

Université Lumière Lyon 2
École doctorale : Humanités et Sciences Humaines
Institut de Psychologie
Centre de recherche en Psychopathologie et Psychologie Clinique

Approche clinique d'états psychiques particuliers

Par Jean-Claude BELET

Thèse de doctorat de Psychologie

Mention Psychopathologie et Psychologie Clinique

Sous la direction de Bernard CHOUVIER

Présentée et soutenue publiquement le 12 mai 2004

Les corrections demandées par le jury n'ayant pas été effectuées, cette thèse n'est pas consultable

Devant un jury composé de Bernard CHOUVIER, Professeur des universités, Université Lumière Lyon 2 Thierry MAILLEFAUD, Professeur des universités, IUFM PARIS Jean-Pierre MARTINEAU, Professeur des universités, Université Montpellier 3 Yves MORHAIN, Professeur des universités, Université Lumière Lyon 2 (Président du jury)

Table des matières

| | |
|---|-----|
| .. | 1 |
| Introduction - Problématique . | 3 |
| 1^{ère} Partie :Données théoriques et développement . . | 11 |
| I - La position de quelques psychanalystes par rapport à la religion et a la mystique . | 11 |
| 1. - Le rapport de Freud à la mystique . . | 11 |
| 2. - Jung et la mystique orientale . . | 20 |
| 3. - Les apports d'autres psychanalystes . . | 23 |
| II - Le concept de Self (Soi) . . | 30 |
| A - Le Soi en Orient : L'Atman . . | 30 |
| B. - Le Soi (Self) en Occident . | 30 |
| III - Les états de conscience . | 48 |
| 1 - La notion de conscience . . | 48 |
| 2 - Les symptômes et syndromes pathologiques . | 50 |
| 3 - La notion de conscience dans la culture indienne . | 52 |
| 4. - L'apport spécifique de Winnicott. La quête du soi . . | 54 |
| 5 - Le "Je sujet" . | 64 |
| 2ème Partie : Teilhard de Chardin . | 69 |
| I - Situation - Biographie rapide . . | 70 |
| 1 - La méthode . . | 71 |
| 2 - La pensée scientifique . | 72 |
| 3 - Domaine philosophique et social . | 72 |
| 4 - La pensée religieuse . | 73 |
| II - Analyse psychologique/psychanalytique . | 73 |
| A - La croyance . | 73 |
| B - Les étapes du vécu psychique et l'œuvre écrite . | 76 |
| C - Évolution psychologique et spirituelle . | 108 |

| | |
|---|------------|
| 3ème Partie : Ramana Maharshi . | 133 |
| I - Transition . | 134 |
| I.1 - Saint Jean de la Croix . | 134 |
| I. 2 - "La nuit obscure" . | 135 |
| I.3 - Le non-sens - L'informe . | 136 |
| I.4 - L'Éros . | 137 |
| I.5 - La fiabilité . | 137 |
| I.6 - La force du moi . . | 138 |
| II - L'Hindouisme . . | 139 |
| La société indienne : la place de l'enfant . . | 142 |
| III - Situation - Biographie rapide . . | 145 |
| Les écrits . | 147 |
| Les dernières années de sa vie . . | 147 |
| IV - Analyse psychologique/psychanalytique . | 148 |
| A. - L'enseignement de Ramana Maharshi . | 148 |
| B. - Étapes du vécu psychique et compositions poétiques . | 152 |
| C. - Évolution psychologique/spirituelle . . | 179 |
| Conclusion . | 205 |
| 1 - Conclusions partielles . | 205 |
| 1.1 - Le concept d'absolu - A propos du non religieux . . | 205 |
| 1.2 - Rapprochements . . | 208 |
| 2. - Conclusion générale . . | 217 |
| Bibliographie . . | 221 |
| Index des matières . . | 229 |

A Monsieur le Professeur Bernard CHOUVIER Il a accueilli ce travail. Il nous fait l'honneur de diriger cette thèse. Qu'il veuille bien trouver ici le témoignage de notre gratitude. A Monsieur le Professeur Thierry MAILLEFAUD Il nous a encouragé dans notre recherche. Il nous fait l'honneur d'être rapporteur et de juger notre travail. Qu'il trouve ici l'expression de notre reconnaissance. A Monsieur le Professeur Jean-Pierre MARTINEAU Il nous fait l'honneur d'être rapporteur de cette thèse et de juger notre travail. Qu'il en soit vivement remercié. A Monsieur le Professeur Yves MORHAIN Il nous fait l'honneur de juger notre travail. Qu'il soit assuré de notre respect.

Introduction - Problématique

Au début des années 70 une grande marque automobile organisait des "raids", sorte de rallyes-promenades, qui emmenaient les participants dont nous étions, à la découverte de pays et de cultures différentes. Persépolis ouvrit ses portes à la caravane motorisée. Ville construite par Darius vers 500 avant J.C., alors que la doctrine zoroastrienne (¹) dominait dans l'empire perse, elle n'a pas gardé de traces dans ses murs de cette religion limitrophe des Vedas indianistes (²)

Déjà en 1931, cette firme avait organisé "La croisière jaune" le long de la Route de la Soie. L'expédition se composait de mécaniciens et de savants parmi lesquels figurait Pierre Teilhard de Chardin pour ses compétences en paléontologie.

Teilhard a passé plus de 20 ans en Chine, éloigné par l'Eglise, y menant des recherches géologiques et paléontologiques sur l'origine de l'homme. Il a consacré sa vie à définir la place de l'homme dans l'univers. Il s'est intéressé progressivement aux religions qu'il a côtoyées, principalement le bouddhisme et l'hindouisme.

Dans notre mémoire était réuni ce qui allait nourrir tout au long d'un parcours personnel, intérêt et curiosité.

En ce début du 21ème siècle, le questionnement et les points de vue sur les religions et la spiritualité sont très prégnants. Le discours sur ces thèmes, s'il fut banal, devient de

¹ () Zoroastre, forme grecque de Zarathoustra fut le prophète de l'Iran.

² () Les Vedas, textes les plus anciens concernant les religions de l'Inde.

plus en plus exigeant. La circulation des idées, l'accès facilité à la connaissance de cultures étrangères précipitent le mouvement : celui de l'intérêt qu'hommes et femmes portent au domaine spirituel.

A l'heure où les religions et les philosophies orientales prennent une telle importance dans le monde occidental, il est important, semble-t-il, d'apporter un éclairage psychologique non pas sur les motifs d'un tel engouement, mais sur la nature même de cette spiritualité.

Elle s'est fait connaître par ses grands initiés qui n'hésitèrent pas à diffuser leur message. Les plus célèbres sont Krishnamurti (1895-1986) qui fit de nombreuses conférences en occident, Rabindranath Tagore (1861-1941), écrivain, poète et conférencier, Aurobindo (1872-1950), le Mahatma Gandhi (1869-1948), apôtre de la non-violence. Le bouddhisme tibétain a trouvé des appuis loin des persécutions dont il est victime. Son représentant, le Dalaï Lama, qui exerçait la fonction de chef d'état et qui est avant tout un moine soumis aux règles monastiques, est en exil. Premier défenseur de la cause tibétaine, il participe à nombre de manifestations religieuses, oecuméniques, et donne des conférences. Des centres bouddhiques ont été créés en occident, répondant à une demande.

C'est seulement dans la seconde moitié du XIXème siècle que l'esprit missionnaire hindouiste se manifesta. Ramakrishna (1834-1886), grand saint, en fut le précurseur. Son disciple Vivekananda donna une forme philosophique au système.

Mais l'expérience spirituelle la plus troublante et la plus convaincante lorsqu'on la connaît est sans doute celle de Ramana Maharshi (1879-1950). Peut-être moins connu que les grands sages cités - il n'était pas conférencier, il n'a jamais quitté la région de Tiruvannamalai (Tamil-Nadu) où il s'était installé - sa célébrité a pourtant dépassé les frontières de l'Inde où il est vénéré comme un vrai Guru, comme "Dieu".

La mystique de Ramana est intéressante à plus d'un titre : la vie même du Sage est étonnante dans les étapes franchies, dans son amour des autres ; son oeuvre écrite et son enseignement renvoient à la méthode psychanalytique. Même s'il ne s'agit pas des mêmes concepts, la méthode du Maharshi "*La quête du Soi. Qui suis-je ?*" ne laisse pas de nous interroger. C'est là un intérêt certain de cette étude.

Teilhard et Ramana sont contemporains. Ils auraient pu se rencontrer mais Teilhard, lorsqu'il séjourna en Inde du Nord pour faire des fouilles, était tout à sa mystique et à sa passion de paléontologue. Comparer les expériences de ces deux hommes, rapprocher mystique orientale et occidentale avec une lecture psychologique/psychanalytique, voilà l'ambition de ce travail.

Dans l'immense littérature mystique Teilhard est à part (il ne figure pas dans l'encyclopédie des mystiques) : original, rejeté, il ose unir la théologie catholique et sa vision du monde, du Christ. Comme Saint François d'Assise, il voit Dieu dans la nature mais il voit aussi l'Esprit dans la matière. Esprit et matière, deux catégories héritées du dualisme philosophique grec. En Orient, la matière est Esprit. Rapprochement indéniable des deux conceptions.

Ramana a apporté quelque chose de nouveau ; la voie de la recherche de soi ou du

Soi, non pas avec les méthodes traditionnelles mais avec cette question "Quoi-Je ?"

Les deux hommes ont bouleversé les approches et les conceptions de la mystique.

Les psychanalystes ont des réticences à lire les mystiques. Pourtant la psychanalyse est un bon outil pour les étudier même si elle ne peut sûrement pas tout en dire. Tout en restant fidèle à la pensée des maîtres, cette recherche est en quelque sorte encouragée par eux. Jung propose que l'on élargisse le champ d'investigation avec des connaissances d'autres sciences, ce qui semble, a priori, banal : *"Quand par exemple, j'use de connaissances historiques ou théologiques dans le domaine de la psychothérapie, elles apparaissent naturellement sous un autre éclairage et conduisent à d'autres conclusions que lorsqu'elles demeurent limitées au domaine de leur spécialité où elles servent d'autres buts."* (³)

Freud écrit dans les Nouvelles Conférences : *"On peut aussi se représenter sans peine que certaines pratiques mystiques sont capables de renverser les relations normales entre les différentes circonscriptions psychiques, de sorte que, par exemple, la perception peut saisir dans le moi profond et dans le ça des rapports qui lui étaient autrement inaccessibles."* Et Freud s'interroge : *"Pourrait-on par cette voie se rendre maître des dernières vérités dont on attend le salut ?"* (⁴)

Ce n'est pas à cette question que nous voulons répondre (!), mais étayer le propos de Freud quant au bouleversement des instances et la perception nouvelle dont il parle.

De nos jours, la psychologie et la psychanalyse occupent la place qui était dévolue auparavant à la religion. La psyché remplace l'âme, notion pourvue d'une forte connotation spirituelle. Comme le note R. Richard *"il serait commode de penser que la notion de psychique remplace adéquatement les notions d'esprit et d'âme dans la gestion de notre expérience personnelle."* (⁵) . Démontrer la véracité du mysticisme, ce qui semble être en conflit avec les exigences de la science est une tâche qui ne doit pas s'arrêter aux apparences. La science, fut-elle psychanalytique, demande qu'on ne limite ni ses perspectives ni ses développements. L'obstacle pourrait venir de ce que la science s'occupe surtout de ce qui est matériellement perceptible, mais aussi des nombreuses études qui se sont arrêtées sur la pathologie des phénomènes mystiques.

La psychanalyse interroge la religion, un peu moins la mystique. Les travaux de Freud sur la religion, sa correspondance avec le Pasteur Pfister (⁶), sa citation sur Saint François d'Assise qui *"est allé le plus loin dans cette voie qui conduit à l'utilisation complète de l'amour"* (⁷), les travaux d'autres psychanalystes exposés dans la première

³ () JUNG, C.G., Ma vie, nrf, Témoins/Gallimard, 1973, p. 379.

⁴ () FREUD, S., Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse, Gallimard, 1984, p. 109-110.

⁵ () RICHARD, R., Psychologie et spiritualité, Les Presses de l'Université de Laval. Québec, 1992.

⁶ () FREUD, S., Correspondance avec le Pasteur Pfister, 1909-1939, nrf, Gallimard, 1966.

⁷ () FREUD, S., Malaise dans la civilisation, PUF, 1971, p. 53.

partie de la thèse apportent les références théoriques sur ces questions.

La lecture psychanalytique des textes trouve sa justification dans la "psychanalyse appliquée", titre qui n'est plus retenu par l'éditeur du livre, car "*il n'est pas de Freud*" et parce qu'il "*conduit à ranger les textes en question dans une classe particulière d'écrits où Freud s'emploierait à appliquer à des objets extérieurs à la psychanalyse des conceptions théoriques et une méthode qui auraient été découvertes et validées ailleurs. Or c'est là une vue fort discutable...*" (⁸).

Si J. Gagey écrit que la compréhension psychanalytique du religieux n'est pas rien dans la structure théorique de la cure (⁹), J. Laplanche reprend l'idée de "hors cure" : "*il faut se démarquer de cet aspect de la simple application, pour montrer que la psychanalyse hors cure a apporté des éléments essentiels à la compréhension analytique*" (¹⁰). Il propose de définir cette psychanalyse comme psychanalyse des phénomènes culturels.

Les écrits de Freud les plus probants quant à cette méthode sont "*Une névrose diabolique au XVIIème siècle*" (¹¹) où il analyse un exposé de cas démonologique à partir d'un manuscrit provenant d'une bibliothèque viennoise.

Autre essai important, "*Le motif du choix des coffrets*" (¹²) est une analyse de deux scènes de Shakespeare, l'une gaie dans "Le marchand de Venise", l'autre tragique dans "Le roi Lear".

Pour Freud lui-même, la conception d'une psychanalyse appliquée ne fait aucun problème : "*Ce qui caractérise la psychanalyse en tant que science, c'est moins la matière sur laquelle elle travaille que la technique dont elle se sert. On peut, sans faire violence à sa nature, l'appliquer aussi bien à l'histoire de la civilisation, à la science des religions et à la mythologie qu'à la théorie des névroses.*" (¹³).

La méthode utilisée ici est de lire les processus dans les textes : les mécanismes de construction du récit dont l'élaboration secondaire, la dramatisation, le déplacement. L'analyse du contenu du récit prend en compte les figures de rhétorique, la comparaison et la métaphore qui participent de cette loi du processus primaire qu'est la condensation, la convergence du son et du sens (phonétique et sémantique), en dehors des traductions, les noms et les chiffres, l'absurde, le retournement dans le contraire. Obsession, annulation, répétition, déni sont aussi relevés et analysés.

⁸ () FREUD, S., L'inquiétante étrangeté et autres essais, nrf, Gallimard, 1985. Avertissement de l'éditeur. J.-B. P., p. 7.

⁹ () GAGEY, J., Le religieux et la psychanalyse appliquée, in Psychanalyse à l'Université, juillet 1991, p. 20.

¹⁰ () LAPLANCHE, J., Le religieux et la psychanalyse appliquée, Discussion, op. cité, p. 19.

¹¹ () FREUD, S., Une névrose diabolique au XVIIème siècle, in L'inquiétante étrangeté et autres essais, op. cité.

¹² () FREUD, S., Le motif du choix des coffrets, in L'inquiétante étrangeté, op. cité.

¹³ () FREUD, S., Introduction à la psychanalyse, PBP, Paris.

R. Gori (¹⁴) a montré que l'oeuvre littéraire mettant en place ou en jeu ce qui s'enkyste dans le symptôme ou le rêve, révèle sa parenté structurale avec la négation comme substitut intellectuel du refoulement.

Pour D. Anzieu s'intéressant au travail créateur, "*les oeuvres portent sur elles des traces ou des inscriptions du processus qui les a produites*" (¹⁵)

Pour faire ce travail, deux mystiques sont étudiés à partir des **textes** et des **pratiques** :

- Teilhard de Chardin (1881-1955) qui est une grande figure de la mystique chrétienne du 20ème siècle. Ses textes sont admirables et l'aspect scientifique de son oeuvre, intégré à son expérience mystique, est très original, captivant.
- Ramana Maharshi (1879-1950), sage hindou, vrai Guru, contemporain de Teilhard, découvert à travers des lectures et un parcours personnel balisé de plusieurs événements.

Une ligne de crête entre concepts psychologiques et concepts de théologie spirituelle se fait jour, celle-ci se divisant en :

- une expérience occidentale,
- une expérience orientale.

Ainsi que le note Teilhard à partir des textes, des pratiques, ... "*C'est le terrain fondamental le plus sûr, que toutes les philosophies ne peuvent qu'illustrer, avec plus ou moins de vraisemblance.*"

Pour résumer la trame de ce travail, nous voulons montrer l'évolution psychique de ces deux mystiques, leur motivation. Chez Teilhard et Ramana, il y a une transcendance du "mind", de l'esprit : c'est une hypothèse théologique, qui demande une transformation de la libido.

Est-ce que cette sublimation a donné quelque chose au niveau pulsionnel ? Chez Teilhard est-ce bien l'avenir sublimé du monde, est-ce une sublimation qui va vers un développement du plus humain, un dépassement de la psyché (non un rétrécissement), une personnalisation de l'être ? Pour Ramana, est-ce l'élargissement de sa foi, le dépassement de la psyché, un accès à la béatitude, une force vers l'identification au divin ?

Transformation de la psyché humaine et dépassement, sublimation sont les maîtres mots. Ces deux hommes sont-ils équilibrés, sans refus de l'Eros, ouverts au niveau universel ? Ont-ils laissé tombé le pathos, le faux soi de leur religion ?

Comme le note Jung, "*d'une certaine façon, tout homme est comme l'objet d'un autre sujet que lui-même. C'est cet autre sujet qu'il doit pouvoir considérer dans sa pleine lumière*" (¹⁶). Jung fait référence à l'inconscient, rempli d'étincelles comme autant de

¹⁴ () GORI, R., THAON, M., Propositions méthodologiques pour une analyse du récit, in Bulletin de psychologie, 1978.

¹⁵ () ANZIEU, D., Le corps de l'oeuvre, nrf, Gallimard, 1981.

conscience qui réclame à advenir. Retour à l'inconscient, l'exemple jungien peut être le parangon de toute une pensée philosophique, psychologique, etc... qui s'arrête là. Les mystiques vont-ils plus loin ?

Nous voulons écouter ce que Teilhard et Ramana disent et faire **l'hypothèse** que les états mystiques, états psychiques particuliers, structurent et transforment la psyché et l'être entier par un processus, une sublimation étonnante.

L'état psychique particulier du vrai mystique lui donne une force et un rayonnement qui sont au "sommet" de la structure de la psyché.

Et si nous pouvons les entendre, qu'est-ce que cela suppose de nouveau dans les concepts ?

Tout d'abord éclairons le terme de mystique.

On relève le premier usage du mot mystique chez le pseudo-Denys l'Aréopagite (théologien et philosophe néoplatonicien souvent confondu avec le compagnon de Saint Paul) qui affirme "*cette parfaite connaissance de Dieu qui s'obtient par ignorance en vertu d'une incompréhensible union (...)*".

Le Vocabulaire de la philosophie (¹⁷) attribue plusieurs sens au terme "mystique". On ne retiendra pas celui de la "*croissance qui s'affirme chez un individu ou un parti sans chercher à se justifier par le raisonnement*", comme dans l'expression "la mystique démocratique". En effet, la dimension de l'être n'y est pas présente.

Au sens propre, la mystique est la "*croissance à la possibilité d'une union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être, union constituant à la fois un mode d'existence et un mode de connaissance étrangers et supérieurs à l'existence et à la connaissance normale.*" Cette définition est complétée par celle-ci : "*Ensemble des dispositions affectives, intellectuelles et morales qui se rattache à cette croissance.*" Les étapes d'un développement spirituel sont évoquées : aspiration à l'absolu, effort de purification et d'ascèse, extase, orientation nouvelle du jugement et de la conduite... "*On appelle plus spécialement "mystique" l'ensemble des pratiques conduisant à cet état, et des doctrines exprimant les connaissances qui en sont considérées comme le fruit.*"

Cette définition réfère d'emblée à la croissance ; c'est par le biais de la croissance que la problématique mystique rencontre celle de la religion. La mystique implique :

- une certaine conception de la connaissance,
- un certain type d'expérience,
- une certaine forme de religiosité (car la croissance n'est pas indifférente quant à son objet).

On confond souvent spiritualité et mystique. La première indique d'abord, étymologiquement, l'aspiration de l'âme qui, dans sa partie supérieure, tend vers le divin - c'est le spiritus, traduction latine du nous grec -. La seconde désigne, dans la croissance à

¹⁶ () JUNG, C.G., op. cité.

¹⁷ () LALANDE, A., 1926, Vocabulaire de la philosophie, Quadrige/PUF, 1997, p. 662 à 664.

l'union incompréhensible, dont parle le pseudo Denys, l'entrée du croyant dans le mystère, l'union au mystère.

En réalité, l'aspiration du spirituel, du spiritus (le nous grec) dans l'homme, la quête du divin par le sujet humain peut être considérée comme un mouvement, une progression faite d'étapes discernables ou non vers ce que l'on nomme l'union mystique.

Mais les trois niveaux qui se dégagent ne sont pas une donnée de la psychanalyse. Aussi, soma, psuké et nous de la philosophie grecque seront considérés comme corps et psyché. Le nous grec étant la faculté intellectuelle de comprendre et d'apprendre (il a aussi une connotation mystique), il correspond à l'intellect, au "mind" anglais, souvent traduit par esprit, dans le sens d'intelligence, appartenant donc à la psyché.

Après avoir identifié athéisme et modernité, certains mettent leurs aspirations moins dans le refus de Dieu que dans la quête de nouveaux dieux. Le repliement sur le fidéisme (qui nie l'importance de la connaissance rationnelle et de la philosophie pour l'intelligence de la foi) laisse la place à une certaine hypertrophie du spirituel au détriment de l'intellectuel. Cette position de E. Falque (¹⁸) intéresse directement l'oeuvre de Teilhard accusé de fidéisme dans un parfait contre-sens, lui qui a tenté de conjoindre science et mystique. Quant à Ramana, sa méthode, on le verra, sollicite d'une certaine manière l'intelligence.

Le supplément d'âme tant attendu par Bergson passe peut-être par ces deux voies, celle d'un renouveau spirituel et celle de l'acceptation d'un discours sur lui.

La première partie de la thèse fait en quelque sorte l'inventaire de la problématique de l'originaire et des connaissances sur la mystique, ce qu'elle met en jeu dans la psyché humaine, en quoi elle interroge la notion de Soi, comment les états de conscience rendent compte des états particuliers et pourquoi l'approche winnicotienne ouvre une voie de compréhension.

La deuxième partie, occidentale, traite de certains textes de Teilhard et des étapes remarquables du vécu psychique.

La troisième partie, orientale, est réservée à l'étude de l'oeuvre de Ramana et à son vécu psychique.

Les rapprochements, les comparaisons entre ces deux expériences seront l'objet du chapitre suivant. L'hypothèse renverra-t-elle à la thèse ? Les états mystiques transforment-ils l'être ? Si oui, quels processus sont en jeu ? Les concepts étudiés sont-ils vérifiés, dépassés ?

¹⁸ () FALQUE, E., *Mystique et modernité*, in *Etudes*, juin 2001.

1^{ère} Partie :Données théoriques et développement

I - La position de quelques psychanalystes par rapport à la religion et a la mystique

1. - Le rapport de Freud à la mystique

Pour la culture allemande, l'éclosion du courant de pensée désigné sous le terme de mystique rhénane fut un fait capital. Maître Eckard (1260-1327) est le créateur d'une terminologie philosophique et théologique nouvelle. Cette vague de fond avec Ruysbrock (1295-1381) et surtout Jakob Böhme (1574-1624), après avoir subi un reflux se manifeste au début du 19ème siècle, au moment du grand retour à la mystique promu par le romantisme naissant. C'est le grand mouvement du romantisme et de l'idéalisme allemands avec Hegel. On est alors très sensible à l'origine mystique du tissu linguistique où beaucoup de termes sont des créations provenant de la spéculation mystique allemande. Mais au tournant du 19ème siècle, le terme de mystique devient péjoratif et il désigne en particulier la philosophie de Hegel. Le scientisme est alors triomphant. Freud

dans Les Nouvelles Conférences parlant des conceptions matérialistes les désigne comme étant "*le résidu de l'obscur philosophie hégélienne*" (¹⁹). Dans ce contexte, Freud pourra dire à propos de Nietzsche : "*Quelque chose reste muet en moi*" et il désespère de trouver un langage pour y accéder (²⁰).

Toutefois on peut parler d'une tentation mystique dans l'itinéraire freudien, (²¹) mysticisme qui revient par le biais d'une philosophie de la Nature. Freud est charmé par le poème de Goethe sur la Nature et déclare dans "*Ma vie et la psychanalyse*" (²²) que ce poème est à l'origine de son inscription en Faculté de Médecine (le poème avait été lu alors par un éminent médecin). Mais bien vite, Freud se méfiera de la "Schwärmerei", sorte de fièvre de l'âme, imitant en ce sens la tradition scientifique viennoise. Plus tard, la mystique fera l'objet d'un double rejet en fonction de la raison - Logos - et de la nécessité ou du destin nécessaire -Ananké -.

Dans "*Rêves et occultisme*" (²³), Freud emploie le terme au sens de sphère suprasensible. Il écrit : "*Le rêve a souvent été considéré comme la porte d'accès au monde de la mystique et il vaut aujourd'hui encore pour beaucoup comme un phénomène occulte... mystique, occultisme, qu'entend-on par ces mots ? N'attendez pas d'effort de ma part pour embrasser par des définitions ces domaines mal cernés.*" Le mot "mystique" est donc suspect en ce sens qu'il désigne une sphère aux frontières flottantes.

A Groddeck qui, d'une certaine manière divinise le Ça, il écrira : "*Pourquoi vous précipitez-vous, depuis votre belle base, dans la mystique, abolissez-vous la différence entre le spirituel et le corporel, vous arrêtez-vous à des théories philosophiques qui ne sont pas de mise ?*" (²⁴). Essayant de guérir Groddeck de sa mystique du Ca Freud lui confie : "*J'ai un talent particulier pour le consentement fragmentaire, alors que la mystique ne veut qu'un consentement total.*" (²⁵).

Mais une figure de la réalité mystique à côté de celle de la rationalité ou de la connaissance, est celle de **l'expérience** : la psychanalyse peut chercher à éclairer, au moyen de ses catégories, la mystique.

Aussi Freud écrit dans la 31ème des nouvelles conférences : "*On peut se représenter sans peine que certaines pratiques mystiques sont capables de bouleverser les relations*

¹⁹ () FREUD, S., Sur une Weltanschauung, in Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse, Gallimard., 1984.

²⁰ () FREUD, S., Lettre à Fliess du 1er février 1900.

²¹ () Cette thèse est développée par P. L. ASSOUN, "Freud et la mystique", in Résurgences et dérivés de la mystique, NRP, automne 1980, Gallimard.

²² () FREUD, S., Ma vie et la psychanalyse.

²³ () FREUD, S., Rêve et occultisme, in Les nouvelles conférences, op. cité.

²⁴ () FREUD, S., Lettre du 5 juin 1917, in le Ça et le Moi, in Essais de psychanalyse, Paris, Payot.

²⁵ () FREUD, S., Lettre du 17 avril 1921, op. cité.

normales entre les différentes circonscriptions psychiques, de sorte que, par exemple, la perception peut saisir, dans le moi profond et dans le ça, des rapports qui lui étaient autrement inaccessibles." (²⁶).

Transgression topique, "plongeon" dans les profondeurs du moi et du ça, perception aiguisée, telles sont les caractéristiques du processus.

Les processus d'accès du sujet à sa propre vérité peuvent être d'ordre psychanalytique ou d'ordre mystique. Et il poursuit : "*Nous admettrons toutefois que les efforts thérapeutiques de la psychanalyse se sont choisis un point d'attaque similaire. Leur intention est en effet de fortifier le Moi, de le rendre plus indépendant du Surmoi, d'élargir son champ de perception et de consolider (transformer) son organisation de sorte qu'il puisse s'approprier de nouveaux morceaux du ça.*" C'est la formule célèbre : "*Wo es war, soll ich werden.*" "*Là où était du ça, doit advenir du moi.*" La 31ème conférence se termine par l'analogie entre ce "*travail de civilisation et l'assèchement du Zuydezee.*"

C'est donc le même point d'attaque que visent le processus analytique et le processus mystique. Il s'agit aussi de produire, dans l'un et l'autre cas, un élargissement du champ perceptif. Que peut-on alors percevoir ?

En juin 1938, Freud écrit ces quelques notes : "*Mystique, l'obscure auto-perception du royaume extérieur au moi, du ça*", ou traduction plus lisible : "*mysticisme : l'auto-perception obscure du règne, au-delà du moi, du ça*" (²⁷). Sans rentrer dans un développement hypothétique, nous voyons que le sujet reste questionnant et préoccupant.

Le document le plus explicite sur le rapport de Freud à la mystique est sans doute le "*Malaise de la civilisation*" (1929) (²⁸). Si la religion est diagnostiquée comme fonction sociale d'illusionnement, et se situe du côté des besoins issus de l'état infantile de dépendance absolue (voir l'Avenir d'une illusion) (²⁹), le sentiment océanique auquel s'alimente la mystique est renvoyé au rang de tentative de rétablissement du narcissisme illimité. La réponse de Freud à Romain Rolland constitue sans doute l'aveu le plus net sur la question mystique. "*Combien me sont étrangers les mondes dans lesquels vous évoluez. La mystique m'est aussi fermée que la musique.*" (³⁰), ce qui n'est pas peu dire quand on sait la phobie musicale de Freud. Quelque chose une fois de plus reste muet en lui (comme pour la philosophie).

Pour terminer sur ce sujet, il semble que Freud a élaboré sa propre mystique ; dans une lettre à Jung (³¹) il écrit : "*Vous trouverez confirmée la nature spécifiquement juive de ma mystique.*" En effet, Freud a sa mystique, référée culturellement au judaïsme. Il

²⁶ () FREUD, S., La décomposition de la personnalité psychique, in Les nouvelles conférences, op. cité.

²⁷ () FREUD, S., Résultats, idées, problèmes in Résultats, idées, problèmes, II, PUF, 1985.

²⁸ () FREUD, S., 1929, "Malaise dans la civilisation", PUF, 1971.

²⁹ () FREUD, S., "L'avenir d'une illusion", PUF, 1971.

³⁰ () FREUD, S., Lettre à R. Rolland du 20 juillet 1929.

parle beaucoup de ce dernier mais très peu de la mystique juive. Il a élaboré en fait sa propre mystique paternelle ; on sait que la religion juive élimine le culte du maternel.

Les réflexions de Marthe Robert (³²) dans son livre sur Freud rendent compte de ce point. Point important car il définit l'attitude freudienne vis à vis de sa compréhension de la mystique, complètement étrangère au sentiment océanique.

Marthe Robert note que Freud envisage le judaïsme en tant que soutien de la raison dans son combat contre les mythologies et les dévoiements de la spiritualité. Freud ignore tout de la Cabale (partie mystique du judaïsme). A partir de sa mystique, toute paternelle, on peut s'interroger sur sa fascination pour Rome et surtout pour Moïse.

Le livre "*Le Moïse de Michel-Ange*" (³³) paraît en 1914. Freud vit la sculpture pour la première fois en 1901, lors de son premier séjour à Rome. Depuis, il n'a cessé d'aller la contempler, lors de ces voyages dans la ville éternelle. Il écrit : "*je suis resté debout tous les jours, pendant trois semaines, en face de la statue... jusqu'à ce que s'éveille en moi cette compréhension.*" Et aussi : "*Je me souviens de ma déception lorsque, à mes premières visites, j'allais devant la statue dans l'attente de la voir se lever brusquement, jeter les Tables par terre et déverser toute sa colère.*" On pense à une sorte de terreur sacrée inspirée par l'homme Moïse, père des Juifs. Freud se sent infime en face du Titan. Le thème du reniement de son père et de ses origines semble reparaître (M. Robert) quand, face à la statue, il s'identifie à la "racaille infidèle", celle qui "dresse le veau d'or".

Vingt ans après, l'histoire du père juif est reprise dans un "*L'homme Moïse et la religion monothéiste*" (³⁴). On peut dire que la personne même de Moïse l'obsède. Le thème du livre se base sur le fait que Moïse n'est pas juif, mais égyptien. Ce roman historique, nommé ainsi par son auteur, dépossède le peuple juif de Moïse, l'homme qu'il célèbre comme le plus grand de ses fils. La question se pose alors : le Dieu de l'inconscient freudien ne ressemble-t-il pas à Moïse, au Moïse fascinant de l'Église de Saint-Pierre aux Liens ?

La référence la plus convaincante du rapport de Freud à la mystique réside aussi dans des défenses comme celle-ci : "*Mais cette hypothèse a le défaut d'être dépourvue de tout caractère concret et même de donner l'impression d'une conception mystique.*" (³⁵), à propos de la conception du sadisme comme instinct de mort - dans la représentation du principe du "*Nirvana*" qu'il utilise pour désigner le fait que "*la vie psychique est dominée par la tendance à l'abaissement, à l'invariance, à la suppression de la tension interne*" (³⁶). Ce principe exprime la tendance de la pulsion de mort.

Freud s'est inspiré du bouddhisme à travers Schopenhauer, mais dans son essai, il

³¹ () FREUD, S., Lettre à Jung du 16 avril 1909, Correspondance, I, Gallimard)

³² () ROBERT, M., "D'Oedipe à Moïse", Calman-Levy, 1974.

³³ () FREUD, S., 1914, "Le Moïse de Michel-Ange", in L'inquiétante étrangeté et autres essais, Gallimard, 1985.

³⁴ () FREUD, S., 1939, "L'homme Moïse et la religion monothéiste", Gallimard, 1986.

³⁵ () FREUD, S., 1920, Au-delà du principe de plaisir, in Essais de psychanalyse, Petite Bibliothèque, Payot, p. 69.

n'y fait pas référence et dit "*se servir de l'expression de Barbara Low*", psychanalyste anglaise.

Dans le même élan, quelques pages plus loin, Freud cite Platon décrivant dans "*Le Banquet*", l'Androgyne primitif et réfère une note (p. 73-74) où il est question des Upanishads et de leur antériorité par rapport au mythe platonicien et donc de l'influence (supposée) de la philosophie hindoue sur Platon.

Le Nirvana (dans le bouddhisme, ce terme désigne l'extinction du désir humain, l'anéantissement de l'individualité qui se fond dans l'âme collective, un état de quiétude et de bonheur parfait), les Upanishads (elles sont étudiées dans la partie 3, "Ramana Maharshi"), montrent un intérêt (?) de Freud pour l'Orient. Si l'on ajoute sa relation parfois passionnée à Romain Rolland - "*Je puis vous avouer que j'ai rarement aussi vivement ressenti ce mystérieux attrait d'un être humain pour un autre qu'en ce qui vous concerne*" (³⁷) - l'intérêt semble réel d'autant que l'écrivain poète a publié, la même année que "*Malaise dans la civilisation*", son "*Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante*", avec ses trois grands volets : "*La Vie de Ramakrishna, La Vie de Vivekananda et L'Évangile universel*".

Dans "*Un vol d'Upanishads au-dessus de Sigmund Freud*", Roger Dadoun (³⁸) a étudié les rapports des deux hommes. Son titre insolite et très imagé, il l'a peut-être choisi en référence à Ramakrishna qui écrit : "*Je vis un beau nuage sombre d'orage [...]. Soudain, ourlant ce nuage, au-dessus de ma tête, passa un vol de grues d'une blancheur de neige*" (³⁹) ; il eut alors sa première extase. Non que nous attendions une extase freudienne ; mais cet épisode d'un mysticisme de la nature qui dérive "*d'un sentiment esthétique de la transcendance*" comme le note Sudhir Kakar (⁴⁰), ne peut-il pas être rapproché de ce "*Trouble de mémoire sur l'Acropole*" (⁴¹), expérience teintée de scepticisme refusant une portion de la réalité (affectivement) trop forte. Ce sentiment d'étrangeté provenant d'une sorte de dépersonnalisation ne pourrait-il pas être interprété comme le refus d'une expression attendue "*d'exaltation et de ravissement*" dont parle l'auteur ? Dénier d'un sentiment esthétique ? Ce récit de Freud s'adressait, bien sûr, à R. Rolland.

Cette première partie éclaire les rapports de l'inventeur de la psychanalyse à la mystique, terme qui se différencie de celui de religion. Les conceptions de Freud sur cette

³⁶ () op. cité, p. 70.

³⁷ () FREUD, S., Correspondance 1873-1939, Gallimard, lettre de mai 1931.

³⁸ () DADOUN, R., Un vol d'Upanishads au-dessus de Sigmund Freud, NRF, 22, 1980.

³⁹ () ROLLAND, R., La vie de Ramakrishna, Stock, 1956, p. 35.

⁴⁰ () CLEMENT, C., KAKAR, S., La folle et le saint, Seuil, 1993.

⁴¹ () FREUD, S., 1936, Un trouble de mémoire sur l'Acropole, lettre à Romain Rolland, in Résultats, idées, problèmes, II, PUF, 1985.

dernière dépendent de son attitude personnelle (que l'on vient de voir) et de sa contribution à la compréhension du sentiment religieux, que l'on va examiner.

Freud et la religion

Si Freud met sa science psychanalytique à démontrer que la religion est une illusion, il écrit pourtant, dans sa recherche métapsychologique de véracité : "*Peut-on, en appliquant les méthodes psychanalytiques, acquérir un argument nouveau contre la véracité de la religion, tant pis pour la religion ; cependant les défenseurs de la religion auront un droit égal à se servir de la psychanalyse pour apprécier à sa valeur l'importance affective de la doctrine religieuse.*" (⁴²).

Freud découvre l'analogie entre le langage obsessionnel et le langage religieux. Les deux parlent de désirs, de tentations, d'impulsions, de doutes, de défenses, de sentiment de culpabilité, etc. Il écrit : "*...On pourrait se risquer à concevoir la névrose obsessionnelle comme constituant un pendant pathologique de la formation des religions et à qualifier la névrose de religiosité individuelle, la religion de névrose obsessionnelle universelle.*" (⁴³). Les instincts sont d'origine sexuelle dans la névrose, et dans la religion aussi de nature égoïste. Freud emploie le conditionnel et il risque une interprétation. Or dans "*L'Homme Moïse*", il note : "*Nos recherches nous amènent à conclure que la religion n'est qu'une névrose de l'humanité.*" (⁴⁴). La formule "n'est qu'une", semblable au "n'est rien d'autre que" est fort critiquée par Karl Stern : "*L'attitude freudienne est une inversion totale de l'attitude chrétienne.*" (⁴⁵). Pour Stern, c'est aboutir à un nivellement dans la logique d'une philosophie réductiviste, réduction du sens dans le "rien d'autre que".

Dans un essai sur Léonard de Vinci, Freud emploie aussi cette formule : "*Le dieu personnel n'est rien d'autre chose, psychologiquement, qu'un père transfiguré.*" (⁴⁶). Même si l'observation est pertinente, l'expression "rien d'autre" est de trop, dans le sens indiqué par Stern. "*La psychanalyse nous fait voir tous les jours comment des jeunes gens perdent la foi au moment même où le prestige de l'autorité parentale pour eux s'écroule. Ainsi nous retrouvons dans le complexe parental la racine de la nécessité religieuse.*" (⁴⁷). La pertinence des propos devrait exclure cette réduction.

Pour Freud, le complexe d'Oedipe joue le rôle principal : "*Ce Dieu créateur est surnommé "le père". La psychanalyse en conclut que c'est le père majestueux, tel qu'il était apparu autrefois au petit enfant. Le croyant se figure la création du monde comme sa*

⁴² () FREUD, S., L'Avenir d'une illusion, op. cité, p. 53.

⁴³ () FREUD, S., 1907, Actes obsédants et exercices religieux, in L'Avenir d'une illusion, op. cité, p. 93-94.

⁴⁴ () FREUD, S., 1939, L'Homme Moïse et la religion monothéiste, nrf, Gallimard, 1986, p. 132.

⁴⁵ () STERN, K., La troisième révolution, Ed. Le Seuil, 1955, p. 104.

⁴⁶ () FREUD, S., 1910, Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, nrf, Gallimard, 1987.

⁴⁷ () FREUD, S., op. cité.

propre naissance." (⁴⁸)

Dans "*L'Avenir d'une illusion*", Freud propose comme seul remède aux souffrances humaines, les lumières de la science, le recours au seul dieu "Logos". Ce livre, Freud le considérait comme son plus mauvais où il aurait perdu sa force de percussion : "*Je le vois comme aussi faible analytiquement et inadéquat qu'une auto-confession... Fondamentalement, je pense autrement.*" (⁴⁹) Logos ne serait pas son seul dieu.

Enfant ou adulte, l'homme en détresse cherche un père providentiel. Freud est parfois catégorique. Après s'être interrogé sur l'illusion dont il pourrait être victime, il termine sa thèse déterminé : "*Non, notre science n'est pas une illusion. Mais ce serait une illusion de croire que nous puissions trouver ailleurs ce qu'elle ne peut nous donner.*" (⁵⁰)

Pour lui l'illusion est une croyance quand "*dans la motivation de celle-ci, la réalisation d'un désir est prévalante et nous ne tenons pas compte, ce faisant, des rapports de cette croyance à la réalité...*" (⁵¹).

L'homme ne peut pas rester éternellement un enfant. "*L'éducation en vue de la réalité*" est une nécessité, il doit "*s'aventurer dans l'univers hostile.*" Quand cela sera réalisé, "*l'homme parviendra sans doute à rendre la vie supportable à tous et la civilisation n'écrasera plus personne.*" (⁵²). Et Freud reprend le mot du poète :

*"Nous abandonnons le ciel
Aux anges et aux moineaux"* (⁵³)

On peut être optimiste sur un point : celui de l'intellect ; sa voix est basse, "*mais elle ne s'arrête point qu'on ne l'ait entendue*" (p. 77). La science, qui n'est pas une illusion, participe aussi de l'optimisme, bien que la tonalité du livre soit plus celle de la résignation et du destin nécessaire (*ananké*). "*Nous n'avons pas d'autres moyens de maîtriser nos instincts que notre intelligence.*"

Bien que les deux hommes restèrent sur leurs positions respectives, le pasteur Pfister répondit à Freud : "*Si présenter au patient ce monde dévalisé comme la plus haute connaissance de la vérité faisait partie de la cure psychanalytique, je comprendrais fort bien que ces pauvres gens préfèrent se réfugier dans la geôle de leur maladie plutôt que d'aller prendre place dans ce sinistre désert de glace...*" (⁵⁴)

Dès "*Psychopathologie de la vie quotidienne*", le questionnement sur le religieux est

⁴⁸ () FREUD, S., 1933, Sur une Weltanschauung, in Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse, Gallimard, 1984, P; 217.

⁴⁹ () Lettre de Freud à Ferenczi du 23 octobre 1927.

⁵⁰ () FREUD, S., L'avenir d'une illusion, op. cité, p.80.

⁵¹ () Ibid, p. 45.

⁵² () Ibid, p. 70.

⁵³ () Ibid, p. 71, La citation est de Heine.

présent : *"Je pense en effet que, pour une bonne part, la conception mythologique du monde, qui anime jusqu'aux religions les plus modernes, n'est autre chose qu'une psychologie projetée dans le monde extérieur. [...] On pourrait se donner pour tâche de décomposer, en se plaçant à ce point de vue, les mythes relatifs au paradis et au péché originel, à Dieu, au mal et au bien, à l'immortalité et de traduire la métaphysique en métapsychologie."* (⁵⁵)

La théorisation sur la religion commence surtout avec "Totem et Tabou", à travers le meurtre du père primordial. Il s'agit du père de la horde préhistorique qui, parce qu'il imposait sa puissance sexuelle sur les femmes, est tué par les fils révoltés. Cette action entraîna *"des manifestations de repentir, mais aussi le souvenir du triomphe remporté sur le père."* (⁵⁶)

Sur cette ambivalence et cette culpabilité se seraient construites les religions. *"Les hommes ont toujours su qu'ils avaient un jour possédé et assassiné un père primitif."* (⁵⁷)

Freud résume le grand mythe "scientifique" qu'il a construit pour expliquer la naissance de l'humanité. Ce meurtre a laissé des traces : le sexuel au lieu de réunir les hommes, les sépare ; l'agressivité destructrice est restée le trait irréductible de l'humanité.

Le sentiment de culpabilité a engendré *"les deux tabou fondamentaux"* (⁵⁸) du totémisme qui se confondent avec les deux désirs réprimés du complexe d'Oedipe. Le totémisme contient toute une *"série d'interdictions et de commandements... qui ne sont que renoncements à des pulsions"* ; exigences du surmoi sous une forme socialisée.

Si dans "Totem et Tabou" tout est ramené à la relation fils-père, *"Dieu est un père exalté, la nostalgie du père est la racine du besoin religieux"* (⁵⁹) - l'Avenir d'une illusion se préoccupe beaucoup plus de la faiblesse et de la détresse humaine dans la genèse des religions et les deux aspects sont conjugués : *"Ainsi la nostalgie qu'a de son père l'enfant coïncide avec le besoin de protection qu'il éprouve en vertu de la faiblesse humaine."* (⁶⁰).

Pourtant Freud écrira : *"Il serait certes très beau qu'il y eût un Dieu créateur du monde et une Providence pleine de bonté, un ordre moral de l'univers et une vie future, mais il est cependant très curieux que tout cela soit exactement ce que nous pourrions*

⁵⁴ () FREUD, S., Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister (1909-1939), nrf, Gallimard, 1966.

⁵⁵ () FREUD, S., 1904, Psychopathologie de la vie quotidienne, Petite Bibliothèque Payot.

⁵⁶ () FREUD, S., 1919, Totem et Tabou, Petite Bibliothèque Payot.

⁵⁷ () FREUD, S., Moïse et le monothéisme, op. cité.

⁵⁸ () FREUD, S., Totem et Tabou, op. cité, p. 215.

⁵⁹ () FREUD, S., L'avenir d'une illusion, p. 31.

⁶⁰ () op. cité, p. 33.

nous souhaiter à nous-mêmes." (⁶¹). Envie et déception ! Comme dans ce passage de "L'Homme Moïse" : "Avec quelle envie ne considérons-nous pas nous, homme de peu de foi, ceux qui sont convaincus de l'existence d'un Être Suprême" (⁶²).

Le "Malaise dans la civilisation" écrit quelque temps après "L'avenir d'une illusion" est un ouvrage capital. Freud répond à Romain Rolland qui voyait dans le sentiment océanique le sentiment de quelque chose d'illimité, d'infini, la base du sentiment religieux. Rolland s'opposait ainsi aux vues rationalistes de "L'avenir d'une illusion". "En moi-même, impossible de découvrir pareil sentiment océanique." (⁶³). Le sentiment océanique figure le désir de fusion amoureuse avec la toute puissance illimitée de la mère. "(...) notre sentiment actuel du moi n'est rien de plus que le résidu pour ainsi dire rétréci d'un sentiment d'une étendue plus vaste, si vaste qu'il embrassait tout, et qui correspondait à une union plus intime du moi avec son milieu." (⁶⁴) Le sentiment que Freud ne reconnaît pas en lui réapparaît sur un plan plus intellectuel à la fin du livre : "Et maintenant il y a lieu d'attendre que l'autre des deux puissances célestes, l'Éros éternel, tente un effort afin de s'affirmer dans la lutte qu'il mène contre son adversaire non moins immortel." L'autre puissance c'est Thanatos, l'opposition entre les pulsions reste irréductible. L'antagonisme entre l'individu et la société répond quant à lui à une "discorde intestinale dans l'économie de la libido", comparable à sa répartition entre le moi et les objets.

Si "L'homme Moïse" est en fait l'aboutissement d'une série, comme l'écrit Marie Moscovici, il n'en reste pas moins un "texte insensé" (⁶⁵). Freud l'écrit, en trois essais, entre 1934 et 1939. Le livre reste secret pendant son écriture. C'est ainsi que le nomme Arnold Zweig - et l'échange épistolaire de l'écrivain avec Freud montre les interrogations de ce dernier au sujet de son "roman historique". "Je n'attends plus que le Moïse, qui doit paraître en mars encore et après je n'aurai plus besoin de m'intéresser à aucun livre de moi jusqu'à ma prochaine renaissance." (⁶⁶). Le livre fait l'hypothèse que Moïse était un Égyptien. La troisième partie se situe dans le registre psychique de la construction (construction en analyse), explorant les données et les processus des formations telles que les mythes, la religion, les rêves...

Un questionnement critique

La critique freudienne de la religion est seulement traitée comme si sa validité reposait principalement sur la validité des "romans" que Freud a esquissés dans "Moïse et le

⁶¹ () op. cité, p. 40

⁶² () FREUD, S., L'Homme Moïse et la religion monothéiste, op. cité, p.

⁶³ () FREUD, S., 1929, Malaise dans la civilisation, PUF 1971, p. 6.

⁶⁴ () op. cité, p. 10.

⁶⁵ () FREUD, S., L'Homme Moïse et la religion monothéiste, op. cité, préface de M. Moscovici, p. 17.

⁶⁶ () FREUD, S.,-ZWEIG, A., Correspondance, 1927-1939, Gallimard, 1973, lettre du 5.3.39

monothéisme" ou dans "Totem et Tabou", ou sur la cohérence des hypothèses générales élaborées dans "L'avenir d'une illusion". "C'est là nous semble-t-il une grave erreur de perspective. Freud n'aurait-il pas écrit ses ouvrages, que la question resterait entière" (⁶⁷). En effet, la découverte clinique du complexe d'Oedipe et son élaboration

métapsychologique suffisent à se la poser ; la structure oedipienne de la religion ne devrait pas être de nature à lui ôter tout crédit : l'humanité de l'homme n'exclut pas sa spiritualité. Elle en est le support.

"On peut concevoir que Newton, alors qu'il ruinait l'ancienne physique, ait été influencé par un conflit non résolu avec son père ; mais aucun esprit droit n'oserait invoquer ce phénomène psychologique contre la physique newtonienne" (⁶⁸). Pas plus qu'une motivation névrotique n'enlève toute valeur à une oeuvre, les composantes du phénomène religieux que Freud étudie n'enlève toute valeur à la religion.

Comme le note J.M. Pohier (⁶⁹) : *"Je serais au contraire très inquiet de ne pas déceler dans cette foi la présence de tels désirs et ce que le voeu de leur accomplissement amène à élaborer, car cette foi m'apparaîtrait alors comme se situant dans un univers totalement étranger à ce qui fait de façon constitutive la condition de l'homme" (⁷⁰).*

Les désirs ne disqualifient ni ne réduisent les productions psychiques mais montrent plutôt leur humanité.

2. - Jung et la mystique orientale

La rupture entre Jung et Freud a lieu vers 1912 après la parution du livre de Jung "Métamorphoses et symboles de la libido" (⁷¹) qui fut déterminante dans cette histoire.

Jung y examinait les matériaux fournis par une patiente et les rattachait aux grands mythes de l'humanité ; la nature de la libido est l'expression psychique d'une énergie vitale qui n'est pas uniquement d'origine sexuelle. On sait que cette rupture lui a

coûté. Il se retrouve seul et il s'embarque dans une descente périlleuse dans son monde intérieur. C'est à cette période qui se prolonge jusqu'en 1918 qu'il écrira un texte "La fonction transcendante" qui n'est autre que la fonction du symbole liant les opposés comme entre conscient et inconscient. Le rapport à la mystique n'est que cette

⁶⁷ () POHIER, J.M., La paternité de Dieu, L'inconscient, 5, 1968, p; 16.

⁶⁸ () DANSEREAU, M., Freud et l'athéisme, Desclée et Cie, 1971, p. 38.

⁶⁹ () J.M. POHIER fait référence à l'article de Conrad Stein et aux désirs qu'il analyse : désir qui cherchent à s'accomplir dans la négation de la mort, dans les souhaits oedipiens de mort, dans la négation de la différence des sexes et dans les figurations de la culpabilité. STEIN, C., Le père mortel et le père immortel, L'inconscient, revue de psychanalyse, 5, 1968.

⁷⁰ () POHIER, J.M., Un cas de foi post-freudienne, in Concilium, 105, 1975.

⁷¹ () GAILLARD, Ch., Jung et la mystique, NRP, 22, 1980.

confrontation avec l'inconscient. En 1921, il publie "Les types psychologiques", organisation quaternaire d'une psychologie des "fonctions". Les "*mandalas*" (symbole du centre, du Soi), qu'il dessine jusqu'en 1927 renvoient à cette figuration de base 4.

En 1928, il découvrira avec un intérêt exalté le traité taoïste "Le secret de la fleur d'or". C'est une sorte de révélation et le point de départ d'un long travail consacré aux livres sacrés et aux pratiques de l'Orient.

Les textes qu'il écrit ont des caractéristiques communes. D'abord c'est l'expérience du centre, la notion de "Soi" qui était en germe dans sa pensée au cours des années précédentes et qui se révèle enfin.

La réflexion qu'il mène sur les images, leur force et leur dynamique, est une "*réflexion sur l'illusion*" (⁷²). Ne trouvant plus dans les expressions du travail clinique l'image de Dieu, il écrira "*nous sommes à l'époque de la mort et de la disparition de Dieu*" se référant en cela à Nietzsche dont la fin l'avait tellement impressionné.

En 1938, Jung est invité aux Indes. Il avait découvert avant la culture et les religions orientales et c'est paradoxalement à cette période qu'il prend connaissance de quelques traités d'alchimie avec la même passion qu'il avait manifesté pour l'Orient, une dizaine d'années auparavant. C'est le point de départ de l'oeuvre conséquente qu'il écrira jusqu'à la fin de sa vie.

On sait que pour Jung, le Soi est l'incarnation de la totalité psychique (celle du conscient et de l'inconscient) et représente quelque chose comme une fin du développement psychique. Jung n'a pas été voir le Maharshi mais il a rencontré un de ses disciples, instituteur et père de nombreux enfants. Pour lui, cet homme représentait la cohabitation de la sainteté et de l'humanité, exemple même de la culture ancestrale de l'Inde, "*une délivrance au milieu de la contrainte, une victoire au milieu de la défaite*". Il craignait que le Maharshi ne fit pas "*résonner l'ancienne mélodie de l'Inde*", lui (Jung) qui avait perçu cet appel dans lequel le moi aspire à se perdre en noyant le monde des choses multiples dans le "*Tout ou le Tout Un*" (Jung, "Psychologie et orientalisme" - "A propos du Saint en Inde"). Il écrit que le monde obscur de nos visions personnelles, c'est à dire l'inconscient personnel, a été traversé et que derrière ce monde on voit apparaître une couche plus profonde encore de l'Inconscient, qui contrairement au désordre chaotique des "Kleças" (forces motrices désordonnées que précisément le yoga veut subjuguier), présente un ordre et une harmonie suprêmes et qui représente, à la différence de leur multiplicité, l'unité universelle du "bodhimandala", du cercle magique de l'illumination.

C'est l'inconscient collectif avec ses images qui ont un caractère mythologique. Elles coïncident avec les représentations primitives, répandues dans le monde entier et qui sont à la base des mythes. Elles sont suprapersonnelles et donc communes à tous les hommes.

En fait, pour Jung, les personnes de la Trinité, Dieu, ne sont **que** des objets psychiques **nécessaires** au gouvernement des pulsions agressives.

⁷² () JUNG, C.G., 1938, Psychologie et religion, Buchet-Chastel, 1958.

Il n'est pas parvenu à considérer Dieu comme un sujet autre que celui de l'illusion psychique, inexistant par lui-même.

Tandis que pour Ramana, le Soi, l'Atman (le principe dernier de l'être, de la vie) est objectif, objet de connaissance, différent de son moi (ego) ou du soi (petit soi). Le rapport Atman-Brahman (l'Absolu, le Principe Suprême), (Brahma est Dieu-Créateur), est à situer dans la non-dualité (Atman-Brahman étant l'intuition finale des Upanishads, celle de la non-dualité), et pour nous occidentaux dans le non-monisme. (Voir supra, 3ème partie sur Ramana Maharshi).

Le parcours très singulier de Jung, balisé par les dangers et les bonheurs étrangement inquiétants qu'il a connus, est difficile à circonscrire et plus encore à résumer. Ce trajet ne peut être qualifié de mystique mais peut-être plutôt de secret ou de mystérieux. L'abondance de signes, prémonitions, visions que l'on découvre en lisant "Ma vie" (⁷³) montre à quel point ce qu'il désignait comme parapsychologie est central. Dans ce livre, il raconte une anecdote concernant sa rencontre avec Freud à Vienne en 1909, lorsqu'un craquement retentit dans la bibliothèque à côté d'eux : "*Voilà ce qu'on appelle un phénomène catalytique d'extériorisation*" dit Jung. La réponse de Freud fut nette : "*Ah, c'est là pure sottise*" (⁷⁴). Pourtant de toutes ces "sottises" qui vont des mythes anciens aux plus modernes tels les soucoupes volantes (⁷⁵), Jung tire des intuitions étonnantes. Le grand homme, le Soi, s'exprime dans l'expérience de chacun. Les esprits frappeurs sont convoqués, la synchronicité (voir supra) est définie comme principe d'enchaînement a-causal.

Il semble que Jung soit resté en deçà de ce que les mystiques ont fait l'expérience. Les phénomènes étranges, occultes qu'il nous révèle sont souvent ceux qui sont soit exploités par des personnes à tempérament "mystique" ou douées d'une sensibilité médiumnique, peu scrupuleuses et voulant asseoir leur pouvoir par le don qu'elles ont perçu en elle, soit atteints et parfois dépassés par les gens en recherche. Jung, par son travail incessant d'écriture, d'essai de compréhension et de théorisation n'a pas été emporté, comme il avait pu le craindre, dans le tourbillon pathologique.

L'apport le plus intéressant pour cette étude est celui d'inconscient collectif, constitué par les instincts et les archétypes, contenus universels qui apparaissent régulièrement. Plus les couches sont profondes et obscures plus elles perdent leur originalité individuelle.

Stern (⁷⁶) pense que Jung dépouille la spiritualité du frémissement de la passion. Il est vrai qu'il est loin... des mystiques (⁷⁷).

⁷³ () JUNG, C.G., Ma vie, souvenirs, rêves et pensées, Gallimard, 1973.

⁷⁴ () op. cité, p. 183.

⁷⁵ () JUNG, C.G., Un mythe moderne, Gallimard, 1961.

⁷⁶ () STERN, K., La troisième révolution, Essai sur la psychanalyse et la religion, Le Seuil, 1955.

⁷⁷ () Voir supra, "Le Soi jungien".

C'est cette forme de gnosticisme qui lui fait écrire : "On pourrait presque dire que Jung n'a fait qu'ajouter un étage à l'édifice freudien, celui de l'inconscient collectif."

3. - Les apports d'autres psychanalystes

3.1 - La marque du moi

Au début de la psychanalyse, on pensait que l'interprétation d'une certaine donnée amenait à "l'insight" (c'est à dire à la compréhension) par le patient qui subissait alors des changements profonds dans sa personnalité. Aujourd'hui, et depuis longtemps au contraire, on pense qu'il faut que se soient produits des changements émotionnels - c'est à dire ceux du transfert - pour que l'insight joue son rôle et que l'interprétation soit vraiment comprise (prise en conscience). On pourrait extrapoler en pensant que cela rend compte du peu d'efficacité des explications intellectuelles concernant l'existence de Dieu. Ce n'est qu'à la suite de l'expérience profonde vécue à la façon d'un transfert sur une personne que nous arrivons, comme l'écrit M. Dansereau à "l'insight divin" (⁷⁸).

Si cet auteur parle de l'expérience profonde, élément essentiel que l'on trouve dès qu'il s'agit de la vie mystique, il faudra bien sûr s'interroger sur la personne à l'origine du transfert.

Dans l'abrégé de psychanalyse, Freud écrit à propos du moi : "*Prenant son point de départ dans la perception consciente, le moi soumet à son influence des domaines toujours plus vastes, des couches toujours plus profondes du ça ; toutefois, continuant à dépendre du monde extérieur, il porte la marque indélébile de son origine, une sorte de "Made in Germany" pour ainsi dire*" (⁷⁹).

Marque indélébile de son origine dit Freud : il s'agit donc d'une structure préexistante, présente avant même que le moi ne se forme grâce aux identifications multiples. Le moi est le produit "*d'identifications aboutissant à la formation au sein de la personne d'un objet d'amour investi par le ça*".

Multiplicité des identifications et origine unique s'opposent, ce qui est peut-être à l'origine de la formule célèbre de Rimbaud : "*Je est un autre*". De quelle racine, de quelle origine, de quelle unicité le sujet est-il marqué ?

3.2 - Le mystère de l'être (J.B. Pontalis)

Pontalis propose dans son ouvrage "*Ce temps qui ne passe pas*" (⁸⁰), qui se réfère à la fameuse et énigmatique affirmation freudienne selon laquelle l'inconscient ignore le temps, au chapitre "*CA en lettres capitales*", une démarche qui commence de cette manière : "*Pour annoncer la couleur (p. 104)*". Que va-t-il donc nous annoncer ? Que, de

⁷⁸ () DANSEREAU, M., Freud et l'athéisme, Desclée et Cie, Paris, 1971.

⁷⁹ () FREUD, S., 1938, Abrégé de psychanalyse, PUF, 1948.

⁸⁰ () PONTALIS, J.B., Ce temps qui ne passe pas, Gallimard, 1997.

l'avis de Freud, l'inconscient est intelligent (travailleur infatigable, fin stratège, joueur impénitent par sa malice (le Witz), ses productions peuvent être comme des oeuvres d'art...)

L'auteur se référant entre autres à "*Analyse avec fin, analyse sans fin*" (⁸¹) parle lui de la bêtise de l'inconscient : ce n'est pas un défaut d'intelligence mais au contraire un excès, un trop plein. Mais de quoi ? Pontalis écrit qu'il ne souhaite pas aborder frontalement cette question - "*c'est la question de chacun*". L'inconscient comme chose en soi, c'est à dire "*ce qui subsiste en soi même sans supposer autre chose*", comme réalité absolue et intelligible (c'est le noumène de Kant), on peut en appréhender ses manifestations.

"*L'insondable bêtise de l'inconscient est ce qui tient l'intelligibilité en échec*". D'un côté l'énigme (l'inconscient intelligent), de l'autre le mystère. Une énigme appelle une solution, provoque l'intelligence.

Le mystère est d'une tout autre nature. Le mystère, "*voile et révèle ce que la philosophie désigne comme l'Être*". La résolution des énigmes ne dissipe pas le mystère ; "*mystère qui, s'il fallait le nommer s'appellerait présence : une présence muette assez intense pour réduire tout langage au verbiage*."

Du mystère à... la présence, Pontalis nous enchante. Or voici que (p. 109) après un passage sur la poésie, il revient brusquement à la position de Freud comme s'il n'osait pas aller plus loin. Après tout, comme il ne note, suivant en cela Freud : "*tout de nos rêves d'en haut, se révèlent être des rêves d'en bas*." Freud marque ses distances avec le rêve qui forcément s'interprète, distance avec le fantastique, avec la tradition romantique allemande, avec Jung... Pontalis marque ses distances avec le mystère approché, il s'arrête là. "*Faut-il tant protester contre la critique adressée à la psychanalyse d'être réductrice ?*" s'interroge-t-il.

Plus de mystère ni de présence mais l'inconscient (celui de la première topique étudié comme système, le Ça de la seconde topique "la marmite"). Pourtant, après l'évocation de la longue analyse de Jeanne, une de ses patientes qui a beaucoup changé, il écrit : "*Pourquoi malgré le travail accompli, les résultats obtenus, sommes-nous convaincus l'un et l'autre que ce n'est pas ça*." Au-delà du mythe d'une analyse complète, quand la mémoire, l'histoire, les rêves, la vie fantasmatique ont été explorés en tous sens - il s'agit "*osons le mot*" dit Pontalis - de l'écart avec l'être. "*Le patient n'est pas dans ce qui est censé le représenter*." Partie inatteignable, "*il n'est pas*", pluralité des Je. On attend la suite...

Espoir vain... Pourtant l'analyse de Jeanne nous renseigne encore : mais le rêve, nous dit l'auteur, "*est un tracé du désir, sa visée en est l'accomplissement, la possession non de l'objet mais de la chose en soi*." C'est donc l'hallucination primitive qui vise à l'identité de perception dont l'expérience de satisfaction constitue l'origine de la recherche. Nouvelle référence à Freud : est-il la limite indépassable, lui qui parle des résistances du ça et du roc biologique...

Il oscille entre ce qu'il a perçu du mystère et de l'être, et Freud. Pourtant, il termine

⁸¹ () FREUD, S., 1937, *Analyse avec fin, analyse sans fin*, in *Résultats, idées, problèmes*, op. cité.

son chapitre par cette phrase : *"Il nous faut bien alors mettre notre être à l'épreuve de l'inconnu, au risque d'en être, au moins pour un temps démoli....* Or ni Teilhard, ni St Jean de la Croix, ni Ramana n'ont été démolis...

3.3 - L'objet transformationnel

Christopher Bollas (⁸²) développe une thèse intéressante dans un article intitulé *"L'esprit de l'objet et l'épiphanie du sacré"*. Il définit le sacré comme étant ce qui *"appartient à un ordre de choses séparé, réservé, inviolable"* avec l'idée d'une valeur absolue, incomparable. Cela posé, sa thèse est que le sacré précède le maternel ; notre première expérience est antérieure à notre connaissance de la mère en tant qu'objet existant. La mère est le premier objet représenté mais avant il y a l'expérience récurrente du fait d'être, connaissance existentielle.

La mère n'est pas identifiée comme objet mais est vécue comme un processus de transformation, objet en tant que transformateur du somatique et de l'environnement du sujet. Il y a expérimentation d'un processus de transformation.

Le souvenir de cette expérience de transformation survient au cours d'un moment esthétique : c'est le sentiment d'être en présence d'une connaissance étrange de l'objet, identifiée à la transformation de soi.

D'une expérience profonde d'étrangeté ou du caractère sacré d'un objet peut surgir le moment esthétique : c'est une épiphanie affective. Le sujet éprouve alors un rapport profond avec l'objet.

Pour Bollas, il existe une trace mnésique de l'expérience d'être. La croyance en l'objet transformationnel (la mère) est moins une illusion qu'un souvenir qui surgit d'un mode d'être, un souvenir existentiel amené par une expérience affective intense -non pas un souvenir qui imprime des images représentant un objet perdu- : c'est donc une expérience intense de quelque chose de présent.

L'auteur précise que sa thèse interroge la signification inconsciente du cadre analytique et de l'analyste en tant qu'objet transformationnel.

Cet "objet transformationnel ne pourra jamais être trouvé ; son absence constitue le rayonnement de sa présence."

3. 4 - La pensée d'Anzieu sur la mystique

D. Anzieu écrit qu'il a connu ce qu'il appelle un état paramystique. Dans son article *"Du code et des corps mystiques et de leurs paradoxes"* (⁸³), il énumère les paradoxes de la vie mystique : *"elle trouve la surabondance dans le vide, la quiétude dans l'inquiétude, un dehors dans le dedans, une groupalité dans la solitude, un corps dans l'esprit, une fin dans l'origine, le multiple dans l'un, et le sommeil dans ce qui l'éveille. Ces paradoxes*

⁸² () BOLLAS, Ch., NRP, n° 18, 1978.

⁸³ () ANZIEU, D., *Du code et des corps mystiques et de leurs paradoxes*, in *Résurgences et dérivés de la mystique*, NRP, Gallimard, 1980.

doivent être respectés sans quoi l'état mystique est détruit..."

L'auteur rappelle la définition du Soi caché de Winnicott, le faux self constituant l'écran par rapport à la réalité intérieure véritable et aux émotions non traduisibles en images ou en mots qui la constituent. Cette réalité c'est le soi caché. C'est un "état psychique et non un processus qu'on ne peut ni connaître, ni même éprouver, ni communiquer, mais avec lequel on a un certain contact que le plus souvent on perd".

La vécu de ce Soi est si précoce ou si intense que l'appareil psychique n'a pu en faire l'expérience. Il subsiste inépuisé et silencieux à la périphérie du Soi. Et Anzieu écrit : "*Dieu caché, Soi caché...*" (p. 165), dans une sorte de confusion.

Anzieu s'interroge sur les paradoxes de la vie mystique, sur le vide (de la non constitution de l'enveloppe psychique) qu'il différencie du manque (de l'objet d'amour), le vide de l'être étant corrélatif d'un désertage du moi sur la peau. Il cite Thérèse d'Avila guérissant ses souffrances à l'exemple du "modèle existentiel" de Jésus Christ.

Le dedans et le dehors c'est l'autre dans l'un, l'union mystique (Jean de la Croix) ou l'être en tant qu'existant qui est Dieu (Maître Eckhart).

La suite du texte continue l'analyse des paradoxes énumérés. Anzieu a recours à Bion, à Winnicott et à Masud Khan, psychanalystes dont nous nous inspirons largement, à la lumière d'une lecture différente, en particulier celle de la notion de vide de Winnicott (voir ce chapitre - supra).

Le triple dépouillement que Anzieu voit dans les moments "mystiques" du groupe est celui du sensoriel, du fantasmatique et de l'intellectuel. Il correspond d'après lui au triple dépouillement de l'ascèse mystique et à celui défini par Blaise Pascal des trois libidos, désir de sensation, désir de connaissance, désir de domination correspondant aux trois ordres pascaliens : la chair, l'esprit, le coeur. On peut reconnaître ici le "composé humain" tel que Thomas d'Aquin l'envisage : corps, âme, intellect, esprit (voir supra, chapitre Winnicott, la quête du Soi, extensions).

Tous ces auteurs psychanalystes laïques ou chrétiens se sont posés des questions sur la mystique à proprement parler. Le présent travail a l'ambition de poursuivre ces réflexions en se basant sur le déjà acquis et aussi en essayant d'innover. Il s'attarde plus à étudier la psychologie de deux hommes mystiques à travers leurs oeuvres, que la mystique. Le milieu culturel dans lequel ils vivent sera déterminant. C'est la raison pour laquelle cette thèse pourra apparaître sur une ligne de crête entre concepts psychanalytiques et concepts de théologie spirituelle, celle-ci se subdivisant en une expérience occidentale avec Teilhard de Chardin et une expérience orientale avec Ramana Maharshi. Mais ainsi que le note Teilhard, à partir des textes, des pratiques : "*c'est le terrain fondamental le plus sûr, que toutes les philosophies ne peuvent qu'illustrer, avec plus ou moins de vraisemblance*".

3.5 - Les références d'autres psychanalystes

Anzieu (⁸⁴) écrit qu'il a découvert le paramystique. Dans certaines expériences de

⁸⁴ () ANZIEU, D., "Du code et du corps mystiques et de leurs paradoxes" in NRP, n° 22, 1980.

groupe, il y a de la densité et de la plénitude, une unité dans le pluralisme du psychisme des participants. L'auteur parle du paradoxe de l'unicité de chacun et de l'union aux autres.

Le sentiment éprouvé est qualifié de "*paramystique*" (cf. infra : La pensée d'Anzieu sur la mystique).

Les études sur les groupes ont montré qu'il existe une matrice commune à partir de laquelle ils se différencient. L' "*archigroupe*" est "*cette puissance fantasmatique et idéale du groupe comme origine et comme fin, sur lequel est transférée la puissance initiatique et sacrée de l'objet primordial.*" (⁸⁵)

Pour Salomon Resnik (⁸⁶) on peut concevoir l'inconscient comme "*une multiplicité groupale qui suit des principes socioculturels particuliers*" et qui invite toujours à approfondir la recherche sur la diversité inter et intra-psychique. "*A propos de la multiplicité de l'inconscient, Bion disait, lors de ces conférences à la Tavistock Clinic que "la réponse sur l'inconscient se trouve dans le groupe."* Il répondait ainsi à la question du sens et de la signification de la réalité : pouvait-on se poser la question de l'existence d'une réalité fondamentale ?

Resnik poursuit en notant que Bion associa plus tard à cette réalité, l'idée d'un langage de base. "*Bion et Lacan se rejoignent dans cette idée de l'inconscient comme langue archaïque, universelle et actuelle à la fois.*" (cf. supra chapitre "Le trauma").

Dans ces approches, il y a de l'indéterminé : réalité fondamentale, structure de base, invariant humain, Empédocle déjà cherchait le troisième terme entre l'homme et la femme, sorte de neutre.

Pour Jacques Lacan (⁸⁷), il existe une jouissance autre, qui échappe à l'ordre phallique (⁸⁸). Cette jouissance énigmatique peut éclairer celle des mystiques, hommes ou femmes. Cela situe la jouissance phallique "*comme la marque du signifiant sur une béance dont la possibilité d'une autre jouissance donne au phallus une fonction de repère.*" C'est de la jouissance de la femme dont il parle, "*la femme a une jouissance à elle, à cette elle qui n'existe pas et ne signifie rien.*" "*Il y a une jouissance à elle dont peut-être elle-même ne sait rien, sinon qu'elle l'éprouve.*"

A Rome, la statue de Bernini qui représente Sainte Thérèse (La Transverbération), le coeur percé d'un dard, "*montre qu'elle jouit, ça ne fait pas de doute*" pour Lacan. "*Et de quoi jouit-elle ? Il est clair que le témoignage essentiel des mystiques c'est justement de dire qu'ils l'éprouvent mais qu'ils n'en savent rien.*" Cette jouissance "*n'est-ce pas ce qui nous met sur la voie de l'ex-istence*" se demande l'auteur. La femme n'est "*pas tout*" : quel deuil à faire (!) avec celui encore plus cruel que l'homme n'est pas dieu, le dieu de la

⁸⁵ () KAES, R., L'appareil psychique groupal, Dunod, 1976.

⁸⁶ () RESNIK, S., Le temps des glaciations, transition, Erès, p. 25.

⁸⁷ () LACAN, J., Le séminaire, XX, Encore, Dieu et la jouissance de la femme, Seuil 1975.

⁸⁸ () Le phallus est le signifiant de la jouissance, cause de la jouissance. (L'objet a est la cause du désir).

femme.

Ces propos de Lacan sont à comparer à ceux d'Anthony Storr (⁸⁹) qui écrit qu'il ne faut pas confondre extase et orgasme : être amoureux par exemple, c'est un état d'esprit plus proche de l'extase que de l'orgasme.

Sans doute peut-on affirmer que l'Éros de l'acte charnel est comme la matière première des expériences extatiques, mais cet Éros débouche sur autre chose. L'érotisation est bien là, même si elle prend la forme, comme chez Teilhard, de l'Agapé. Chez les mystiques, il y a comme un besoin d'érotiser le rapport à Dieu.

Dans un article, Jacques Maître (⁹⁰) aborde le thème de la féminité de Dieu et du mystique, et la façon dont elles se répondent. Thérèse d'Avila, par exemple, se sent nourrie par Dieu : "*Ton sein est meilleur que le vin.*" Il y a une féminisation écrit-il, dans le sens d'une position maternelle dans le rapport à l'enfant, mais aussi dans le sens d'une position féminine dans le couple. Les mystiques glissent d'un sens à l'autre avec une grande facilité. Pour Jean de la Croix, le mariage spirituel se caractérise dans l'étreinte mystérieuse de l'âme et de Dieu.

Chez Teilhard, chez St Jean de la Croix, ou chez Ramana, il y a toujours le rapport à quelqu'Un, à la divinité. Dans l'orgasme (a fortiori narcissique ou hystérique) la relation à l'autre est moins évidente. Cette dimension de l'extase nous ramène à Lacan lorsqu'il parle de Kierkegaard et de sa découverte de l'existence : "*Ce désir d'un bien au second degré, un bien qui n'est pas causé par un petit a (objet a), peut être est-ce par l'intermédiaire de Régine* (⁹¹) *qu'il en avait la dimension*" (⁹²).

C'est un degré supplémentaire car on n'est plus dans l'impersonnel, il y a du personnel, on est dans un rapport à l'autre.

L'impersonnel c'est le sentiment océanique. Freud (⁹³) répondait à Romain Rolland que ce sentiment était celui "*d'un lien indissociable de ne faire qu'un avec le monde extérieur dans sa totalité.*" Il continue son exposé en comparant le sentiment océanique au fait d'être amoureux, dans lequel il ne voit qu'illusions régressives.

Storr parle d'expériences transcendantales étroitement liées à certains aspects du processus créateur. Il montre que les grands savants ont vécu, dans leurs découvertes scientifiques, des expériences semblables.

Pour Jung, repris par Tardan-Masquelier "*l'inconscient est la fondation même de*

⁸⁹ () STORR, A., 1988, Solitude, Robert Laffont, 1991.

⁹⁰ () MAITRE, J., Entre femmes, Notes sur une filière du mysticisme catholique, Arch. de Sciences sociales des Religions, 1983, 55/1 (Janvier-Mars), Editions du CNRS.

⁹¹ () Il s'agit de Régine Olsen, une aventure amoureuse, non aboutie qui entraîna le philosophe dans ses spéculations sur ex-istence.

⁹² () LACAN, J., Le séminaire, Encore, op. cité.

⁹³ () FREUD, S., Malaise dans la civilisation, op. cité.

l'âme d'où surgit la conscience." (⁹⁴) et une fonction religieuse existe dans la psyché. (voir les chapitres "Jung et la mystique orientale" et le Soi jungien, supra).

Marie Romanens (⁹⁵) écrit que *"la méthode psychanalytique rejoint un ensemble beaucoup plus vaste, à savoir l'entreprise de connaissance de l'homme par lui-même, sa tentative de se transformer -ou plutôt de se laisser transformer-" "Quelque chose se passe dans la cure qui échappe à cette connaissance."*

Il y a une butée, une limite qui est en même temps ouverture sur l'inconnu. Cela nous rappelle les réflexions de Pontalis sur l'être et le mystère (⁹⁶). Cette butée qui est aussi ouverture, c'est peut être ce que Racamier exprime quand il écrit : *"De garder cette idée de l'irreprésentable qui n'affirme rien et qui ne nie rien, et de savoir qu'elle n'est ni mortelle ni horrible, on me croira si l'on veut mais je le sais : cela suffit pour infléchir subtilement mais décisivement notre attitude profonde envers nos patients"* (⁹⁷).

Cette démarche de la psychanalyse est interrogée aussi par Maurice Bellet (⁹⁸) pour qui une analogie existe avec celle de la foi, et donc toutes deux s'opposent à un rapprochement forcé. Elles se réfèrent *"à ce qui échappe radicalement."*

Dans ces approches Winnicott, Balint, Bion sont convoqués. Leurs thèses seront étudiées plus loin (voir les chapitres correspondants, supra).

Le chemin à parcourir semble aller au-delà ou en-deça de cette limite, chemin vers l'unité intérieure, vers l'élargissement de la conscience, vers un autre centre extérieur à soi... expérience où les puissances transformatrices de l'être humain, sa capacité à croître dans la relation, son potentiel sublimatoire sont au premier plan. Mystère de l'être...

Citons encore J. Koralewski : *"Mais quand Freud développe progressivement la place de la sublimation dans la théorisation, n'aborde-t-il pas avec plus d'acuité, l'essence, l'existence du spirituel dans chaque être humain."* (⁹⁹).

Cette vue d'ensemble situe la problématique de l'étude psychologique et psychanalytique de la mystique, essayant de faire le point sur les théories et les prises de position tout en interrogeant celles-ci.

Une sorte de fil conducteur apparaît qui réfère aux origines, au mystère, à l'être, à l'unité, à la conscience, etc., à quelque chose qui échappe à la connaissance, limite, butée. Bon nombre des auteurs cités parle du Soi ou du Self (Anzieu, Racamier, Jung) dans une sorte d'acception plus ou moins mystérieuse (Anzieu écrit *"Dieu caché, Soi*

⁹⁴ () TARDAN-MASQUELIER, Y., Jung et la question du sacré, Albin Michel, p. 58.

⁹⁵ () ROMANENS, M., Le divan et le prie-dieu, Desclée de Brouwer, 2000.

⁹⁶ () PONTALIS, J.B., Ce temps qui ne meurt pas, op. cité.

⁹⁷ () RACAMIER, P.C., Le génie des origines, Payot, 1992, p. 207.

⁹⁸ () BELLET, M., Foi et psychanalyse,

⁹⁹ () KORALEWSKI, J., "Les aigles", La sublimation, RFP, 1998, p. 1052.

caché...). Le Soi est aussi une notion essentielle dans la culture indienne. Quant au Self de la psychanalyse américaine et anglaise, il est au centre de la théorie. Le chapitre suivant sera donc celui du Self ou du Soi.

II - Le concept de Self (Soi)

Le concept de Soi, on l'a vu au chapitre précédent, est interrogé par la mystique.

En Inde, il est une notion centrale, religieuse et mystique.

En Occident, n'est-il qu'une notion psychanalytique ?

A - Le Soi en Orient : L'Atman

L'Atman, traduit par Soi, principe vital, est le thème central des Upanishads (¹⁰⁰). Il sert en sanscrit de pronom réfléchi et vient d'une racine indo-européenne signifiant respirer.

L'Atman n'est pas assimilable à la notion d'âme, telle que l'entend la tradition occidentale, sorte de principe spirituel dans l'homme. Pour désigner l'âme, l'Inde emploie le terme de "*jiva*" qui est aussi principe vital mais en tant qu'il transmigre, jusqu'à la libération définitive. Le libéré de son vivant, celui qui a dépassé les catégories existentielles phénoménales est le "*jivanmukta*".

L'Atman ne change pas, ne transmigre pas, il est la Réalité ineffable. Ce principe dernier de l'être, son centre le plus profond, l'âme en son essence, non en ses facultés, c'est le système du Vedanta selon Shankara qui le commentera. Bien que présent dès les Veda, la notion d'Atman prend une dimension nouvelle avec la doctrine de la non dualité et l'identité de l'atman, le Soi, et du Brahman, la Totalité. Le Brahman, le Principe Suprême, l'Absolu est identique à l'Atman ; l'intuition finale des Upanishads c'est qu'il n'y a pas de dualité entre le principe de la vie personnelle et celui de la vie universelle, Atman-Brahman.

Ramana Maharshi qui a traduit Shankara, a écrit "*La quête du Soi*", où la voie de la recherche du Soi, "*Qui suis-je ?*" "*Quoi-je ?*" est clairement indiquée. Il écrira : "*Le Soi resplendit de lui-même. Point n'est besoin d'en donner de quelque façon une image mentale. Il est la Splendeur qui transcende obscurité et lumière.*" (Tous ces aspects sont développés dans la partie III sur Ramana Maharschi).

De quel Soi s'agit-il alors. Peut-on le comparer au Soi psychanalytique ?

B. - Le Soi (Self) en Occident

¹⁰⁰ () Les Upanishads forment un texte sacré considéré comme l'achèvement philosophique des Vedas. Veda, c'est le nom des plus anciennes écritures révélées de l'hindouisme.

I - Naissance de la notion de self

1.1 - L'ORIGINE

A l'origine du self, nous trouvons la distinction introduite dans la psychanalyse de langue anglaise entre les termes ego et self, l'un et l'autre issus du même terme freudien Ich. Les deux grands moments en sont la traduction anglaise de l'oeuvre de Freud et l'article de Hartmann "Commentaires sur la théorie psychanalytique de l'ego" (¹⁰¹). D'une manière générale, dans la traduction anglaise le Ich dans l'oeuvre de Freud a deux sens ; il signifie tantôt la personne propre dans son ensemble, tantôt une partie spécifique de l'appareil psychique tel qu'il a été décrit métapsychologiquement ; ces deux sens du Ich ne sont pas toujours faciles à délimiter. L'ambiguïté du terme Ich maintenue par Freud tout au long de son oeuvre serait-elle une lacune de la théorie ou au contraire serait-elle propre au concept de Ich lui-même ?

La traduction anglaise répond à cette question en suggérant la fixation de chacun des deux sens du Ich en un terme distinct. Au contraire, certains auteurs voient dans l'ambiguïté de ce terme l'essence même du concept qu'il représente.

1.2 - LE "ICH" ET SES VOIES DE DÉRIVATIONS

Dans le "vocabulaire de la psychanalyse" (¹⁰²), on trouve : *"il ne nous paraît pas souhaitable de chercher à poser d'emblée une distinction tranchée entre le moi comme instance et le moi comme personne car l'articulation de ces deux sens est précisément au coeur de la problématique du moi. L'ambiguïté terminologique qu'on prétendait dénoncer et voir lever recouvre un problème de fond."* Plus tard, J. Laplanche dans "Dérivation des entités psychanalytiques" pose la question de la terminologie psychanalytique dont la notion freudienne de moi est un des exemples privilégiés (¹⁰³).

Pour J. Laplanche, le caractère dérivé est emprunté à d'autres domaines. Il y a un glissement de sens (dans cette dérivation) qui opère parallèlement à un certain glissement dans la réalité même. Le concept psychanalytique garde sa relation au sens dont il dérive, bien qu'il ait acquis son sens spécifique dans le champ psychanalytique. Cette relation peut se comprendre selon deux voies :

- l'extension par continuité, passage insensible dans un champ connexe (voie métonymique),
- la voie de la transposition par similitude dans un champ séparé mais structuré comme analogue (métaphorique) (signification, communication).

Le moi instance a été métonymiquement dérivé du moi personne ou individu (le sens

¹⁰¹ () HARTMANN, H., "Comments on the psychoanalytic theory of the ego", in *Psychanalytcs Studys of the Child*, 1950.

¹⁰² () "Vocabulaire de la psychanalyse", J. Laplanche et J.B. Pontalis, Paris, PUF, 1967, p. 242.

¹⁰³ () LAPLANCHE, J., "Dérivation des entités psychanalytiques", in *Vie et mort en psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1970, p. 203.

commun) dans la mesure où il est présenté comme organe différencié, agent d'exécution de la totalité dont il dérive et chargé de faire prévaloir les droits de cette totalité face aux exigences des pulsions, du Surmoi et de la réalité extérieure. C'est la continuité entre la personne et le moi, le prolongement spécialisé de l'individu.

La dérivation métaphorique présente le moi comme une image de la totalité. C'est la voie qui le conçoit à partir de l'identification : le moi se constitue "*en des temps successifs présentant autant de dépôts de sédimentation qui correspondent à des empreintes, à des introjections d'images extérieures*" (¹⁰⁴). Il y a donc introjection mais aussi transposition dans le champ pulsionnel de l'image de la totalité puisque le moi se constitue comme objet libidinal et non plus en continuité avec l'individu. Freud privilégie tantôt une voie, tantôt l'autre. L'ego psychologie s'est constitué autour de la première voie (métonymique). Lacan a beaucoup critiqué d'une manière générale l'ego psychologie. Il situe au premier plan la dérivation métaphorique du moi. Il a choisi entre ces deux voies la deuxième. Laplanche pense que "*ce serait mutiler la pensée psychanalytique que l'obliger à choisir entre ces deux conceptions du moi, car faire du moi une simple métaphore, c'est à dire une image dans l'appareil psychique qui ne jouerait qu'un rôle de "leurre" (Lacan), c'est sous estimer l'efficacité et le poids de réalité qu'a pris cette image. Ce serait oublier dans le sujet la constitution de véritables objets internes ou même la constitution du sujet sur le modèle de ces objets*" (¹⁰⁵). (La métaphore est réelle et s'articule avec la première voie métonymique).

Après cette perspective sur la distinction des deux sens du Ich, revenons à l' "ego" et au "self".

1.3 - HARTMANN ET L'EGO PSYCHOLOGY

Si dans la traduction anglaise, la distinction entre les deux termes vise la séparation entre sens commun et spécifique du Ich, elle n'opte pas pour une voie de dérivation qui mènerait de l'un à l'autre. Par contre pour Hartmann, l'interprétation de la théorie du moi de Freud privilégie la voie métonymique qui constitue la base de l'ego psychologie. Cette position sera adoptée par la psychanalyse américaine et les conséquences pour les développements théoriques qui suivront seront importantes.

Dans l'article princeps : "*Comments on the psychoanalytic theory of ego*" (¹⁰⁶), il est question de l'établissement des "*hypothèses piliers*" de sa théorie du moi.

Un des aspects débattu est la question de l'investissement du moi. Cette idée impose une réflexion sur le narcissisme. Dans "*Pour introduire le narcissisme*" (¹⁰⁷), apparaît l'idée que le moi est un réservoir originel de libido. C'est avant la deuxième topique du

¹⁰⁴ () Ibid.

¹⁰⁵ () LAPLANCHE, J., op. cité.

¹⁰⁶ () HARTMANN, H., op. cité.

¹⁰⁷ () FREUD, S., 1914, "Pour introduire le narcissisme", in La vie sexuelle, Paris, PUF, 1972.

"moi et du ça" (¹⁰⁸). Or, pour Hartmann, *"Freud a rendu clair que ce n'était pas le moi dans le ça qu'il avait à l'esprit quand il parlait de ce réservoir originel ; la*

libido emmagasinée dans le moi par les identifications a été dénommée "narcissisme secondaire". L'équivalence entre narcissisme et investissement libidinal du moi fut largement employé dans la littérature psychanalytique mais dans quelques passages Freud fait également référence au narcissisme comme investissement de la personne propre, du corps ou du self" (¹⁰⁹).

Donc refuser l'idée du moi comme réservoir originel de libido signifie, dans ce passage, refuser l'idée du narcissisme comme moment de constitution du moi, ou que le moi se constitue sous le domaine libidinal. Pour Hartmann, ce moi est l'instance définie par ses fonctions et dont la genèse se fait par différenciations progressives à partir du contact de l'organisme avec la réalité extérieure (dont le point de départ est le système perception-conscience). La définition adaptative-fonctionnelle du moi (dérivation métonymique) est considérée comme la version définitive de la conception freudienne.

Autrement dit, le moi se constitue en continuité avec l'individu et ses fonctions d'auto-conservation, ce n'est que secondairement qu'il est investi par l'énergie libidinale. Donc le moi est isolé de son rapport primaire au narcissisme : c'est précisément la distinction entre le moi et le self qui permet cela. Hartmann écarte ainsi la dérivation métaphorique.

Le passage considéré "classique" de la psychanalyse américaine est le suivant : *"Quand on utilise le terme narcissisme, on semble souvent confondre deux couples d'opposés : le premier concerne le self (la personne propre), en opposition à l'objet, le second concerne le moi (en tant que système psychique) en opposition aux autres substructures de la personnalité. Cependant l'opposé d'investissement d'objet n'est pas investissement du moi mais investissement de la personne propre, c'est à dire investissement de soi ; lorsque nous parlons d'investissement de soi, cela n'implique pas que l'investissement est situé dans le ça, dans le moi, ou dans le Surmoi. On clarifierait alors les choses en définissant le narcissisme comme l'investissement non du moi mais du self" (¹¹⁰).*

L'investissement libidinal de soi, le narcissisme *"passe nécessairement chez l'homme par l'investissement libidinal du moi et cet investissement est inséparable de la constitution même du moi humain" (¹¹¹).*

Le moi est isolé de son rapport au narcissisme, le self prend sa place.

Paradoxalement à l'ouverture d'une nouvelle voie dans l'interprétation de la métapsychologie, Hartmann a insisté pour dire que le self est un terme du sens commun,

¹⁰⁸ () FREUD, S., 1923, "Le moi et le ça", Essais de psychanalyse, Paris, Payot, 1981.

¹⁰⁹ () HARTMANN, H., op. cité.

¹¹⁰ () HARTMANN, H., Ibid.

¹¹¹ () LAPLANCHE, J., Vie et mort en psychanalyse. Paris, Flammarion, 1970, p. 107.

qui n'appartient pas à la métapsychologie sauf à travers les noms composés comme self-image, self-représentation, qui sont des fonctions du moi. Le rôle secondaire du self apparaît dans la définition du glossaire de la psychanalyse américaine : "*Self : la personne totale d'un individu dans la réalité, y compris son corps et son organisation psychique, la personne propre telle qu'elle se différencie des autres personnes et des objets en dehors d'elle-même. Le self est un terme du sens commun, ses aspects cliniques et métapsychologiques sont traités sous les termes : auto-image, auto-représentation*" (¹¹²).

2 - De l'ego/psychology à la self psychology et l'école des relations d'objet

2.1 - DÉVELOPPEMENTS DU "SELF" DANS LA PSYCHANALYSE AMÉRICAINE

M.T. Melo Carvalho cherche à démontrer que les théories du self à l'intérieur de la psychanalyse américaine "*se sont constituées comme réponse à une exigence interne à la pensée psychanalytique dans le sens de récupérer la dérivation métaphorique du moi refusée par l'ego/psychology.*" Pour elle, ces théories n'arrivent pas à accomplir cette récupération "*limitées qu'elles sont par le fait de se maintenir dans certains présupposés fondamentaux*" (¹¹³).

Rentrer en possession de ce qu'on avait perdu, c'est ici faire entrer le self dans la théorie, ce qui équivaut à entrer en possession du "moi de l'investissement narcissique".

Dans la psychanalyse américaine, il existe trois positions selon la situation occupée par la notion de self dans les élaborations théoriques.

La première est celle des auteurs qui suivent l'orientation de Hartmann et la définition adaptative fonctionnelle du moi. Le self est alors un concept descriptif auxiliaire.

La deuxième est celle du self restitué à la théorie : le moi est toujours dans son acception fonctionnelle mais on met en relief le développement du self.

La troisième position se caractérise par le rôle totalement central du self qui devient un concept "sur-ordonné" car il n'est pas soumis au modèle classique de la deuxième topique freudienne : ce sont les travaux de H. Kohut.

2.2 - LE CONCEPT DE REPRÉSENTATION DE SOI

Dire que le self est un terme de sens commun et en même temps que c'est l'objet de l'investissement narcissique, est un contresens. La correction sera faite à partir des concepts de self-représentation et à l'affirmation que l'objet de l'investissement narcissique n'est pas le self mais la ou les self-représentation(s).

"Les représentations du soi (équivalant aux représentations d'objets) signifient les représentations endopsychiques inconscientes, préconscientes et conscientes du soi

¹¹² () MOORE, B., et FINE, B., Glossary of Psychoanalytic terms and concepts. New York, American Psychoanalytic Association, 1968, p. 88.

¹¹³ () MELO CARVALHO, M.T., "De l'ego/psychology à la self/psychology", Psychanalyse à l'Université, 16,64,1991.

corporel et mental dans le système du moi" (¹¹⁴). Pour Jacobson, l'objet de l'investissement narcissique n'est pas le moi mais la représentation du soi qui est construite en tant que fonction du moi et secondairement investie par la libido. Cette instance qui représente l'individu n'a pas le caractère de représentation construite dans le champ sexuel.

2.3 - LA POSITION DE KERNBERG

Dans la deuxième position du self dans la théorie (définie plus haut), Otto Kernberg lui donne une place privilégiée bien qu'il tente de l'intégrer dans l'ego/psychology. Pour lui, *"le self, donc, est une structure du moi qui prend son origine dans les auto-représentations construites au début à la phase symbiotique indifférenciée dans le contexte des interactions nourrisson-mère sous l'influence des expériences satisfaisantes et frustrantes. En même temps, le système perception-conscience évolue aussi dans des fonctions du moi plus larges - le contrôle sur la perception en voie de développement, la motilité volontaire, l'établissement de traces mnésiques des expériences affectives et le système préconscient. Le self en tant que structure psychique prend son origine et des auto-représentations investies libidinalement et de celles investies agressivement. Il est, en bref, une fonction du moi qui se développe progressivement à partir de l'intégration de sa composante, l'auto-représentation, jusqu'à une structure sur-ordonnée qui incorpore d'autres fonctions du moi - telles que la mémoire et les structures cognitives - et conduit à la double caractéristique implicite dans le Ich de Freud"* (¹¹⁵). Le self est considéré comme une substructure du moi qui prend son origine dans des auto-représentations mais l'origine des pulsions demeure obscure. L'importance des interactions mère-nourrisson est soulignée mais le lien avec les pulsions n'est pas élucidé.

Ces questions nous renvoient à une opposition dans la psychanalyse américaine entre *"drive theory"* et *"interpersonal relations theory"*, entre une orientation où la pulsion, vue de façon presque endogène, est le *"système motivationnel primaire"*, et l'orientation qui conçoit les interactions mère-nourrisson comme le système motivationnel primaire et qui fait partie des théories de la relation d'objet. Kernberg a proposé un modèle qui relie pulsion et relation d'objet : les pulsions proviennent des relations d'objet déterminées par l'affect.

Il représente la tendance de l'école des relations d'objet au sein de l'orthodoxie américaine. En fait si le terme *"ego"* est au centre d'une théorie définie comme une *"drive-defense-theory"*, le self donnera lieu à une *"object relation theory"*.

2.4 - L'ÉCOLE DES RELATIONS D'OBJET

Divers auteurs (M. Klein, Fairbairn, Balint, Winnicott en Angleterre, Malher et Kernberg aux États-Unis) ont tenté de rendre compte de la façon dont le sujet appréhende la relation à

¹¹⁴ () JACOBSON., E., 1964, Le soi et le monde objectal, Paris, PUF, 1975.

¹¹⁵ () KERNBERG, O., Self, ego affects and drives, in Journal of the American Psychoanalytical Association, 1982, t. 30, p. 893-917, cité par Melo Carvalho, p. 64.

ses objets internes et externes (en terme de rapports inconscients). Issue de la cure de cas difficiles, cette école représente une tentative pour théoriser des phénomènes cliniques. L'environnement est pris en compte. L'importance accordée à l'objet lui donne la priorité sur la pulsion. La notion de pulsion est transformée : elle est supplantée par les relations d'objet primitives chez Kernberg, la relation d'objet est constitutive du self chez Winnicott. Cette "*psychologie à deux personnes*" change la conception du transfert et du contre-transfert. Les réponses émotionnelles de l'analyste sont essentielles pour le processus psychanalytique. La compatibilité des théories de la relation d'objet avec celles de Freud se pose sur différents points. On reproche à Freud d'avoir relégué l'objet au second plan. Il faut noter toutefois que lorsque la pulsion est critiquée, c'est par rapport à une interprétation biologique alors que Freud considère la pulsion comme une demande du corps à l'appareil psychique.

Pour Fairbairn (¹¹⁶), la pulsion est en quête d'objet et non de plaisir ; le plaisir est lié à la relation d'objet plus qu'à la décharge pulsionnelle. Ce revirement qui s'opère au sein de la théorie psychanalytique se retrouve chez Balint (¹¹⁷) qui concilie pulsion et amour d'objet. Sa conception du "*défaut fondamental*" anticipe l'idée de défaut du self (Kohut) et de narcissisme défensif. Dans la cure, il met l'accent sur l'ambiance, l'atmosphère et l'idée d'un nouveau commencement.

Winnicott est sensible à la dépendance de l'enfant, aux angoisses primitives et à la possible défaillance de l'environnement maternel. La notion de self prend une place cruciale dans la théorie et la clinique et est liée à la créativité et à l'illusion nécessaires au développement harmonieux du psychisme.

3 - La psychologie du self (Kohut)

Schématiquement, on peut considérer la psychologie du self comme une théorie relationnelle qui ajoute à celle des relations d'objet la notion de self-objet et d'état du self (Kohut) alors que les théoriciens des relations d'objet se préoccupent plus des processus qui agitent le monde interne par suite des ruptures de liens, phénomènes bien appréhendés par la psychologie du self (¹¹⁸).

La psychologie du self se démarque d'une théorie de la relation d'objet en mettant l'accent sur la relation narcissique à l'autre.

Elle est l'oeuvre de Kohut qui tente d'apporter des réponses à des questions non réglées par Freud et d'étendre le champ de la cure analytique. Kohut fait essentiellement référence à Freud et à l'Ego/psychology sans citer, la plupart du temps, d'autres auteurs. La self/psychology présente deux phases distinctes : la première représentée principalement par son ouvrage "*The analysis of the self*" (¹¹⁹) a encore l'ego/psychology comme référentiel. La deuxième s'exprime dans "*The restoration of the self*" (¹²⁰) et

¹¹⁶ () FAIRBAIN, W.R.D., *Psychoanalytic Studies of the Personality*, cité par Melo Carvalho, p. 64.

¹¹⁷ () BALINT, *Le défaut fondamental*.

¹¹⁸ () BACAL, H.A., et NEWMAN, K.M. : *Theories and object relations : Bridges to Self, Psychology*, 1990.

devient une psychologie du self généralisée revendiquant la constitution d'un secteur nouveau de la théorie psychanalytique.

3.1 - LA PSYCHOLOGIE DU SELF RESTREINTE, LE SOI (KOHUT)

Kohut qui travaille avec des patients "bordeline" et avec des patients dont la moindre gravité des troubles permet l'établissement spontané d'un transfert narcissique, décrira une nouvelle entité nosologique : les troubles narcissiques de la personnalité. Pour lui, les *"déficiences de ces patients proviennent de ce qu'ils sont restés fixés à des configurations archaïques du soi grandiose et/ou des objets archaïques surestimés et narcissiquement investis"* (¹²¹). Il définit là les deux grandes configurations du narcissisme : le soi grandiose et l'imgo parentale idéalisée et cherche à retracer ou reconstruire le développement de ces configurations archaïques. Par la reconquête de cette dimension du narcissisme, certains éléments ignorés par l'ego-psychologie apparaissent :

- l'idée que le narcissisme est inséparable de la constitution du moi ou du self (par rapport à un simple mode d'investissement de la libido). Le soi ou self est alors *"un contenu de l'appareil mental qui émerge dans la situation de la cure à la manière d'une abstraction psychanalytique de niveau relativement peu élevé, c'est à dire assez proche du vécu. Donc, bien qu'il ne soit pas une instance de l'appareil mental, il est une structure psychique puisqu'il est investi d'énergie instinctuelle (...) le soi a également une localisation (...). Donc, à la façon des représentations d'objets, le soi est un contenu de l'appareil mental mais pas l'un de ses constituants ; il n'est pas une instance de l'appareil mental"* (¹²²).
- la notion de self-objet qui implique l'intrication du self et de l'objet dans le narcissisme (en opposition à un narcissisme anobjectal). Certaines expériences narcissiques parmi les plus intenses se rapportent à des objets utilisés au service du soi et du maintien de son investissement instinctuel ou eux même ressentis comme faisant partie du soi. Ce sont les self-objets. Nous y reviendrons.

Dans *"Le Soi"*, Kohut décrit les deux types de transferts narcissiques, le transfert idéalisant et le transfert en miroir en rapport avec les configurations que nous venons d'exposer. Le premier est défini comme la mobilisation de l'objet tout puissant ; *"il montre le besoin de maintenir une union narcissique contre les sentiments de vide et d'impuissance"* (¹²³). Il peut se traduire ainsi : tu es parfait et je fais partie de toi.

Le deuxième est la remobilisation du soi grandiose - je suis parfait et j'ai besoin de toi

¹¹⁹ () KOHUT, H., *The final crisis of the self*, 1977, traduit et révisé par Jean-Claude Belet, *Le Soi, la psychologie des troubles narcissiques*, Paris, PUF, 1974.

¹²⁰ () KOHUT, H., *The restoration of the self*, New York, Int. Univ. Press, 1977.

¹²¹ () KOHUT, H., *Le Soi*, p. 34.

¹²² () KOHUT, H., *Le Soi*, p. 7.

¹²³ () OPPENHEIMER, A., *"Kohut et la psychologie du self"*, Paris, PUF, 1996.

de fixation : transfert fusionnel (l'autre fait partie de soi), jumelage ou alter-ego (l'autre est vécu comme semblable à soi) et transfert en miroir proprement dit où l'autre est vécu comme une fonction au service des besoins du patient (l'écoute, le regard de l'autre sont fonctions self-objet). Le narcissisme scindé en ces deux aspects se développe.

3.2 - LE SELF-OBJET

La théorie de Kohut est intéressante à plus d'un point. On peut certainement distinguer quelques précurseurs dans les positions qu'il développe. Ferenczi (¹²⁴) par exemple, dans la notion d'empathie est rejoint par Kohut. L'empathie n'est pas mystique, c'est un objet qui s'acquiert. De même les deux auteurs accordent une place importante à la notion de traumatisme et au rôle joué par les adultes dans la psychopathologie de l'enfant.

Kohut se trouve aussi sur la même ligne que Federn (¹²⁵) dans le fait que la notion de "*frontières du moi*" et leur investissement sont une défense contre un narcissisme défaillant. Le narcissisme sain est une qualité de l'investissement et non une cible : "*l'antithèse entre libido d'objet et narcissisme ne réside pas dans le rapport avec un objet mais dans la nature et la position de l'objet selon qu'il est à l'extérieur ou qu'il fait partie du moi. L'investissement narcissique de l'objet est né*" (¹²⁶).

L'investissement narcissique de l'objet est une notion fondamentale. Elle est à l'origine du terme self-objet qui renvoie à "*toute expérience narcissique où l'autre est au service du self*". Cette définition s'enrichira d'apports nouveaux avec la généralisation de la psychologie du self.

Il s'agit d'une dimension de l'expérience universelle et conditionnelle de l'existence, oxygène de l'âme. Le self-objet est inséparable du self, corrélat existentiel et source du self, il est l'oxygène dont on ne prend conscience que dans les moments où l'on y pense ; il est une fonction liée à l'expérience et non à l'environnement. Le défaut de self provient de la relation self/self-objet.

Ce dernier se distingue de l'objet. Il maintient la cohésion, la force et l'harmonie personnelle. L'objet lui est cible de désir, colère, etc... Ces deux dimensions du rapport à l'autre se renforcent, l'amour d'objet enrichit le self et le self fort permet d'éprouver l'amour.

"Le self-objet devient la dimension de l'expérience d'une autre personne dont les fonctions se rapportent à soi" (¹²⁷).

Il est une expérience intérieure. Il est sentiment d'unité, de force et d'harmonie s'il reçoit de l'environnement des réponses appropriées. Est-il à la fois relation et expérience

¹²⁴ () FERENCZI, S., 1928, Elasticité de la technique psychanalytique, in *Psychanalyse*, 4, Paris, Payot, 1982.

¹²⁵ () FEDERN, P., 1952, *La psychologie du moi et les psychoses*, PUF, 1979.

¹²⁶ () OPPEINHEIMER, A., op. cité., p. 156.

¹²⁷ () OPPENHEIMER, A., op.,cité, p. 84.

? Le self-objet n'est pas forcément une personne, ce peut être de la musique, etc. Il maintient à la manière de l'Éros liant, des éléments psychiques. Il forme une matrice avec le self, présente tout au long de la vie.

Dans les moments de vulnérabilité temporaire, le sujet sera d'autant plus sain qu'il sera capable de trouver les self-objets dont il a besoin. Toute bonne expérience est de l'ordre du self-objet. Les expériences de self-objet sont nécessaires durant toute la vie ; leur absence conduit à la fragmentation du self. Elles se modifient avec l'âge. Chez l'enfant, cette expérience se produit à travers les soins physiques. Chez l'adulte se seront les expériences intégrées dans la culture, religieuses ou esthétiques, etc.

3.3 - LA PSYCHOLOGIE DU SELF GÉNÉRALISÉ

La psychologie du self est indépendante de la théorie des pulsions. Il devient un concept sur-ordonné, c'est à dire une unité primaire du psychisme et ce qui le met en mouvement, en dehors de la détermination pulsionnelle. Les désordres du self dérivent du manque d'empathie et de la réceptivité non optimum des self-objets. L'empathie, (la capacité de penser et de se sentir soi-même dans l'expérience d'un autre) fonction maternelle et analytique, développement évolué du narcissisme, peut remplacer le dualisme : ni dehors, ni dedans, mais entre deux, comme le self-objet qui n'est ni objet interne ni objet externe. Les pulsions isolées se manifestent si la cohésion du self est perturbée. L'amour objectal est à distinguer de la relation d'objet qui est déssexualisée.

L'énergie du self est tension entre ambitions et idéaux. Kohut fait l'hypothèse d'une pulsion de croissance qui élude en quelque sorte la question de l'énergie pulsionnelle.

Pourtant les pulsions dans la perspective holistique qui est celle de l'auteur sont forcément liées au self. L'intensité pulsionnelle est seulement la réaction à la défektivité du self ou au manque de réceptivité.

Le self nucléaire a pour but de réaliser son programme qui se réfère à son essence constituée à travers les self-objets. L'essence du self reste inconnue. Le principe de préservation du self est le centre de la vie psychique. Les défenses ne visent pas les pulsions mais ont trait à la survie du self. La joie et le bonheur viennent d'une expérience pleine. La cohésion du self, condition de la santé est presque devenue un idéal pour Kohut bien qu'il écrive : *C'est l'incomplétude même du self de l'homme qui le pousse à ses réalisations les plus grandes, qui garde vivante en lui, jusqu'à la fin, la tentative de se réapproprier la totalité perdue de son self*" (¹²⁸). Idéal qu'il reconnaît inatteignable.

Pour résumer ce petit développement de la pensée Kohutienne, on peut dire que les deux définitions successives du self, à l'image des deux topiques freudiennes, ne s'excluent pas l'une l'autre. D'abord contenu de l'appareil psychique que l'on peut observer grâce aux transferts narcissiques, le self relève ensuite d'un postulat de liberté, au-delà du déterminisme du principe de plaisir, inséparable du self-objet garant de la dimension de l'expérience, animé d'une énergie de croissance visant la réalisation de soi ; A. Oppenheimer pense que ce "*programme du self avec sa visée téléologique se situe au-delà de la connaissance empirique*" (¹²⁹).

¹²⁸ () Lettre du 31 juin 1977, The Search of the Self, II, 1978, p. 926, cité par Oppenheimer, op. cité.

4 - Le self selon Winnicott

La traductrice des textes de Winnicott, Jeannine Kalmanovitch, s'était adressée à lui afin qu'il explicite le terme self qui posait des difficultés de traduction, en particulier dans la différence avec le moi. La réponse de Winnicott n'a pas été traduite en français dans cet article (¹³⁰) pour en conserver toutes les nuances.

A ce propos, Pontalis (¹³¹) explique en note : "*On aura noté l'embarras volontaire de Winnicott face à l'une de ses traductrices (...)*".

Il est vrai que dans son explication, Winnicott n'est pas très clair. La traduction de sa réponse est la suivante (on ne conservera que les passages les plus importants) : "*Pour moi, le SELF, qui n'est pas le MOI (=EGO) est la personne que je suis, qui n'est que moi, qui est un tout basé sur le fonctionnement du processus de maturation. En même temps, le SELF comprend des parties, et il est le fait constitué par ces parties. Ces parties s'agglutinent de l'intérieur vers l'extérieur au cours du processus de maturation, aidé comme il doit l'être (surtout au début) par l'environnement humain qui le contient, dirige, et le facilite d'une façon vivante. Le SELF se trouve naturellement situé dans le corps, mais, dans certaines circonstances, peut se dissocier du corps (ou c'est le corps qui peut s'en dissocier). Le SELF se reconnaît essentiellement dans l'expression des yeux et du visage de la mère, et dans le miroir qui peut en arriver à représenter le visage de la mère.*"

Le self renvoie à quelque chose de vital tandis que le moi serait plus distant.

La distinction entre vrai self et faux self, bien que très connue, est à rappeler et à situer en rapport au contexte de la théorie.

VRAI SELF ET FAUX SELF

Dans un article, Winnicott fait la synthèse de ses idées sur cette question. Pour lui il y a dès le début le sentiment d'une présence. Le bébé n'est pas seul, même avant les stades de développement primaire. Cela rejoint la non-intégration (si l'on peut parler de cet état en ces termes. Voir cette discussion dans le chapitre "Winnicott, la quête du Soi"), dans cet état de repos, sans but, il y a quelque chose, une présence, quelque chose existe, il n'y a pas d'angoisse. Si l'angoisse apparaît, c'est qu'on a quitté cette aire là, un précurseur de l'aire transitionnelle, de la capacité d'être seul, de celle d'être seul en présence de la mère, qui sont déjà des stades plus avancés dans le sens du développement de la psyché.

L'étiologie du faux self est à rechercher dans le stade des toutes premières relations objectales. La mère suffisamment bonne ou plus ou moins adéquate, comme le traduit Joyce Mc Dougall, répond à l'omnipotence du nourrisson, lui donne une signification et

¹²⁹ () OPPENHEIMER, A., op. cité, p. 122.

¹³⁰ () WINNICOTT, D.W., Le corps et le self, in NRP, n° 3, 1971.

¹³¹ () PONTALIS, J.B., Naissance et reconnaissance au self, Nouvelle Revue de Psychanalyse, in Psychologie de la connaissance de soi, p. 296.

par cet accomplissement, un vrai self commence à prendre vie. La mère qui n'est pas suffisamment bonne répond au geste du nourrisson d'une manière inadéquate qui n'aura de sens que si le bébé s'y soumet ; cette soumission est le premier stade du faux self.

Quand l'adaptation de la mère est suffisamment bonne, le nourrisson commence à croire à la réalité extérieure. *"A partir de là il peut progressivement renoncer à l'omnipotence."* Le vrai self est spontané. Le bébé peut jouir de l'illusion de la création et du contrôle omnipotent. Par la suite, il deviendra capable de reconnaître l'élément illusoire (par le jeu et l'imagination), étape où réside le fondement du symbole qui est spontanéité ou hallucination de l'enfant et aussi objet externe créé et investi.

Dans le cas de l'adaptation non suffisamment bonne de la mère, le processus qui aboutit à la capacité d'utiliser des symboles ne débute pas. Le bébé existe d'une façon fautive, il se soumet à la situation (séduction) et un faux self s'instaure. Ce faux self a une fonction positive très importante : dissimuler le vrai self. Le faux self est une défense contre ce qui est impensable, c'est à dire l'exploitation du vrai self qui aboutirait à son anéantissement.

La préoccupation maternelle primaire permet l'identification de la mère avec le nourrisson si bien qu'il commence par exister et non par réagir. C'est là que se trouve l'origine du vrai self : exister. Il est à la fois création et action : idée personnelle et geste spontané. *"Il provient de la vie des tissus corporels et du libre jeu des fonctions du corps, y compris celui du coeur et de la respiration."* *"Le vrai self rassemble dans ses détails l'expérience liée au fait de vivre."* Pour Winnicott, *"définir l'idée d'un vrai self n'a que peu d'intérêt"*. Il apparaît dès qu'il existe une quelconque organisation mentale et le self n'est pas beaucoup plus que la somme de la vie sensori-motrice.

Le self se développe et acquiert vite de la complexité. S'il n'a pas été interrompu-continuité d'être-, le sentiment d'être réel s'accroît.

L'organisation du moi adapté à l'environnement ne se produit que si le vrai self est devenu une réalité vivante. Pour Winnicott, travailler sur la base des mécanismes de défense du moi alors que le vrai self n'a pas été atteint, est un leurre.

5 - Autres approches

5.1 - L'ÉTUDE DE J.B. PONTALIS

J.B. Pontalis (¹³²) dans un article précieux a décliné les acceptions du self depuis l'introduction du concept en psychologie jusqu'à sa signification actuelle.

Pour lui, si des psychanalystes d'orientation aussi différente que René Spitz ou Winnicott ont fait intervenir le self dans leur conceptualisation, c'est pour tenter de répondre à des problèmes que posait l'analyse de certains patients et non pour démontrer l'insuffisance ou la carence de la métapsychologie freudienne.

Il faut donc partir des faits cliniques et Pontalis expose les types de personnalité et

¹³² () PONTALIS, J.B., Naissance et reconnaissance du self, in Psychologie de la connaissance de soi (symposium de l'association de psychologie scientifique de langue française, Paris, 1973.

les mécanismes psychiques qui mettent en difficulté la théorie classique.

Le questionnement clinique interroge la personnalité "as if" d'Hélène Deutsch se révélant comme une absence de self (proche du faux self), enveloppe vide contrairement au psychotique dont l'espace psychique accuse un trop plein et des lignes de clivage.

La "fiction" de l'appareil psychique qui paraît présupposé au départ par Freud, l'ambiguïté de la notion de pulsion, amènent à poser l'hypothèse que ce qui est visé par le self, c'est "ce qui soutient cet appareil, ou l'énergie qui le fait fonctionner, une réalité vivante."

Deux positions sont à distinguer :

Assimiler le self à la personne totale. C'est un recentrage sur la personne avec l'hypothèse un soi naturel primaire comme hypostase du sujet, qui n'a qu'à rejoindre sa totalité virtuelle pour s'accomplir. Les opérations psychiques particulières et complexes, qui constituent le sujet humain n'existent plus. La croissance psychique est quasi organique !

D'autre part, c'est une des fonctions du moi tel que l'a défini Freud que de prétendre représenter la totalité de la personne.

Le self comme le pôle de l'investissement narcissique. C'est la position de Hartmann (voir dans le chapitre "Naissance de la notion de self", Hartmann et l'ego/psychology"). Les fonctions du moi sont séparées du self, le moi est purifié des investissements narcissiques. La critique de Pontalis concerne plusieurs points.

Cette bipartition isole le narcissisme qui est pourtant une composante permanente et indépassable du sujet.

- l'investissement libidinal de soi est inséparable de celui du moi,
- la constitution du moi est liée à la reconnaissance de l'autre,
- le moi prétend représenter la totalité de la personnalité.

Pour l'auteur cette bipartition n'est donc pas justifiée. Par contre elle est féconde par sa contribution à l'exploration plus profonde des troubles des personnalités narcissiques (Kohut).

Le self n'étant ni une structure de la personne, ni la personne elle-même, Pontalis s'appuie sur Winnicott pour établir ce "*phénomène subjectif qui advient ou fait défaut*", le self.

Retraçant la théorie winnicottienne, l'auteur rappelle les notions importantes qu'il va utiliser pour définir le self.

Le champ du traditionnel entre subjectif et objectif, champ de l'illusion a un statut paradoxal, champ neutre d'expérience, de l'expérience vécue. Cette aire de phénomènes transitionnelle constitue un espace psychique, entre dehors et dedans, où s'origine la créativité. Dans cette configuration théorique, le faux self est la non-acceptation du paradoxe. Avec le "vrai self" qu'il dissimule et protège, il forme un couple, une bipolarité.

Winnicott fait une distinction entre la relation à l'objet et l'utilisation de l'objet (qui n'est

pas exploitation).

Si le névrosé nous interroge sur le sens, le psychotique nous interroge sur l'être. C'est là pour Winnicott, écrit Pontalis, la définition du self : "*se poser et être reconnu d'abord comme étant*".

Observant que les expériences du self (self-experiences) relatées par des observations d'analystes concernent l'avènement d'éléments psychiques élevés, hors circuit, l'auteur les comprend comme des moments "*d'ancrage dans un moi-corps enfin habité. Mais ce qui anime le moi n'est pas en lui. En tant que représentant de "l'organisme comme forme", c'est la projection d'une surface.*" (Freud) - Le moi est espace clos.

Le self serait alors dans l'espace psychique le "*représentant du vivant : espace ouvert aux deux bouts, sur l'environnement qui le nourrit d'abord et qu'en retour il crée.*"

Cette position de Pontalis dans son souci d'éclaircissement de la notion de self est extrêmement intéressante. Nous y reviendrons.

5.2 - E. ET J. KESTEMBERG

Depuis ces théorisations de la notion de self aux États-Unis et au Royaume-Uni, la plupart des auteurs reconnaissent la relation d'objet narcissique. En France, E. et J. Kestemberg ont présenté le concept du "Soi" dont les formulations ont été nuancées. Celle qui a la faveur de E. Kestemberg est la suivante : "*Le Soi constitue la première configuration organisée de l'appareil psychique qui émane de l'unité mère-enfant. Elle représente ce qui, au niveau du sujet -objet de la Mère- appartient en propre au sujet, avant que soit organisé différenciellement l'objet interne. (...) Le soi serait au sein du moi, le sujet interne.*" (¹³³). L'auteur en arrive à un schéma de l'appareil psychique où le Soi est figuré au même titre que l'objet interne avec lequel il peut être en concurrence.

Cette définition du Soi n'est pas compatible avec celles des auteurs anglo-américains.

6 - La conception de Jung

Pour Jung, l'inconscient est la fondation même de l'âme d'où surgit la conscience et "*une sorte de matrice pour la vie spirituelle*" (¹³⁴)

Le centre de l'être intérieur de l'homme est atteint en passant par des cercles dont le premier est la personne, le personnage social. Viennent ensuite l'ombre, partie inférieure de la personnalité, qui procède à la foi, de l'inconscient personnel et collectif, et l'inconscient collectif. Ce dernier est constitué des instincts et des archétypes et au contraire de l'inconscient personnel, il est constitué de contenus qui sont universels et qui apparaissent régulièrement. "*Plus les "couches" sont profondes et obscures, plus elles perdent leur originalité individuelle. Plus elles sont profondes, c'est-à-dire plus elles se rapprochent des systèmes fonctionnels autonomes, plus elles deviennent collectives et*

¹³³ () KESTEMBERG, E., "La psychose froide", PUF, 2001, p. 188.

¹³⁴ () JUNG C.G., "Ma vie", Ed. Gallimard, 1963, Glossaire.

finissent par s'universaliser et s'éteindre dans la matérialité du corps, c'est-à-dire dans les corps chimiques. Le carbone du corps humain est simplement carbone, au plus profond d'elle-même la psyché n'est plus qu'univers." (¹³⁵).

Les archétypes sont des virtualités formatrices, formes préexistantes et inconscientes qui semblent faire partie de la structure héritée de la psyché et peuvent se manifester partout et en tout temps. Ils contiennent une forte charge émotionnelle d'ordre numineux (dépassant l'homme, sacré). Les plus puissants sont les archétypes des parents et ceux de l'anima et de l'animus. La plongée dans l'ombre débouche sur *"une immensité sans limites, une indétermination inouïe."* La venue à la conscience et l'intégration des contenus archétypiques de l'inconscient va constituer le processus d'individuation. Ce processus d'unification qui synthétise le conscient et l'inconscient fait quitter la centration sur l'ego qui est simplement ce centre de la conscience. Il fait passer le psychisme vers un autre centre, le Soi.

Au cours de cette expérience qui peut être difficile et longue, les exigences conscientes et inconscientes sont prises en considération, dans la mesure du possible, alors le centre de gravité de la personnalité complète se déplace. Ce nouveau centre c'est le Soi. Atteindre ce point c'est parvenir à une paix (qui connaît des variations !).

Ce processus, aller vers l'un en soi-même, peut avoir lieu avec toutes sortes de matériaux mentaux (l'imagination créatrice, les rapports personnels d'amour et d'amitié, les intérêts culturels les plus divers). Il ne prendra pas nécessairement la forme religieuse. L'individuation tend vers une plénitude.

Le moi occupe par rapport au Soi une position de satellite. La définition du Soi avec son caractère mystérieux est malaisée. Jung comparant les symboles du Soi et ceux qui expriment la divinité dans les religions et les mythes conclut que le Soi est identique à l'image de Dieu dans l'âme. *"L'image de Dieu ne coïncide pas, en serrant les choses de près, avec l'inconscient en toute généralité, mais avec un contenu particulier de celui-ci, à savoir l'archétype du Soi. C'est ce dernier que nous ne savons plus séparer empiriquement de l'image de Dieu."* (¹³⁶). *"On peut considérer l'image de Dieu... comme un reflet du Soi, ou inversement, voir dans le Soi une Imago Dei in homine."*

Mais le Soi n'est pas seulement le centre, il est aussi *"la circonférence complète qui embrasse à la fois conscient et inconscient ; il est le centre de cette totalité comme le moi est le centre de la conscience."*

"Le Soi est aussi le but de la vie, car il est l'expression la plus complète de ces combinaisons du destin que l'on appelle un individu." "On pourrait aussi bien dire du Soi qu'il est Dieu en nous." (¹³⁷).

Mais Jung emploie le conditionnel et il demande qu'on accorde au Soi au moins la valeur d'hypothèse (p. 259).

¹³⁵ () TARDAN-MASQUELIER, Y., Jung et la question du sacré, Albin Michel, 1998 (p. 58).

¹³⁶ () JUNG C.G., 1933, Dialectique du Moi et de l'inconscient, Folio, Gallimard, 1964 (p. 255).

¹³⁷ () "Ma vie", glossaire, op. cité (p. 462).

Archétype central, totalité de l'homme, le Soi est perçu par le Moi : *"le Moi qui a parcouru son individuation se ressent comme l'objet d'un sujet inconnu qui l'englobe."*

Ce "Postulat transcendant" d'un Soi échappe à toute tentative de preuve scientifique. L'hypothèse jungienne peut éclairer cette autre hypothèse : l'idée que ce Soi représente l'étape nécessaire - qui peut prendre un temps extrêmement varié pour sa réalisation (selon les personnes) - mais non suffisante de l'état mystique : que cet état est atteint par l'adhésion totale qui reconnaît non plus Dieu comme image ou comme contenu psychique autonome (comme semble le penser Jung) mais comme réel, réalité, dont le mystique fait l'expérience. Jung qui se sépare de Freud après la parution de "Métamorphoses et symboles de la libido" (1912), franchit un pas que Freud n'a pas osé faire avec les notions d'inconscient collectif, d'archétype, de Soi, etc... Il s'intéresse aussi à la parapsychologie et aux phénomènes paranormaux et souligne l'importance fondamentale de ce qu'il nomme la fonction de l'irrationnel, rejoignant et dépassant largement Freud dans sa réflexion sur l'occultisme. Il existe une fonction religieuse dans la psyché qui permet à l'homme la résolution de ses conflits, la réconciliation intérieure.

De la même manière l'expression mythique donne une représentation qui explique le sens de l'existence humaine. Dieu n'est pas un mythe mais *"le mythe est la révélation d'une vie divine dans l'homme."*

Dans "Dialectique du Moi et de l'inconscient", il écrit : *"Ce n'est qu'à l'époque des Lumières que l'on s'aperçut que les Dieux n'existaient pas en réalité, qu'ils n'étaient que des projections."* Il attribue au 18e siècle philosophique la prise de conscience selon laquelle les dieux seraient des créations de l'esprit humain.

Jung veut alors démontrer que ce mécanisme de projection (dans le domaine du sacré) est indispensable, qu'il faut le conserver et non pas le détruire. Il voit dans le sentiment religieux une nécessaire canalisation ou plutôt une domestication des pulsions agressives et destructrices de l'homme, à l'instar de Marx qui, sur un autre plan, voyait dans la religion l'opium du peuple calmant sa souffrance.

S'il est récusé, le sentiment religieux fait des ravages aussi bien dans l'inconscient individuel que dans l'inconscient collectif. Dans l'individu cette fonction refoulée exerce une *"influence dévastatrice, (...) agit comme une maladie incurable dont le foyer ne peut être extirpé parce qu'il demeure invisible."* Ce refoulement devient catastrophique dans l'inconscient collectif : *"le siècle des Lumières se termine par les massacres de la révolution française."* Il parle ensuite des guerres terribles que l'humanité a connues, à un point jamais atteint depuis que les états refusent de reconnaître officiellement "le sentiment religieux".

N'y a-t-il pas dans la position de Jung une contradiction ? D'une part le sentiment religieux est nécessaire à l'équilibre individuel et social. D'autre part les dieux ne sont que des projections, une invention de l'inconscient. Ces deux positions contradictoires posent cette question : *"le psychisme humain doit-il fonctionner sur une illusion ?"* Jung qui a senti ce dilemme, déclare alors que les dieux sont des objets psychiques, objets dans l'inconscient. Existents-ils par eux-mêmes, extérieurs à l'homme ?

Ce résumé de la pensée jungienne montre que l'auteur ne s'engage pas résolument dans la croyance en Dieu. Si Freud, refusant sa judéité a élaboré un mythe des origines

religieuses (Totem et Tabou), Jung semble négliger ce qu'il aurait pu apprendre dans la Bible de son père, pasteur protestant.

La position du psychanalyste suisse peut être illustrée par sa définition de la transcendance, terme qu'il utilise en particulier dans l'expression "*la fonction transcendante*". Cette fonction concerne la levée de la séparation entre conscient et inconscient : "*on l'appelle transcendante parce qu'elle permet le passage organique d'une attitude à une autre, c'est-à-dire sans perte de l'inconscient.*" Autrement dit, il n'y a sous ce terme, rien de mystérieux, de suprasensoriel ou de métaphysique mais une fonction psychologique (¹³⁸).

"*Toutes les expressions possibles et imaginables, quelles qu'elles soient, toutes sont psyché*" mais "*Il ne veut précisément pas suggérer qu'il n'existe que la psyché.*" Il écrit : "*Faute d'éléments empiriques, je n'ai ni connaissance ni intelligence de telles formes d'existence [d'autre forme d'être], que l'on désigne couramment du terme de "spirituel".*" Il ajoute : "*je dois reconnaître mon ignorance*". Pour lui les archétypes dans la mesure où ils se révèlent efficaces, sont effectifs, bien qu'il ne connaisse pas "*en quoi consiste leur nature réelle*". La psyché quoiqu'elle exprime sur elle-même, ne pourra jamais se dépasser.

Pourtant le dernier chapitre des "Pensées tardives" (¹³⁹) s'attarde sur-le-champ de l'Éros et particulièrement à propos de l'Épître de Paul aux Corinthiens (¹⁴⁰) qui est pour Jung l'essence même de la divinité. Pour lui cette parole exprime tout : "*L'amour (la charité) excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout.*" (¹⁴¹). C'est "l'amour" cosmogonique qui s'impose à l'individu comme un tout, un et indivisé.

"*Dieu est amour*" (¹⁴²), cette phrase de Jean l'Évangéliste exprime pour Jung la complémentarité, la connivence des contraires qui dépasse la polarité d'opposés (l'âme possède une polarité intérieure). L'unité, la totalité, l'amour-agapé sont appréhendés comme mystère. Les "Pensées tardives" se terminent sur l'amour de Dieu.

Sommes-nous encore ici dans l'image de Dieu comme symbole du Soi, symbole de la totalité psychique ?

7 - Synthèse/articulation - Du concept de Soi à la Mystique

La Self-Psychology qui critique l'Ego-Psychology se situe pourtant dans le même horizon, celui de l'autonomie et des zones hors conflit. La théorie de Kohut se rapproche par de

¹³⁸ () Jung C.G., "L'Âme et le Soi", Albin Michel.

¹³⁹ () JUNG C.G., "Ma vie".

¹⁴⁰ () Épître de Paul aux Corinthiens (13,1.) "*Quand je parlerai les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je ne suis plus qu'airain qui sonne ou symbole qui retentit.*" La Bible de Jérusalem.

¹⁴¹ () JUNG C.G. "Ma vie".

¹⁴² () Évangile de Jean (4, 8 et 16).

nombreux points de celle de Winnicott où le self prend une place centrale et se distingue d'un petit self utilitaire dans le sens où il est dans l'Ego Psychology, le représentant de l'investissement narcissique.

La matrice self/self-objet peut correspondre à l'établissement du self dépendant des soins maternels.

La mère-objet ressemble à la "mère excitante" ; la mère self-objet à la "mère de l'environnement". Ses réponses ne sont pas optimales ni sa réceptivité, l'enfant est soumis aux pulsions, produits de désintégration du self ; la lecture winnicotienne sera la non-adaptation de la mère aux besoins de l'enfant dont les pulsions ne pourront plus être intégrées au self.

Le point important reste celui-ci : le self-objet et l'objet transitionnel peuvent-ils être comparés ?

Bien que Kohut considère l'objet transitionnel comme "*une transition vers l'amour d'objet et la réalité, un lien à un objet archaïque dont le sujet doit se rendre indépendant*" (143), et qu'il souligne que le "*self-objet se transforme mais demeure*", l'opposition qu'il voit ne semble pas fondée. Car cet objet trouvé-créé dans l'espace potentiel reste lui aussi comme expérience fondatrice de l'espace psychique qui s'ouvre et qui sera réactualisé dans la vie courante en particulier dans l'expérience culturelle de l'individu.

Le paradoxe de l'objet transitionnel, ni moi, ni non-moi, peut se rapprocher du self-objet interne et externe à la fois, expérience intérieure d'un objet externe non séparé de soi. Deux expériences indispensables, paradoxales qui, souligne A. Oppenheimer, apportent une solution au dualisme sujet/monde.

Les deux aspects se rejoignent aussi en ce qu'ils révèlent un espace neutre d'expérience mais aussi dans les idées de tendance à la croissance et d'espoir.

Le self aux connotations mystiques n'est pas celui de l'Ego-Psychologie ! Par contre bon nombre des auteurs qui sont étudiés dans ce chapitre se rapprochent d'une façon ou d'une autre d'une conception quelque peu "mystique" d'une entité bien difficile à définir - qui ne l'est jamais en définitive - et qu'ils appellent Self ou Soi.

Pontalis écrit que "*le terme de "vrai self" ne paraît pas très heureux avec ce qu'il évoque de quête mystique.*"

"*Soi caché, état psychique qu'on ne peut ni connaître ni éprouver mais avec lequel on a un certain contact*" : Anzieu reprenant Winnicott se laisse aller à une équivalence : "*Dieu caché, Soi caché...*"

Les évocations plutôt confuses, en tout cas entachées de références à la spiritualité ne sont pas absentes lorsqu'on parle du soi. Jung parle du Soi comme archétype de la totalité et du Soi comme "*Dieu en nous*" ; c'est aussi le but de la vie, à l'instar de Kohut qui parle du programme de réalisation du self tout au long de la vie.

Réalisation du Self, dépassement de cet espace clos qu'est le moi, croissance, unité, ouverture... La synthèse est difficile mais ces notions ne s'excluent pas loin de là, l'une

¹⁴³ () OPPENHEIMER, A., op. cité, p. 158.

l'autre. Une articulation est donc possible entre elles ; tenter une expression plus précise serait aléatoire et prétentieux. Le Soi n'est pas une instance psychique ; il serait un espace ouvert sur le monde, quelque chose du corps et du psychique qui les dépasse, les transcende ? Il est un concept qui peut éclairer la notion de "*composé humain*" d'après St Thomas d'Aquin. (Voir cette référence dans le chapitre "Winnicott. Extension", supra), et apporte une solution au dualisme sujet/monde. C'est le Self qui est en jeu dans l'espace potentiel et dans la relation self-objet, quelque chose du monde et du moi. Freud parlait de la marque indélébile du moi : s'agirait-il du je-origine comme structure de l'être, comme base de l'être humain ? La compréhension en serait modifiée, les profondeurs du moi renverraient à "*Je-sujet*" (voir ce chapitre sur le "Je").

A partir de ces données, un schéma de l'appareil psychique peut être tenté qui reprend très largement l'oeuf psychique de la 31ème conférence (Freud) et qui reste une hypothèse : l'ouverture sur le bas de l'oeuf psychique.

Rappelons Freud : "*le moi porte la trace indélébile de son origine.*" Ainsi cette structure est à l'origine de l'être humain.

Cosmos

Perception - Conscience

Préconscient

Psychanalysele Self traverse les
classiqueinstances de la psyché

Inconscient

PermanenceInconscient collectif

invariant humainSoi origine (Je origine)

(Je sujet)

Peut-on poser : invariant apports la névrose

humain culturels chrétienne

Hypothèse : l'origine se trouve sous le ça. Il existe à la base une unicité pleine de potentialités que nous appelons Soi-origine.

III - Les états de conscience

1 - La notion de conscience

Les états psychiques pour variés qu'ils soient, recouvrent au moins en partie les différents états de conscience qui sont décrits dans la psychopathologie. Il est important de faire la différence non plus entre le normal et le pathologique mais entre ce qui structure l'être et la pathologie.

L'approche clinique des "états de conscience" requiert l'utilisation de notions permettant d'en faire l'analyse. Mais d'abord qu'est-ce que la conscience ?

Synonyme de fonction vigile pour certains auteurs, la conscience se définit par rapport à deux pôles : être conscient, c'est être présent aux objets, aux situations et à nous-mêmes, à notre expérience intime. La conscience est donc pour Jaspers (¹⁴⁴) l'ensemble de la vie psychique présente.

Cette présence au monde et à nous-mêmes nécessite une activité de synthèse, charnière entre différents univers : le temps, l'espace, l'intériorité. Les états de conscience dépendent à tout moment de notre état corporel. Aussi Lagache tenant compte de cette dimension biologique écrit : "*La conscience c'est ce que nous sommes de moins en moins quand nous passons de l'état de veille au sommeil sans rêve ; c'est ce que nous sommes de plus en plus quand nous passons de l'état de sommeil à l'état de rêve.*"

Ces définitions ont du mal à embrasser la totalité des aspects de la conscience (pour peu que l'on puisse en parler ainsi). Il serait plus aisé de parler de la notion de degrés de conscience et de définir les troubles de la conscience.

Ce sont des recherches anthropologiques, philosophiques qui s'intéressent aux états de conscience. Le détour par ces sciences est obligé pour appréhender les catégories desquelles dépend la notion de conscience. La psychanalyse ne s'en est pas préoccupée ; c'est à la psychiatrie que nous faisons appel : Henri Faure, psychiatre, s'est inspiré de Pierre Janet, philosophe et psychiatre, donc de la philosophie pour la classification qui suit. Annoncer ce changement de catégories d'analyse a le mérite de rendre plus clair cet exposé. Au cours de ce travail, la contribution d'autres approches scientifiques que la psychologie et que la psychanalyse sera de la même façon un passage obligé et explicite.

Lieu des relations du sujet au monde, la conscience n'est qu'un épisode de la vie ; dans la journée, notre vie psychique présente des degrés de conscience différents. Ce sont d'abord les trois grands états de veille, de sommeil et de sommeil avec rêves.

Dans les phénomènes hypniques, trois degrés de dissolution de la conscience peuvent être répertoriés :

- les états oniriques et oniroïdes,
- les états confusionnels et crépusculaires
- les comas et les absences.

Dans les phénomènes vigiles, le classement par "intensité consciente" est plus difficile. Il part de "*l'appréhension de la réalité sous toutes ses formes*", opération mentale la plus difficile en passant par les actions habituelles ne nécessitant pas une grande conscience, pour arriver à une activité de conscience inférieure, de l'ordre de la rêverie. "*Entre la fonction du réel et les actions tout à fait subconscientes, il y a mille degrés, mille nuances.*" (¹⁴⁵)

¹⁴⁴ () JASPERS, K., Psychopathologie générale, Alcan édit. 1933.

¹⁴⁵ () JANET, P., Les obsessions et la psychasténie, Alcan, 1919, p. 493.

La notion de champ de conscience, à l'image de celle du champ visuel, est l'étendue maximum, ou "*la scène sur laquelle les phénomènes psychiques particuliers se meuvent.*" (¹⁴⁶).

Le champ de conscience peut se resserrer ou s'élargir. Il peut devenir flou, subir des altérations (lucidité en cause)...

L'extension de la conscience ou le rétrécissement du champ de conscience peuvent être normaux ou pathologiques. Les processus psychiques en jeu qui sous-tendent les activités mentales ou motrices suggèrent la dimension de l'inconscient. Dans cette perspective, la prise de conscience devient un élément de liberté de la conscience.

2 - Les symptômes et syndromes pathologiques

Les troubles de la conscience se déclinent en quatre principaux syndromes pathologiques. Cette classification est l'oeuvre de Henri Faure (¹⁴⁷) qui sera partiellement reprise ici.

2.1 - Les états d'hyperconscience morbide

Dans ces états, la "*présence, la vigilance, la lucidité*" sont intenses. L'auteur s'interroge sur la pathologie de tels états. Ne pouvant trancher, il classe une partie de ces états dans les "*états limites*", terme qui ne correspond pas du tout avec son acception actuelle, mais qui dénote seulement l'embarras où il se trouve de ne pouvoir prendre une position affirmative.

L'auteur cite J. Delay parlant "*du caractère excessif qui caractérise les jaillissements expressifs, les révélations poétiques.*" Il nomme Dostoïevski : "*Il y a des moments, et cela ne dure que cinq ou six secondes, où vous sentez la présence de l'harmonie universelle.*"

Deux domaines lui viennent à l'esprit : celui du religieux et celui de la métapsychie. Dans le premier de ces domaines, l'union mystique, le ravissement, l'extase sont des états d'hyperconscience dont le problème est bien de trouver une ligne de partage entre "*vrais et faux mystiques*" (¹⁴⁸), entre structuration et pathologie.

La métapsychie (voyance, extralucidité) révèle aussi des états d'hyperconscience où l'hypnose, la suggestion jouent un grand rôle. (Voir à ce sujet, supra, le chapitre sur "Humphrey" dans la partie III).

- L'hyperconscience morbide peut être due aux toxiques.
 - Ce sont principalement les effets d'intoxications aux drogues telles que le LSD ou la mescaline. Ces états, bien qu'ayant les caractères d'un élargissement du champ

¹⁴⁶ () JASPERS, K., op. cité.

¹⁴⁷ () FAURE, H., Eléments de séméiologie en psychologie pathologique. Bulletin de psychologie. Spécial, 1967.

¹⁴⁸ () LHERMITTE, J., Vrais et faux mystiques.

de conscience (sensation d'une force qui rayonne à travers le corps, acuité sensorielle renforcée, etc.), souffrent d'une vulnérabilité psychique et d'une suggestibilité importantes. L'intensité de la conscience s'accompagne d'angoisse, de dépersonnalisation, d'inadaptation à la réalité extérieure.

- Les déséquilibres thymiques
 - Que ce soit dans l'hyperthymie mélancolique avec son hyperconscience douloureuse ou dans l'hyperthymie maniaque, la conscience est saturée.

2.2 - Les états d'inconscience

Ce sont le sommeil avec ses contenus inconscients, l'anesthésie et ses expressions inconscientes et le coma, états où le sujet ne semble ni percevoir, ni ne réagir, ni mémoriser.

2.3 - Les états de semi-conscience

- L'obnubilation psychique dans la confusion mentale Perceptions floues, désorientation dans l'espace et le temps, lenteur des processus psychiques, mémoire perturbée, affectivité émoussée, activité perturbée.
- Les états confuso-oniriques L'exemple est celui du "*délire de rêve*" des alcooliques chroniques.
- Les états de conscience parcellaire et automatisée

Ce sont les "*états seconds*", états pathologiques transitoires, au cours desquels le sujet immergé dans une obnubilation psychique se livre de façon quasi automatique à des activités psychomotrices plus ou moins coordonnées et suivies en général d'amnésie.

On trouve ces états seconds dans les automatismes des hystériques, les automatismes psychomoteurs des épileptiques étant beaucoup plus inquiétants.

2.4 - Le syndrome de dépersonnalisation

C'est la "*conscience du moi*" qui est en cause. D'après Jaspers (¹⁴⁹), quatre caractères formels la constituent et leur défaillance définit la dépersonnalisation.

- Les troubles de l'identité :
 - Le sujet se demande s'il est bien lui-même.
- Les troubles de l'unité du moi :

¹⁴⁹ () JASPERS, K., op. cité.

- C'est le ressenti d'une sorte de scission de soi-même, de dédoublement.
- Les troubles de l'autonomie :
 - Le sujet se sent le jouet de forces extérieures, sentiment de co-pénétration par l'univers ambiant.
- Les troubles de l'activité spontanée :
 - La conscience de l'action personnelle fait défaut.
 - Le syndrome d'étrangeté est souvent lié à ces troubles. Tout paraît bizarre, étrange, mystérieux.

3 - La notion de conscience dans la culture indienne

A côté des trois états de conscience bien connus (veille, sommeil, rêve), il existe des états de conscience modifiés dont l'inventaire vient d'être fait. Les troubles de la conscience, en particulier les états d'hyperconscience et les états de semi-conscience, dans lesquels se classent les "états seconds" demanderont une analyse plus fine lorsqu'il s'agira des mystiques. La pathologie soupçonnée laissera-t-elle la place à une autre interprétation ? Le discernement entre "vrais et faux mystiques" ou entre "bon et mauvais Gourou" est la démarche nécessaire et incontournable. Certains auteurs parlent d'un quatrième état de conscience qui serait celui d'un état particulier, comportant un sentiment de paix, de sérénité ineffable. Importé de la culture indienne dans tout ce qu'elle a véhiculé de ses pratiques de méditation par exemple, cet état serait proche aussi des états d'Oraison et d'union des mystiques chrétiens. Ainsi le Dr Bernard Auriol décrit, outre les états de sommeil trivial, d'éveil trivial et de sommeil paradoxal, l'éveil paradoxal, état lié à l'exercice d'une spiritualité et cultivant un état intermédiaire entre veille et sommeil.

Les recherches concernant ces états de conscience liés à une certaine spiritualité peuvent s'illustrer dans le livre très intéressant de Réginald Richard (¹⁵⁰), qui tente d'éclairer l'interface de la psychologie et de spiritualité en étudiant entre autres le Yoga, après avoir passé en revue nombre de situations et d'expériences où le domaine spirituel est interrogé.

Il arrive ainsi à la fin de son étude à des conclusions pertinentes. Constatant que le concept de spiritualité hante la psychologie, il écrit que cette dernière a diminué son inscription dans le domaine religieux. Analyser le fonctionnement spirituel à partir de l'expérience spontanée ou des faits extrasensoriels (ESP) (¹⁵¹) ou par l'expérience de

¹⁵⁰ () RICHARD, R., Psychologie et spiritualité, à la recherche d'une interface, Les Presses de l'Université de Laval, Montréal, 1992.

¹⁵¹ () ESP, perception extrasensorielle.

drogues hallucinogènes, toutes ces tentatives sont insuffisantes.

Pour observer le fonctionnement de l'esprit, l'auteur utilise une méthode d'observation des voies de la spiritualité. Pour lui, ce sont moins les faits qui seraient autres que le regard avec lequel ils sont observés ; c'est le regard qui fait apparaître la réalité. Dans ce sens, la spiritualité parlerait moins d'un autre espace ou d'un autre monde que d'un regard autre que la réalité empirique.

"L'identification de l'esprit repose sur une pratique individuelle qui consiste à s'exercer à devenir l'observateur du contenu de la conscience (du mental), c'est à dire à dissocier, à l'intérieur de nous, l'observateur et l'observé" (¹⁵²). C'est l'esprit que par ailleurs il nomme soi, qui est le regardant, le témoin, le regard étant le moi, le mental. Jeu d'un sujet et d'un objet, l'expérience intérieure nous permet de distinguer le je-sujet et le moi-objet. Si la psychologie distingue moi et non-moi, elle est peu utile pour mettre en évidence le je et le moi. Elle laisse souvent l'impression que le moi serait l'expression du "je", "une ignorance dénoncée par les chercheurs en spiritualité".

Le Yoga (¹⁵³) qui est une pratique d'analyse du fonctionnement de l'esprit, donc pratique d'une méthode spirituelle est étudié par l'auteur dans la version moderne du Hatha-Yoga (¹⁵⁴) que par ailleurs il connaît bien. Le yoga classique de Patanjali lui est comparé. Sa définition la plus usitée est celle-ci : *"Le yoga est l'arrêt des mouvements de l'esprit (mind)".* Par les postures yogiques (*asana*) rejoignant les grandes logiques du corps, la libération par rapport au corps et au mental peut s'effectuer et le "je" qui regarde, l'esprit, se détache. Ce passage par une voie du corps, le yoga, dont la racine sanskrite signifie joindre, unir -il s'agit de la jonction de l'être individuel au principe suprême, autrement dit, *"l'union du soi inconditionné présuppose la maîtrise du soi conditionné" (¹⁵⁵)*- permet à l'auteur de sortir de l'étude classique du rapport psychologie-spiritualité à partir de la représentation ou de la pensée. C'est le réel du corps qui tient lieu de vérificateur de la pratique de l'une et de l'autre. Le point important de cette étude reste l'apparition du "je-soi-esprit" différent du moi.

D'autres points sont à citer : cette recherche de Richard sur les rapports entre les concepts d'esprit et de psychisme interroge le réel du corps, l'attache pulsionnelle du connaître, la machinerie mentale, les méthodes du yoga, les écoles modernes de hatha-yoga, la gestuelle du corps, etc. Le yoga est une voie parmi d'autres pour rendre possible un *"contact direct et conscient avec l'infini"*, l'arrêt du mental en étant la condition. De même que les grandes métaphores du corps ont leurs liens avec les formations psychiques, de même la spiritualité touche la biologie du corps en délimitant des centres énergétiques, les chakra.

¹⁵² () Ibidem, p. 150.

¹⁵³ () Le texte fondamental (Les Yoga-sutras) composant le yoga classique indien est attribué à Patanjali (4ème siècle avant notre ère), mais l'origine véritable se perd dans la nuit des temps.

¹⁵⁴ () Hatha-Yoga, d'origine tardive est une discipline plutôt psychosomatique.

¹⁵⁵ () Ibid, p. 79.

Seulement R. Richard n'est pas un mystique, et le dernier paragraphe de son ouvrage s'interroge sur la destruction du mental qui était, écrit-il, sa préoccupation, comme celle d'Aurobindo et, ajoutons nous, de bien d'autres sages.

Obstacle dans le cheminement de l'esprit, le mental lui a pourtant permis cette production intellectuelle. Comment dans ces conditions poursuivre le cheminement, se demande l'auteur. Alors qu'il aurait pu ne pas s'arrêter à l'une ou l'autre des propositions du paradoxe ; mais il n'y a qu'à examiner les oeuvres de Ramana Maharshi pour constater que le mental, le psychique, avec sa composante intellectuelle, n'est pas un obstacle, une fois réalisée cette jonction, pour permanente qu'elle puisse être, avec le "*Principe suprême*" (Se reporter à la 3ème partie).

Il est un psychanalyste qui a particulièrement développé les notions qui se rapprochent de la définition de certains états psychiques, sans que la pathologie vienne troubler la réflexion dans une sorte d'aboutissement qui semble trop fréquent. Les concepts de sans-forme, de vide, de non-sens n'ont pas été lus ou compris dans toute leur dimension originale. Winnicott aurait-il une sensibilité mystique ?

4. - L'apport spécifique de Winnicott. La quête du soi

Le chapitre IV de "Jeu et réalité" intitulé "Jouer. L'activité créative et la quête du soi" (¹⁵⁶) ainsi que l'article "La position dépressive dans le développement affectif normal" et plus particulièrement le sous-titre "L'angoisse dépressive" (¹⁵⁷) sont essentiels pour l'étude du self. Des considérations et des développements très intéressants peuvent en être tirés, au-delà peut-être de ce qu'il est communément admis et compris de l'oeuvre de Winnicott.

4.1 - La notion de vide chez Winnicott

Pour aborder d'une certaine manière les états psychiques proches de ceux des mystiques, Winnicott est d'une grande aide.

La notion de vide qu'il tire de son article "L'angoisse dépressive" in "De la pédiatrie à la psychanalyse" (¹⁵⁸) est très intéressante. Elle est complétée par le "non sens" et le "sans forme" dans "Jeu et réalité" (¹⁵⁹).

Le nourrisson aurait une perception vague de l'effet de sa gestation dans la mère et de la tétée. Le vide est donc à considérer comme le trou fait par l'enfant pendant la nidation dans le corps de la mère et comme le trou fait pendant la tétée, "*vide dans le sein ou dans le corps, creusé en imagination au cours du moment primitif instinctuel*". "*Ici apparaît donc la naissance du sentiment de culpabilité*", (p. 240-241). En face de ce vide,

¹⁵⁶ () Winnicott D.W., "Jeu et réalité", 1971, Gallimard, 1975.

¹⁵⁷ () Winnicott D.W., "De la pédiatrie à la psychanalyse", 1958, Payot, 1969.

¹⁵⁸ () Winnicott D.W., *ibid.*, p. 239 à 243.

¹⁵⁹ () Winnicott D.W., *ibid.*

Winnicott situe deux composantes :

- la mère
- le temps

Dans une journée ordinaire, le travail intérieur se fait dans l'enfant et peut présenter du bon et du mauvais. Le bébé a des idées sur l'intérieur de son corps. Il sent qu'il a un intérieur et un extérieur, il a la perception "*d'une membrane qui le limite*". Pendant la tétée, il reçoit le lait, il a un sentiment de plein ou de vide, dont Winnicott ne parle pas. L'élimination est concernée : un imaginaire se met en jeu lié à l'élimination (on peut dire que celui de la mère est aussi sollicité). En quelque sorte, il faut qu'un imaginaire habille l'élimination. Dans le temps, dans cette évolution, temps de la digestion, du repos, des soins, s'élabore dans la psyché ce monde intérieur personnel avec ses forces conflictuelles, qui devient le "*noyau infiniment riche du self*", l'origine du self se situant dans ce sentiment de l'intériorité du corps : "*La mère prend le bon et le mauvais, elle est supposée avoir ce qui est offert comme bon et ce qui est offert comme mauvais*". "*L'enfant présente du bon et du mauvais, conséquence du travail intérieur qui s'est fait*". Mais est-ce que le bébé, comme l'écrit Winnicott offre ou s'offre ? Cela supposerait une prise de conscience et un état relationnel au moins instinctif, de ce qu'est le corps. Le terme "vécu", à la place "d'offert" semblerait plus adéquat.

C'est la mère qui peut ressentir le corps du bébé comme un don et dans ce cas ce que dit Winnicott a un sens précis : "*Voici le premier don et sans ce don, on ne peut recevoir authentiquement*". Dans ce sens, le bébé peut sentir qu'il donne et s'il donne, il saura recevoir.

"*L'enfant qui a le bonheur d'avoir une mère qui survit, une mère qui reconnaît un geste de don quand on le fait, est maintenant en mesure de faire quelque chose à propos de ce vide creusé en imagination au cours du moment primitif instinctuel*". Il est très important que la mère maintienne une situation dans le temps.

Maintenir dans le temps : est-ce que le mystique aura le temps, la fiabilité de sa foi ? La crise de la foi chez Thérèse de Lisieux c'est peut-être tout simplement qu'elle n'a pas vécu la permanence de sa mère, de sa soeur aussi. Cette composante temps est importante pour les mystiques : en 1917, Teilhard n'écrit pas comme en 1947, l'évolution physique et psychique est considérable.

Avec cet enfant en mesure de faire quelque chose à propos de ce vide, interviennent la réparation et la restauration. La réparation : terme théologique emprunté par M. Klein pour décrire le mécanisme par lequel le sujet cherche à réparer les effets de ses fantasmes destructeurs sur son objet d'amour. Le langage utilisé par Winnicott est quasi théologique (geste de don-réparation).

"*Le geste de don peut parvenir jusqu'au trou si la mère joue son rôle*".

Le temps et la mère sont les deux composantes essentielles qui vont restaurer, réparer le trou. "*Jour après jour, le cercle bénéfique se trouve renforcé et il en résulte que l'enfant devient capable de tolérer le trou*" "*et les divers effets des pulsions instinctuelles sur le corps de la mère*". Le temps est un axe de continuité. La culpabilité primaire sera

source de vie si la mère maintient la situation. C'est cette permanence, cette présence tranquille qui devient une partie du self. L'enfant arrive alors tranquillement à la position dépressive et il deviendra capable de maintenir la situation, capable d'accepter le bon et le mauvais, "*capable d'assumer à son tour la fonction de celui qui maintient une situation pour quelqu'un d'autre, sans ressentiment*".

Si le bébé a pu sentir qu'il donnait, si donc la mère joue son rôle, la transposition dans la vie spirituelle pour le mystique fera qu'il croira à la Mère divine : s'il peut croire que la Mère divine joue son rôle, il pourra donner (et recevoir). La fiabilité ou la non-fiabilité (des autres) est un élément important dans la dépression.

C'est bien là ce que proposent les mystiques, capables de maintenir la situation et d'accepter le bon et le mauvais, sans absolution ni condamnation.

"La culpabilité a pour point de départ la réunion des deux mères, de l'amour calme et de l'amour excité, de l'amour et de la haine". Ce sentiment devient progressivement une source d'activité. La transposition dans le culturel et le religieux de ce sentiment est la source des réalisations sociales, culturelles, etc. *"l'art lui-même a des racines à un niveau plus profond"*.

Dans son étude, Winnicott part vraiment d'une réalité biologique et charnelle. On doit distinguer cette culpabilité authentique, structurante, originaire, d'avoir creusé le corps de la mère d'une culpabilité surajoutée par les reproches, les conventions sociales, etc. et la culpabilité oedipienne.

A l'opposé, le non-sein (Bion), l'absence doit lui aussi être vécu et métabolisé par l'appareil psychique de l'enfant afin qu'il puisse penser. Bion a montré que le passage du non-penser au penser, ou encore des "éléments bêta" aux "éléments alpha" repose sur la capacité du sein maternel de contenir les sensations, affects, images du psychisme naissant du nourrisson.

Ce non-sein constituerait une première délimitation du vide, "*une première hallucination négative*" qui évoque en chacun de nous le trou. Pour Freud, la constatation de l'objet est liée à son absence - constat d'absence solidaire d'un constat de perte (la perte du sein). L'hallucination négative vient permettre "*la perception totale de l'objet et la mise hors-je de celui-ci*" (¹⁶⁰). "*La mère est prise dans le cadre vide de l'hallucination négative, et devient structure encadrante pour le sujet lui-même*".

A côté de ce vide nécessaire, il y aurait un autre vide, qui ne se laisse pas cerner, "*un trop vide*" ; le moi angoissé déclenche des processus allant du retrait autistique à la névrose de caractère. Ce vide ne concerne que le narcissisme négatif.

Winnicott écrit "*to fill the gap*" (p. 45, Jeu et réalité), l'écart, la lacune, le manque, remplir le trou. L'enfant psychotique va chercher des objets pour remplir le trou (pâte à modeler par exemple). La lacune, "le blanc" (the gap), sont plus réels comme l'écrit J.B. Pontalis (¹⁶¹) dans la préface de Jeu et réalité, que les mots, les souvenirs, les fantasmes qui tentent de les recouvrir. Le blanc est dans sa présence-absence témoin d'un non

¹⁶⁰ () GREEN, A. Narcissisme de vie, narcissisme de mort. Paris, 1983, Les éditions de Minuit.

¹⁶¹ () PONTALIS J.B., Jeu et réalité, préface.

vécu.

"C'est de la non-existence que l'existence peut commencer" (¹⁶²). La dimension de l'absence est un vide nécessaire chez le sujet. Bergson écrit que "*l'absence d'une chose étant toujours la présence d'une autre, une suppression n'est jamais qu'une opération à deux faces que l'on convient de ne regarder que d'un côté*" (¹⁶³).

4.2 - La notion de "formlessness"

Le vide, l'absence, peut être absence de forme, le sans-forme décrit par Winnicott dans le chapitre II de Jeu et réalité : "*L'aire de l'informe*" où il est déjà question du "to fill the gap".

Il s'agit d'une femme en analyse présentant une dissociation "*qui ne fut jamais complète*". Les activités ennuyeuses ne lui apportaient rien sinon de remplir l'écart. A propos d'un rêve de cette patiente, Winnicott écrit que le mot clé à rattacher au rêve en question c'est l'informe, le "formlessness", qualité, état d'être sans forme. Elle rêve qu'elle fait une robe, s'acharne sur le patron ; le matériel est informe avant d'être, comme un patron, façonné, coupé, assemblé. Pour Winnicott, il s'agirait d'une appréciation de sa propre personnalité et de l'établissement du soi. Il poursuit : "*or l'environnement s'était montré pendant son enfance incapable de lui permettre d'être informe et l'avait, à ses yeux, découpée, d'après un patron dont les formes auraient été conçues par d'autres*". On lit en note "*on pourrait rapporter ce sentiment à la soumission et à l'organisation d'un faux soi*". La patiente revint à l'idée du tissu de la robe avant qu'elle ne soit coupée, et au sentiment que jamais personne n'avait compris son besoin de partir de l'informe (p. 53).

Plus loin, (p. 80), Winnicott fait la lecture d'un cas "formelessness" ; il nous dit que la patiente s'était rendu compte qu'elle avait besoin d'une séance de longueur indéterminée. La notion de temps est importante ici, comme la dimension temporelle et la fiabilité de la mère dans la réparation du sentiment du vide. La liberté motrice de la malade pendant la séance est totale, elle s'assied par terre, se promène, regarde par la fenêtre, prend papier et crayon. C'est dans ce jeu moteur sensoriel que Winnicott lit le non-organisé, l'informe. C'est dans cette non-organisation qu'il voit partir peu à peu le sentiment de détresse et d'angoisse (p. 84).

Winnicott regrette que les thérapeutes pour la plupart ne prennent pas en compte le sans-forme. Nous avons été formés à cela : "*trouver un sens là où il y a non-sens*" (p. 79). "*L'occasion de se reposer a été manquée*" en raison de ce besoin éprouvé par le thérapeute. Winnicott donc lit le non-organisé et l'informe : "*on pourrait parler d'un crédit ouvert à la personnalité non intégrée*" (p. 78). Le non-sens, l'absence de forme ou le sans-forme est pour Winnicott l'occasion d'une lecture : celle justement de la reconnaissance du sans-forme, du non-sens (p. 84).

Dans le cas cité, il observe les modifications du transfert de la patiente. Il y a tout d'abord une négation de la présente du thérapeute pendant les deux premières heures de la séance (3 heures en tout). Quand le transfert commence à être positif, il y a comme un

¹⁶² () WINNICOTT D.W., La crainte de l'effondrement, NRP, n° 11.

¹⁶³ () BERGSON, op. cité, les deux sources de la morale et de la religion.

"rapprochement". *"La patiente parut être avec moi dans la pièce"*. C'est seulement à ce moment, quand le rapprochement se fait, qu'elle s'autorise à sortir les haines. Puis le thérapeute commence à être un "miroir" permanent. Winnicott écrit que *"le sentiment du soi, en fait, se constitue sur la base d'un état non intégré qui, cependant, par définition, n'est ni observé, ni mémorisé par l'individu et qui est perdu, à moins qu'il ne soit observé et renvoyé en miroir par un être en qui on peut avoir confiance, qui justifie cette confiance et va au-delà de la dépendance"* (note p. 85).

Cette non-intégration, ce sans-forme, ce vide, ce non-sens semblent, chez Winnicott concerner l'être de l'être. Le vide ainsi appréhendé, le sans-forme est quelque partie de l'être : le "vrai" vide est celui du non-sens, du non-intégré. L'autre vide, celui dont on parle le plus souvent, ne concerne que le narcissisme négatif : le faux soi, l'ignorance, l'impermanence, la jalousie, l'envie. Pour Winnicott, le procédé thérapeutique à adopter est donc celui-ci : *"il faut donner une chance à l'expérience informelle, aux pulsions créatives, motrices et sensorielles de se manifester ; elles sont la trame du jeu"* (p. 90).

L'artiste qui crée est dans le "formlessness" : *"la recherche ne peut naître que d'un fonctionnement informelle et décousu ou peut-être d'un jeu rudimentaire qui interviendrait dans une zone neutre"* (p. 90). Cette zone neutre est celle du non-sens. Cette zone n'est pas pathologique puisque neutre, non sexualisée.

C'est seulement si cette créativité, *"ce que l'on ne peut appeler que sa créativité"* (p. 90), est réfléchi en miroir, qu'elle s'intègre à la personnalité individuelle et organisée. *"C'est cette créativité qui permet à l'individu d'être et d'être trouvé et de postuler l'existence de son soi"*. Pour que cette créativité soit intégrée et donc réfléchi, il faut que le miroir ait des qualités qui permettent aux phénomènes et objets transitionnels de l'aire intermédiaire d'expérience d'avoir lieu. Autrement dit une *"certaine qualité de notre attitude"* (Jeu et réalité) est requise.

4.3 - "A la quête du soi" - Le non-sens

Dans le chapitre "A la quête du soi", Winnicott précise que le soi ne saurait être trouvé dans ce qui dérive des produits du corps et de l'esprit : il ne peut être trouvé à partir des produits de déchets, ni même du point de vue de la beauté de l'oeuvre et de son succès. Si l'artiste est en quête du soi *"il y a pour lui déjà une faille dans le domaine de sa vie créatrice"*. En pratique, cela se traduit, en cure par exemple, par une situation :

- où l'on ne se donne pas de but (le patient et le psychothérapeute)
- où l'on ouvre un crédit à ce qui n'est pas intégré dans la personne, et donc faire l'expérience de l'état du formlessness - qualité, état d'être sans forme -

"L'analyste fera bien d'accepter les séquences de pensées sans liens" : (p. 78), *"la succession d'idées, de pensées, d'impulsions, de sensations qui ne sont pas reliées entre elles"*. Le non-sens est part de l'état mental de l'individu au repos ; alors le patient peut se reposer et acquérir le sentiment de confiance.

Winnicott parle du sentiment du soi qui s'édifie par une sommation de :

- un état de détente - confiance comme expérience vécue (p. 79),
- une activité créative, physique et mentale dans le jeu,
- et tenir compte de la fiabilité de la situation dans le temps.

La condition absolue de cette créativité, on l'a vu, est qu'elle ne peut se réaliser que si elle est réfléchie en miroir. C'est cette créativité qui permet à l'individu d'être et d'être trouvé, de postuler l'existence de son soi.

Autrement dit que l'on se préoccupe du non-sens ou du sans-forme, l'aboutissement est le même, c'est à dire que les deux termes peuvent être tenus pour équivalents, dans ce que Winnicott appelle le non-intégré. Dans le cas de la séance thérapeutique dont il est question, Winnicott écrit : "*c'est quand elle cherche qu'elle existe, plutôt que lorsqu'elle trouve ou est trouvée*" (p. 89).

La créativité est alors "*un processus de réunion après un temps de détente, processus qui est à l'opposé de l'intégration*" (p. 90). Ce processus de réunion semble être la réunion de la mère bonne et de la mère négative. Dans ces conditions particulières que l'on vient d'énumérer, "*l'individu peut "se rassembler" et exister comme unité, non comme une défense contre l'angoisse*" - Winnicott précise alors : "*mais comme l'expression du JE SUIS (¹⁶⁴), je suis en vie, je suis moi-même*". Et plus loin (p. 87), il se sert d'une définition théologique de Dieu : "*Je me référais à Dieu en tant que "JE SUIS", un concept très utile quand l'individu ne peut supporter d'ETRE*".

"Je Suis", c'est le nom de Dieu. Ego Eimi ? Dieu est Vie. Dans la Bible, on trouve cette parole de Jésus : "Avant qu'Abraham fût, j'étais". "Je suis celui qui suis" (¹⁶⁵).

L'être, exister, être présent à soi car présence réfléchie, vivre, sont les mots clés de l'article de Winnicott. Cette confirmation se situe avant l'intégration, c'est à dire dans les tout premiers mois de la vie. Qu'y a-t-il de si important à toucher, à faire l'expérience dès le départ dans la vie ?

Il semble que pour Winnicott, il y ait deux sortes de vide et que le vide dont il nous parle, dont il retrace la genèse se situe dans le formlessness, le non-sens ; vrai vide qui renvoie à la présence. Le formlessness semble n'avoir pas été compris dans ce sens par les psychanalystes.

Le sans-forme et le non-sens nous renvoie à la notion grecque de l'ἴδος qui est l'idée ou la Forme. Les idées ont une forme. L'absence de forme est donc l'absence d'idée ; le non-sens, l'absence de liaisons, la non-logique se rejoignent. Dans l'idéalisme de Platon, on peut parler de chosification, de réification de l'idée par la forme. Au-delà de la conception aristotélicienne de la divinité, on constate la racine commune : forme et idée (ou pensée) ; là se rejoignent donc le formlessness et le non-sens.

¹⁶⁴ () en majuscule dans le texte, p. 80.

¹⁶⁵ () Ego Eimi est l'affirmation d'une identité. On peut le prendre comme l'affirmation absolue de la divinité. Dans la Bible, cela renvoie à : Jean - 4, 26 : "Jésus lui répondit : "Je le suis, moi qui te parles" - Jean - 8, 24 : "Car si vous ne croyez pas que Je Suis, vous mourrez de vos péchés". C'est aussi pour les Juifs la grande affirmation du Sinaï. Exode - 3, 14 : "dieu dit à Moïse : "Je suis celui qui est". La Bible de Jérusalem - Desclée de Brouwer.

Le "silence du sens", l'expression est de Jacques Ancet, traducteur de la "Nuit obscure" de Saint Jean de la Croix, renvoie aussi au non-sens... *"Cette voix silencieuse porte en elle l'inconnu : "celui qui parle", l'Esprit ou cet autre du moi"* (¹⁶⁶).

Pour les mystiques, le même questionnement que celui dont nous parle Winnicott au sujet de cette patiente, peut se poser. En effet, les négations, les doutes, le désespoir, les rapprochements positifs sont souvent l'apanage de la relation du mystique à son Dieu. La modification du transfert observée par Winnicott qui passe par une négation de sa présence puis par un rapprochement, pose, par transposition, la question du transfert dans la vie mystique. Par exemple, quand Dieu devient-il miroir permanent ? (Thérèse de Lisieux a perdu le miroir à la fin de sa vie). L'existence des textes, leur assimilation, la tradition mystique, l'existence historique, etc... organisent, s'il existe, le transfert dans la vie mystique.

4.4 - Intégration et non-intégration

Avant l'intégration, le non-intégré et son expérience apparaissent chez Winnicott comme quelque chose d'essentiel. L'intégration est un processus qui commence très précocement (¹⁶⁷). *"Dans la situation transférentielle au cours de l'analyse des psychotiques, nous obtenons la preuve la plus claire que l'état psychotique de non-intégration a eu une place naturelle à un stade primitif du développement affectif de l'individu"*. Les conditions de la non-intégration peuvent apparaître chez n'importe qui. *"Par l'intermédiaire de l'expression artistique, nous pouvons espérer rester en contact avec notre self primitif d'où proviennent les sentiments les plus intenses et même des sensations très aiguës et nous sommes vraiment pauvres si nous ne sommes que sains"* (p. 64).

(Dans l'état de non-intégration, le facteur temps n'existe pas).

On est en droit de présumer que *"dès le début de la conception corps et psyché se développent ensemble ; d'abord fusionnés ils se distinguent progressivement l'un de l'autre. Avant la naissance, on peut avec certitude dire de la psyché (distincte du soma) qu'il y a un cours personnel, une continuité de l'expérience vécue. Cette continuité qu'on pourrait appeler les débuts du self est interrompue périodiquement par des phases de réaction à l'empiétement"*.

"L'intégration de la psyché immature peut être fortifiée par une seule expérience (à l'époque de la naissance)..." (p. 132, Le traumatisme de la naissance et l'angoisse).

"C'est par diverses voies que l'unité du psychisme de l'individu devient un fait, d'abord à certains moments et plus tard pendant des périodes de temps plus ou moins longues" (p. 195), c'est la phase de l'organisation graduelle des morceaux du moi, de l'intégration.

Une autre étape est la façon dont le psychisme individuel se loge dans le corps, processus qui peut disparaître à la suite de certains événements.

¹⁶⁶ () ANCET J., Préface de "Nuit obscure, Cantique spirituel", nrf, poésie Gallimard, 1997.

¹⁶⁷ () Le développement affectif primaire in De la pédiatrie à la psychanalyse, p. 62.

"La tendance à intégrer reçoit l'assistance de deux séries d'expériences" (p. 63) : la technique des soins infantiles (*holding - handling*) et les expériences instinctuelles aiguës qui de l'intérieur, rassemblent les éléments de la personnalité et en font un tout. La désintégration est effrayante alors que la non-intégration ne l'est pas. Le développement du sentiment que l'on a de sa personne dans son corps est la personnalisation qui s'effectue de la même manière que l'intégration" (p. 64). "La désintégration est ressentie comme une menace parce que (par définition) il y a quelqu'un pour ressentir cette menace" (p. 200).

La personnalisation a à voir avec l'habitation de la psyché dans le corps.

A la suite de ces deux processus, un troisième se met en place, ce que Winnicott appelle "*la réalisation, appréciation du temps et de l'espace et d'autres caractères propres à la réalité*" (p. 62).

La différence entre non-intégration et désintégration est intéressante. Winnicott écrit (p. 313) qu' "*il est presque certain que pour le nourrisson, le repos représente un retour à l'état non intégré... qui n'est pas forcément effrayant pour le nourrisson si la mère lui assure un sentiment de sécurité*". Mais il précise : "*A mesure que l'intégration devient un fait acquis et que le nourrisson se constitue en un tout, la perte de ce qui aurait été acquis peut être considérée comme de la désintégration plutôt que de la non-intégration. La désintégration est douloureuse. La non-intégration est indolore*" (la première année de la vie).

L'état non intégré que l'on vient de préciser avec Winnicott est aussi celui du formelessness et du non-sens. Il n'est pas pathologique en soi, seule la désintégration l'est, en même temps que source d'une angoisse extrême. Cet état non intégré qui n'a pas été très étudié par Winnicott ni par d'autres auteurs, nous intéresse fortement. Car comment ne pas faire un rapprochement entre certaines nuits mystiques et l'aire de l'informe ou du non-sens. Jean de la Croix donne un exemple de ces nuits dans son superbe poème la "Nuit obscure", qui va éclairer notre propos. (cf. 3ème partie : "Transition").

Bergson (¹⁶⁸) écrit au sujet du mystique : "*l'âme du grand mystique ne s'arrête pas à l'extase comme au terme d'un voyage. C'est bien le repos si l'on veut, mais comme une station où la machine resterait sous pression, le mouvement se continuant en ébranlement sur place dans l'attente d'un nouveau bond en avant*". Ce repos n'est-il pas celui dont Winnicott parle : "*le non-sens qui est part de l'état mental de l'individu au repos*" (p. 79), "*état de détente dans des conditions basées sur l'expérience vécue*" ? Repos nécessaire à la créativité permettant d'acquérir le sentiment de confiance et au-delà le sentiment du soi.

4.5 - Le "non-sens" - Extensions

Le non-sens n'est pas la déstructuration du psychologique et du physique mais le détachement, la déconnexion, le non-lien des pensées, des sensations, des impulsions entre elles. Soma et psyché rudimentaire sont très peu en phase au stade où Winnicott

¹⁶⁸ () Les deux sources, p. 244.

situe la non-intégration, par contre quelque chose du soi existe. Cette potentialité du self existera pour la personne, le sentiment -non de soi mais du soi- naîtra que s'il y a réflexion (miroir).

La réflexion n'est pas narcissique car "*parler à soi-même ne renvoie rien en retour à moins que le contenu de la conversation soit renvoyé par quelqu'un qui n'est pas soi*" (Winnicott, Jeu et réalité, p. 88). Elle n'est pas non plus à l'origine de la surconscience (H. Faure) (¹⁶⁹) qui est une illusion et donc renvoie à soi-même.

4.6 - Non-sens et trauma

L'articulation entre trauma et non-sens peut s'illustrer comme cela : si dans le trauma il y a perte de signification, il semble qu'elle ne soit pas effective aux différents niveaux de l'être humain.

L'ACCIDENT

Lors d'un accident par exemple, il peut y avoir trauma avec bouleversement émotionnel, perte (partielle) des perceptions, décompensation physique mais en même temps une direction, un sens peuvent être conservés, telle cette personne qui décrit un accident d'automobile : "*j'étais mal en point aussi bien physiquement que psychiquement mais je me suis écriée : je ne veux pas, pas maintenant*". Elle avait donc gardé le sens, ici sens de (vers) la mort. Dans cet exemple, quel est le niveau impliqué, qui parle ?

Le non-sens n'est pas la perte du sens ou perte de signification, ou ce que l'on pourrait nommer le dé-sens, mais bien l'absence de sens, état de l'individu au repos qui ne se donne pas de but, comme la désintégration est différente de la non-intégration. Le sens intervient donc à plusieurs niveaux. Il semble qu'il y ait un sens différent correspondant aux niveaux de l'être humain, le sens ultime se situant au niveau spirituel, c'est à dire le "mind" pour Winnicott, l'esprit. La perte du sens lors d'un trauma peut être effective, l'adaptation à la réalité défaillante ; il peut y avoir dépersonnalisation, dissociation, désintégration. A ces mécanismes pathologiques peuvent s'associer des pertes de signification : par rapport à la réalité - où suis-je, etc. ? -, par rapport à la personnalisation - qui suis-je, dissociation psyché-soma -, la désintégration entraînant une dissociation totale du moi, l'éclatement psychotique.

Si le self est préservé, s'il reste en contact avec la personne, c'est à dire si le sentiment du soi, comme noyau du self bien à l'abri, même en deçà du sentiment du soi, alors il semble que le sens profond qui résiste au trauma est celui d'être. Sentiment ou sensation ou perception, celui ou celle d'être, renvoie au repos, au non but, renvoie aussi à l'absence de projet, au fait d'être.

Dans l'exemple cité, l'expression "*je ne veux pas, pas maintenant*" situe la préservation du sens, sens de l'existence, de l'étant. Cette parole n'est pas adressée à soi-même mais elle a bien les qualités de la réflexion.

Winnicott nous ouvre sur quelque chose d'extraordinaire : il donne une issue très

¹⁶⁹ () FAURE H., "Le surconscient". Le concept est étudié plus loin.

structurante, une explication de la nécessité du non-sens. Le non-sens se nourrit de l'être.

Cette nécessité du non-sens rejoint les nuits et les sublimations, les issues des grands mystiques.

L'OTAGE

Un autre exemple est celui de Jean-Paul Kaufmann. Retenu en otage au Liban de mai 1985 à mai 1988, avec deux autres journalistes, il a, d'une certaine façon, apprivoisé la mort. Dans le film (¹⁷⁰) réalisé par Patrice Chagnard, il parle avec réserve de son expérience. Le réalisateur a dû attendre plusieurs années l'accord de Kaufmann pour le tournage du film dans lequel il montre comment il a donné du sens à son épreuve.

Enfermé dans un espace extrêmement réduit, dans le noir, menacé de mort, subissant des simulacres d'exécution, le trauma est immense. La négation de son existence par ses bourreaux rappelle les camps de concentration. A son retour, cerné par la presse, il balbutie qu'il a survécu grâce à Dieu et à la Bible... L'un de ses premiers gestes, après sa libération fut de revoir "Le combat de Jacob avec l'Ange", le tableau de Delacroix dans l'Église St Sulpice à Paris.

La musique aussi accompagne sa méditation : "Le retour de Tobie", opéra de Haydn l'aide à trouver du sens à son expérience. Pourquoi avoir souffert ? Pourquoi les gens ont expérimenté sur vous le mal ? Kaufmann priait dans le noir. En homme d'humour, il précise : "*Les bourreaux et moi, on priait avec ferveur le même Dieu*". C'est le mystère d'une vie qui a traversé la mort. La rencontre entre le drame personnel et les mots de la Bible nous rejoint tous, croyants ou pas. Dans son interview, Kaufmann dit qu'on peut revenir d'un tel enfer et être mort. Parfois dans la cellule où il croupissait, un minuscule rayon de lumière passait ; surgissement d'une lumière infinie à l'image de l'expérience qu'il vit. Quand il rentre de détention, il a besoin de voir le combat de Jacob avec l'Ange (¹⁷¹) qui illustre pour lui la longue nuit. La nuit de Jacob dans sa lutte était obscure, elle a "brûlé le vieil homme", il y a toujours une lueur d'espoir. Par Delacroix, la parole pouvait se dire ; devant l'énigme du tableau, Kaufmann sent que "Dieu est là de façon physique".

Très attiré par la toile de Delacroix et par la chapelle des Saints-Anges dans l'église Saint Sulpice à Paris, Kaufmann dans son livre (¹⁷²) compare sans cesse le peintre à un prisonnier. La chapelle est une prison mais le mur symbolise pour lui la liberté...

L'opéra de Joseph Haydn "Le retour de Tobie" (¹⁷³) accompagne aussi son retour. L'histoire de Tobie raconte le voyage difficile du fils (Tobie) envoyé par le père (Tobit). Le père aveugle demande à mourir ainsi que Sara, une parente désespérée. Dieu entend

¹⁷⁰ () Film : J.P. Kaufmann (1997), 52', Réalisation Patrice Chagnard. Production CFRT. France 2. Série "L'homme en secret".

¹⁷¹ () Tableau de Eugène Delacroix représentant le récit mystérieux, dans la Bible, Genèse chap. 32, versets 23-30, où Jacob lutte toute la nuit avec quelqu'un que l'auteur identifie à Dieu sans le nommer.

¹⁷² () KAUFMANN J.P., La lutte avec l'ange. Ed. La Table Ronde, 2001, pp. 271.

¹⁷³ () "Le livre de Tobie" ou "Tobie", fait partie des Livres historiques de l'Ancien Testament.

leur prière et envoie son ange Raphaël. Tobie a donc un compagnon pour son périple et découvre beaucoup de choses secrètes. Le récit est parsemé de détails folkloriques et merveilleux. Il se marie avec Sara et permet à son père de recouvrer la vue. Kaufmann voit dans cette histoire le dévoilement d'un certain nombre de choses cachées, comme Raphaël les montre à Tobie. En même temps, la prière adressée à Dieu lui rappelle le psaume 143 (¹⁷⁴) ; "humble supplication" à Yahvé : "*Je suis à bout de souffle, ne cache pas loin de moi ta face, je serais de ceux qui descendent à la fosse*". Dévoilement et révélation, quel chemin parcouru !

Un passage de Tobie inspira l'écrivain Christian Bobin : "*L'enfant partit avec l'ange et le chien suivi derrière*" (¹⁷⁵), à propos de la vie de St François d'Assises.

Kaufmann s'est appuyé sur les textes, la Bible, l'écriture mais aussi sur la musique, la peinture, l'art. Il a gardé ou (re)découvert dans le non-sens de la situation, dans le trauma, la direction, le sens profond (de la vie) en deçà ou au-delà du trauma. Cela nous interroge sur le non-sens winnicottien et sa nécessité, qui est part de l'être, et qui s'appréhende maintenant comme une notion fondamentale.

Une parole de Jung au sujet du mal peut éclairer les propos de Kaufmann : "*Lorsque l'on a affaire au mal, et surtout dans ce cas, on éprouve le besoin extrême de recourir aux forces du bien. Il s'agit de maintenir à tout prix la lumière qui brille dans les ténèbres ; et c'est seulement là, dans l'obscurité, que la lumière a un sens*" (¹⁷⁶).

Ces expériences rejoignent aussi celle du Dr Silvo Kremery, interné quatorze ans dans le camp le plus dur de Tchécoslovaquie (de 1951 à 1964) : "*les lavages de cerveau n'avaient pas de prise sur moi, je pense, parce que je vivais dans une profonde contemplation de Dieu. Ils peuvent réussir à vous séparer de vous-même mais pas de Dieu*".

Il y a le trauma, les coups, la torture morale et physique, etc. ; le trauma physique et psychique mais Kremery ne vit pas, dans ce qu'il nous dit, la perte de la direction (du sens) spirituelle. Cela situe les niveaux de l'être humain. Peut-on alors parler de "composé humain" en reprenant l'expression de Saint Thomas d'Aquin (¹⁷⁷).

5 - Le "Je sujet"

On ne peut pas écouter l'autre, en tant que thérapeute ou psychanalyste sans se demander d'où vient à l'homme l'aptitude à dire "je", "à parler sa vie, sa mort en première personne" (¹⁷⁸). L'efficacité de la cure analytique repose sur l'accès du patient à Je sujet.

Les "je" ou les je-sujet peuvent être déterminés par les critères de leur contenu. Par

¹⁷⁴ () Psaume 143 (142). Psaumes, dans les Livres poétiques et sapientaux. La Bible.

¹⁷⁵ () BOBIN C., Le Très-Bas. Éditions Gallimard, 1992.

¹⁷⁶ () JUNG. C.G., Psychologie et orientalisme. Albin Michel, p. 280.

¹⁷⁸ () JUNG. C.G., Psychologie et orientalisme, Albin Michel, p. 280.

la simple observation on peut noter que le je-sujet peut parfois n'être que grammatical, ou n'être que l'illusion d'une fonction, d'un rôle ou le Je multiple des instances de la psyché. Quand un être demande ce qu'il désire, qui parle en lui ? Qu'est-ce que être pleinement sujet ? Le je ne se construit-il pas à tous les niveaux, corporel, psychique, spirituel (pour reprendre la triade du composé humain). Ces différents Je, quand sont-ils pleinement élaborés ? L'expérience montre que l'intrication de ces niveaux se joue dans une dynamique, dans un mouvement en discontinu.

Le Je du corporel, celui que les psychosomaticiens ou les psychanalystes cherchent dans le déchiffrement du moi-peau, des signifiants formels, est-il à jamais réalisé dans une accession achevée aux structures symboliques de l'image inconsciente du corps ?

De la même manière, le Je du psychisme accède-t-il jamais à une fin dans le travail sur soi-même ? Freud n'a-t-il pas écrit en 1937 "analyse terminée, analyse interminable ou analyse finie, analyse infinie" (¹⁷⁹)

Quant au Je spirituel ne révèle-t-il pas lui aussi une sorte d'in-fini dans la conversion ou dans l'éveil ?

Pour Freud, le mot "Ich" - je - varie du je instance jusqu'au sujet de la personnalité. Les articulations de ce concept entre le moi instance et le je-personne ne semblent pas se prêter à une lecture directe du Je, sujet ontologique.

Marie Balmory dans la "divine origine" (¹⁸⁰) recherche dans les récits de la création (Genèse) le premier "Je" qui serait prononcé par l'homme, par le dieu, par le diable. Marie Balmory parle du Je comme d'une "*mystérieuse instance propre à l'être humain*". Elle ajoute : "*si j'obéissais à Freud, je renoncerais à chercher encore*", en référence à sa citation : "*non, notre science n'est pas une illusion. Mais ce serait une illusion de croire que nous puissions trouver ailleurs ce qu'elle ne peut nous donner*" (¹⁸¹).

¹⁷⁷ () Aristote disciple de Platon apporte une vision nouvelle des relations entre l'âme et le corps. Il affirme contrairement à Platon qui décrit une dualité radicale entre l'âme et le corps, que celle-ci n'existe pas indépendamment de la matière(a), la substance étant le composé d'âme et de corps. Il voit dans l'âme la "forme du corps organisé ayant la vie en puissance". Il a une conception hiérarchique des âmes des êtres vivants (végétative, sensitive et intellectuelle). L'homme est doué d'une âme intellectuelle ; c'est l'affirmation de la transcendance de l'intellect (noûs), âme immatérielle. Le Dieu d'Aristote est l'idéal immobile, le moteur lointain. La philosophie aristotélicienne et la pensée chrétienne se rencontrent dans l'aristotélisme médiéval. Dans cette mouvance philosophique et théologique, à l'encontre du platonisme, St Thomas d'Aquin (1224-1274), observe l'inclusion de l'histoire de la nature dans l'histoire de l'esprit. "L'homme est situé ontologiquement à la jonction de deux univers, à un horizon du corporel et du spirituel" (b) Aristote prouve à Thomas les catégories nécessaires à l'expression de cette conception. L'anthropologie de Thomas fut rejetée après sa mort par les maîtres de l'Église, donnant consistance à un certain spiritualisme pendant plusieurs siècles. Dans son anthropologie la formule de "composé humain" (c) est la plus intéressante (corps, âme, intellect-esprit). (a) Aristote, traité "De l'âme", livre, Oeuvres, PUF. (b) Encyclopédia Universalis, Vol. 16, article "Thomas d'Aquin", M.D. Chenu. (c) CHENU M.D., Introduction à l'étude de St Thomas d'Aquin, 2ème édition, Paris, 1954, Je suis St Thomas d'Aquin, commentaire de De anima (Aristote), livre II, leçon I.

¹⁷⁹ () FREUD. S., "Analyse finie, analyse infinie".

¹⁸⁰ () BALMORY M., La divine origine, Grasset 1993. 4ème de couverture.

"*Cette mystérieuse instance propre à l'être humain*" n'est donc pas le Je des instances psychiques. A partir d'observations psychanalytiques, on peut inférer que le "Je" potentiel, le Je -du-devenir-de-sujet- s'élabore de la racine de la psyché à travers le Moi et toutes les instances.

La cure psychanalytique est une expérience qui favorise le dégagement pulsionnel, l'autonomie d'un Je psychique, la mise en oeuvre dans des activités de création du "Je qui dit". Néanmoins, il ne faut pas confondre ce voyage à travers les profondeurs psychiques, aussi remarquable soit-il, avec semble-t-il cet accès au Je spirituel tel qu'on peut l'observer chez les mystiques (Saint Jean de la Croix écrit : "*Celui qui parle*", "*l'Esprit cet autre moi*", "*Je est un autre*"). Et en même temps, il serait naïf de les opposer, au lieu de les unir, car le travail psychique sur soi est une préparation indispensable à la quête spirituelle.

Bruno Bettelheim qui a connu les camps de concentration écrit : "*Quelles furent les leçons que m'enseigne mon expérience des camps de concentration ? Tout d'abord que la psychanalyse n'est pas le moyen le plus efficace de modifier la personnalité. Le fait d'être placé dans un environnement de type particulier peut produire des changements beaucoup plus considérables en un temps beaucoup trop court. Ensuite que la théorie psychanalytique, en l'état où elle se trouvait alors, ne suffisait pas à expliquer pleinement ce qui arrivait aux prisonniers. Elle ne permettait guère de comprendre ce qui contribuait à rendre la vie bonne et l'Homme bon (...). Tout en nous apprenant beaucoup sur l'Homme caché, elle nous fournissait beaucoup moins de connaissance sur l'Homme "véritable". A prendre un exemple, il m'apparaissait évident que le moi n'était pas un faible serviteur du ça ou du surmoi. Le moi de certains individus se révélait d'une force étonnante qui ne semblait provenir ni du ça ni du surmoi*" (¹⁸²).

Ce que Bettelheim dit du moi est fort intéressant. Marie Balmary qui le cite écrit : "*Je lis (...) ce qu'il dit du "moi", qu'ici j'appellerai "Je" évidemment, dont la force ne vient d'aucune des instances répertoriées du psychisme*". Il semble pourtant que dans ce texte de Bettelheim, ce que nous appellerons aussi le "Je" surgit des instances psychiques, certes en s'en démarquant mais les traversant ou s'appuyant sur elles.

Il est difficile de soutenir que le Je est indépendant de l'appareil psychique puisqu'il est à l'origine ou en tout cas qu'il participe à la force du moi. Comment définir alors la force du moi que l'on constate et qui est au premier plan de la personnalité des mystiques ? (¹⁸³).

Joyce Mc Dougall aussi parle du Je. Dans son ouvrage (¹⁸⁴) elle montre que la psyché est théâtre, que le "Je" est un répertoire secret de personnages oubliés, méconnus, en quête d'auteur (¹⁸⁵) et de drame : Je que la personne croit être, Je metteur

¹⁸¹ () FREUD S., L'avenir d'une illusion.

¹⁸² () BETTELHEIM B., Le coeur conscient, Robert Laffont, 1972, p. 30.

¹⁸³ () Voir plus loin le chapitre "La force du moi".

¹⁸⁴ () Mc DOUGALL J., Théâtre du Je.

en scène dont *"le visage des personnages et l'intrigue lui sont voilés". "Dans un lieu de la psyché un personnage s'agite et veut entrer en scène"*.

Il y a donc plusieurs Je : Je adulte et Je infantile, autant de Je que de personnages intérieurs...

"Le "Je" n'est pas "un", mais plusieurs ; je dirai aussi que ce "Je" composite n'a pu arriver à ces solutions symptomatiques qu'au prix d'efforts créatifs considérables..."

Pour Piera Aulagnier *"celui qui refuse de jouir, celui qui rencontre la jouissance sous la forme de l'interdit... ce n'est ni le "corps", ni le "ça" mais bien le "Je" (¹⁸⁶)*.

Ces Je sont ceux du voyage à travers le psychisme et ses profondeurs ; ils se dévoilent, sont connus et prennent une signification pour finalement aboutir au Je psychique plus ou moins unifié. Mais qu'en est-il du Je spirituel ?

Le Je, Je potentiel, Je en devenir de sujet, s'élabore de la racine de la psyché à travers le moi et toutes les instances. Cette proposition rejoint le questionnement du Je origine, du Soi origine, de leur place dans le "composé humain".

Niveaux différents du Je, niveaux du composé humain, où se situe ce que Winnicott a appelé le sans-forme, le non-sens ? Les nuits mystiques, la "nuit obscure" de Jean de la Croix peuvent nous aider dans cette recherche. Contrairement à ce que Jung (¹⁸⁷) déclare - *"Dieu le Père l'avait délivré à son tour [Jésus] tout comme il châtie à chaque fois ceux qu'il a comblés en manquant à sa promesse"* - de quel Dieu s'agit-il alors ? Sinon d'un Dieu pervers.

Jung poursuit : *"C'est exactement ce que Saint Jean de la Croix définit comme la "nuit sombre de l'âme". C'est le royaume des ténèbres, qui est également Dieu mais qui signifie une pénible épreuve pour l'Homme. La divinité présente un double aspect"*.

En réalité, la "nuit obscure" ne présente pas le "royaume des ténèbres" pour son auteur. Elle débouche sur une sublimation ou plutôt sur une issue, telles celles trouvées par les grands mystiques. Par contre, ce "double aspect de la divinité" se retrouve parfois dans les écrits de Ramana Maharshi (voir plus loin).

Saint Jean de la Croix (1542-1591), mystique chrétien espagnol, fut l'un des premiers religieux de la réforme des Carmes Déchaux. Pour lui l'âme doit *"s'anéantir en refusant tout le créé et en se refusant elle-même, vider entièrement ses propres facultés, la volonté et l'entendement aussi bien que la mémoire, entrer totalement dans la nuit"* (¹⁸⁸), métaphore par laquelle il désigne le dépouillement absolu. C'est donc bien la "Nuit obscure" qui nous intéresse ici et qui pose le problème spirituel surtout en fonction de l'union avec l'essence divine que le "Cantique spirituel" se place dans la perspective de

¹⁸⁵ () Tel le livre de Luigi PIRANDELLO "Sept personnages en quête d'auteur".

¹⁸⁶ () AULAGNIER P. : "La violence de l'interprétation", 1975, Paris, PUF.

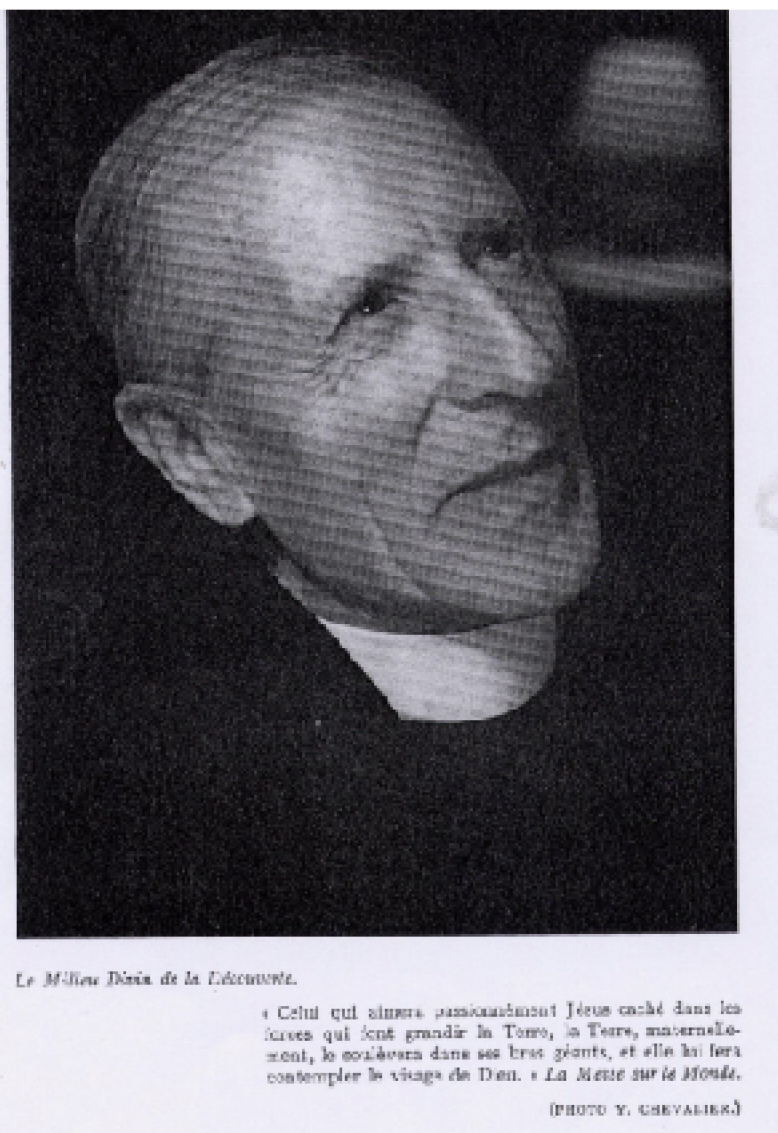
¹⁸⁷ () JUNG C.G., op. cité : Psychologie et orientalisme, p. 280.

¹⁸⁸ () Jean de la Croix, Nuit obscure. Cantique spirituel. Nrf poésie/Gallimard, 1997. Edition bilingue.

l'union personnelle au Christ "Verbe incarné, "Époux de l'âme" (¹⁸⁹). Saint Jean de la Croix, être frémissant et douloureux écrit des poèmes sublimes. Une brève étude de ce poème servira de transition entre les deux mondes occidental et oriental (voir 3ème partie).

¹⁸⁹ () COGNET L., Encyclopedia Universalis, article Jean de la Croix, tome 9, Professeur à l'Institut Catholique de Paris.

2ème Partie : Teilhard de Chardin



I - Situation - Biographie rapide

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) est originaire de Sarcenat en Auvergne, près de Clermont-Ferrand. Quatrième d'une famille de onze enfants, au terme d'une jeunesse studieuse, il entre à la Compagnie de Jésus, y fait son noviciat et termine les 14 années d'études réglementaires nécessaires pour la formation d'un Jésuite, au moment où éclate la première guerre mondiale.

Il fait toute la guerre comme brancardier (puis caporal brancardier) dans un régiment de zouaves et y récolte deux citations, la Médaille militaire et la Légion d'honneur.

Rendu à la vie religieuse en 1919, âgé de 38 ans, il est, conformément à la coutume des Jésuites, chargé du travail correspondant le mieux à ses dispositions et à ses goûts.

Pour Teilhard de Chardin, ce fut la paléontologie.

Dès ce moment, toute sa carrière de savant est consacrée à l'étude des couches géologiques et des fossiles qu'on y trouve et, plus particulièrement, des fossiles humains.

En 1923, il s'embarque à destination de la Chine qui l'absorbera pendant 23 ans. Il participera, là, à la découverte du Sinanthrope.

Il mènera jusqu'à sa mort, dans la stricte discipline de son ordre, la vie d'un éternel vagabond à la poursuite des fossiles préhominiens. Après la Chine, l'Inde et Java et enfin l'Afrique australe en 1951 et 1953. Maintenu plus ou moins à l'écart de la France par ses supérieurs et obligé de renoncer à une chaire de Paléontologie qui lui est offerte au Collège de France, il a son port d'attache à la maison des Jésuites de New York, où il meurt d'une crise cardiaque le jour de Pâques 1955, âgé de 74 ans.

Pendant ces cinquante années de vie hyperactive, Teilhard de Chardin n'a pas cessé d'orienter un seul instant sa pensée au-delà du fait scientifique, vers l'interprétation philosophique et religieuse de celui-ci. Il n'a pas cessé non plus de consigner par écrit ses observations, tantôt sous la forme de recueils renfermant la matière d'un véritable livre (*Le phénomène humain*, *Le milieu divin*), tantôt sous forme d'essais, d'articles ou de conférences.

Convaincu que son devoir de savant et de chrétien était de transmettre son message, et conscient de la valeur que représentait cette oeuvre pour l'enrichissement de la pensée humaine, il a voulu publier, mais il n'a jamais obtenu l'accord de ses supérieurs.

Teilhard de Chardin a légué ses écrits, peu de temps avant sa mort, à celle qui était sa secrétaire depuis quelques années, Jeanne Mortier, et qui, aussitôt après sa mort, en a entrepris la publication sous l'égide d'un comité de savants et de religieux.

Et c'est alors une diffusion importante de la Pensée teilhardienne à travers le monde.

1 - La méthode

Teilhard observe en scientifique les faits - ou, pour employer le langage des philosophes, les phénomènes - tels qu'ils apparaissent, dans le déroulement de l'histoire. Il se classe ainsi tout d'abord comme un savant, un savant incontestable et incontesté.

Il applique ensuite à l'interprétation de ces faits toute la force de pénétration de son esprit et de son intuition, et peu à peu, s'élabore en lui une conviction cohérente qu'il va essayer de nous faire partager.

Il le fera non pas avec des arguments et des raisonnements didactiques, mais plutôt en faisant appel à notre intuition, en tentant de nous faire voir ; il utilisera constamment les expressions : on s'aperçoit, on se rend compte, il éclate aux yeux...

C'est pourquoi on parlera de l'éclairage que projette Teilhard sur les événements, de la lumière qu'il apporte à la compréhension de l'Univers dans lequel nous sommes engagés.

Teilhard de Chardin est également au sens donné à ce terme par Gaston Berger (¹⁹⁰) un "prospectif", c'est à dire un esprit qui s'efforce de saisir non pas le déroulement

immédiat des événements, mais leur tendance, le sens et les probabilités de leur évolution dans un avenir non immédiat.

2 - La pensée scientifique

Dans le domaine scientifique, le nom de Teilhard de Chardin est étroitement attaché à la théorie de l'Evolution.

Remontant jusqu'au monde minéral, Teilhard montre que tout se passe dans la création comme si la matière possédait une tendance interne à s'organiser en arrangements de plus en plus complexes, et comme si le développement de la conscience était conditionné par cette complexité des arrangements. C'est la loi de complexité-conscience.

Pour lui, la substance minérale elle-même se trouve déjà, au départ, dotée d'un embryon de conscience : la Vie, dit-il, existe déjà en potentiel, dans la matière inanimée de l'état de Pré-vie ; la vie est en quelque sorte en pression partout dans la Nature : c'est une propriété fondamentale de l'Univers, un potentiel qui imprègne tout le cosmos, et qui ne demande qu'à se manifester, aussitôt que les conditions favorables sont réunies.

L'apparition de la Vie est le premier événement capital, le premier seuil de l'évolution. Les données modernes de la paléontologie le situent il y a environ un milliard d'années.

Un second seuil de l'Evolution est franchi avec l'apparition de la Pensée réfléchie, c'est à dire avec l'apparition de l'homo-sapiens, de l'Adam de la Bible.

Ainsi donc, pour Teilhard de Chardin, il y a -non pas, bien entendu une relation de cause à effet- mais une liaison, une interdépendance fondamentale, entre la Pensée et la structure matérielle de l'organisme qui en est le support, et dans un de ses écrits il parlera des "*profondeurs spirituelles illimitées de la Matière.*"

"L'évolution, écrit-il, est une montée continue d'organisation et de conscience." (¹⁹¹)

3 - Domaine philosophique et social

Ayant mis en évidence la loi fondamentale de l'évolution, ayant constaté que celle-ci est un événement universel qui continue sous nos yeux, Teilhard se tourne vers l'avenir et se pose la question de savoir où cette marche en avant va nous conduire.

Pour lui, la réponse est évidente : il faut appliquer à la multitude humaine la loi fondamentale de l'Evolution, la loi de complexité-conscience.

Ainsi, explique-t-il, de même que les cellules vivantes sont irrésistiblement poussées à s'unir entre elles, en arrangements de plus en plus complexes, de même les hommes sont irrésistiblement poussés à organiser et perfectionner leurs rapports sociaux.

¹⁹⁰ () BERGER, G., Phénoménologie du temps et prospective, Paris, 1969.

¹⁹¹ () TEILHARD DE CHARDIN, P., Le Phénomène Humain.

Teilhard voit effectivement comme une nécessité biologique la marche de l'humanité vers des formes de socialisation de plus en plus étendues, de plus en plus complexes, et de plus en plus interdépendantes.

La socialisation telle qu'on doit l'entendre est l'organisation des rapports entre les hommes, à laquelle ceux-ci sont contraints d'avoir recours pour faire face aux phénomènes de compression qui s'exercent sur eux.

Enfin, troisième point, il suffit de regarder le monde autour de nous pour constater que cette socialisation se développe dans une interdépendance de plus en plus grande des groupes humains.

Cette marche de l'humanité vers l'unification, Teilhard de Chardin l'a analysée en 1945 d'une façon magistrale dans un document intitulé : *Un grand événement se dessine : la planétisation humaine*. (tome V, L'avenir de l'homme).

Pour lui, nous serions arrivés maintenant à un nouveau tournant de l'Evolution, à un troisième seuil : la laborieuse et lente naissance d'une conscience collective de l'humanité.

4 - La pensée religieuse

En premier lieu, Teilhard de Chardin constate que le sens religieux (le besoin d'adorer une divinité) est un sentiment inné, un besoin fondamental de toutes les communautés humaines à toutes les époques de l'histoire. "*Parvenu à un degré supérieur de maîtrise de soi-même, dit-il, l'Esprit de la terre se découvre un besoin de plus en plus vital d'adorer : de l'Evolution universelle, Dieu émerge plus grand et plus nécessaire que jamais.*"

Ceci est l'exacte contrepartie de la vue positiviste ou rationaliste, qui associe le progrès à un effacement graduel de la religion.

Le second trait essentiel à noter sur la conception teilhardienne du Christianisme et de l'Evolution est d'une portée plus considérable. Teilhard de Chardin considère que l'évolution cosmique est inexplicable si elle ne s'achève en un Dieu personnel, en un centre de convergence qu'il appelle le point Oméga et qui s'identifie dans son esprit, avec le Christ universel, tel que l'ont annoncé les écrits de Saint Paul. "Quand le Christ se sera assimilé toutes choses, dit Saint Paul, alors il se soumettra à celui qui lui a tout soumis, en sorte que Dieu soit tout en tous."

II - Analyse psychologique/psychanalytique

A - La croyance

Le dictionnaire (Larousse) la définit comme étant le fait de tenir pour réelle l'existence de quelqu'un ou quelque chose. Lalande comme un "*assentiment, en tant qu'opposé soit à la*

simple représentation, soit à la lexis."

Le perçu, l'expérience paraissent venir, de plus, lever le doute. M. Blondel ajoute : *"Croire, c'est joindre à des motifs qui paraissent suffisants pour justifier un assentiment intellectuel, cette part de conviction qui va non plus d'un sujet connaissant à un objet connu, mais d'un être à un autre être."* (¹⁹²). Ce en quoi l'on met sa croyance dépend des premières relations.

On peut penser qu'une ontogenèse de la croyance montrerait que l'appropriation progressive de l'objet fiable prend peu à peu la place de l'incertitude anxieuse. A quoi, à qui se fier ?

Le germe de la croyance se situe dans le rapport de l'enfant à la parole des parents ; croyance primordiale qui suppose une confiance de base acquise grâce à l'environnement suffisamment bon, à l'absence de traumatismes précoces excessifs et à un bon équipement inné.

La croyance écrit Anzieu est une nécessité humaine pour vivre. *"On n'est pas une personne si on ne croit pas à l'identité et à la continuité de soi."* (¹⁹³). Les croyances ont pour résultat, sinon pour but, *"de nous faire adhérer à notre être"*. Ce ne sont pas des savoirs. Elles ont à voir avec le narcissisme, sont régies à l'origine par le principe du plaisir-déplaisir. Plus tard on pourra les examiner sous l'angle du vrai ou du faux.

Chez le bébé lors de la phase d'intégration et de l'aménagement de la psyché dans le soma, l'habitation, s'instaure la croyance en son existence continue, en son identité consciente et au fonctionnement naturel de son corps. Cette croyance fonde le premier plaisir de vivre. Chez le bébé insécurité on imagine un scénario différent. Un clivage précoce entre psyché et soma par exemple, entraînera une défaillance de la croyance et du sentiment de la continuité d'être. La croyance comme façon d'habiter le monde et d'agir sur lui, tout comme pour la phénoménologie, l'être là, est une façon d'être au monde. D'ailleurs la croyance est pour la phénoménologie une donnée première de la conscience. Il faut croire pour grandir. La sécurité narcissique est indispensable, narcissisme positif pour se sentir être de façon continue, pour croire à la réalité de sa vie, de sa conscience, de sa personne.

Dans cette perspective, le moi ne se laisse pas fasciner par un moi-idéal omnipotent ni ne le clive ou le projette mais l'unit à lui en le contrôlant. L'accord est réalisé entre le moi-réalité et le moi plaisir. Le moi-idéal peut, s'il n'est pas suffisamment contrôlé par le moi, imposer ses croyances, idéologiques ou autres, en contradiction avec la réalité. Cette libido d'objet ne mobilise pas la croyance fortifiée du moi.

La croyance chez le petit enfant ne se produit qu'après la désillusion et donc la reconnaissance d'une discontinuité sans clivage entre la réalité physique et la réalité psychique. Il faut qu'il ait eu l'expérience d'une aire transitionnelle entre la réalité interne et la réalité externe, *"aire neutre d'expérience qui ne sera pas contestée"* (¹⁹⁴). Mais la croyance pourra concerner de nouvelles illusions !

¹⁹² () BLONDEL, M., article "La croyance" in Vocabulaire de la philosophie. André Lalande.

¹⁹³ () ANZIEU, D., Machine à décroire, in Nouvelle Revue de Psychanalyse, n° 18, 1978.

Croyance et foi

La foi ne se réduit ni à des croyances ni au culte. En elle la certitude et la recherche ne s'opposent pas. Elle ne s'épuise pas dans sa dimension religieuse et elle n'est pas une idéologie.

C'est une adhésion ferme de l'esprit subjectivement aussi forte que celle qui constitue la certitude mais incommunicable par la démonstration. En ce sens, elle est synonyme de croyance (voir Lalande).

Tout croyant adhère au dire de quelqu'un. Ainsi ce qui apparaît comme principal et comme ayant en quelque sorte valeur de fin en tout acte de croyance, c'est la personne à la parole de qui on donne son adhésion.

Le passage de la croyance à la foi suppose un saut. Saut qualitatif que constitue dans les options humaines la décision de foi.

Faire le saut : on constate que le mystique vit quelque chose, quelque chose qui n'est pas un saut dans le vide. Ce que la grille psychanalytique confirme comme hypothèse, il faut accepter de faire le saut à l'image de celui qui a la foi. La foi est un acte de la personne. Elle est adhésion à une "*Personne qui voit*", à une "*vérité première*", celui à la parole de qui on adhère. Le saut est dans la transposition au plan divin de la croyance à la parole. Mystère de la foi dans lequel une expérience de la personne est en jeu. La foi dépasse en effet les exigences intellectuelles et pulsionnelles et devient par là même un acte personnalisant, le désir spirituel éclairé étant en quelque sorte décanté, délivré (du narcissisme).

Le passage de l'incrédulité à la foi exige un renoncement, un détachement de soi, une ouverture à l'autre. Une discrimination s'impose entre le témoignage pathologique qui est l'assertion d'un phénomène, et le témoignage "normal" qui est un acte, l'engagement d'une personne au service d'un idéal (transcendant) : Vérité, Justice, Amour, etc. (cela nous rappelle Teilhard). Le critère de différenciation est donc cet "*engagement spirituel avec les valeurs très hautes qu'il exige, qu'il entraîne qu'il révèle*" (¹⁹⁵). La discrimination se fait entre les actes personnalisant et ceux qui dépersonnalisent.

Ainsi "*la connaissance mystique se présente comme une connaissance de foi de plus en plus personnelle et personnalisante*" (¹⁹⁶). La foi, cette rencontre de deux personnes, approfondit l'union. La contemplation du mystique est connaissance et attention amoureuse : "*l'âme se plaît à se retrouver seule avec Dieu, à le regarder avec amour, sans s'occuper d'aucune considération particulière*" (¹⁹⁷).

Cette expérience est personnalisante au plus haut point. Teilhard a reçu cette parole

¹⁹⁴ () WINNICOTT, Jeu et Réalité

¹⁹⁵ () MOUROUX, J., Je crois en toi.

¹⁹⁶ () MOUROUX, op. cité, p. 82.

¹⁹⁷ () ST JEAN DE LA CROIX, La montée au Carmel.

de ses parents mais enfant, il a choisi un dieu de fer. Il lui fallait du solide. Ramana a cru à la tradition et, quand le moi est assez fort, il voit tout autrement la religion.

Le saut dont parle Mouroux n'est pas une coupure. Toute la pensée de Teilhard nous introduira à cette conception (cf. supra).

B - Les étapes du vécu psychique et l'œuvre écrite

Il semble difficile et non adéquat de disséquer le texte "*La nostalgie du Front*" à partir des quelques grands thèmes psychologiques (l'ensemble ne paraîtrait pas cohérent par rapport à la succession du récit).

Nous analyserons donc le texte dans l'ordre des phrases où il se présente, en dégagant à chaque fois la lecture psychanalytique. Les aspects les plus intéressants seront repris dans une deuxième partie.

1 - Analyse psychologique et psychanalytique : "*La nostalgie du Front*"

1.1 - LE CONTEXTE

Le texte a été écrit en septembre 1917. Il y a trois ans que Teilhard est au front comme brancardier. Il a alors 36 ans.

Une vingtaine d'essais sont regroupés sous le titre générique des "Écrits du temps de la guerre". "*La nostalgie du Front*" en est le sixième, par ordre chronologique. Peu de textes concernent directement les tranchées, la guerre. Celui étudié ici a un lien direct avec ce que l'auteur vit au front. C'est la raison pour laquelle nous l'avons choisi.

Lorsque Pierre Teilhard avait achevé un essai, écrit la plupart du temps lors de brèves périodes de repos, il l'envoyait à sa cousine Marguerite Teilhard-Chambon ou à sa soeur Guiguite dans l'espoir d'une publication future.

1.2 - "*LA NOSTALGIE DU FRONT*"

Les lettres

Dans une lettre qu'il envoie à sa cousine (¹⁹⁸ en août 1917, il précise qu'il veut justifier le sentiment de "*plénitude et de surhumain*" qu'il a "*si souvent éprouvé sur le Front*" et dont il "*redoute d'éprouver la nostalgie après la guerre*". Ce sentiment, il va le décrire et finalement analyser ses motifs.

"Après la guerre" écrit-il car "*après un long repos je me sens repris de la nostalgie du Front*". Ce sentiment de nostalgie est d'emblée mis en rapport avec celui de "*plénitude et de surhumain*" éprouvé sur le front. Il note aussi dans une lettre ultérieure adressée à Marguerite : "*je ne sais pas si je pourrai vraiment écrire quelques pages décentes sur ce thème*". Deux jours après cependant il dit que "*l'idée se précise, son titre est trouvé*", et il

¹⁹⁸ () TEILHARD DE CHARDIN, P., Genèse d'une pensée, Grasset, 1966.

commencera la rédaction du texte. Pourtant à cette date il se demandait encore s'il trouverait pour exprimer cela la "*clarté des idées et des mots*". Toutes ces interrogations montrent le doute et l'embarras que lui cause ce sentiment.

Justifier ce qu'il éprouve. Comment, en effet, ne pas s'étonner voire s'offusquer devant ce que l'on pourrait prendre pour une appétence particulière pour la guerre et un désir morbide ou mortifère pour elle. Cette nostalgie qu'il ressent, il ne peut la passer sous silence, il la reconnaît ; il pressent ce qu'elle signifie et dans un effort d'analyse (d'auto-analyse pourrait-on dire) il nous l'expose. De quoi s'agit-il ?

Dans la lettre à sa cousine il en donne l'argument : "*il me semble que le Front n'est pas seulement la ligne de feu, la surface de corrosion des peuples qui s'attaquent mais aussi en quelque façon, le "front de la vague" qui porte le monde humain vers ses destinées nouvelles*". On voit là sa conception du monde ; dès les premières lignes on retrouve la compréhension du monde teilhardien et son attitude par rapport au monde (cf. "A la base de mon attitude", 1948, et "Mon Univers", 1918).

La réalité concrète y a aussi sa place : "*quand on regarde dans la nuit, à la lumière des fusées, après quelque journée plus agitée, il semble qu'on se trouve à l'extrême limite de ce qui est réalisé et de ce qui tend à se faire*". La description de la réalité concrète pose les limites du temps et de l'espace. Les limites bien en place du moi-peau montrent un moi fort qui du reste, ne s'hypertrophie pas mais s'élargit, s'agrandit.

En effet, Teilhard écrit que "*l'activité atteint alors une sorte de paroxysme très calme qui la dilate à la mesure de la grande oeuvre à laquelle elle coopère*". Le paroxysme est très calme. L'exaltation ou l'excitation psychique pourrait advenir dans une défense maniaque mais il n'en est rien. "*L'esprit lui aussi*" dit Teilhard "*domine un petit peu la marche totale de la masse humaine*". L'expression "un petit peu" comme celle "très calme" ramène au moi fort, et à l'absence de paranoïa.

"*A ces minutes là, par excellence, on vit, peut-on dire cosmiquement, avec un intérêt palpable aussi grand que le coeur*". Cette phrase nous rappelle qu'il agit en tant que brancardier, sauvant les blessés, les ramenant à l'arrière, et les morts.

Pourtant il s'agit ici de l'idéal, idéal teilhardien, que nous développerons plus loin. Cette phrase tient en germe toute la pensée philosophique et religieuse de l'auteur.

Dans la suite de la lettre, il expose les raisons de ce sentiment nostalgique. Pour lui, elles se résument à ceci : "*Le Front attire invinciblement parce qu'il est pour une part, l'extrême limite de ce qui se sent et ce qui se fait. Non seulement on y voit autour de soi des choses qui ne s'expérimentent nulle part ailleurs, mais on y voit affleurer, en soi, un fond de lucidité, d'énergie, de liberté qui ne se manifeste guère ailleurs dans la vie commune et cette forme nouvelle que révèle alors l'âme, c'est celle de l'individu vivant de la vie quasi collective des hommes, remplissant une fonction bien supérieure à celle de l'individu et prenant conscience de cette situation nouvelle*".

La description des choses "qui ne s'expérimentent nulle part ailleurs", c'est à dire de choses extraordinaires, bouleversant les repères, va de pair avec la reconnaissance de l'émergence en soi d'une lucidité, révélation qui elle aussi ne se manifeste guère ailleurs. L'expérience de la situation extérieure extrême révèle une dimension intérieure plus ou

moins ignorée jusqu'alors.

Cet affleurement qu'il perçoit est pour Teilhard une forme nouvelle, "*celle de l'individu qui remplit une fonction bien supérieure à la sienne et qui en prend conscience*". On retrouve là le sentiment de surhumain éprouvé par Teilhard en rapport avec sa conception et sa représentation du monde. Les choses sont appréciées différemment, comme il le souligne, mais le réel est reconnu : sans cela "*la vie et le spectacle seraient intenables*". Cette façon d'apprécier est une "*élévation qui ne se fait pas sans douleur*" : elle permet de tenir face au réel qui n'est pas l'objet d'un déni, pas plus que la douleur psychique, d'ailleurs. Mais qu'est-ce que cette élévation ?

Après cette lettre écrite vers le milieu du mois d'août 1917 qui retrace son argument, il enverra son texte définitif quinze jours plus tard.

Le texte

Il commence par la description du paysage qu'il découvre au loin, depuis la colline où il est monté, paysage dont il précise "*que nous (son régiment) venons de le quitter et où nous remonterons sans doute bientôt*". Et il s'interroge : "*Pourquoi suis-je ici ce soir ?*" Il note d'emblée que comme les autres, il a peur des obus ; comme les autres il compte les jours et guette la relève. "*Je suis aussi joyeux que personne quand on descend*", quand son unité retourne à l'arrière. Au repos il dit combien "*il savoure le bonheur de revivre au sein de la nature inoffensive... dans un esprit totalement détendu en pleine sécurité*".

La peur ressentie "comme les autres" montre l'identité de perception et la reconnaissance d'un trauma. Mais y a-t-il constitution du trauma ?

Plus loin, Teilhard nous informe sur sa manière d'être "polariser" par la guerre car il ne peut rester huit jours à l'arrière sans chercher à l'horizon, "*Comme un rivage aimé la ligne immobile des saucisses*" (ballons à bombes). Il est "polarisé" par le front, par le trauma mais il se questionne. Il y a une insight étonnante (processus psychiques de liaison).

La nuit, loin des lignes, lorsqu'il aperçoit "*l'étincelle argentée d'une fusée ou simplement son reflet dans les nuages*", il éprouve alors un "*battement de coeur, un regret, un appel*". "*Ce soir, plus que jamais, dans ce cadre merveilleusement calme et excitant, où, à l'abri des violentes émotions et de la tension excessive des tranchées, je sens se raviver, dans leur milieu natif, les impressions déposées en moi par trois années de guerre, le Front m'ensorcelle*".

Le trauma apparaît dans la tension excessive, les émotions violentes. L'attachement au négatif révélé par cet ensorcellement, cette sorte de fascination que Teilhard va interroger, palier par palier, jusqu'à la compréhension de ce qui se passe en lui. La tentative de maîtrise est évidente et s'il ne peut rien par rapport à la guerre (elle ne dépend pas de lui), il va s'employer à se rendre maître de l'excitation qu'il ressent. On n'est pas dans la perversion.

Le questionnement est pertinent : "*Par quelle secrète vertu cette ligne fascinante et mortelle tient-elle à mon être le plus vivant, pour l'attirer ainsi à elle, invinciblement ?*"

Teilhard donne une première réponse : "*Le premier sentiment classé auquel je puisse*

comparer mon émotion présente, c'est la passion de l'inconnu et du nouveau". La comparaison se fait par rapport à un sentiment classé, répertorié, connu : l'effraction, si elle existe, n'est plus effraction, débordement, puisque rapportée au connu, classée.

De la colline où il voit *"la ligne des fusées qui commencent à monter"*, il revoit aussi *"fermant les yeux et relâchant les liens de ma conscience"* - donc faculté de relâchement, relaxation, prise de distance - *"des souvenirs imprécis de longs voyages quand j'étais enfant... l'heure où dans les gares les feux multicolores s'allument pour guider les grands trains pressés vers un matin prestigieux et enchanté"*. La poésie imprime au récit une chaleur, un espoir qui rejoignent les thèses teilhardiennes. Et dit-il *"mon rêve se précise"*. La crête dévastée devient plateau désertique, l'Aisne c'est le Nil *"dont le miroir lointain m'obsédait jadis comme un appel des Tropiques"*. L'imaginaire le transporte, il se voit maintenant assis au crépuscule sur le Mohattam, regardant vers le Sud.

Et il reconnaît alors le moi *"énigmatique et importun"* qui aime le front : pour lui c'est le moi de l'aventure et de la recherche *"celui qui veut toujours aller aux extrêmes limites du monde pour avoir des visions neuves et rares et pour dire qu'il est "en avant" "*. Ce moi qui ennuie et qui gêne par ses attachements particuliers, ce moi qu'il ne comprend pas va, sous l'influence de son analyse, se dévoiler quelque peu. Teilhard confirme alors que c'est bien dans un esprit curieux et jaloux qu'il est parti au front : il *"voulait tout voir et en voir plus que les autres"*. La curiosité, le désir de voir sont l'expression de la pulsion orale de voir. Enfant déjà, il voulait connaître les pays les plus éloignés, découvrir, explorer et savoir : pulsion de voir et pulsion de savoir qui associent les projets de découvertes et de science. La liaison avec le trauma actuel de la guerre se fait avec le souvenir heureux des moments de joie de l'enfance, des moments d'exaltation.

Le désir de voir et de découvrir est si profondément ancré en lui qu'il ne comprend pas les *"enracinés de l'arrière"*. Ces voisins du front comment n'ont-ils pas *"envie d'aller voir ce qui s'y passe ?" "Mais alors sont-ils absolument des hommes ?"*

Pour Teilhard, l'homme "en avant" est celui qui veut comprendre ; l' *"énergie humaine"* (titre d'un livre, 1937) qui s'exprime par les succès humains sur les mystères de la science, de la vie, de la matière arrivera à un sommet, celui où l'esprit de la découverte absorbera toute la force vive contenue dans l'esprit de la guerre. Le désir de voir et de connaître est le plus fort, l'activité de découverte est valorisée parce qu'elle est essentielle. L'homme doit s'efforcer de savoir.

"Le Front reste pour moi le Continent, plein de mystères et de dangers qui a surgi dans notre Univers truqué et percé à jour". La guerre est appréhendée comme une chose qui va aider à révéler les trucages pour un arrangement meilleur de la Terre. Cette apocalypse (dévoilement en grec) va permettre à l'humanité un essor spirituel. *"La Terre promise"* dont parle Teilhard, *"le no man's land"* du front est le lieu d'où cet essor, cette montée s'originent. L'homme "en avant" est celui qui a cette intuition, qui comprend et qui donne un sens profond aux événements, aux phénomènes. Être parmi les premiers à vivre cette aventure est grisant. *"C'est pour cela et comme cela, d'abord, que je ne peux plus me passer du Front"*.

L'auteur termine ainsi ce premier chapitre pour continuer le suivant par cette constatation : *"ainsi je commence à déchiffrer le secret de ma nostalgie"*. La démarche et

le questionnement de l'auteur ressemblent à une auto-analyse. Une réponse est donnée : *"je suis un explorateur et un exotique, ainsi que tout humain doit l'être". "Mais cette première explication donnée à mon inquiétude est-elle plus qu'une approximation, ou même qu'une métaphore ? L'exotisme géographique, spatial n'est qu'une forme particulière de la passion qui nous porte à nous agrandir et à nous renouveler"*. Ainsi la pulsion de voir, de savoir, sublimée est au service du moi qui grandit et qui s'ouvre.

1.3 - LA LIBERTÉ

Et il s'interroge encore : *"qu'est-ce que j'ai donc vu au Front, moi, et qu'est-ce que je veux tant y trouver, malgré mon effroi de la peine et du mal"*. La réalité, encore une fois n'est ni occultée, ni édulcorée. Il décrit ensuite certains aspects du paysage, de son style poétique, apaisant, tendre, d'une écriture noble, séduisante, qui font rupture avec l'affect de peur, comme si la vision de la nature, du panorama qu'il découvre, du monde, était d'un niveau supérieur, englobant, enveloppant. Cette réalité supérieure s'exprimera plus tard par exemple dans le concept de Noosphère, couche pensante de la terre. *"Tout ce grand appareil"* écrit-il n'est que l'écorce, *"mais c'est autre chose surtout de plus subtil et de plus substantiel"* qu'il ne peut définir que par *"une atmosphère unique, pénétrante et dense ou encore par un état surhumain auquel l'âme se retrouve uniformément portée. L'expérience inoubliable du Front, à mon avis, c'est celle d'une immense liberté"*. La deuxième réponse de Teilhard à son questionnement est ce sentiment de liberté qu'il éprouve malgré *"les vicissitudes de la lutte"*. Le sentiment identifié, il va tenter de l'explicitier.

En premier lieu, *"c'est le fardeau des conventions sociales qui tombe. Tous les assujettissements et les cloisonnements de la vie coutumière s'effondrent comme des cartes. Combien cette déroute de l'esclavage quotidien peut causer à l'esprit de satisfaction, un peu frondeuse, peut-être mais juste et noble si on la comprend bien"*. Pour Teilhard qui veut aller vers les choses plus essentielles, les conventions sociales sont pesantes parce que trop superficielles et convenues. Ce ne sont pas que les conventions sociales qui tombent mais aussi les conventions conventuelles (Il est Jésuite). Le terme "frondeuse" nous indique une culpabilité qu'il ressent envers l'ordre jésuite, sans doute. Car il subit les règles très strictes et dures de l'ordre. Il reconnaît dans cette position une motion *"un peu frondeuse"*, comme *"le bonsoir un peu ironique adressé par le poilu à la sage ordonnance de l'arrière"*. La satisfaction éprouvée n'est pas seulement la conséquence *"du congé signifié à la régularité"* de la vie en société. On serait alors dans une opposition caractérielle - mais provient d'un *"affranchissement beaucoup plus intime, celui de l'égoïsme mauvais et de l'étroite personnalité"*. *"Aller en lignes, personne ne me contredira, c'est monter dans la paix"*. Quel paradoxe ! La paix intérieure s'obtient quand toutes *"les petites et grandes préoccupations"* restent au vestiaire ; c'est le cas de le dire car Teilhard les compare à une *"tunique gluante et dévorante qui glisse toute seule de l'âme, comme un vieux vêtement"*.

Il a été délivré des Jésuites, car comment peut-il si bien parler de cet affranchissement. C'est sa souffrance personnelle. Il faut peut-être rappeler que les Jésuites se donnaient la discipline (coups de fouet).

La montée au front est un dépouillement, on abandonne ses vieux habits, ses

protégé en vertu de la loi du droit d'auteur.

oripeaux. *"Le coeur fait peau neuve"*. *"Les servitudes et les soucis individuels"* sont chassés par une *"réalité d'ordre plus élevé"*. Cette nouvelle peau, nouvelle enveloppe, se met en place après une sorte de purification (qui n'est pas sans rappeler le sens du baptême chrétien) dans la nouvelle réalité.

Mais le paradoxe de *"monter au front, c'est monter dans la paix"* est un renversement pulsionnel. Il est comparable à cet épisode de la vie de Teilhard lorsqu'il fit sa profession religieuse de prêtre jésuite, en mai 1918. Dans un langage passionné il décrit alors les hautes vertus qui s'expriment dans les trois voeux prononcés, pauvreté, chasteté et obéissance. Ces règles qui peuvent paraître très dures sont abordées par Teilhard dans le langage passionné du contraire.

Et il poursuit son questionnement et son chemin intérieur.

"A l'abri d'un danger trop menaçant, l'âme a le loisir de regarder quelle lumière il fait en elle". Il décrit une situation qu'il a vécue, peu avant, la nuit, *"dans un secteur accidenté"*. *"J'étais libre et je me sentais libre : j'étais libéré et soulagé, jusque de moi-même"*. La libération psychique a son corollaire physique : il est libre d'aller et venir, de faire ce qu'il veut. Il précise que tout ce qui *"m'intéresse ou m'inquiète à l'arrière je l'aimais encore, mais d'une façon maîtrisée, un peu distante"*. La coupure avec les soucis de l'arrière, avec la vie quotidienne n'existe pas. Il n'y a pas de clivage, mais prise de distance, regard nouveau. Ce qu'il ressent, cette *"émancipation"* par une *"sorte d'arrachement à la condition humaine"* n'est pour lui que la partie négative ou l'enveloppe d'une liberté plus haute que *"j'appellerai positive"*. Le sentiment s'intériorise pour devenir plus puissant. *"L'air était plein et nourrissant"* -introjection du bon objet - *"par les parfums et les hautes herbes... par toutes les manifestations de l'immense présence humaine"*. Il vit une expérience intérieure intense dont il essaie de reconnaître les étages, les degrés de la même manière qu'il analyse, degré par degré les motifs de son attachement au front. Libéré des assujettissements - il écrira dans *"Le prêtre"* (1918) : *"vous m'avez fait le don, mon Dieu, de sentir sous cette incohérence de surface, l'unité vivante et profonde!!"* "Il peut *"lâcher les puissances de sa vie"*, ses dons, sa sensibilité, par cette expérience dans laquelle il reconnaît la fonction *"excitatrice et sensibilisatrice de nos facultés"*. *"Au Front, la puissance déchaînée de la matière et la grandeur spirituelle du conflit..., le double plan de l'action terrestre et céleste..., versent au coeur une mixture passionnée"*. Cette expérience vécue à la mesure de son idéal, de son Univers, mais aussi à la mesure du contexte dans lequel il se trouve, est irremplaçable (cf. *"Mon Univers"*).

"Non, rien ne me rendra, que le Front, la liberté qui me grisait en cette nuit de septembre". *"J'ai l'impression d'avoir perdu une Âme, plus grande que la mienne, qui habite les lignes et que j'ai laissé là-bas"*. *"Il faut bien en arriver à ses considérations presque mystiques..."*. En effet, c'est une expérience quasi mystique et un sentiment extatique que Teilhard vit au front en cette nuit de septembre 1917. Comparés à cette plénitude (*"l'air est plein et nourrissant"*) les retours à l'arrière sont un désenchantement alors même qu'ils sont désirés très fort.

Et Teilhard essaie de comprendre et d'une certaine manière de rationaliser le sentiment qu'il éprouve. Le front est pour lui *"Surface Sublime"*, *"la périphérie sacrée du Monde en activité"*. L'homme qui s'y présente ne peut qu'y subir une transformation. *"Il ne*

vit plus pour soi... autre Chose vit en lui et le domine".

Tout se passe comme si l'expérience psychique suivait la voie de l'idéal et que les limites du moi étaient repoussées très loin pour inclure la "surface sublime". Des limites du moi dont on dit qu'elles sont la projection d'une surface, rejoignent cette autre surface idéalisée et dont Teilhard a l'intuition. L'espace psychique s'agrandit et la perception d'autre chose "*en lui*" de plus large que sa propre individualité qu'il nomme "*désindividualisation spéciale*" "*fait atteindre le combattant à quelque essence humaine plus haute que lui-même*" et "*est le secret ultime de l'incomparable impression de liberté*".

Le secret est donc celui d'une personnalité d'un autre ordre, celle de "*l'homme du Front qui agit en fonction de la Nation tout entière et de tout ce qui se cache derrière les Nations*". Son activité est utilisée au profit de cette entité supérieure écrit Teilhard. Il pourrait donc s'opposer à l'utilisation que la Nation fait des hommes. Or il n'en est rien. Lorsqu'il évoque la nation, elle vient en quelque sorte représenter la Chose qui vit en lui mais ne l'est pas. Il a besoin d'une représentation sur laquelle appuyer la nouvelle réalité interne qu'il éprouve. Ce que l'on pourrait appeler rationalisation - bien que le terme nation soit enrichi par "*tout ce qui se cache derrière les Nations*" lui permet d'ouvrir et de symboliser : la nation devient l'autre "chose" qui vit en lui.

1.4 - LE DÉTACHEMENT

Avec l'incomparable impression de liberté, Teilhard note le "*travail douloureux et continu qui se poursuit dans le domaine de ses affections, une sorte de détachement... Ce n'est pas de la mélancolie qui s'étend sur les choses. C'est plutôt une sorte d'indifférence qui fait paraître lointains et décolorés les détails de la vie individuelle tandis que le goût fondamental de l'action "pour toujours" se fait plus intense*". Un travail s'effectue. Il consiste en un détachement des affects. L'investissement d'objet diminue, en tant que tourné vers les personnes ou les choses, et se renforce du côté de l'idéal. Mais l'idéal teilhardien, sa philosophie sont bien autre chose que l'idéal de la nation, de la victoire qui animait peut-être la plupart des poilus de 14. Pourtant si l'on peut parler de rationalisation lorsque Teilhard parle de la nation, bien que ce terme englobe pour lui "*bien d'autres choses qui se cachent derrière*" c'est que l'auteur est soumis, comme ses compagnons des tranchées, à l'idéal ambiant (la France) exalté par les chefs de guerre, à la peur et à d'autres sentiments et sensations. Le besoin du "palpable" est l'appui qui va permettre l'ouverture sur l'idéal, la symbolisation toujours plus élargie.

Après l'action dans la bataille, qui pour Teilhard a un sens profond et où il vit une expérience dans laquelle "*il n'est plus que secondairement lui-même*", il note sur lui un "*décollement déchirant*" lors de "*l'interminable marche de nuit*". Avant de retrouver "*la paix et l'exaltation dans le milieu surhumain où l'âme s'était de nouveau acclimatée*", il semble que l'auteur passe par un moment de douleur psychique intense, ce "décollement déchirant et victorieux" où la coupure radicale entre les deux situations, l'une d'engagement extrême, l'autre de repli, et l'effort physique de l'interminable marche, sont des facteurs déstructurants. Le moi fort vacille, il ne s'effondre pas et retrouve bientôt "*l'Ame du Front*" qui renaît en lui.

Plus loin, Teilhard développe un autre argument. Il écrit que ce qui "*gonfle l'âme des*

rescapés" après un événement mettant la vie en péril n'est pas uniquement la "joie de subsister" mais tient surtout à cette "intuition profonde que l'existence qu'on retrouve, consacrée par le danger, est une existence nouvelle. Le bien-être physique qui se répand dans l'âme à cette minute là, signifie la Vie Supérieure en laquelle on vient d'être baptisé". Là encore la réalité est reconnue. Le trauma est réel, sûrement répétitif mais il n'est pas l'imprévu absolu puisque en quelque sorte attendu bien que redouté. Dans ce monde à part qui est celui du front, les hommes forment une communauté constituée de l'ensemble des expériences partagées. Au niveau symbolique, la réalité du front est constituée de cet ensemble de mots, d'expériences qui sont dans le monde symbolique en tant que partagé. Le traumatique d'après M. Schneider¹⁹⁹ est quelque chose qui vient détruire l'ensemble du code qui permet le repérage. Pour Teilhard non seulement le trauma n'est pas destructeur du code mais il ouvre sur une symbolisation plus large, le bien-être physique étant le ressenti corporel sur lequel le processus de symbolisation va s'appuyer pour découvrir une signification plus haute, le sens de la "Vie supérieure". "Parmi les hommes, celui qui a passé par le feu est une autre espèce d'homme". Pour Teilhard donc, les hommes qui ont vécu un "narrow escape" sont différents. Certes, ils peuvent l'être mais de quelle autre "espèce d'hommes" parle-t-il ? Sont-ils comme lui avec le sentiment qu'ils viennent d'être "baptisés en la Vie Supérieure" ? Nous qui connaissons (en théorie) les effets du trauma ainsi que l'histoire de la grande guerre (relativement) nous pouvons avancer que la plupart ont subi le trauma. S'ils parlaient du front, de ce qu'ils y ont vécu, c'était entre eux : seul l'autre qui a vécu une expérience commune pouvait entendre, comprendre. Les autres, ceux de l'arrière n'avaient pas élaboré le même système symbolique partagé. En suivant M. Schneider, que veut dire parler quand ce que l'on dit est destructeur d'un système symbolique, quand celui qui écoute perd ses protections, quand la parole est vécue comme une parole qui agresse ?

Teilhard pourtant ne manque pas de mots, construit admirablement ses phrases et son récit. Il ne parle pas des corps mutilés qu'il transporte et qu'il soigne, lui qui est brancardier.

1.5 - LA MORT

La mort est présente dans ses textes, elle n'est pas déniée, mais Teilhard ouvre, élargit, symbolise (voir "Le Christ dans la Matière, trois histoires comme Benson"²⁰⁰) écrit en octobre 1916 entre deux attaques, sur le front.

Il raconte ensuite une anecdote. Il traversait un champ pour regagner les lignes quand il fut interpellé par un paysan qui lui reprochait de traverser ses labours. Il précise : "lui était confiné dans ses préoccupations de "terreux" individualiste. Et moi je vivais de la vie du Front". Il continue ainsi sur le décalage lors des permissions, par exemple, "comme si entre les autres et soi se fût creusé un abîme, visible d'un seul côté, pas du leur justement". Les autres vivent dans l'autre monde, "comme autrefois", c'est comme si le temps s'était trompé. Mais alors comment rendre crédible ce que l'on a vécu alors même

¹⁹⁹ () SCHNEIDER, M., La part de l'ombre, Aubier, 2001.

²⁰⁰ () TEILHARD DE CHARDIN, P., : "Le Christ dans la Matière" dans "Écrits du temps de la guerre"

qu'on en parle comme si ce n'était pas crédible (M. Schneider). Le trauma est-il communicable ?

Pour Teilhard la problématique est celle-ci. Il écrit : *"En vérité, sans cette âme nouvelle et surhumaine qui vient relayer la nôtre, au Front, il y aurait là-haut, des épreuves et des spectacles qui ne se supporteraient pas..."*.

"*L'âme surhumaine*" permet la maîtrise des émotions violentes, de la tension excessive de la confrontation avec la mort. Le renversement pulsionnel et le retournement dans le contraire transforment les épreuves et leur ressenti en une *"trace impérissable de plénitude et d'épanouissement"*.

La guerre agit comme le révélateur de cette *"âme surhumaine"* dont Teilhard a déjà eu l'intuition et fait l'expérience : *"J'affirme, pour moi, que, sans la guerre, il est un monde de sentiments que je n'aurais jamais connus ni soupçonnés"*. Suit une description très lyrique des paysages du front où nature et guerre s'entremêlent dans un gigantesque tableau "merveilleux", et du sentiment d'exaltation que cela procure.

"Ces heures plus qu'humaines imprègnent la vie d'un parfum tenace et définitif, d'exaltation et d'initiation (...)". Le sentiment exposé ici est semble-t-il commun aux combattants de 14-18 : celui d'avoir vécu quelque chose d'exceptionnel et l'exaltation que cela peut entraîner. Pour Teilhard cependant l'analyse reste très lucide et le vécu se rattache le plus souvent à ce qu'il a perçu, senti, et qu'il appelle *"l'Âme Surhumaine"*. Sans cette perception élargie, en deçà ou au-delà du trauma, sans cette sensation permanente que quelque chose de plus grand et de plus essentiel existe au fond de lui ou dans le "milieu surhumain", il y aurait "des spectacles" insupportables.

De la même manière, lors des permissions, *"l'impression mélancolique d'être un étranger"* serait un affect trop pénible. La tristesse affleure dans les *"Écrits du Temps de la Guerre"* comme elle est présente dans les trois récits des *"Contes comme Benson"* écrits entre deux attaques à Verdun et dont la rédaction fut achevée le 14 octobre 1916. Les trois contes sont regroupés sous le titre le *"Christ dans la Matière"* et la note finale stipule : *"Écrit avant l'affaire de Douaumont"*. Dans la lettre du 6 novembre 1916 à sa cousine, il écrira : *"Sais-tu que je m'en veux un petit peu de t'avoir envoyé mes Contes avant de monter à Douaumont ? Le dernier t'aura impressionné sans raison. Mais que veux-tu, je l'ai écrit sous l'impression du moment"*.

Teilhard venait de passer dix jours dans la fournaise de la bataille de Verdun. Il avait perdu beaucoup de ses amis du bataillon et il savait qu'il allait bientôt y retourner. Dans la lettre du 6 novembre, on peut lire : *"Alors la vie semblait si problématique au-delà de quelques semaines ou même quelques jours, que toute réalité terrestre semblait s'embrumer. Je crois qu'il n'est pas mauvais de passer de temps en temps par une semblable expérience. Peu à peu une habitude se contracte de faire entrer la mort dans la vie ; et cette alliance n'est pas sans produire une grande force et un grand élargissement"*.

Le pressentiment qui est exprimé dans le dernier chapitre de la *"Custode"*, le troisième conte est bien réel.

Après la bataille, le 30 octobre il écrit à sa cousine : *"là-haut, mon moral n'a pas été aussi haut et fort que je l'aurais voulu ... c'est vraiment la difficulté suprême de consentir à*

disparaître dans la mort, fut-ce pour la plus belle des causes et sur le plus magnifique des théâtres".

Le 2 novembre, il écrit encore une lettre "*pleine d'extériorités*" où il décrit la bataille et la "*prise de position sur le terrain conquis*". "*Dans le fond, j'observe que j'ai passé par une certaine dépression et une certaine inertie, dues en partie au rôle peu actif que jouait mon élément*".

De ces jours et de ces heures de peine, Teilhard dit qu'il ne garde qu'un "*souvenir de rêve, une imagination, un songe. Et pourtant, les morts, eux, ne se réveillent pas.*"

La réalité de la guerre est décrite. Le sentiment de tristesse s'exprime encore (lettre du 30 octobre) : "*quand on se sent vraiment au pied du mur, ou au bord du fossé, si tu aimes mieux, les appréhensions se font sentir - et on sent que Notre Seigneur seul peut nous donner la vraie abnégation, sincère, profonde, réelle. En fait, je crois que ces appréhensions sont pires que la réalité car tous ceux que j'ai vu mourir l'ont fait si simplement !*"

Teilhard parle souvent de la mort dans son oeuvre, particulièrement dans les "Écrits" et ses lettres. La bataille de Verdun à laquelle il participe, assombrit son horizon. Pourtant à chaque fois, Teilhard parlant de la mort, l'ouvre sur un possible, lui donne un sens cosmique, l'intègre comme un passage : "*l'alliance de faire entrer la mort dans la vie produit une grande force et un grand élargissement*". Pour lui, son appréhension ne se situe pas dans la "*rupture des points de contact multipliés par la recherche et le Culte du Vrai et du Réel*", c'est à dire "*l'édifice plus ou moins précieux qu'il a élevé au fond de lui, il serait vraiment trop naïf de mettre ses espérances et sa joie dans les arrondissements et l'enrichissement d'une personnalité aussi fragile et aussi condamnée que la notre (...); la mort laisse intactes ces Causes, ces Idées, ces Réalités plus solides et précieuses que moi-même*". Il en déduit que l'essentiel de sa vie n'est pas touché si la mort vient à son heure "*(non seulement pour la destinée surnaturelle de l'âme, mais aussi pour les progrès ultérieurs de la Terre)*".

Le narcissisme est sollicité tout au moins dans une acception dont nous préciserons les modalités. En effet qu'est-ce que ce narcissisme pour lequel la disparition du corps importe peu alors que l'âme a une destinée surnaturelle ?

Il n'y a pas de masochisme, ni la mort ni la souffrance ne sont souhaitées. La mort n'est pas envisagée comme une rupture définitive puisque "*l'oeuvre, la Réalité à laquelle il collabore est plus durable que lui*". Ce qu'il appréhende dans la mort répond-il à sa cousine qui l'interroge, c'est "*avec la souffrance, la crainte de l'inconnu, du changement de Monde (ou au moins de face du Monde)*". Il poursuit : "*Mais alors c'est le moment de faire triompher l'adoration et la confiance et la joie de faire partie d'un tout plus grand que soi. La mort nous livre totalement à Dieu*".

Plus tard il écrira : "*Ce que la Mort, pour ne plus être Mort, doit laisser filtrer à travers elle-même, ce n'est pas un résidu, mais c'est la plus précieuse essence de nos êtres : non point le plus primitif et le plus inconscient, mais le plus évolué et le plus réfléchi de nous-mêmes. En chacun de nous, par le long travail du Passé d'abord, et par les soins de notre liberté individuelle ensuite, se forme graduellement un noyau de perspective et d'action, un moi, une personne.*"

On voit le chemin parcouru depuis ses textes de jeunesse sur la mort comme "*crystallisation de tous nos maux.*"

1.6 - L'EFFORT NÉCESSAIRE

Les épreuves de la guerre, les traumatismes sont des "*peines*", terme qui désigne dans le vocabulaire teilhardien chaque aspect de la souffrance humaine. Les peines dont il parle, peine de différenciation, d'évolution, de métamorphose, de personnalisation désignent à chaque fois la souffrance et l'effort positif qui sont à la base du passage à un état de concentration supérieur, à la base de toute progression, du passage d'un seuil, et à la base de maîtrise de la pluralité (²⁰¹). "*La personnalisation s'achève dans le rapprochement de tous les centres personnels et l'accomplissement de la personne humaine sous l'influence de la Personne divine*". Le centre est un foyer dynamique d'union. Pour Teilhard toute activité ou toute passivité est l'occasion d'un dépassement, d'une symbolisation toujours plus grande. "*Le Mystère pour chaque cercle du Monde est dans le cercle suivant*" (lettre du 20 novembre 1918). "*Voilà le principe que doit défendre le mystique de toute rêverie et de tout ridicule*". La recherche n'est jamais finie. Les centres personnels évoqués sont pris dans un processus de "*centration*". Cette formulation peut nous faire penser à un processus d'unification, de synthèse entre le conscient et l'inconscient qui déplace la centration sur l'ego, centre de la conscience, vers un autre centre (Jung)

Cela rappelle la réflexion d'Anthony Storr à propos du Soi (²⁰²) : "*Pour être pleinement soi et vivant, l'homme doit se concentrer sur soi, se décentrer sur l'autre, se surcentrer sur un plus grand que soi*". Centration d'abord. Non seulement physiquement mais intellectuellement et moralement, "*l'homme n'est Homme qu'à condition de se cultiver*". (²⁰³). Cette phrase est capitale et contient toute la vision teilhardienne de l'homme. L'effort de recherche, de réflexion ne s'obtient pas sans une part de souffrance : "*Mais sur le sens du mot effort, qui est victoire sur l'égoïsme et libération de la mauvaise matière, il ne peut y avoir une discussion sérieuse... Pour celui, en tout cas, qui a compris que l'infinie Réalité divine est appréhendée au terme de tout labeur de conquête, de toute charité sociale, de toute souffrance endurée, quelle solidité, quelle consistance, quel intérêt ne prend pas toute la Vie*" (Genèse d'une pensée, lettre du 6.1..1916). Dans le "*Milieu Mystique*" il écrit : "*l'épreuve est venue... et je n'ai pas été définitivement triste, comme je m'y attendais, de me heurter aux incertitudes et aux limites de n'importe quel bien particulier. Au contraire, une joie insoupçonnée, glorieuse, a fait irruption dans mon âme*". Teilhard dit qu'il a expérimenté alors "*dans la faillite des supports immédiats, qu'il ne reposait plus que sur la Consistance du Seigneur*". Il précise ensuite que "*c'est par la douleur et non par la joie que notre Divinité acquiert peu à peu, dans notre faculté de sentir, la Réalité supérieure qu'elle possède...*". C'est la valeur constructive de la

²⁰¹ () CUENOT, C., Nouveau lexique. Teilhard de Chardin. Seuil. 1968.

²⁰² () STORR, A., La Solitude, Ed. Robart Laffont. Paris, 1991.

²⁰³ () CUENOT, C., Id.

souffrance même si "*la jouissance et les épanouissements sont indispensables à l'éveil et à l'entretien du goût mystique*". Et dans la

lettre du 9 avril 1916 : "*Nous n'avons pas d'autre demeure permanente que le Ciel : c'est la vérité toujours ancienne et toujours à apprendre qui ne s'assimile qu'à coups de douloureuses expériences*".

Teilhard ne refuse pas bien au contraire les joies et les bonheurs. Le 6 novembre 1916, après avoir décrit son impression du moment, le pressentiment de la mort, il met l'accent sur "*la fraîcheur d'émotion*" qu'il sent "*à jouir du bel automne sauvage*" et sur l'émerveillement que lui procurent les paysages de la nature et sur "*la joie de renaître et revivre*". Ce sentiment de quiétude le remet dans une "*atmosphère favorable au recueillement et à la pensée*". Il éprouve alors "*avec une intensité renouvelée, l'intense joie et désir d'adhérer à Dieu à travers tout*".

Teilhard a parfois des expressions de la vieille mystique comme celle-ci : "*jusqu'à la plus complète annihilation de moi-même*". Il est entraîné dans son vocabulaire par sa longue et austère formation de Jésuite. Elles sont bien sûr à critiquer mais il semble qu'il se laisse emporter par sa verve et son exaltation plus que par un masochisme dont il relève ce qui pourrait s'y rattacher. Par exemple il insiste sur le "*bon effort*" en notant "*qu'il y a effort et effort*". Il précise le plus souvent sa pensée pour qu'il n'y ait pas d'équivoque. Dans la "*Nostalgie du Front*", on trouve un de ces excès : "*Heureux, peut être, ceux que la mort aura pris dans l'acte et l'atmosphère même de la guerre, quand ils étaient revêtus, animés d'une responsabilité, d'une conscience, d'une liberté plus grande que la leur - quand ils étaient exaltés jusqu'au bord du Monde - tout près de Dieu*". Pulsions de mort et pulsions de vie, même dans la mort, la vie reste gagnante. Il ne s'agit pas d'un sacrifice mais d'une responsabilité et d'une Conscience qui fondent l'être humain dans ce qu'il a de plus précieux. D'autre part cette forme lyrique se rapproche des vers de Charles Peguy (204) que Teilhard aimait : "*Heureux ceux qui sont morts dans les grandes batailles, couchés sur le sol, à la face de Dieu...*"

L'effort, nous l'avons vu, est effort de recherche, questionnement, il permet d'atteindre un développement nouveau. Le travail de développement entraîne une souffrance qui est sa conséquence. La souffrance n'est donc pas selon les vues "classiques" de l'Eglise une punition ou une expiation. Pour Teilhard "*la Croix est le symbole du Travail ardu de l'Evolution plutôt que celui de l'expiation*". Souffrance comparable à celle de l'analysant ?

"*Entre l'ascèse expiatoire et l'ascèse sous-entendue dans la Vie cosmique, il y a une forte divergence*" note Teilhard. On n'est donc pas dans un registre masochiste.

1.7 - "LE COEUR DE LA MATIÈRE"

Son besoin du "palpable" dont Teilhard nous a révélé l'existence dans "Le Coeur de la Matière" (1950) (205) s'exprimait déjà chez lui lorsqu'il était enfant. Le consistant, l'objet palpable est au front, il est le Front, le réel qu'il éprouve d'une façon expérimentale. Il

204 () PEGUY, C., Eve, Gallimard, 1933.

205 () TEILHARD DE CHARDIN, P., Le Coeur de la Matière, éd. du Seuil, 1976.

ressent le choc de la guerre et la démesure de ce qu'il voit comme une représentation possible de ses intuitions et de ses sentiments : *"je pouvais, enfin, plonger dans le réel sans risque de heurter le fond, respirer la vie terrestre...sans craindre que l'air me manque"*.

Dans "Le Coeur de la Matière" il écrit que *"aussi loin que je remonte dans mon enfance, rien ne m'apparaît de plus caractéristique ni de plus familier dans mon comportement intérieur que le goût ou le besoin irréversible que quelque Unique Suffisant et Unique Nécessaire : savoir que "Quelque Chose d'Essentiel existe dont tout le reste n'est qu'un accessoire"*. C'est ce qu'il appelle *"faute de mieux le Sens de la Plénitude"*, une disposition ou polarisation commune à tous les hommes.

Après cette note préliminaire il explique comment *"l'appel de la Matière"* révèle chez lui le sens de la *"Consistance"* autre terme pour désigner celui de la *"Plénitude"*. Vers six ou sept ans, Teilhard était très attiré par la matière ou, dit-il, *"quelque chose qui luisait au coeur de la matière"*. Il adorait quasiment, dans une sorte de contemplation presque mystique, le fer, *"mon Dieu de Fer"* : une clé de charrue, une colonnette métallique, etc. Il refusait les choses fragiles, passagères et craignait leur destruction. Or, un jour le fer a rouillé et pour se reconforter de ce désespoir d'enfant, il a cherché ailleurs. Ce fut la pierre, et la substitution du quartz au fer l'entraîna vers le monde, vers le planétaire, l'universel.

Une force donc, l'ouvre à une symbolisation remarquable. La consistance qu'il cherche dans les choses est à l'image de sa propre consistance. Son sentiment d'être consistant suppose qu'il a introjecté par la relation symbiotique à la mère le sentiment d'exister et d'intéresser. La non altérabilité des objets investis fonctionne comme symbole de la continuité d'être, image du soi, et permet une autre symbolisation. La force du moi (qui ne s'effondre pas au constat de l'altérabilité) entraîne un nouvel investissement comme si la libido était prise dans l'idéal, idéal de consistance, de durée, d'existence. Les intuitions de l'enfance, puisées à la source fontale sont exceptionnelles. Il voulait voir, il voulait savoir, il cherchait le fond du fond.

Dans le "Coeur de la Matière", Teilhard note que dans *"ce geste instinctif qui me faisait proprement adorer un fragment de métal, une intensité de son et un cortège d'exigences se trouvaient contenus et ramassés, dont toute ma vie spirituelle n'a été que le développement"*. Cet ouvrage donne les étapes de son ouverture spirituelle ; à la fin du deuxième chapitre il écrit : *"le morceau de fer des premiers jours est depuis longtemps oublié, mais à sa place sous forme de point Oméga, c'est la Consistance de l'Univers que je tiens maintenant ramassée dans un seul centre indestructible que je puis aimer"*.

Parmi ces étapes, il reconnaît tout particulièrement le choc de la guerre qui l'amena à ce qu'il appelle une *"immense unité vivante, l'humanité totalisée, la Noosphère"*.

1.8 - LES "INTUITIONS" DE L'ENFANCE

Comme nous l'avons vu plus haut, Teilhard enfant vivait parfois une sorte d'extase mystique, ou tout au moins se plongeait dans la contemplation, *"dans la possession, dans l'existence passionnée"* des objets de fer. Son *"Dieu de Fer"* qu'il adorait représentait sous une forme pleine, la consistance, pour lui *"attribut fondamental de l'Être"* (²⁰⁶). Il refusait

les choses fragiles, passagères, craignait leur destruction. Désespoir lorsqu'il constate que le fer se rouille. Il cherche ailleurs et découvre la pierre, le minéral l'engage en direction du planétaire. Ces intuitions de l'enfant sont fondamentales et sont à l'origine comme il l'explique lui même, du formidable développement de sa pensée.

Enfant, il cherchait le fond du fond, en lui c'était "*voir ou périr*". Dans "*Mon Univers*" (²⁰⁷), il écrit qu'enfant "*j'avais le besoin invincible, vivifiant et calmant de me reposer sans cesse dans quelque chose de tangible et de définitif ; et je cherchais partout cet objet béatifiant*". L'équivalence voir-savoir en psychanalyse, son désir de savoir sont à l'origine de sa recherche. "*L'histoire de ma vie intérieure est celle de cette recherche, portant sur des réalités de plus en plus universelles et parfaites*".

La contemplation dans laquelle il est plongé, les extases initiales qu'il vit, cette recherche permanente et le besoin de savoir, de trouver, se retrouvent à chaque moment de son oeuvre. Il n'a cessé d'élargir, sa vie durant, sa vision du monde. Son vocabulaire en est, bien sûr, l'illustration quand il parle par des cercles toujours plus larges de sa compréhension du monde, de son Univers.

Au retour d'une visite dans son village natal, il écrit en 1950 (²⁰⁸) qu'il a la confirmation que l'analyse psychologique de ses tendances mystiques de l'enfance est exacte et que "*j'ai la preuve que tout un cercle antérieur de moi-même est bien mort (parce que la vague est maintenant beaucoup plus profonde intérieurement)*". La confirmation de son mysticisme quelque soixante années plus tard à l'occasion de cette excursion dans le passé montre combien les expériences vécues alors étaient intenses et fondatrices. On peut dire qu'il a senti le toucher de son "*Dieu créant*", sensation qu'il décrit à plusieurs niveaux : "*Je suis descendu au plus caché de mon être, la lampe en main et l'oreille au guet, pour essayer si, tout au fond du noir qui est en moi, je ne verrais pas luire les eaux du courant qui passe (...). J'ai constaté, plein de frayeur et d'ivresse, que ma pauvre existence faisait bloc avec l'immensité de tout ce qui est et de tout ce qui devient (...)* - Je le sens : *la matière que je pensais le plus mienne me déborde et m'échappe (...)*" (²⁰⁹). Et plus loin "*Non aucune brutalité de heurt, aucun frôlement de caresse ne sont comparables à la véhémence et à l'enveloppement de cette prise de contact de notre individu avec l'Univers, quand, sous la banalité de nos expériences les plus familières, nous remarquons, subitement, pleins d'une horreur sacrée, que le grand cosmos affleure en nous*".

Ce Dieu que Teilhard a perçu au plus profond de son âme - "*Descendons en nous, je le répète, et nous serons épouvantés d'y trouver, en dessous de l'Homme des relations et de la réflexion superficielle, un inconnu, à peine dégagé de l'inconscient, à demi assoupi encore, faute d'excitant approprié*" (La Vie Cosmique) - il lui attribue les noms les plus

²⁰⁶ () TEILHARD DE CHARDIN P., Le Coeur de la Matière

²⁰⁷ () TEILHARD DE CHARDIN P., Mon Univers

²⁰⁸ () Lettre du 22 août 1950 "Accomplir l'Homme"

²⁰⁹ () TEILHARD DE CHARDIN, P., "La vie cosmique" dans les Ecrits du Temps de la Guerre

beaux, les plus expressifs chargés d'un sens profond, tels que le Total, l'Unique, le Centre, le Monde, l'Oméga, la Vie, l'Énergie, le Milieu Divin. Ces noms qui signifient "Dieu", terme peut être dénaturé, sont pour Teilhard les "archétypes" (C.M. p. 31) qui lui servent dit-il, "*jusque dans le Christique pour m'exprimer à moi-même*".

C'est donc à cet inconnu à demi assoupi qu'il s'adresse pour qu'il se réveille, pour qu'il s'éveille à la Vie.

Vers l'âge de 28 ans, son amour passionné de l'univers fermentait encore dans ce complexe spirituel assez confus. Il dit qu'il se trouvait à un point mort dont il ne pouvait sortir sans "*intervention d'une force ou lumière nouvelle*". La tentation était alors la passivité et l'évanouissement : "*Pour être Tout, me fondre avec tout*". Ce qu'il appelle l'esprit panthéiste, d'effusion et de dissolution. Il a échappé à ce risque, à cet abandon comme, dit-il, tant de poètes et mystiques hindous, par la découverte de l'évolution durant ses années de théologie à Hastings. "*Comme une présence*", cette notion a grandi en lui non pas d'une manière abstraite mais comme la "*conscience d'une Dérive profonde, ontologique, totale, de l'Univers autour de moi*" (C.M.)

Son sens de la plénitude, consistance, subit alors un retournement : ce n'est plus dans "*l'extrêmement simple*" qui lui permettait d'échapper à la fragilité "*du multiple*" mais dans "*une extrême complexité organique*" qu'il s'oriente. L'essence de l'univers prend une forme évolutive où la matière se mue en pensée. Matière et Esprit Unis, solides, matière au sein même de la pensée : "*Deux immenses Unités vivantes où je pouvais voir un extraordinaire pouvoir de consolidation par complexification se manifester au sein de l'Étoffe cosmique : l'enveloppe vivante de la Terre, la Biosphère. Et l'autre (...) l'Humanité totalisée, la Noosphère*".

La Noosphère est la couche pensante (humaine) de la Terre, en voie d'unanimité, nourrie et supportée par la Biosphère (enveloppe de substance organique de la Terre).

Pour comprendre l'attitude profonde du Père Teilhard, son essai "Mon Univers" (1918) est capital. Et si, depuis, il a écrit de nombreux livres et articles, il précise en 1952 (lettre à Marguerite Teilhard, New-York) : "*mes papiers de la guerre peuvent être psychologiquement intéressants pour étudier l'autogénèse d'une idée, mais ils ne contiennent rien que je n'aie redit plus clairement depuis*". C'est la raison pour laquelle nous allons présenter une vue d'ensemble de sa pensée et de son oeuvre.

1.9 - IMAGO PATERNELLE

Dans le "*Coeur de la Matière*", Teilhard écrit que les goûts naturalistes de son père l'avaient attiré vers les plantes et les animaux. Son "*sens de la plénitude*", "*disposition psychologique particulière*" qu'il explicite par le fait de savoir que "*Quelque Chose d'Essentiel*" existe, et qui peut prendre l'aspect ou l'image de la consistance, est mis à mal par le monde vivant, inconsistant, destructible. A partir de cette déception qu'il surmontera par une symbolisation plus large, par exemple le Nouveau devient l'équivalent du Solide, Teilhard organise une recherche de l' "*espèce nouvelle*", sorte d'objet contraphobique, qui l'amène à faire un début de collection dont son sens de l'universel l'en détournera.

Le père par son goût naturaliste, par son intérêt pour la nature lui permet d'aller vers le féminin.

L'imaginaire paternelle semble fortement sollicitée : dans la "*Vie cosmique*" le chapitre "*La communion avec Dieu par la Terre*" comporte quelques lignes sur la place de l'Enfer. "*Pourquoi faut-il*" écrit Teilhard, "*que réapparaisse - librement de notre part et pourtant avec tous les caractères d'une fatalité organique - le sinistre et déconcertant déchet des réprouvés*".

L'imaginaire paternelle négative peut être la représentation inconsciente du père inconsistant, transposée des inquiétudes infantiles quant à la fragilité des choses et des êtres : dernière trace de ce monde déconcertant auquel le père participe. Dernière, car en réalité la place de l'Enfer est toute petite dans son essai et les nominations du Dieu, comme nous l'avons vu, sont mouvantes, élargies.

D'ailleurs, à cette époque, Teilhard remet en cause "*l'impassibilité*" de Dieu, catégorie philosophique et théologique venue des philosophes grecs (Aristote et le Moteur immobile qui meut le monde). Ce Dieu étranger, indifférent ce n'est pas le Dieu qu'il connaît, celui des intuitions, des extases de l'enfance, son Dieu créant.

Dieu n'est plus seulement le "*Dieu de l'En-Haut*", considéré comme essentiellement transcendant - "*face traditionnelle de Dieu qui n'exclut pas la face de Dieu nouvellement apparue à la faveur de la découverte du temps maturateur et convergent*" (²¹⁰). C'est le Dieu immanent. Pour la philosophie de Teilhard il n'y a pas de transcendance de Dieu sans son immanence. C'est dans la recherche du sens de son existence et du cosmos, de l'univers, que Teilhard trouve une direction, un sens. Cette impassibilité du Dieu, cette immobilité du père bientôt complètement transformées par l'imaginaire élargie du Dieu Père où foi "*ascensionnelle et propulsée*" se rejoignent.

Teilhard abandonnera sa théologie sur l'enfer à partir des textes de Jean (²¹¹) : "*quand je serai élevé, j'attirerai tout à moi*".

L'imaginaire paternelle se transforme sous la poussée quasi constante du désir, de l'Eros, objet de multiples symbolisations, elle est sublimée en un Dieu Total, Unique.

La solidité de Teilhard en face des "Pères" de son Ordre refusant le devenir de sa personnalité, l'élaboration de son Soi, sa christologie ouverte sur un Christ cosmique et une évolution, montre la force du moi. Les persécutions dont il est victime ne le détournent pas de son action, de sa mystique.

1.10 - IMAGO MATERNELLE

L'imaginaire maternelle transposée apparaît dans la lettre du 11 octobre 1918 où Teilhard parle de l'Ave Maria : "*L'Ave Maria est d'abord une manifestation surtout instinctive d'amour pour Notre Dame (...). C'est tout le dogme qui nous devient familier, concret, réel en Marie (...). Toute notre vie se christianise, en quelque sorte, dans le développement en nous, de l'Ave Maria...*"

Ces propos montrent combien la mère, mère divine est précieuse et aimable. De son

²¹⁰ () CUENOT, C., op. cité.

²¹¹ () La Bible, Evangile de Jean (12,32).

amour pour elle, naît en nous une compréhension du monde ; c'est à travers elle que le monde est accessible. Intériorisation de la bonne mère qui ouvre au monde : développement intérieur d'un amour passionné non exclusif qui permet et favorise l'accès confiant à l'autre. L'espace potentiel s'élargit, il devient la vie chrétienne avec sa formidable vision du monde en devenir.

Dans le "*Coeur de la Matière*", Teilhard écrit que "*c'est à travers ma mère, à partir du courant mystique chrétien que l'étincelle a illuminé et allumé mon âme d'enfant.*" Le bon objet introjecté c'est aussi ce courant chrétien porté par la mère. "*Le Dieu de ma mère, c'était avant tout, pour moi comme pour elle, le Verbe incarné.*" "*La dévotion au Coeur de Jésus*" dont sa mère, dit-il, ne s'est jamais lassée de la nourrir joue un rôle capital : en effet le Coeur de Jésus par effet de convergence et de concentration devient l'entière réalité physique et spirituelle du Christ. Dieu est matérialisé dans une réalité spirituelle et tangible, comme autrefois le morceau de fer qui "*s'illuminait par le dedans*". Aire transitionnelle agrandie, processus de symbolisation, ces phénomènes semblent s'originer dans la déception de ce qui était attendu et qui n'advient pas.

La consistance est à rechercher, encore. Ce que nous explique Teilhard ici, il l'exprimera dans le premier des "*Contes comme Benson, Le Tableau*". Le "*Sacré Coeur*" symbole du Divin prend les propriétés d'une Energie et d'un Feu : le "*Tableau*" qui est représentation du Corps du Christ, une vision en quelque sorte du rayonnement du Christ dont le corps n'a plus de limite, "*la surface de séparation du Christ et du monde ambiant se muait en une couche vibrante où toutes les limites se correspondaient*". Cela rappelle les nominations de Dieu, toujours plus grandes, élargies : image inconsciente du corps propre, l'illimité ? Ce texte est analysé plus loin (cf. "*La vision*").

C'est la figure maternelle qui semble être le support du développement ultérieur de la pensée. C'est la mère qui "*porte*" le "*Coeur de Jésus*" : elle rend possible cette symbolisation qui à partir du Corps du Christ par déplacement ou métonymie - première fonction symbolisante de l'image du corps pour Pankow, envisageant donc la structure ou la Gestalt, forme - "*touche*" son coeur. Cette première étape bien dégagée par l'auteur, permet la réalisation de la seconde (*Le Coeur de la Matière*) : "*Au centre de Jésus, non plus la tache de pourpre mais, un foyer ardent, noyant dans son éclat tous les contours (...)*" : acte symbolique (acte mutatif, oscillation métaphoro-métonymique (G. Rosolato), processus de condensation et de déplacement qui soutiennent cet acte. Le Sacré Coeur, c'est le culte du Coeur de Jésus. Le Coeur est un objet partiel pour la psychanalyse dans son analyse du vécu imaginaire du corps. Par rapport au corps entier, cette partie a été choisie. Il est replacé aisément dans le corps total, symbole d'une dynamique d'amour du corps tout entier, de Jésus entier, humain, divin, Jésus Corps mystique.

Ce symbole du Coeur de Jésus est défendable vis à vis d'une pression culturelle ironique ; il est unifiant par son symbolisme de source vitale et structurant. Il n'y a pas lieu d'être gêné par cette représentation alors que l'objet partiel est partout présent dans la publicité, que le corps humain est souvent représenté partiellement.

Le Sacré Coeur de Jésus est percé par le glaive du soldat, il est vecteur de la blessure qui est la représentation de la pulsion de tuer. Le Coeur de Jésus est la source même de la charité. Or les manquements à la charité blessent Jésus car Il en est la

source. La figuration du Coeur blessé est donc la représentation projective de la maladie de tuer chez l'homme : l'image du coeur transpercé peut avoir des effets thérapeutiques.

Jacques Maître (²¹²) a souligné l'importance de l'image de l'enfant Jésus. Elle offre véritablement au chrétien la source d'une figure d'identification puissante. L'enfant de la crèche, voilà le dégagement par transfert.

La symbolisation, acte mutatif (O. Avron) (²¹³) enveloppe toutes les formes de représentation indirecte sans discrimination plus précise entre tel ou tel mécanisme : déplacement, condensation, surdétermination, figuration (²¹⁴). Devant ces processus de symbolisation extraordinaire à l'oeuvre chez Teilhard, la question de l'énergie psychique qui les anime se pose. Dans ces moments de désespoir ou d'angoisse qui précèdent l'inventivité symbolisante, il semble que se profile ce que Winnicott nomme d'une part le sans forme (formlessness), d'autre part le non sens (²¹⁵) (cf. 1ère partie).

La fonction de l'image du corps est génératrice de symbolisation. Freud avait découvert les processus spécifiques qui constituent le travail du rêve. Le déplacement opère une substitution, la condensation ramasse et concentre les pensées éparses du rêve (²¹⁶).

Lacan découvre dans ces apports freudiens une parenté avec des procédés d'écriture, des artifices que contiennent les textes littéraires : le déplacement appelle la métonymie (partie prise pour le tout). La condensation dans la structure de surimposition des signifiants évoque la métaphore.

Gisela Pankow utilise ces deux processus comme base théorique de sa méthode de psychothérapie des psychoses. Elle applique ces systèmes symboliques à une lecture de l'image du corps.

"La première fonction de l'image du corps concerne uniquement sa structure spatiale en tant que forme ou Gestalt, c'est à dire en tant que cette structure exprime un lien dynamique entre les parties et la totalité." (²¹⁷). L'étude de la métonymie dans l'image du corps devient donc un procédé diagnostique et indique un champ d'action thérapeutique.

"La deuxième fonction symbolisante de l'image du corps ne concerne plus la structure comme forme mais comme contenu et sens."

Les failles pathologiques de ces fonctions symbolisantes sont en relation : la

²¹² () MAITRE, J., L'orpheline de la Bérésina, Thérèse de Lisieux. Préface dialoguée de M. Bertrand et G. Rimbault. Editions du Cerf, 1997.

²¹³ () AVRON, O., Les processus de symbolisation, processus mutatifs, Les Cahiers de l'IPC, Mai 1986.

²¹⁴ () LAPLANCHE et PONTALIS, Vocabulaire de psychanalyse.

²¹⁵ () WINNICOTT, D.W., : Jeu et Réalité.

²¹⁶ () FREUD, S., 1900, L'interprétation des rêves, 1967.

²¹⁷ () PANKOW, G., Structure familiale et psychose, aubier, 1977, p. 27.

première avec le déplacement et la métonymie, la seconde avec la condensation et la métaphore.

L'ordre du symbole constitue l'homme. L'espace potentiel est indispensable pour l'accès aux lois du corps individuel et du corps altérité.

Ce détour par Freud, Lacan, Pankow et Winnicott nous montre que le processus fondateur de la personne humaine est celui de la symbolisation et que seul l'espace potentiel, lieu imaginaire qui s'instaure entre le corps de la mère et celui de l'enfant, le met en route.

Les processus de symbolisation sont complexes et les processus psychiques qui sous-tendent cette activité sont difficiles à dégager. Ceux cités plus haut ne nous orientent pas quant à leur énergie mais leur formidable puissance et leur prodigalité créative ont sans doute une dynamique pulsionnelle intense.

La libido, énergie des pulsions sexuelles, rend compte du désir sexuel quant à l'objet, quant au but, quant à la source de l'excitation. Ici la libido semble prise dans l'idéal. Les pulsions sont sublimées mais peut-on parler de desexualisation ? Car la figure maternelle est l'objet d'un investissement libidinal intense. Cet aspect sera repris plus loin.

Le Sacré Coeur qui prend les propriétés d'une énergie, d'un feu, est donc capable, sous le sens du Divin de se métamorphoser en "*n'importe quoi*" (Le Coeur de la Matière, p. 55) : dans le milieu cosmique donc, où Teilhard dit qu'il est en train de s'installer "*par une autre moitié de moi-même*". Cette autre moitié c'est celle qui correspond au cosmos dans son aspect matériel et biologique. Teilhard qui, d'une certaine manière est un voyant, ressent ce moment d'union où le biologique et le spirituel vont s'unir dans ce qu'ils ont en commun profondément, la matière justement.

Cela évoque aussi Winnicott et l'unité du psyché-soma.

L'union des deux parties du moi dont Teilhard sent qu'elle se produit dans l'impulsion de ces élargissements de sens, se fait aussi par la signification que prend la matière et par le sens plein qu'il lui attribue.

Mais la matière c'est aussi et surtout la Terre. Dans "*La Vie Cosmique*", le chapitre II porte le titre "*La communion avec la terre*". Teilhard écrit "*la tentation de la Matière*" "*c'est de se laisser bercer par la Grande Mère (le Cosmos) entre les bras de laquelle il vient de s'éveiller*". La tentation de la fusion avec la Terre-Mère, il l'a senti, retour au paradis perdu, tentation du Nirvana. De ce qu'il nomme ces vues panthéistes et païennes avec équivalence entre tout ce qui existe et se produit, au détriment de la vie consciente et personnelle, Teilhard s'en détournera au prix d'un effort et d'une prise de conscience : il s'est d'abord senti moins sociable - "*le panthéiste se grise de son isolement*" et a soupçonné qu'il "*s'amoindrissait*". Il sentait croître en lui le "*culte des passivités*". Cette attirance pour la solitude il va connaître enfin ce qu'elle signifie ; cette voix ensorceleuse lui soufflait : "*moins effort*". Et c'est alors, écrit-il que "*la foi en la Vie m'a sauvé*".

La réaction de Teilhard à l'idée de panthéisme nous fait penser à celle de Freud devant R. Rolland qui semble représenter pour lui, horreur (!), la cause commune de la raison critique et de la plus passionnée mystique. Alliance désavouée (cf. intra "Freud et la mystique").

Cette Vie, - Teilhard en a "*la conviction profonde et chère, infiniment douce et tenace, la plus humble mais la plus fondamentale*" car il a "*si longuement regardé la Nature et tant aimé son visage*" qu'il a "*lu sans ambiguïté dans son coeur*" (La Vie Cosmique) - "*ne trompe pas, ni sur la route, ni sur le Terme*". Le véritable appel du Cosmos, ça n'est pas de s'y laisser couler, mais bien de participer au "*grand travail qui se mène en lui*".

L'aspect passif, le retour à l'inanimé sont combattus dans une lutte pour "*quelque Terme à venir*". C'est dans l'effort, par le travail, la réflexion et le développement de la pensée qu'advient l'Ultra-Humain (l'homme lui-même porté au plus haut point de ses possibilités dans la Noosphère).

Teilhard aimait "*La Divine Comédie*" (Dante) et particulièrement son personnage féminin Béatrice. Dans le récit, la bienheureuse Béatrice sauve le poète du péril, par son intercession, au milieu du chemin de la vie, dans la forêt obscure du péché. Figure féminine salvatrice, qui guide et donne la direction essentielle de la Vie. C'est le féminin de la nature, "*Le Féminin ou l'Unitif*" du "*Coeur de la Matière*" (1950) et "*L'Éternel Féminin*" "*des Écrits*" (1918).

Dans ce dernier récit, c'est sa conception du rôle de l'amour dans l'univers qu'il exprime, et qui porte en exergue la mention "A Beatrix". Teilhard y traite d'une manière poétique et avec un lyrisme ardent de l'amour pour Dieu, de l'amour humain ou de l'attraction des atomes. La première partie s'inspire de la Sagesse créatrice des Proverbes (²¹⁸) en une transposition où l'amour est une force d'unification et d'idéalisation. Chez les mystiques, cette sorte de féminisation, ce besoin d'érotiser le rapport à Dieu se retrouve souvent : chez Teilhard, c'est le féminin de la nature et toutes ses images ; François d'Assise parle de "*Dame Pauvreté*", Louis-Marie Grignion de Montfort (²¹⁹) de "*Dame Sagesse*". Dans l'Ancien Testament, comme il est mentionné plus haut, la Sagesse entre dans un rapport à Dieu au féminin.

L'archétype féminin et maternel existe dans toutes les cultures de chaque époque ; il est présent et toujours actif au plus profond de la psyché quel que soit l'âge de la personne. L'imago maternelle est fortement sollicitée en Marie (imago : représentation qui se fixe dans l'inconscient et oriente ultérieurement la conduite et le mode d'appréhension d'autrui). Cet archétype nous renvoie à l'anima comme personnification de la nature féminine de l'inconscient de l'homme, le corollaire chez la femme étant l'animus, nature masculine de l'inconscient féminin.

Pour Jung, l'anima cherche à unir et à rassembler, ("*Le Féminin ou l'Unitif*" chez Teilhard), et il est l'archétype de la vie.

Dans "*Le Féminin ou l'Unitif*", l'auteur précise que la rencontre avec le féminin s'est produite vers sa 30ème année. Le "*retard étrange mais fécond*" il l'attribue à sa fascination première de "*l'Impersonnel et du Généralisé*". Cette formulation rappelle la constitution de l'inconscient collectif. Sa relation avec la conscience individuelle, fonction

²¹⁸ () Proverbes 8, 22-31. La Bible.

²¹⁹ () GRIGNION de MONTFORT, L.M., Missionnaire français (1673-1716). Il fonda la congrégation hospitalière des filles de la Sagesse.

de l'anima, se révèle dans sa rencontre de la femme. Débarrassé "des vieux moules familiaux et religieux", Teilhard constate que "rien ne s'est développé en lui que sous un regard et une influence de femme" (Le Coeur de la Matière, p. 72).

Le regard de la mère, intériorisé, présence de bien-veillance et de non contrôle, image spéculaire de l'enfant dans un miroir d'amour, les yeux de la mère, exerce la fonction de l'unification de la personne, et ce, dès les racines pulsionnelles.

Sublimation - la pulsion est dite sublimée dans la mesure où elle est dérivée vers un nouveau but non sexuel et où elle vise des objets socialement valorisés - (²²⁰), car comme l'écrit Teilhard "nul accès n'est possible à la maturité et la plénitude spirituelles en dehors de quelque influence sentimentale qui vienne sensibiliser l'intelligence, et exciter, au moins initialement, les puissances d'aimer" (Le Coeur de la Matière, p. 72). Quelle meilleure définition au niveau de l'expérience, peut-on donner de la sublimation ? L'auteur a rejeté les vieux moules familiaux et religieux. Il a en quelque sorte dénévrotisé le mythe familial et religieux ; car l'imgo a un aspect négatif et un aspect positif. Le discernement, la personnification, le travail d'unification du moi élargi, l'idéalisation positive, l'intelligence ouverte, les processus de maturation aboutissent à la conception spirituelle de l'Universel Féminin.

"Rien ne s'est développé en moi que sous le regard et sous une influence de femme". Il s'agit entre autres de sa mère, ses soeurs mais aussi sa cousine Marguerite qui signait ses livres Claude Aragonais, et qui lui inspira un amour adolescent mué en amitié passionnée dont témoigne leur correspondance.

L'imgo maternelle positive mais aussi le rapport à la Mère, Marie, peut devenir celui d'une enfance nouvelle pour la construction de la personnalité pleinement adulte car le regard de la mère, d'une mère vraie, Mère Origine, constitue le sujet.

1.11 - SYMBOLE ET SYMBOLISME

Dans le vocabulaire de la psychanalyse (²²¹), le symbolisme est défini selon "un sens large comme mode de représentation indirecte et figurée, et dans un sens étroit comme mode de représentation qui se distingue principalement par la constance du rapport entre le symbole et le symbolisé inconscient, une telle constance se retrouvant non seulement chez le même individu et d'un individu à l'autre, mais dans les domaines les plus divers (mythe, religion, folklore, langage, etc...) et les aires culturelles les plus éloignées les unes des autres". Cette définition apparaît in extenso dans sa deuxième acception car elle montre l'existence d'un mode d'expression symbolique et nous rapproche de ce que Jung a appelé l'inconscient collectif.

Pour lui, au-delà de l'inconscient personnel, qui constitue l'inconnu du monde intérieur, "nous rencontrons aussi dans l'inconscient des propriétés qui n'ont pas été acquises individuellement ; elles ont été héritées, ainsi les instincts, ainsi les impulsions pour exécuter des actions commandées par une nécessité, mais non par une motivation

²²⁰ () LAPLANCHE et PONTALIS. Vocabulaire de la Psychanalyse, op. cit.

²²¹ () JUNG, C.G., "Ma vie", Gallimard, 1973.

consciente. C'est dans cette couche "plus profonde" de la psyché que nous rencontrons aussi les archétypes. Les instincts et les archétypes constituent ensemble l'inconscient collectif" (1).

L'inconscient collectif est le fait de contenus qui sont universels et qui apparaissent régulièrement. "Ils constituent une condition ou une base de la psyché en soi, condition omniprésente, immuable, identique à elle-même en tous lieux" (²²²).

Pour Jung, ces couches profondes et obscures perdent leur originalité individuelle. "Plus elles sont profondes, c'est à dire plus elles se rapprochent des systèmes fonctionnels autonomes, plus elles deviennent collectives et finissent par s'universaliser et par s'éteindre dans la matérialité du corps, c'est à dire dans les corps chimiques. Le carbone du corps humain est simplement carbone; au plus profond d'elle-même, la psyché n'est plus qu'univers" (²²³).

Pour Jung comme pour Teilhard, la matière est à l'origine, composé chimique, élément, elle est présente partout et renvoie à l'univers.

Jung s'est beaucoup préoccupé d'alchimie (²²⁴) dont on peut penser que son but était de chercher "le secret de Dieu" dans la matière inconnue, objet de toutes les projections, dont les symboles sont des contenus de l'inconscient. Jung a montré que l'alchimie est une "espèce d'image en miroirs, obscure et primitive, du monde de pensée et d'images chrétiennes" de la fin du Moyen-Age. Pour l'alchimie, la pierre est aussi un concept spirituel et religieux, le mercure alchimique c'est "l'esprit dans la matière". Plusieurs siècles séparent la pensée alchimiste dont Paracelse (²²⁵) est un représentant extrêmement intéressant, et l'époque contemporaine dans laquelle Jung, mais aussi Teilhard, semblent être dans la mouvance de ce courant de réflexion et de méditation avec tous les développements et les transformations qu'il a subis.

Paracelse, médecin suisse, philosophe, alchimiste, théologien né en 1493 a écrit une oeuvre encyclopédique considérée comme une synthèse médicale et philosophique. Son influence est très vaste et très diverse. Jung a étudié Paracelse qui l'a amené à décrire l'essence de l'alchimie dans son aspect de philosophie religieuse (²²⁶).

Paracelse qui était un curateur de l'âme, un psychothérapeute a pris une direction opposée à celle de la religion chrétienne du Moyen-Age : la souffrance n'est pas un châtement, elle est l'effet de la portion de l'âme en devenir, portion de l'univers en chaos. La création est en devenir ; on est à l'opposé de la gestation chrétienne considérée comme figée. L'homme est co-créateur. Jung dit être passé par un processus de métamorphose comparable au processus alchimique. Les rapports de la symbolique de

²²² () LAPLANCHE et PONTALIS : Vocabulaire de la psychanalyse, op. cit.

²²³ () JUNG, C.G., Introduction à l'essence de la mythologie, Payot, Paris, 1953.

²²⁴ () JUNG, C.G., Psychologie et Alchimie, Buchet-Chastel, Paris, 1971.

²²⁵ () JUNG, C.G., Paracelsica, Zurich, 1942.

²²⁶ () JUNG, C.G., op. cit.

l'inconscient avec la religion l'intéressent. Dans la dynamique de l'inconscient on doit tenir les aspects scientifique, matériel et psychologique, spirituel. La lumière de la nature et la lumière de l'esprit - la lumière de l'esprit est présente déjà dans la nature - se trouve à travers le dévoilement des processus psychiques dans l'ombre, à l'intérieur de nous, ombre personnelle (semblable à l'inconscient freudien) et ombre des archétypes dans ce qui n'est pas encore révélé de l'âme, parce que l'humanité est très jeune et a encore un long avenir devant elle.

Jung constate que cette conjonction de la lumière de la nature avec la lumière de l'esprit, se réalise : il le constate dans le processus psychique à l'intérieur de lui car il est son propre champ d'expériences, et il le voit chez ses patients. Quand le processus se déroule au mieux, ces conjonctions se font de mouvements régrédients à des mouvements de progression qui mettent ensemble des opposés, dans une forme de conflit porté à la conscience, jusqu'à ce que quelque chose de nouveau apparaisse, que ni l'analyste ni l'analysant ne peuvent savoir par les moyens de la connaissance habituels. Que va-t-il se passer, surgir ? Dans quel registre la libido va-t-elle aller s'épanouir dans le décours du processus d'individuation. Autrement dit, vers quoi cette lumière de la nature, du sens, veut-elle aller éclairer.

Teilhard nous parle des archétypes, en 1950 (*Le Coeur de la Matière*) : "*Le Consistant, le Total, l'Unique, l'Essentiel de mes rêves d'enfance, n'est-ce pas dans les vastes réalités cosmiques (Masse, Perméabilité, Radiance, Courbures, etc...) où l'Étoffe des Choses se révèle à notre expérience sous une forme à la fois indéfiniment élémentaire et indéfiniment géométrisable (...) que j'en ai rencontré les "archétypes" - ceux-là même qui, jusque dans le Christique même, me servent aujourd'hui encore pour m'exprimer à moi-même ?*".

L'archétype "*échappe à la représentation ; c'est une forme préexistante et inconsciente qui semble faire partie de la structure héritée de la psyché, et peut, par conséquent, se manifester spontanément partout en tout temps*" (²²⁷). Les archétypes sont en fait les contenus de l'inconscient collectif, ses modes de manifestation. Ce ne sont pas des structures préformées mais des virtualités formatrices. Ils contiennent une forte charge émotionnelle d'ordre "numineux" (dépassant l'homme, sacré) qui peut être positive ou négative.

La sensibilité extrême à ce que Teilhard ressent, la descente au plus profond de son être, son regard déssillé lui font sentir l'immensité "*de tout ce qui est et de ce qui devient*". Cette indétermination, immensité situe pour Jung l'inconscient collectif. Les représentations ou images archétypiques très riches évoquées par Teilhard relient son monde intérieur et le monde extérieur, le cosmos. La plongée dans l'ombre et son débouché dans l'immensité (Jung) a son corollaire teilhardien dans le "*plonger et voir où le flot de ce quelque Absolu nous porte*" (*La Vie Cosmique*, p. 18). Le processus d'individuation chez Teilhard semble fonctionner très bien ! L'union des opposés se réalise tout au long de sa vie, de son oeuvre.

Dans l'élaboration du mythe, il y a projection du pulsionnel ; Teilhard l'a bien vu et son

²²⁷ () JUNG, C.G., *Ma vie*, p. 453.

idéalisations est combattue. La prise de conscience du mythe en soi-même ne suffit sûrement pas à transformer ou à guérir : souvent le mythe intériorisé aggrave d'une certaine manière l'idéalisation, il se situe au niveau du Moi-Idéal et de son cortège pathologique. Démythifier et démystifier telle est la voie qui conduit aux véritables symbolisations où le Symbole est porteur d'un pouvoir transformant et actuel.

L'esprit au sens de mental, intelligence, fonctionne comme une instance sublimante : l'investissement dans l'esprit, la spéculation intellectuelle sont les réponses de Teilhard.

Pour Jung le processus d'unification qui synthétise le conscient et l'inconscient fait quitter la centration sur l'ego qui est "*simplement le centre de la conscience*". Il fait passer le psychisme dans un autre centre : le Soi.

Au cours de cette expérience qui peut être dure et longue "*les exigences conscientes et inconscientes sont prises en considération dans la mesure du possible, alors le centre de gravité de la personnalité complète se déplace. Ce nouveau centre on pourrait l'appeler le Soi*".

Ce processus d'aller vers l'Un en soi-même peut avoir lieu avec toutes sortes de matériaux mentaux (l'imagination créative, les rapports personnels d'amour et d'amitié, les intérêts culturels les plus divers). Il ne prendra pas nécessairement la forme religieuse. Cette "individuation" tend vers la "plénitude", état dans lequel les éléments du psychisme tant conscients qu'inconscients se fondent ensemble dans une nouvelle unité.

Le manque

Alors qu'il est privé des rites de l'église, quasiment exclu des Jésuites tout en restant dans la congrégation, Teilhard souligne le manque. Mais il résiste au manque, (ce qui diffère totalement des mécanismes hystériques où la quête d'amour est insatiable), et va développer toute l'expression libidinale de son amour, amour universel. "*Qu'ils viennent donc à moi, le souvenir et la mystique présence de ceux que la lumière éveille pour une nouvelle journée !*". Il compte les personnes qui font partie de la mission scientifique, il les évoque : "*ceux dont la troupe anonyme forme la masse innombrable des vivants*". Il vit par le Verbe et l'écriture, et écrit cette superbe méditation. Il invente son espace potentiel, il l'élargit, il symbolise : "*la Messe sur le Monde*" est une prière fervente et éblouissante à Jésus, au Dieu de la conjonction fondamentale avec l'Univers.

A propos du manque Freud nous dit qu'il est générateur d'angoisse. C'est l'angoisse de séparation. Dans la première théorie de l'angoisse, la séparation avec la mère est une situation traumatique entraînant une détresse biologique (impuissance originelle) et une détresse psychologique (afflux d'excitation).

L'attachement se fait par étayage sur les pulsions d'autoconservation, et sur la satisfaction des besoins du bébé, ce qui fait dire à Freud que l'objet naît dans la haine, à partir de ses manques. L'angoisse résulte de l'accumulation de libido qui se transforme en affect d'angoisse (nature sexuelle de l'attachement à la mère). Les formes d'angoisses se rapportent à la première séparation avec la mère.

Mais en 1920 dans "*Au-delà du principe de plaisir*" (²²⁸), Freud montre que l'angoisse ne se laisse pas saisir aisément ; c'est parce qu'on est angoissé qu'on refoule.

L'angoisse est vue comme un signal du moi par rapport à un danger réel : celui de l'insatisfaction, de l'augmentation du besoin. Le moi a pour tâche de la réduire. Freud décrit sept situations caractérisées par la séparation avec l'objet. L'angoisse est une réaction, un signal à la perte de l'objet : elle est donc angoisse de castration.

Lacan dans son séminaire sur l'angoisse montre la nécessité de la référence à l'autre, à la place de l'enfant près de l'autre ; son originalité est dans l'analyse de la relation à l'autre. Pour lui, le névrosé fait une interprétation négative du complexe de castration et c'est justement ce qui l'angoisse. Il devrait en faire une interprétation positive, envisagée comme la rencontre entre deux désirs dont la condition est la castration, c'est à dire la séparation comprise dans un sens positif. L'angoisse n'est pas comme chez Freud le signal d'un manque mais le défaut de ce manque sur lequel doit s'appuyer le sujet pour entrer en relation. C'est l'angoisse de ne pas être séparé.

L'enfant fait l'apprentissage que la mère peut s'absenter ; l'expérience du manque se transforme en désir. La perturbation intervient quand il n'y a pas de possibilité de manque. Le névrosé recule devant cette possibilité de faire de la castration le fonctionnement de l'autre. Le monde des signifiants ne peut fonctionner que grâce à un vide qui correspond sur le plan du langage au sens ultime, au signifié que l'on n'atteindra jamais. La castration symbolique interprétée positivement permet le fonctionnement de l'autre et de la relation intersubjective. La séparation, le manque sont conditions de la constitution de l'identité du sujet ; l'angoisse surgit quand il n'y a pas de distance, quand le sujet ne peut s'appuyer sur le manque pour entrer en relation.

Le manque, Teilhard l'a connu : dans le désert des Ordos, mais aussi au front, et lorsque enfant il se désolait de l'altérabilité et de l'inconsistance des métaux ou des animaux. Sa grande force est de se dégager du manque, d'aller vers la jouissance, de jouir des choses de la vie. La castration qui est symbolisation (de l'absence de pénis chez la mère) tout à fait réussie, signe cette interprétation positive de la rencontre entre deux désirs (on ne peut se séparer que si l'on se sent désiré). Si le désir provient du manque, il est à chaque fois chez Teilhard, source de symbolisations plus larges. Mais les intuitions de l'enfance, les sortes d'extases ou de contemplations vécues par lui, ont en quelque sorte alimenté son sens de la plénitude. Peut-on dire alors que le manque n'est plus manque, qu'il n'y a plus de place pour le vide chez lui car il y a un sens profond qui est celui donné par le Christ où le manque devient aussi Présence.

2 - Le trauma

Teilhard a vécu la guerre peut-être de la pire manière qui soit, en étant brancardier. Cité pour la médaille militaire, il a passé quatre années au front, se comportant en héros, lui-même n'en faisant jamais état.

Il faut tout de suite remarquer que son oeuvre commence à cette période, où les Écrits du Temps de la Guerre voient le jour. Auparavant, il y a surtout une correspondance avec la famille et les amis, ainsi que quelques travaux scientifiques.

La notion de traumatisme (²²⁹) implique trois significations qui y sont impliquées :

²²⁸ () FREUD, S., Au-delà du principe de plaisir.

celle d'un choc violent, celle d'une effraction et celle des conséquences sur l'organisation psychique.

Le choc, la situation extrême est justement ce que le sujet ne peut supporter. Il est confronté à la mort, il sent sa vie menacée, c'est ce qui est commun à toutes ces situations.

Le trauma étant avant tout un événement psychique, il n'existe pas automatiquement chez les personnes qui ont vécu une situation extrême.

Il se constitue en deux temps. Dans un premier temps, il s'agit de l'effraction psychique, effraction du système pare-excitation. Dans la névrose traumatique qui est en fait une destinée particulière mais relativement fréquente du trauma, ce moment se manifeste par une crise anxieuse paroxystique pouvant provoquer des états d'agitation, de stupeur ou de confusion mentale (²³⁰). Désorganisation psychique, sidération, symptômes divers peuvent signer ce premier temps de l'effraction qui constitue une entrave au travail d'élaboration psychique, qui détruit partiellement les processus de pensée et la représentation, et atteint au plus profond l'estime de soi.

Le deuxième temps est celui des conséquences sur l'organisation psychique. L'évolution ultérieure dans la névrose traumatique montre que *"le traumatisme prend une part déterminante dans le contenu même du symptôme (ressassement de l'événement traumatisant, cauchemar répétitif, troubles du sommeil, etc...)"* qui apparaît comme une tentative répétée pour lier et abrégier le trauma ; une pareille fixation au trauma s'accompagne d'une inhibition plus ou moins généralisée de l'activité du sujet". La névrose traumatique est une forme de réponse à un trauma psychique. M. Bertrand a proposé de désigner par trauma, l'effraction et par traumatisme l'organisation consécutive (²³¹). Freud insiste sur le caractère somatique (ébranlement) et psychique (effroi) et sur la non-préparation : *"état qui survient quand on tombe dans une situation dangereuse sans y être préparé"* (²³²), si bien qu'il écrit qu'en ce qui concerne les névroses de guerre, elles sont à concevoir comme des névroses traumatiques qui ont été rendues possibles par un conflit du moi. *"Toute possibilité d'apparaître leur serait refusée"* (²³³), chez les soldats de métier, alors que l'armée nationale serait la condition, le milieu de culture, de leur apparition. Le conflit se situe entre l'ancien moi pacifique et le nouveau moi guerrier du soldat. En ce sens, Freud trouve un rapprochement entre névroses de transfert et

²²⁹ () Le traumatisme psychique ou trauma est un "événement de la vie du sujet qui se définit par son intensité, l'incapacité où se trouve le sujet d'y répondre adéquatement, le bouleversement et les effets pathogènes durables qu'il provoque dans l'organisation psychique. En termes économiques, le traumatisme se caractérise par un afflux d'excitations qui est excessif, relativement à la tolérance du sujet et à sa capacité de maîtriser et d'élaborer psychiquement ces excitations" Voc. de la psychanalyse.

²³⁰ () Vocabulaire de la psychanalyse, op. cit.

²³¹ () BERTRAND, M., (ouvrage collectif), Les enfants dans la guerre et les violences civiles. Paris, l'Harmattan, 1997.

²³² () voc. de la psychanalyse, op. cité.

²³³ () FREUD, S., "La psychanalyse des névroses de guerre", in Résultats, idées, problèmes, I, PUF, 1984.

névroses de guerre. Les conséquences sont le temps de la constitution du trauma, en quelque sorte de sa mentalisation. Outre la névrose traumatique, les types de réponses peuvent être variés : somatisation (surtout chez les enfants), réponse psychotique (décompensation psychotique, défenses de type paranoïaque...). La notion de stress post-traumatique (PTSD) avec la notion de coping - qui concerne les stratégies d'évitement et d'ajustement dans la manière de négocier un trauma psychique - offre un tableau clinique statique en reprenant partiellement le tableau clinique de la névrose traumatique. Descriptive, la notion de PTSD énumère les symptômes sans s'occuper de la structure de personnalité du sujet. La réponse au trauma est fonction de l'organisation psychique du sujet et de ce qu'elle lui permet de mettre en place.

Mais dans la situation extrême, la confrontation du sujet à sa propre mort n'entraîne pas forcément le trauma et ses conséquences. En réalité, c'est moins la violence de la situation que la non-préparation qui fait le trauma. La façon dont le sujet va négocier, se sortir peu à peu du traumatisme, ce qui montre en fait que l'organisation psychique ne peut être considérée comme statique mais bien comme une donnée dynamique, est la résilience.

Teilhard est à la guerre, au front. La question qui se pose est de savoir s'il a subi le trauma. Question difficile, à laquelle ses écrits et sa correspondance vont nous aider à répondre. Il est des psychanalystes qui se sont interrogés sur le lien entre trauma et mystique et en premier lieu C. et S. Botella dans leur étude de Bion et de sa notion de mystique.

Leur étude (²³⁴) concerne essentiellement le livre "L'attention et l'interprétation" (²³⁵). Bion écrit qu'il existe dans tout objet d'étude une essence, noumène ou chose en soi (²³⁶) qui demeure inaccessible à l'observateur, du fait même de son système psychique, de son incapacité à appréhender les phénomènes non sensoriels, tels que la *réalité ultime, vérité absolue, la divinité, l'absolu*. C'est ce que Bion appelle le point "0". 0 ne peut être connu. "*C'est l'obscurité et l'informe mais 0 peut évoluer jusqu'à un point où il peut être conçu, à travers le savoir tiré de l'expérience et formulé en termes qui découlent de l'expérience sensorielle ; son existence est déduite de conjectures phénoménologiques.*" Bion propose une grille d'analyse lui permettant de résoudre les difficultés que présentent l'observation, l'estimation et la communication d'une expérience qui ne relève pas des sens. Cela pose le problème du langage dont les formulations viennent forcément de l'expérience des sens.

Tout objet connu doit être une élaboration de 0. Le psychanalyste peut connaître ce que dit le patient mais ne peut connaître le 0 dont le patient est une élaboration. Il peut seulement être cet 0. On peut ne faire qu'un avec ce que cela représente. "*Ce sont les*

²³⁴ () BOTELLA, C. et S., La figurabilité psychique, ch. III, Mystique, connaissance et trauma...

²³⁵ () BION, W.R., L'attention et l'interprétation,, Payot, 1974.

²³⁶ () Kant définit la chose en soi comme étant "*ce qui subsiste en soi-même sans supposer autre chose*" (Lalande), si les phénomènes étaient quelque chose qui subsistât en dehors de ma représentation. Le noumène est une chose en soi en tant qu'il jouit de cette indépendance vis à vis de la représentation. Il s'oppose au phénomène.

mystiques religieux qui ont probablement approché le plus près de l'expression de ce vécu. Son existence est aussi essentielle à la science qu'à la religion." L'activité K (to know, connaître) est subordonnée à l'évolution de O. L'état d'union n'est possible qu'à travers la transformation $O \rightarrow K$. Pour cela la disparition en K de la mémoire et du désir sont requis. Les pensées sont des formulations du désir. Les souvenirs et les désirs ont en commun qu'ils sont tous formulés, qu'ils découlent d'expérience vécue, acquise par voie sensorielle, qu'ils sont des évocations d'affects de plaisir ou de déplaisir. Ils ont pour fonction d'empêcher une transformation de $K \rightarrow O$.

Il faut se réfréner souvenir et désir par un acte positif. L'état d'esprit qui correspond est celui de "*l'acte de foi*", foi en une réalité ultime, proposition scientifique. On accède alors à une réceptivité qui est essentielle pour l'analyse et les autres processus scientifiques. Pour Bion cet état est toujours présent mais recouvert par d'autres phénomènes qui le masquent.

L'opacité de la mémoire et du désir se pratique avec la suppression de la compréhension et des sens : "*la psychanalyse cherche quelque chose qui diffère de ce qui est normalement connu comme la réalité.*" Le contact avec O s'accompagne d'un accroissement de la perception.

Pour conclure, il n'est préconisé qu'une rupture partielle avec la réalité, dans un acte délibéré, conscient, avec l'objectif d'établir un contact et réaliser une extension de la réalité psychique. Si prolongée que puisse être une analyse, elle ne représente que le début d'une investigation. Ce qui importe c'est l'inconnu.

Le O dans la personnalité humaine est la réalité de l'expérience psychique et "*le désir fait obstacle à la transformation de connaître et comprendre $K \rightarrow O$.*" Comme le mystique, le psychanalyste approche le "*principe fondamental de l'être.*"

La pensée de Bion dans cette perspective ressemble à celle de Winnicott lorsqu'il définit un état (psychique) qui ne se donne pas de but que l'analyste fera bien de respecter. D'autre part, les exercices préconisés par l'auteur permettant d'être sans mémoire ni

désir, peuvent être comparés à ceux demandés pour la méditation, ainsi qu'à la méthode de Ramana Maharshi, en ce qu'elle consiste à chasser les pensées, voire aux exercices spirituels de Ignace de Loyola que pratiquait Teilhard.

Nous ne pouvons pas penser, dans cette théorie de Bion et son utilisation du "O", à la syllabe sacrée védique par excellence, symbole de l'Absolu, le OM ou AUM, transcription de l'énonciation primordiale, ineffable, intemporelle en laquelle tout s'origine.

Pour les Bottella, traduisant peut-être abusivement la très succincte pensée freudienne sur la mystique, l'articulation mystique -trauma est rendue possible par la constatation que la démarche mystique amenant un effacement des "*topiques psychiques rejoint une dynamique dont le modèle est la névrose traumatique*". Freud insiste sur la perception dans ses références au mystique ce qui autorisent les auteurs à situer le problème de la mystique dans une dynamique entre perception, représentation et hallucination. Ils citent Arthur Koetler (²³⁷) qui a relaté, alors qu'il était prisonnier à Séville

²³⁷ () KOESTLER, A., L'écriture invisible. Œuvres autobiographiques. Robert Laffont, 1994.

et menacé de mort, une "série d'expériences à caractère mystique". L'écrivain écrit : "Je du rester ainsi quelques instants immobile, en état de transe [...]. Je me remis à flotter dans un fleuve de paix sous des ponts de silence [...]. Le moi avait cessé d'exister [...]. C'est cet état de dissolution et d'expansion illimitée qu'on éprouve sous forme de sentiment océanique, comme la disparition de toute tension, la sérénité absolue, la paix qui transcende toute intelligence."

Les auteurs tirent de ce texte la conclusion que l'état mystique est un " **état psychique particulier** permettant une solution originale qui transforme la perte et l'effroi en sentiment de plénitude et précisent-ils le trauma est évité au profit d'un état hallucinatoire de bonheur", dans un véritable retournement de l'ordre psychique.

Comment après ce qui précède comprendre la pratique de Bion ? Les trois renoncements peuvent amener à un effacement des limites du moi, un état de régression formelle de la pensée et à travers elle des qualités perceptives peu ordinaires. Pour les auteurs, l'état d'union, le at-one-ment, pose encore problème. La solution viendra d'un nouveau détour par Freud et des quelques mots écrits par lui en juin 1938 "mystique, l'obscur auto-perception du règne au-delà du moi, du ça". Si pour les auteurs le mystique vit dans une irruption hallucinatoire, un état d'union avec un objet immatériel idéalisé, qui est un déni de perte, la note de Freud sur l'auto-perception ne va pas dans le sens de cette union. Pour Bion, l'union n'est autre que la reconnaissance de 0, le fait qu'on peut ne faire qu'un avec ce que cela représente (voir infra). Heureusement pour les auteurs, Bion assimile le génie au mystique et la différence va enfin pouvoir s'opérer.

En effet, l'auto-perception observée par C. et S. Botella est la démarche du génie qui reconnaissant le trauma, va saisir de son état "tout ce qui pourrait lui donner figure et sens". Le mystique lui, est comme empêtré dans son état hallucinatoire et se perd dans le sentiment d'union mystique ; ni figure, ni sens pour lui, alors que les hommes mystiques étudiés ici nous prouvent le contraire : abondance du sens, personnalisation, ouverture aux autres, etc... Toujours d'après C. et S. Botella, le génie opterait pour la position d'observateur, en continuité avec l'observé, "percevant et perçu indistincts, pour autant sans état d'union" En fait, la séparation entre les deux "individus exceptionnels" n'est pas valide dans la direction mystique □ génie, le premier montrant qu'il a perçu les profondeurs de sa psyché au moins autant que le second, voir Teilhard par exemple. Il a en outre une structuration psychique qui lui permet de tenir dans les épreuves, ce qui n'est pas forcément le cas du génie.

Le vrai mystique serait donc un génie qui a pris la décision, effectué le saut.

C. et S. Botella de par leur position n'ont pu que les opposer. Pourtant, en terminant leur article, ils citent cette phrase de Bion, à laquelle nous adhérons : "Le domaine mental ne peut être contenu dans le cadre de la théorie analytique. Est-ce le signe d'une théorie défectueuse, ou le signe que les psychanalystes ne comprennent pas que la psychanalyse ne peut être contenue de façon permanente au sein des définitions qu'elle utilise ?"

Ce détour par Bion et ce qu'il nomme la démarche mystique du psychanalyste est fort intéressant. L'analyse faite par Botella semble réductrice et n'ouvre pas une voie dans la compréhension du phénomène mystique.

La question de savoir si Teilhard a subi un trauma n'est pas éclairée par cette étude. Car enfin, les Écrits du temps de la Guerre montrent une capacité étonnante de leur auteur pour l'introspection intérieure (voir ce chapitre) ce qui ne correspond pas aux conclusions précédentes.

Le trauma de la guerre qui concerne l'individu seulement comme entité dans une masse, une nation entièrement visée, se distingue du trauma. La culpabilité n'est pas concernée, ni l'image de soi qui peut même être (re)valorisée par l'engagement au combat et donc le narcissisme positif peut se renforcer.

L'idéal du moi - je veux être comme lui - est développé chez les gens généreux car un idéal de charité, de courage leur est proposé. Le moi idéal - il est comme moi - peut perdre de son énergie -qui est négative- car l'impuissance d'un seul, d'un individu est flagrante dans une lutte entre nations. Les souffrances, les humiliations, les privations, l'exil peuvent faire perdre en partie l'image illusoire de soi que crée artificiellement le moi idéal.

Il faut remarquer le mouvement inversé dans les investissements libidinaux entre le moi idéal (lui comme moi) et l'idéal du moi (moi vers lui).

Chez Teilhard, l'idéal de charité, de générosité est fort développé. Tout se passe comme si l'idéal -et non l'idéalisation- permettait à la violence extérieure d'être moins virulente, "effractante" pour la psyché, par l'augmentation de la tolérance du sujet et de sa capacité de maîtrise des excitations. L'idéal renforce le moi, l'investissement libidinal joue le rôle d'un renforcement des limites.

En réalité, le trauma qui a touché profondément Teilhard est celui de la persécution, de l'exclusion infligé par la famille religieuse qu'il avait lui-même choisie.

Trauma personnel -non plus collectif- car autour de lui, ses condisciples se soumettent à la règle, à la philosophie, à la théologie de leur groupe.

C'est un ébranlement du narcissisme positif pendant des années, soumettant Teilhard à l'usure des défenses positives. Le doute intellectuel s'installe.

Le doute de sa foi à son Christ qui est pour lui la suspicion la plus cruelle. Sa mystique n'existe pas puisqu'elle est combattue par d'autres théologiens qui argumentent leur refus de son Christ cosmique. C'est le refus de son élaboration théologique, de ce travail profond de sa pensée.

La persécution est effective, il a interdiction d'accepter un poste à Paris.

Ses positions scientifiques sont attaquées.

Les milieux intellectuels chrétiens assurent qu'il est nul comme savant, que ses présupposés sont faux.

Sur le plan théologique, il est présenté comme dangereux avec interdiction de suivre sa christologie.

Henri de Lubac a essayé de le défendre au Concile Vatican II, en douceur, et à cause de cela, il n'a pas pu prendre sa place dans les débats fondamentaux de Vatican II.

Il subit l'exil de sa terre, de sa patrie, dont il a beaucoup souffert. Son corps est

épuisé. Il meurt à l'étranger. L'isolement affectif dans lequel il se trouve favorise une perte de l'investissement sur l'idéal du moi.

Il y a atteinte de l'imgo paternelle, il est rejeté au plus haut niveau (Rome). L'interdit religieux de l'amour pour la femme, entraîne une fragilité des investissements obligatoire dans l'amitié.

Toutes ces circonstances font penser à la nuit, à Saint Jean de la Croix mis en prison, affamé, par son groupe religieux.

Teilhard ne subit pas le trauma de la guerre mais bien plutôt celui de la répétition au cours de sa vie des persécutions, exclusions, etc... Cela n'est pas un trauma à proprement parler, sa vie n'est pas directement menacée mais les événements énumérés précédemment, chocs psychologiques, harcèlement moral, constituent un trauma, dans le sens où Freud parle du refoulement comme d'une réaction à un traumatisme.

La fonction de l'idéal est importante. Comme le montre Bettelheim (²³⁸) lorsqu'il évoque les camps de concentration, les survivants sont souvent ceux qui ont réussi à garder des idéaux sociaux malgré la terrible déshumanisation des camps.

3 - L'idéal

Dans cette configuration du trauma et du mystique, la thèse de C. et S. Botella veut montrer que "*le mystique dans un déni de perte, transformerait la douleur de cette perte en état d'union hallucinatoire, (²³⁹) la terreur en extase*". A l'instar de ces auteurs, M. Bertrand en se référant à Freud, et Ferenczi qui ont analysé le fantasme de toute puissance comme étant l'envers de l'état de détresse primaire et écrit que les croyances religieuses s'appuient sur ce fantasme, s'interroge sur la relation entre trauma et idéal. Elle fait l'hypothèse que le sujet retrouve la situation de détresse infantile face à un idéal très élevé. La réalisation de l'idéal transformera la détresse en omnipotence (c'est la fonction de l'idéal). Or cet idéal est inatteignable puisqu'il est tout. De la toute puissance, on passe à la détresse.

L'idéalisation est le "*processus psychique par lequel les qualités et la valeur de l'objet sont portées à la perfection. L'identification à l'objet idéalisé contribue à la formation et à l'enrichissement des instances dites idéales de la personne (moi idéal, idéal du moi)*" (²⁴⁰). Dans le cas de figure envisagé ici, la problématique narcissique est au premier plan et semble plus concerner le moi idéal que l'idéal du moi. Dans le texte de Freud "*Psychologie collective et analyse du moi*" (²⁴¹), ces deux instances ne sont pas différenciées puisqu'il n'est presque pas question du moi idéal ou que les deux termes sont employés indifféremment. Mais c'est le moi idéal qui est l'instance héritée

²³⁸ () BETTELHEIM, B., 1962, Le coeur conscient, Paris, Gallimard.

²³⁹ () Vocabulaire de la psychanalyse, op. cité.

²⁴⁰ () Vocabulaire de la psychanalyse, op. cité.

²⁴¹ () FREUD, S., Psychologie collective et analyse du moi, in Essais de psychanalyse, Payot, 1982.

directement du narcissisme primaire, celle qui est en jeu dans cette configuration : "*L'objet [idéalisé] a pris la place de ce qui était l'idéal du moi*" (²⁴²), ce qui est le cas dans l'aveuglement amoureux. On peut rapprocher ce type de fonctionnement de celui que l'on trouve dans la mélancolie : "*le moi est partagé, coupé en deux, l'une des parties se déchaînant contre l'autre. Cette autre est la partie modifiée par introjection, celle qui inclut l'objet perdu*" (²⁴³). Objet perdu de la mélancolie où le moi est devenu "*pauvre et vide*" (²⁴⁴), objet inaccessible de l'idéalisation où le moi est tellement insuffisant ; intrication de deux aspects du moi perdu.

L'idéal du moi est une "*instance de la personnalité résultant de la convergence du narcissisme (idéalisation du moi) et des identifications aux parents, à leurs substituts et aux idéaux collectifs*" (²⁴⁵). C'est le modèle auquel le sujet cherche à se conformer. Certains auteurs ont tenu après Freud, à différencier cet idéal du moi idéal qui se définit "*comme un idéal de toute puissance narcissique forgé sur le modèle du narcissisme infantile.*" (²⁴⁶)

Deux aspects de l'idéal apparaissent qui ne sont pas équivalents. Lagache (²⁴⁷) et Nunberg (²⁴⁸) ont contribué à cette différenciation. Comme nous l'avons vu précédemment, le mouvement des investissements libidinaux entre ces deux formations intrapsychiques est inversé. Désirer être comme lui - moi vers lui - montre une ouverture, un choix de la relation, une accession à l'altérité qui sont évités, niés dans la dynamique de moi idéal - lui comme moi -, conséquence du clivage rigidifiant le moi de plus en plus étriqué.

Idéalisation et sublimation sont des notions proches. La sublimation est un destin des pulsions ; l'idéalisation s'attache à l'objet. Mais l'idéalisation du moi qui passe par le moi plaisir purifie (²⁴⁹) du narcissisme primaire, aboutit au moi-idéal. La constitution de l'idéal du moi accomplit ce qui était en germe dans l'identification primaire. Elle tient à un renversement des valeurs du moi-idéal. Le fantasme de la satisfaction totale, parfaite du moi-idéal, cède la place au sacrifice de la satisfaction pulsionnelle. La constitution de l'idéal du moi se fait sans frustration, le moi tirant plaisir à ce renoncement en faveur d'un objet, à la grandeur surestimée. Pour Green (²⁵⁰) ce processus paraît inséparable de la

²⁴² () FREUD, S., Psychologie collective et analyse du moi, op. cité.

²⁴³ () Vocabulaire de la psychanalyse, op. cité.

²⁴⁴ () FREUD, S., Deuil et mélancolie, in Metapsychologie, Gallimard, 1968.

²⁴⁵ () Vocabulaire de la psychanalyse, op. cité.

²⁴⁶ () Vocabulaire de la psychanalyse, op. cité.

²⁴⁷ () LAGACHE, D., La psychanalyse, PUF, Paris, 1958.

²⁴⁸ () NUNBERG, H., Principes de psychanalyse, PUF, Paris, 1957.

²⁴⁹ () FREUD, S., 1915, Pulsions et destin des pulsions, in Metapsychologie, Folio Gallimard, 1968.

sublimation des pulsions.

L'idéal tel qu'il est appréhendé par l'instance de l'idéal du moi montre un aspect positif. Les identifications qu'il suggère, son rôle dans l'élaboration des idéaux sociaux ont une incidence capitale sur la constitution et le développement de la personnalité.

Comme le montre Bruno Bettelheim (²⁵¹) lorsqu'il évoque les camps de concentration, les survivants sont souvent ceux qui ont réussi à garder des idéaux sociaux malgré la terrible déshumanisation des camps. Jorge Semprun (²⁵²) écrit qu'à Buchenwald, il échangeait des poèmes avec "*ses meilleurs copains*" ; échanges, solidarité, liens, permettent la survie.

L'idéal teilhardien tient de ce dernier aspect. Sa mystique est une mystique de relation. Elle ne le coupe ni des hommes ni de Dieu. L'ouverture aux autres, le désir de comprendre, le travail intellectuel, toutes ses oeuvres sont la preuve d'un développement extraordinaire de sa personnalité et d'un affermissement de sa mystique.

"*L'objet de son idéal*" n'est pas devenu inaccessible, il s'est au contraire affermi ; il n'y a pas non plus renoncé. Ce à quoi Teilhard aurait pu renoncer c'est à son ordre. Il n'était pas pour lui un idéal mais il était l'institution dans laquelle il s'était engagé. Elle représentait au début l'aspect positif des règles et du code tel que le Surmoi peut dans sa fonction régulatrice, y référer.

Par les persécutions encourues, cette configuration du Surmoi s'est trouvée diminuée en même temps que la partie concernant la critique du moi était renforcée. La période dépressive de Teilhard tient sûrement à la déconsidération et aux empêchements de toutes sortes dont il a été l'objet. Les traumatismes (voir infra) concernent les événements dans la vie de Teilhard ; c'est l'idéal qui lui a permis de tenir ; non pas un idéal narcissique mais celui construit par un cheminement acceptant la conflictualité, développant la communication, la liaison, l'investissement. L'identification aux idéaux sociaux et culturels enrichit la personnalité.

L'auto-observation, l'exigence morale ont leur source dans l'identification de l'enfant aux parents, aux éducateurs. A l'intériorisation des normes, des valeurs, de l'éducation profondément religieuse chez Teilhard s'ajoute une dimension essentielle : celle de l'expérience, expérience d'une relation, d'un autre réel, d'une présence. Cette relation avec un Soi profond n'est plus un idéal. Le mythe religieux, par cette expérience se trouve, en quelque sorte, dénévrosé. L'expérience transcende ce qui, de l'idéal, en a permis la constitution.

C - Évolution psychologique et spirituelle

²⁵⁰ () GREEN, A., L'idéal : mesure et démesure, Idéaux, NRP, 1983.

²⁵¹ () BETTELHEIM, B., 1962, Le coeur, Robert Laffont, 1972.

²⁵² () SEMPRUN, J., L'écriture ou la vie, Gallimard, 1994.

1. - La maturité

1.1 - RÉTROSPECTIVE

Pour Teilhard de Chardin, dès son plus jeune âge, c'est la passion de l'Absolu, de besoin de posséder en tout quelque absolu. Il est heureux par rapport à une joie fondamentale. Le métal, la chair, lui paraissaient trop fragile. Il avait besoin de se reposer en quelque chose de tangible et de définitif. L'histoire de sa vie intérieure est celle de cette recherche portant sur des réalités de plus en plus universelles. Dans "*Le coeur de la matière*", il écrit : "*dans le fond ma tendance naturelle, profonde est demeurée inflexible depuis que je me connais.*"

Expliquer la révélation et son rejaillissement immédiat dans la vie d'un homme ne relève pas de l'innommable ; toute son oeuvre tend à clarifier pour tous le mystère de Dieu tel qu'il façonne sa vision du monde. C'est là sa lettre du voyant.

Car Teilhard est un visionnaire qui voit dans l'évolution la progressive incorporation du monde par le Christ. En accomplissant cette jonction qu'on croyait utopique entre rationnel et irrationnel, en confrontant la foi à toutes les questions actuelles, il réconcilie l'homme avec toutes ses facettes et le rend à son unité primordiale.

La vie de Teilhard c'est l'ouverture d'un homme désentravé n'ayant de cesse de passer son expérience intérieure au feu de la réalité concrète, au nom du Christ qui donne au monde, par en haut sa cohérence. Dans "*Le Christique*" (1955), il suffit, dit-il "*pour la vérité d'apparaître une seule fois dans un seul esprit, pour que rien ne puisse jamais plus l'empêcher de tout envahir et de tout enflammer.*" "*Voir, toute la vie est là, être plus c'est s'unir davantage.*" L'unité ne grandit que par un accroissement de conscience, c'est à dire de visions. Il est possible de discerner toujours davantage. Pour lui c'est "*voir ou périr.*"

Dans le milieu catholique, Teilhard étouffait. Il le disait d'ailleurs, et son amour des grands espaces, son sens géographique, intellectuel, spirituel sont là pour en témoigner.

Grâce à Jeanne Mortier, sa secrétaire et légataire testamentaire, ses oeuvres éclatent au grand jour après être passées par le tunnel de silence et avoir circulées pour quelques unes sous le manteau.

Ses oeuvres sont lyriques, c'est un superbe épistolier, un scientifique reconnu, un grand voyageur, cultivé et génial. On dirait qu'il nous donne les preuves de l'existence de Dieu dans sa façon d'être lui-même et de dire à quel point la grâce est à la portée de toute bonne volonté, voilà peut-être sa sainteté.

Il entre à 18 ans chez les Jésuites, poursuit ses études en Angleterre, enseigne la physique au Caire, réalise ses premières fouilles dans le Sussex.

La guerre à 35 ans le révèle. Les "*Écrits du Temps de la Guerre*" sont des pages vibrantes pleines de son amour de Dieu. Mais ces pages non conformes à la doctrine catholique et son originalité lui valent un exil qui durera toute sa vie. Le Père René d'Oince, Jésuite, parle d' "*un prophète en procès.*" Pour le Père Martelet, "*ses ailes de géant l'empêchent de marcher.*" C'est sa grandeur qui l'a fait exclure.

Victime d'une profonde injustice, il abordait des domaines proscrits au nom d'une certaine fidélité à la foi, à une certaine théologie : celle de l'incarnation en fonction du pêché et de la rédemption. Alors que pour Teilhard "*Dieu a été créateur par évolution*"; Dieu a lancé le monde dans un geste de semailles. Il ne fait pas de théologie ; il privilégie le côté lumineux du mystère de Dieu et non la dimension du pêché. Son génie a été d'inaugurer des formulations totalement inconnues, redoutées ou niées par certains. Ce dépassement du dogme n'a pas été compris.

Pourtant Teilhard n'a jamais renié l'Église malgré tout ce qu'il a souffert. Il était habité par quelque chose qui exclut toute rancune. Il a écrit de nombreux textes, un journal, une importante correspondance dans des conditions extrêmes. Son intuition majeure, c'est la perception du monde, de l'univers, comme un tout, comme "*une tunique sans couture*."

1.2 - LA MATIÈRE

Le titre "*La nostalgie du Front*" paraît provocateur. Cela lui a été reproché mais certains ont rapproché ce texte d'un passage de "*La Peste*" de Camus (²⁵³) où le docteur Rieux a la perception de ce que l'homme peut avoir de plus misérable et de plus grandiose. Seulement la discussion spirituelle est absente devant le "*silence déraisonnable du monde*."

L'expérience de Teilhard pendant la guerre est celle de la grandeur de l'humanité, c'est à dire de la capacité qu'à l'homme de dépasser les frontières de son moi. C'est aussi la vision d'une énorme masse en mouvement, une vision cosmique et non plus sociale ou morale. La guerre dit Edith De La Héronnière (²⁵⁴) "*c'est le baptême dans le Réel*." Ce n'est pas comme dans le trauma, la butée sur le Réel, le réel étant l'impossible, ce qui ne fait pas sens (Lacan), qui ne peut être symbolisé. La formulation de cet auteur est pertinente. En effet, le Réel pour Teilhard, c'est la terre remuée, projetée, éclatée des champs de guerre, c'est la matière, c'est une pâte qui renvoie à l'homme en métamorphose, en travail, c'est l'humanité qui devient plus consciente, la montée de l'humanité vers la conscience et le spirituel. Il échappe à la pathologie hystérique. Il ne refoule pas. Dans les tranchées il est dans la matière, la terre, son Dieu. Il n'y a ni évitement ni dénégation. Teilhard dit sa souffrance, il n'a pas peur (cf. "*La nostalgie du Front*"). "*La Matière matière de l'Esprit. L'Esprit état supérieur de la Matière*" ("*Le coeur de la Matière*" p. 45). Il faut souligner ici que le premier homme, Adam est fait de la terre : "*Alors Yahvé modela l'homme avec la glaise du sol. Il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant*" (²⁵⁵). "*Adama*" en hébreux signifie "*le terreux*". Marcel Legaut (²⁵⁶), philosophe chrétien (créateur des groupes Legaut dont Teilhard a fait partie brièvement) écrit que "*Adam*" c'est "*le passage du non être à l'être de*

²⁵³ () CAMUS, A., *La peste*, in *Théâtre, Récits, Nouvelles*, coll. La Pléiade, Paris, 1962.

²⁵⁴ () HERONNIERE (De La), E., *Teilhard de Chardin, Pygmalion*, 1999.

²⁵⁵ () La Bible, *Genèse* (2, 7).

²⁵⁶ () FEUILLET, B., Marcel LEGAUT, éd. du Centurion, 1976.

l'homme." Le lien à l'invisible se fait visible.

Teilhard, décrit comme brillant, affectueux, ascète, très travailleur, passionné, est un des acteurs de la découverte du Sinanthrope (homo-erectus de Chine, l'homme de Pékin). Pour lui, la recherche est un devoir sacré. En Chine, il est dans la terre et les pierres de son enfance.

Nous connaissons donc sa passion de la matière, de la terre et le chemin parcouru fait de sublimation et de spéculation dans le rapport à la matière, source de vie et de pensée. Chez Freud, le rapport à la matière n'est pas explicité, nous n'en savons pas grand chose sauf lorsqu'il livre l'épisode suivant (²⁵⁷) repris par C. Stein (²⁵⁸). Vers l'âge de 6 ans, le petit Freud montrait quelques réticences à accepter l'enseignement selon lequel "*faits de terre, nous devons retourner à la terre*" (Genèse). Sa mère pour lui prouver que nous sommes bien faits de terre, lui montre des débris épidermiques noirâtres qu'elle obtint en frottant ses mains l'une contre l'autre. Freud précise que la démonstration de sa mère le plongea dans un abîme de stupéfaction et que plus tard, il exprima sa soumission à l'inévitable (le destin) qu'il reconnaissait dans les paroles du prince Hal à Falstaff (²⁵⁹), "*tu dois à la nature une mort.*" Quelle différence avec Teilhard pour qui la matière est vivante, ouvre sur le cosmos, génère la pensée ! Chez Freud, au contraire, elle est le parangon du destin, du fatum !

L'enseignement de sa mère s'était limité à cette parole : "*Car tu es glaise et tu retourneras à la glaise*". La mère du petit Pierre lui enseignait le "*Sacré Coeur de Jésus*".

1.3 - LA PENSÉE

Il apprécie beaucoup Bergson mais il en diffère sur un point. Dans "*L'évolution créatrice*", Bergson (²⁶⁰) parle de la divergence ou de l'entropie du monde. Pour Teilhard, c'est la convergence par la synthèse de toutes les complexités : on ramène plus de matière vers un centre. Cela commence avec le cerveau humain et cela continue au niveau de la socialisation, la planétisation. L'étape suivante est celle de la Noosphère, sphère de pensée, d'esprit qui entoure la terre. La loi de "*complexité-conscience*" considère la noosphère comme une avancée de la spiritualité, quintessence en devenir de la spiritualité des hommes. Pour lui, l'axe judéo-chrétien est l'axe de cette émergence. C'est la seule religion à présenter un but de convergence, un aboutissement sur le Christ ressuscité. Il envisage un point de convergence, point Oméga (□), point d'émergence en dehors de l'espace-temps, aboutissement de toute l'humanité : "*Le monde monte car il est attiré par du déjà Un.*"

Teilhard prend la vision évolutive de l'homme et la vision évolutive chrétienne car l'homme n'est pas achevé.

²⁵⁷ () FREUD, S., L'interprétation des rêves, op. cité.

²⁵⁸ () STEIN, C., Le Père mortel et le Père immortel, L'inconscient, n° 5, Janvier-Mars 1968, PUF.

²⁵⁹ () "Falstaff, comédie lyrique, 1893.

²⁶⁰ () BERGSON, H., L'Evolution Créatrice, Oeuvres, Edition du Centenaire, 1959.

Né en Auvergne à Sarcenat, Teilhard comprend la terre, la matière. Il comprend le monde avec une sensibilité cosmique, tellurique. Il disait qu'il ne pouvait pas penser le monde sans participer avec toutes les modalités moléculaires du monde.

Des accusations de panthéisme ont été portées contre lui, or il ne se perd pas, il domine. La tentation de se noyer dans le grand tout n'a pas reçu son adhésion. Il parle d'un Christ personnel, d'un Dieu personnel où l'homme reste lui-même. Une attitude de fidéisme, attitude de la foi qui refuse l'intelligence, lui a été reprochée : on voit qu'il s'agit d'un parfait contresens.

L'homme est au sommet de l'énergie spirituelle et humaine. Le rôle de cette énergie est l'amour.

La conception teilhardienne de l'Ultra-humain tient de ce que l'homme n'est pas achevé. C'est le stade évolutif à venir où l'humanité, planétisée et unanisée, se dépassera elle-même sur le plan affectif et réflexif, achevant l'unité de la noosphère et découvrant de plus en plus son point Oméga, c'est à dire un "*prolongement au-delà de l'homme du processus de l'Evolution.*" L'amour de Dieu et la foi au Monde sont les deux composantes essentielles de l'Ultra-Humain. Il se situe aux antipodes du surhomme de Nietzsche. Ce thème abordé dans "*Ainsi parlait Zarathoustra*" (²⁶¹) définit un surhomme philosophe et artiste, destructeur et créateur, qui effectue une relève de l'humanité consistant en un retour sur soi-même de l'humanité. C'est le type d'homme qu'il faut élever, qu'il faut vouloir, le plus digne de vivre, le plus assuré d'un avenir : le type d'hommes qui assument la rupture du lien mystique qui les unissait à Dieu. La dimension planétaire (le dépassement, la volonté de puissance - sur soi, maître de soi -) et celle de la métamorphose existent bien chez Nietzsche par le vol sur les hauteurs, la volonté l'emporte sur le monde, mais le surhumain qu'il propose, à l'image du bestiaire de Zarathoustra, ne s'ouvre qu'à une vision affolante de l'éternel retour, même si un auteur comme Paul Valadier trouve que le philosophe a "*chanté l'Éternité et annoncé une possible résurgence du divin.*" (²⁶²)

Il ne s'agit pas pour Teilhard de l'apparition d'une nouvelle sorte d'individus. L'être vers lequel il voulait croire que nous tendions se composerait des êtres individuels, autant d'êtres personnels, d'une personnalité renforcée. L'Ultra humain est un transhumain qui personnalise l'homme dans un Grand Centre Personnel (Dieu).

1.4 - L'ÉCHAPPÉE

Le langage de Teilhard, Jésuite, est celui de l'Agapé. C'est un langage différent de l'Éros, de celui de Jean de la Croix, par exemple (cf. le chapitre "Transitions") dans le "*Cantique Spirituel*" ou "*La Nuit Obscure*". Langage non charnel, idée de l'amour, cette théologie "basse", rationnelle ne va pas vers la mystique, elle est plutôt dans l'idée de laisser la chair pour aller vers Dieu.

Pourtant chez Teilhard, il s'agit d'une exaltation, d'une mystique vraie. L'Agapé a la

²⁶¹ () NIETZSCHE, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, LGF, 1972.

²⁶² () VALADIER, P., *Nietzsche l'intempestif*, Beauchesne éditeur, Paris, 2000.

même source que l'Éros, la même source libidinale. Il y a une transformation, peut être une sublimation, l'Éros se transforme en Agapé.

Chez les Jésuites, l'Éros est mauvais. Tardivement Teilhard parlera de l'Éternel féminin mais il n'y a pas de Dieu féminin dans sa théologie qui reste fidèle à celle des Pères. C'est sa résolution de rester chez les Jésuites.

La peur de l'Éros, le besoin d'y échapper et la nécessité de toujours rester dans l'amour lui font, en quelque sorte, inventer le mot "*d'amorisation*" qui est "*l'activation de l'amour dans le cadre de l'évolution*" (²⁶³). Il invente un Christ cosmique dans l'amour. Il investit sa libido, son éros sur quelqu'un. Le surhomme de Nietzsche n'investit personne.

Il échappe à la femme charnelle, écrase son éros. Il y a une sorte de clivage mais en inventant l'éternel féminin, il y a une modification. Il supprime le mot femme, tel qu'on le trouve par exemple chez les poètes (la femme éternelle). L'Éternel féminin : cet éternel est-il la divinité ? ou autre ?

Il y a donc une modification : c'est "*l'amorisation*" de Teilhard, une transformation dans la vie spirituelle. Cette transposition dans la spiritualité demande les étapes que nous venons de franchir avec lui : modification, création, transformation et transposition dans la vie spirituelle. Ces étapes forment une grande symbolisation et une grande sublimation.

Freud déclarant "*votre Dieu c'est votre père*", on peut se demander quel Dieu est alors investi, si le père punit ; l'investissement du Dieu-Père semble, dans ce cas, impossible.

Si l'on fait une comparaison avec Jung que Teilhard appréciait pour avoir lu dès 1934 un article écrit par lui, -alors que Jung de son côté, et forcément plus tard, avait lu "*Le phénomène humain*" qu'il considérait comme un "*livre fantastique*"-, on ne peut pas dire que Jung est épris de Dieu, comme Teilhard peut l'être. Les phénomènes mystiques intéressent Jung ; il est épris de la mystique ou du para-mystique, ce n'est pas le transfert sur une personne.

Teilhard a voulu échapper aussi à une théologie qui imposait un Christ historique souffrant. Saint Paul rend le Père responsable de la mort du Fils.

Le Christ cosmique échappe à une théologie paulinienne du Père et au Sacré Coeur (la mère de Teilhard lui parlait du Sacré Coeur de Jésus). Teilhard invente autre chose tout en disant qu'il ne le fait pas car Saint Paul en avait parlé. L'idée du Christ Universel est reprise au centuple par Teilhard.

Le kosmos universel, le monde, sont cités par Saint Jean (²⁶⁴), mais Jean, mystique, était très peu enseigné au Séminaire. Sa théologie de la "*pré-existence du Christ en tant que fils par excellence, théologie christocentrique qui embrasse tout le cosmos, celle du besoin universel de Rédemption, celle de la victoire sur les puissances d'asservissement de la loi du péché et de la mort par le Pneuma du Christ crucifié et ressuscité, qui seul*

²⁶³ () CUENOT, C., Nouveau lexique, Teilhard de Chardin, Seuil, 1968. p. 40.

²⁶⁴ ()La Bible, L'Evangile selon Saint Jean, (1,10), (17,5), (21,25).

sauve l'homme, sans aucune condition préalable au salut." (²⁶⁵).

Ainsi Teilhard élargit l'espace potentiel. Il crée au niveau de l'univers et il intègre dans le sujet humain l'immanence chrétienne, l'intériorité -Dieu présent à l'intérieur-, la transcendance désignant un ordre incommensurable à l'ordre phénoménal. Pour sa pensée, il n'existe pas de transcendance sans immanence. Il se sépare d'un Dieu grec, dans les nuages, qui crée et "*en reste là*". Dieu est créateur au présent. Dieu est dans la matière, mais Il ne se confond pas avec elle. Il est aussi hors de la matière : c'est sa transcendance à lui, Teilhard, à l'encontre du panthéisme car si l'homme est Dieu alors il n'y a pas de relation, il n'existe plus la référence à une personne. C'est le sens d'une note de bas de page du "*Coeur de la Matière*" (²⁶⁶).

Pour créer du nouveau, il faut s'échapper. Le transfert sur le Christ modifie sa théologie, le corps du Christ est devenu universel. Le souvenir de son "Dieu de la pierre" peut être évoqué ici, lorsque Teilhard disposait des pierres sur le piano de sa mère, en respiration avec elle, il fallait qu'il ait tout l'espace, il l'élargissait.

Cette fiabilité, il l'a toujours cherchée ; c'est son chemin, où le symbole introduit dans le culturel et l'image spirituelle.

L'amorisation, transposition dans le domaine spirituel et sublimation, suppose une transformation de la libido. L'espace potentiel est hors libido.

1.5 - LA FORCE DU MOI

On peut dire que Teilhard enfant a reçu beaucoup d'amour. Il montre une superbe confiance en lui, indiquant sans doute un attachement de base dans la liberté, libéré du carcan. Si le bébé est attaché à l'objet origine derrière la mère, ne sommes-nous pas attaché à l'Origine, au Dieu origine ? Cela ne renvoie-t-il pas à Françoise Dolto qui disait que les enfants choisissent leurs parents ? Et Lacan qui pense que l'on se choisit comme homme ou femme. Les images masculines du feu, de la pierre, du fer sont des transpositions de l'image paternelle. La configuration de courage qu'il montre va dans le sens d'une force du moi étonnante.

Les mystiques possèdent ce que l'on peut appeler un moi fort. Pour Otto Kernberg (²⁶⁷), il existe des aspects spécifiques de la faiblesse du moi, essentiellement la prédominance des mécanismes de défenses primitives, caractéristiques de l'organisation limite de la personnalité, et des aspects non spécifiques tels que le manque de contrôle pulsionnel et de développement des voies de sublimation, la tendance au processus primaire de pensée et l'affaiblissement de l'épreuve de réalité.

Si le concept de faiblesse du moi, dans sa généralisation voire dans son abus, n'est pas très convaincant, ses aspects individualisés sont utiles.

²⁶⁵ () Petit Dictionnaire de théologie catholique, Karl Rahner, Editions du Seuil.

²⁶⁶ () TEILHARD DE CHARDIN, P., *Le coeur de la Matière*, note 1, p. 21.

²⁶⁷ () KERNBERG, O., *Les troubles limites de la personnalité*, Privat, 1979.

A l'opposé de ces aspects, le concept de moi fort peut être défini par la prédominance des opérations défensives "secondaires" comme le refoulement, au contraire du clivage, de l'identification projective, du déni..., par le contrôle pulsionnel, la tolérance à l'anxiété, la capacité de sublimation, la prédominance des processus secondaires de pensée, le maintien de l'épreuve de réalité.

Ces aspects reprennent ceux dégagés par Freud concernant le moi.

Du point de vue topique, la relation de dépendance à l'égard du ça, du surmoi et de la réalité est en rapport avec le contrôle pulsionnel et l'anxiété.

Du point de vue dynamique, le moi est le pôle défensif de la personnalité. Il met en jeu les mécanismes de défense, comme dans le conflit névrotique.

"Du point de vue économique, il apparaît comme un facteur de liaison des processus psychiques" (²⁶⁸). Les liaisons de l'énergie pulsionnelle sont opératoires et réussies dans les processus secondaires. Pour la psychanalyse, la genèse du moi s'édifie soit dans le registre adaptatif entre le ça et la réalité extérieure, soit elle le définit comme *"le produit d'identification aboutissant à la formation au sein de la personne d'un objet d'amour investi par le ça"* (²⁶⁹).

Dans *"Machine à décroire"*, Anzieu parle de la faiblesse du moi comme étant la faiblesse du lien intégratif entre psyché et soma. On peut sans doute ajouter qu'elle est aussi dépendante de l'intégration progressive réussie ou non des "morceaux du moi".

Teilhard est en fait très réaliste. Non reconnu et exilé, il ne condamne pas ses persécuteurs, à l'image de Jésus. Il montre la réalité du fonctionnement. IL ne fait pas de négation comme d'autres très loyaux vis à vis de l'Église qui ont été écrasés. Ils excusaient leurs diffamateurs en reconnaissant que ces derniers étaient en quelque sorte obligés d'être aussi sévères avec eux du fait de leur divergence avec le dogme. C'est le cas d'Yves Congar, grand théologien qui a beaucoup travaillé pour la préparation du Concile de Vatican II, félicité par les évêques, mais soupçonné de déviation, mis à l'écart : écrasé par les persécution, il tomba malade, dépressif, et eut une atteinte cérébrale.

Teilhard ne s'est donc pas soumis à un système pervers mais il est resté soumis à une loi qui, quand on la transgresse, montre que l'on est dans la perversion. Il a choisi la fidélité au Christ. Celui qui quitte l'ordre quitte quelque chose de sa fidélité au Christ. Pour Teilhard comme pour Paul, l'Église est le corps du Christ ; hors de l'Église point de salut.

Comme Anzieu le dit dans *"Le corps de l'oeuvre"*, l'écriture, les papiers sont comme un enveloppement maternel. Teilhard fonce dans la vie intellectuelle pour tenir le coup. Il a trouvé une liberté dans le paradoxe de dégager le positif même dans les pires situations. Ce n'est donc pas un renversement ou un retournement dans le con-

traire mais un fonctionnement psychique où seul le positif est dégagé, développé, mis en avant. progressivement, Teilhard quitte le monde des objets, des choses et va dans le monde de la personne. Le passage de la soumission aux objets vers la personne, vers le

²⁶⁸ () ANZIEU, D., *Machine à décroire*, in *La croyance*, Nouvelle Revue de Psychanalyse, 18, 1978, p. 159.

²⁶⁹ () LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cité, p. 241.

fait de rentrer dans la richesse de la personne, n'est-ce pas là la vraie sublimation ? (cf. supra "La personnalisation").

La symbolisation

Toute la recherche de Teilhard est une oeuvre de création. Toutes les positions par rapport à sa recherche sont un état psychique particulier. Il construit un cosmos, le divin, chaque mot nouveau est une invention. Il fonde une pensée, une recherche qui sont refusées. Symbolisation toujours plus grande, son oeuvre "répondant" aux traumatismes répétés de son exclusion. Y a-t-il désymbolisation, déliaison dans le monde des représentations ? Il n'y a, semble-t-il que des symbolisations nouvelles qui modifient la réalité qu'elles symbolisent. Elles produisent du nouveau et sont des symbolisations réussies. Leur pouvoir de faire naître le beau est convainquant. Les mots employés, le vocabulaire nouveau, pertinent et beau et le lyrisme de l'auteur en sont le témoignage. Il a utilisé les mots à fond.

L'avenir sublimé du monde, avenir cosmique dans la psyché et le cosmos va véritablement vers un dépassement de la psyché et non vers un rétrécissement. Teilhard qui a connu l'ascétisme des Jésuites y a échappé grâce à la science, à son départ en Chine, par son sens du cosmos et son rapport à la mère. Il s'est délivré. Les photos de lui montrent au cours de sa vie une évolution de son aspect physique, un affinement de son visage, une personnalisation de l'être.

1.6 - LA PERSONNALISATION

C'est à partir de 1930 que Teilhard fait la découverte du personnel. Avant cette date il parlait de la "*dépersonnalisation surnaturelle*" qui est pour lui une transformation éminente de la personnalité. Il écrivait pourtant "*Le milieu Mystique*" (1917) qu'il subdivisait en cinq parties dont la dernière était le "*Cercle de la Personne*". Dans "*Esquisse d'un Univers Personnel*", il écrit : "*Tout dans l'Univers à partir de l'homme se passe dans l'être personnalisé.*" Pour lui "*l'union différencie*", elle achève de personnaliser.

La notion de personne bien qu'elle apparaisse au 6ème siècle est une conception récente. C'est Emmanuel Mounier qui, au 20ème siècle, développe cette idée dans "*Le personnalisme*" (²⁷⁰). Par opposition à l'individu, élément d'une masse, la personne est un sujet autocréateur : "*elle se conquiert sur l'impersonnel par un mouvement de personnalisation.*" Le personnalisme exige la transformation personnelle. Pour Mounier qui, d'une certaine façon, réagit à la crise économique, philosophique et spirituelle des années 30, "*la révolution sera spirituelle ou ne sera pas.*" Le spirituel qui n'est pas seulement le religieux appelle cependant à l'amour et au dépassement. La personne est ouverte à la transcendance et par là même à la communauté et à l'univers.

Proche des thèses de Mounier, Teilhard décrit dans "*Sur le bonheur*" (²⁷¹), en réponse aux trois attitudes différentes en face de la vie (les fatigués-pessimistes, les bons

²⁷⁰ () MOUNIER, E., *Le Personnalisme*, PUF, 1950.

²⁷¹ () TEILHARD DE CHARDIN, P., *Sur le bonheur*, Point Sagesse, Seuil, 1997.

vivants-jouisseurs, les ardents), "*les trois temps de la personnalisation*" qui s'adressent au dernier groupe et donc au "*bonheur de croissance*" :

- centration, d'abord : être, c'est d'abord se faire et se trouver. C'est tout le programme, tout l'intérêt et tout l'effort de la vie intérieure,
- décentration, ensuite : sortir de nous-mêmes, associer notre centre individuel ou d'autres centres choisis, nous unir aux autres, sens profond de l'amour,
- sur-centration, enfin : élargir la base de notre être, "*se soumettre et ramener sa vie à un plus grand que soi.*"

La solution générale est celle de la "*montée de Conscience*", ce à quoi aboutit les trois temps de la solution détaillée.

La centration c'est l'effort sur soi-même, c'est l'introspection, la recherche. C'est ainsi que Mounier écrit : "*La vie personnelle commence avec la capacité de rompre le contact avec le milieu, de se reprendre, de se ressaisir, en vue de se ramasser sur un centre, de s'unifier.*" Travail sur soi, objet de la psychanalyse, vie intérieure riche, créative, tous ces éléments renforcent la personnalisation. L'effort est nécessaire ; Jean l'Évangéliste n'a-t-il répondu : "*Mon Père travaille toujours, et moi je travaille.*"

Après cette première étape, la décentration se réalise à partir de cette base solide : c'est la relation aux autres par désir, libido transformée en agapé, amour pur. A l'image de la relation de Jésus avec son Père, Teilhard développe une mystique de la relation. Relation aux autres dans l'amour, relation à Dieu qui annonce la troisième étape celle de la reconnaissance et de la participation à plus grand que soi.

La personnalisation chez Winnicott, on l'a vu, se déroule sur trois registres : d'abord l'intégration, processus d'unification du moi, la personnalisation proprement dite avec le sentiment de vivre dans son propre corps (structuration du self) et enfin le processus de réalisation, sentiment de la réalité. Habiter son corps, faire l'expérience du corps propre, c'est comme cela que se structure le processus de personnalisation. Ces étapes décrites par Winnicott sont indispensables à la centration proposée par Teilhard. Les bases du processus de personnalisation permettent les étapes suivantes à condition toutefois d'être doué c'est à dire délivré des conflits internes (la psychanalyse) mais aussi semble-t-il, d'avoir fait une expérience intérieure, expérience de soi objet -chez Teilhard ses intuitions de l'enfance et ses quasi-extases se rapportant à son Dieu de la matière-, qui fonde et révèle la personne. L'expérience désigne le vécu de quelqu'un dans ce qu'il a de sensations et d'impressions immédiates et spontanées.

La personne n'est pas une réalité biologique. Pascal s'interrogeait : "*Où est donc ce moi, s'il n'est ni le corps, ni l'âme ?*" Je peux perdre mes qualités et rester la même personne.

La conception de Nicolas Berdiaeff, anarchiste mystique, exilé russe révolutionnaire, est proche de celle de Mounier. La personne est un microcosme, un centre existentiel absolu, transcendantal. L'individu est l'aspect objectivé de la personne. Pour lui la théorie de la connaissance a toujours été édifiée sur l'opposition du sujet et de l'objet. Encore faut-il déterminer ce qu'est le sujet. Pour lui les philosophes n'ont guère posé le problème

de l'homme car ce fut plutôt le fait de la théologie ou, au moins, d'une philosophie essentiellement religieuse. La pensée grecque n'a discerné en l'homme que la raison sans voir ce qu'il comporte de central et de problématique.

L'homme est à l'intérieur de l'être, il est ancré au cœur de l'être. Ce qui est premier ce n'est pas la conscience ou le sujet en face de l'être. L'homme que la psychologie et la sociologie étudient appartient au monde objectivé, tandis que *"l'homme réel est l'homme donné dans son existence intime."* (²⁷²). Le temps est venu de découvrir l'homme *"non plus à titre de fragment de la nature et du monde objectivé, mais comme être en soi, hors du monde des objets et des choses."*

L'opposition n'est plus entre le sujet et l'objet mais entre la connaissance et l'être. La nature du sujet n'est plus subjective et psychologique, elle est ontologique. *"Certes l'esprit n'est jamais objet, il est toujours sujet ; mais c'est en un sens plus profond que ne l'affirme la gnoséologie."* (²⁷³)

Dans cette mouvance, citons encore Maurice Zundel (²⁷⁴) qui avec un prophétisme mystique nous propose de comprendre le destin spirituel de la Personne humaine.

Pour Teilhard, Dieu est un *"Dieu hyper-personnel, pôle suprême de personnalisation"*. L'Universel ne s'oppose pas au personnel. La fusion est une illusion.

1.7 - LA NOTION DE TEMPS

Mounier aimait beaucoup Charles Peguy qui, dit-il, l'avait sauvé du désespoir. C'est dans cette configuration de la pensée bergsonienne que s'inscrit Teilhard qui reste, toutefois, très original.

Teilhard enfant découvre le temps : le morceau de fer a rouillé ce qui l'oblige pour se reconforter à chercher ailleurs. Ce fut le minéral, la nature, le planétaire, l'universel. Le temps pour Berdiaeff est toujours une objectivation. Or il faut se placer sur un autre plan. Il y a deux infinités, une infinité quantité et une infinité qualité. L'éternité est cette infinité qualitative, non objectivée qui règne à l'intérieur de l'existence et n'est pas un temps numérique. L'intensité de notre vie intérieure modifie le caractère du temps, lui donne une nouvelle mesure. Solution du paradoxe du temps ? Pour Bergson la durée n'est pas l'éternité. Dans la durée, la personne est conscience, c'est à dire mémoire et liberté.

La durée, concept maître de Bergson, est donnée immédiate, se réfère à l'expérience intérieure, la perception est une illusion d'immédiateté. La durée c'est le cœur du réel, le plus personnel de chaque être. Elle réfère aussi à l'absolu, à l'immédiat, à l'esprit. La durée c'est la qualité psychologique et subjective qui s'oppose au temps mesurable et objectif. Participation des durées entre elles, évolution de l'univers, ces notions reçoivent l'adhésion de Teilhard.

²⁷² () BERDIAEFF, N., Cinq Méditations sur l'Existence, Coll. Philosophie de l'Esprit, Aubier-Montaigne, 1936, p. 47.

²⁷³ () BERDIAEFF, N., op. cité.

²⁷⁴ () ZUNDEL, M., Recherche de la personne, Desclée, 1990.

Teilhard écrit en 1942 *"Le Cône du Temps"*. Constatant que le temps était par le passé et jusqu'à Pascal inclusivement une forme de grandeur homogène, sécable, il analyse la transformation qui s'est déroulée depuis. C'est *"l'idée d'Évolution qui tissait autour de nous ses fils. Nous avons l'illusion de ne pas changer."* (²⁷⁵). La loi de complexité-conscience prend en compte le temps. Il est défini par la montée de l'Univers *"où croissent la complexité, la concentration, la centration et la conscience."* C'est ainsi que dans l'Espace-Temps, *les nappes de la Matière prises dans sa courbure se resserrent et convergent en Pensée, par synthèse.* *"C'est donc par un cône que nous pouvons au mieux nous le représenter."*

Comme pour Berdiaeff qui demande de se placer sur un autre plan, renvoyant à une intériorité profonde, comme pour Bergson et sa notion de durée incluant l'esprit, Teilhard voit dans l'espace-temps le vecteur de l'ascension de l'Esprit.

La notion de temps a évolué au cours de l'histoire. D'abord temps cyclique d'après l'idée de Platon, mythe d'un retour aux origines, le temps linéaire selon Saint Augustin met l'accent sur son irréversibilité. Pour Newton, le temps est absolu, c'est un axe extérieur à l'univers.

Mais ce qui nous intéresse, ce sont les découvertes les plus récentes avec lesquelles les philosophes cités ne sont pas forcément en désaccord. Pour preuve, Boltzmann a démontré vers les années 1900 que le temps est lié à la structure de la matière et à l'agitation désordonnée qui l'anime. Le temps n'est pas extérieur à l'univers. Avec Einstein il devient une grandeur physique à part entière. Le temps ne s'écoule pas indépendamment de la matière ; sa présence ralentit l'écoulement du temps. L'espace temps est donc courbe, "la courbure", terme souvent utilisé par Teilhard. L'accélération ralentit l'écoulement du temps.

La matière, la pensée, l'esprit sont chez Teilhard liés de la manière que nous venons de voir. Son intuition, et celle des philosophes dont il est proche, n'est-elle pas de dire que, peut-être l'esprit dans la matière, l'esprit dans l'intériorité de l'homme ou dans la Noosphère, est susceptible, à l'image des théories d'Einstein, d'influer sur le temps ?

L'être humain a plusieurs façons de vivre le temps : le temps du moi conscient, vivant à la fois le temps cyclique des saisons et des jours et le temps linéaire du passé et de l'avenir ; puis la durée que Bergson a expliqué. Nous avons aussi cette immanence des souvenirs que seule révèle la cure analytique, ce présent éternel de la mémoire imputrescible, dans les profondeurs du ça. Les vrais mystiques (Teilhard) ont toujours une relation avec le Jésus actuel. Ils n'hésitent pas à vivre cette contraction temporelle, cette condensation du temps.

1.8 - LE DÉTACHEMENT

Pour Teilhard, le détachement c'est *"nous faire dépasser tout ce qu'il y a dans le monde."* L'attachement c'est *"en même temps, participer avec conviction et passion au développement de ce même monde."*

²⁷⁵ () TEILHARD DE CHARDIN, P., *Le Cône du Temps*, in *l'Avenir de l'Homme*, p. 113.

Ces deux propriétés se combinent dans une perspective de transformation. Le renoncement n'est donc pas un désintéressement quelconque. Il proviendra d'une espèce d'indifférence supérieure, passionnée, qui naît de l'attachement en tout, à ce qui est au-dessus de tout.

Ainsi Pierre Leroy écrit que "*Teilhard pénètre dans la structure du renoncement*" (²⁷⁶). H. de Lubac cite Urs Von Balthasar qui écrit dans "*La prière contemplative*" que "*l'orientation de l'esprit vers Dieu ne signifie pas pour l'homme détournement du monde, mais une certaine forme de transcendance au-dessus de l'étroitesse de l'hic et nunc charnel et historique.*"

Cette dialectique de l'attachement et du détachement est pour Teilhard "*le travail de la vie intérieure morale et mystique (...) conquérir le monde et s'en échapper.*" Alliance inséparable des deux termes : progrès personnel et renoncement en Dieu et il précise : "*prééminence continue puis finale du deuxième sur le premier.*" Détachement et effort humain s'harmonisent donc.

Cette perspective teilhardienne renvoie à l'ascèse mystique qui a pour but de réorienter dans le sens de Dieu le potentiel vital de l'homme. Il ne s'agit pas de privation mais de création. Il n'est pas question de tuer le désir. Transformation dont parle si bien Teilhard, symbolisation, sublimation, voilà le chemin.

La transformation c'est celle des éléments naturels qui sont "*absolument nécessaires pour alimenter l'opération salvifique du Surnaturel.*" Il n'y a pas de rupture entre naturel et surnaturel : Teilhard le sait pertinemment lui qui crée, symbolise toujours plus pour s'ouvrir sur un monde cosmique. La dialectique se trouve aussi ici entre les éléments du monde et le surnaturel. Il appelle cette configuration "*le renoncement de transformation*". Entre la transformation teilhardienne et les processus de la transformation psychanalytique, il y a équivalence. Sauf que pour Teilhard cela débouche sur un plus grand que lui, mais toujours à partir des éléments premiers.

Des hauteurs atteintes par Teilhard et de la différence avec la psychanalyse que nous soulignons, on peut en trouver chez lui et dans son oeuvre l'explication lorsqu'il donne son avis sur ladite psychanalyse. Il s'adresse aux psychanalystes. Il dit que la méthode psychanalytique, c'est bien, "*mais, ce travail de déblaiement et de liquidation une fois accompli, est-ce qu'une autre oeuvre de clarification - plus constructive, et donc plus importante - ne reste pas à faire ? Je veux dire, aider le sujet à déchiffrer, dans les zones encore mal explorées et explicitées de lui-même, les grandes aspirations (sens de l'irréversible, sens cosmique, sens de la Terre, sens humain). Opération inverse de la précédente. Psychanalyser, non pas pour dégager mais pour engager. Faire lire l'homme en soi, non plus pour dissiper des fantômes, mais pour donner consistance, direction et satisfaction à certains grands besoins ou appels essentiels qui étouffent en nous (et dont nous souffrons) faute d'être traduits et compris ?... Oeuvre compliquée et délicate de découverte, en vérité, puisque sur ce domaine professeur et élève, directeur et dirigé, avancement également à tâtons, mais travail éminemment fécond, puisqu'il s'applique à discerner, non plus des liens ou des tares, mais les ressorts les plus secrets et les plus*

²⁷⁶ () LEROY, P., Teilhard de Chardin tel que je l'ai connu, Plon, Paris, 1958.

généraux du dynamisme psychique qui nous anime." (²⁷⁷).

Les hauteurs sur lesquelles il évolue ne sont absolument pas coupées du monde.

La différence avec Maurice Blondel se situe dans cette continuité que voit Teilhard entre le naturel et le surnaturel, "*cette physicité*".

Le Père Auguste Valensin entretenait avec son ancien maître Maurice Blondel devenu son ami, une correspondance régulière (²⁷⁸). Il entretint également une longue correspondance avec Teilhard de Chardin. Ils avaient fait ensemble une grande partie de leurs études. C'est peu avant 1920 que Teilhard et Blondel par l'intermédiaire de Valensin s'adressèrent des "*mémoires*" (²⁷⁹). D'après H. de Lubac, cette correspondance montre chez l'un comme chez l'autre "*une profondeur de foi semblable.*" Il y a parfois plutôt écart que divergence, en particulier lorsque Teilhard note : "*Je crois avoir passé par la phase où il (Blondel) semble être maintenant... il y a une communion avec la Terre (1ère phase) et une communion avec Dieu (2ème phase) et une communion avec Dieu par la Terre (3ème phase), laquelle n'exclut pas mais au contraire introduit et légitime le passage par la nuit.*" Et il ajoute : "*C'est encore la mystérieuse notion de transformation qui doit intervenir ici... celle qui relie la Surnature à la Nature, comme l'Esprit à la Matière.*"

La chasteté participe aussi du détachement. C'est dans "*L'évolution de la Chasteté*" (1934) que Teilhard nous parle de sa conception. Il nous parle moins de ce qu'il vit, et c'est à regretter.

L'évolution de chasteté (²⁸⁰) est pour Teilhard conjointe à celle de l'amour. Elle n'est ni privation, ni amputation mais pour l'avenir elle sera une chasteté de choix, qui sera celle de l'homme accompli.

Au stade où nous en sommes de notre évolution, même l'homme croyant c'est à dire celui qui chemine dans l'ordre divin et que la foi éclaire, a parfois du mal à préférer ; il est encore dans l'abstinence entre contrainte et ascèse. C'est cette tension née d'une fragilité encore trop grande de la personne qui permet aux athées et aux agnostiques de la dénoncer comme souffrance, voire comme une disposition anormale.

Or Teilhard explique que l'homme doit se rejoindre lui-même pour que ce choix devienne la prolongation bienheureuse de ses aspirations amoureuses profondes. Ni vraiment se priver, ni vraiment renoncer mais traverser pour aller au-delà, vers cet amour du futur entre l'homme et la femme qui ne donnera plus prise à l'usure et l'amertume.

Dans une lettre à Lucile Swann qu'il a beaucoup aimé, il écrit : "*Mon rêve est que nous puissions devenir comme une étoile l'un pour l'autre.*" Il reconnaît la puissance de l'attrait sexuel chez l'homme. Il y a été confronté : "*J'étais le dos au mur*". Mais il n'a jamais rompu ses vœux de chasteté. Il y a pour lui une autre voie. "*Nous ne sommes pas*

²⁷⁷ () TEILHARD DE CHARDIN, P., 1949, Sur les conditions psychologiques de l'unification humaine.

²⁷⁸ () BLONDEL, M., VALENSIN, A., Correspondance, Paris, Aubier, 1965.

²⁷⁹ () BLONDEL et TEILHARD DE CHARDIN, Correspondance commentée par H. de Lubac, Beauchesne, Paris, 1965.

²⁸⁰ () TEILHARD DE CHARDIN, P., 1934, L'évolution de la Chasteté, in les Directions de l'Avenir, op. cité.

deux mais trois." Lucile sculpte son portrait. Dans l'atelier ils sont comme soulevés au-dessus d'eux-mêmes dans un état de création commune.

Transformation encore. Transformation de l'amour. *"Il suffit, pour sa réalisation, que l'appel du centre personnel divin soit assez fortement senti pour dominer l'attraction naturelle..."* Il n'est pas dupe de la difficulté : *"L'homme est fait pour marcher sur le sol. A t-on jamais eu l'idée de voler !..."* *"Oui des fous ont fait ce rêve, répondrai-je."*

Dès 1917, Teilhard s'était senti appelé à vivre cette forme ultime de l'Amour de Dieu : *"La vraie union est celle qui simplifie, c'est à dire qui spiritualise... La vraie fécondité est celle qui associe les êtres dans la génération de l'Esprit."* (L'Éternel Féminin) (cf. infra "L'imago maternelle").

1.9 - LA SUBLIMATION

Le détachement c'est le passage de la soumission aux objets (cf. infra, Berdiaeff) vers la personne. Cette grande sublimation en appelle une autre, tout aussi grande, de la personne à l'Esprit. Les "vraies" sublimes réussies renvoient à l'espace potentiel. S'il a pu exister avec une mère fiable, l'espace s'est rempli de créativité pour l'enfant. Le jeu est devenu expérience culturelle *"y compris dans ces développements les plus élaborés"*. *"L'extension de cette troisième aire peut être minimale ou maximale, selon les expériences qui ont pu effectivement s'accumuler."* (²⁸¹).

Pour Teilhard enfant et adulte, cet espace semble maximal. Les intuitions, les sortes d'extases qu'il fit sont autant d'expériences qui viennent "agrandir" cette zone neutre. Une meilleure compréhension des créations est possible prenant en compte l'idéalisation et la grande diversité de l'imagination. Winnicott s'interroge : *"Où sommes-nous quand nous faisons ce à quoi nous passons, en fait, la plupart de notre temps, à savoir quand nous prenons du plaisir à ce que nous faisons ? Le concept de sublimation est-il véritablement adéquat ?"* (²⁸²). Nous pouvons penser que la sublimation n'est pas un processus de défense, dans le sens de dégagement, mais une instauration du soi. Le moi en est renforcé (narcissisme positif).

L'espace potentiel, lieu de l'accession au symbolique, de la symbolisation a existé pour Teilhard, dans son enfance heureuse, où le savoir du père (la nature), la religiosité de la mère (Jésus) et leur amour, lui ont aménagé une aire d'harmonie.

"La Messe sur le Monde" (²⁸³) écrit en 1923 est une méditation inspirée par l'impossibilité où Teilhard se trouva, en plein désert des Ordos (Chine), au cours d'une expédition scientifique, de célébrer la messe.

Le texte reprend au début la même configuration que celui écrit en 1918 *"Le Prêtre"* dans les *"Écrits"* où il était déjà dans cette impossibilité : *"Puisque, une fois encore, Seigneur, non plus dans les forêts de l'Aisne, mais dans les steppes d'Asie, je n'ai ni pain,*

²⁸¹ () WINNICOTT, D.W., Jeu et réalité, op. cité, p. 148.

²⁸² () Ibidem, p. 146.

²⁸³ () TEILHARD de CHARDIN P., "La Messe sur le Monde" dans "Hymne de l'Univers". Seuil, 1961.

ni vin, ni autel, je m'élèverai par-dessus les symboles jusqu'à la pure majesté du Réel, et je vous offrirai, moi votre prêtre, sur l'autel de la Terre entière, le travail et la peine du Monde".

La sublimation est-elle une symbolisation ? L'activité non sexuelle (changement de but) symbolise-t-elle un désir, des fantasmes ? Cela renvoie à la théorie des pulsions, c'est à dire à une prise de position quant à l'existence d'un registre non sexuel et à son autonomie relative ou absolue par rapport au registre sexuel. Pour Jung, ce registre existe. Mais, on l'a vu, rien n'empêche de considérer une "alimentation" du non sexuel par le sexuel. L'agapé a sa source dans l'éros.

Pour Antoine Vergote, la libido qui n'est ni un instinct pré-programmé ni une puissance finalisée est réglée par les archétypes. *"Les investissements signifiants du monde et d'autrui contribuent à donner forme et sens aux pulsions sexuelles, les transforment et les aident à s'unifier. Ils forment aussi l'humus des métaphorisations et des symbolisations à l'oeuvre dans les créations de valeurs culturelles"* (²⁸⁴).

L'idéalisation concerne l'objet ou le moi narcissique. Elle est la manière de réaliser la toute puissance de l'ego. Dans la sublimation en revanche, l'ego est oublieux de lui-même. C'est ainsi que la sublimation peut concerner l'amour sexuel : *"l'art d'aimer, englobant les qualités de sensibilité affinée, d'esthétique expressive, de finesse affective et de tendresse affective, contribue à la qualité du rapport et du plaisir sexuel."* (²⁸⁵). Cette forme de sublimation assume la sexualité.

Reprenons la pensée de Jung : la libido ne peut être assimilée à la sexualité, elle constitue une énergie mobile qui anime toutes les forces vitales de l'individu. Elle se manifeste à l'origine sous une forme sexuelle liée à l'instinct de reproduction et se déssexualiserait en partie ultérieurement.

Pour Freud, les pulsions partielles de la sexualité infantile n'ont pas de lien direct avec la pulsion de reproduction. La sublimation porte sur ces pulsions partielles. Elle n'est pas conçue comme une déssexualisation mais comme un changement d'objet et de but de la pulsion sexuelle.

Quand on lit Saint Jean de la Croix ou Ramana Maharshi, force est de constater une érotisation de la relation. Que la libido soit totalement sexuelle ou seulement en partie, les processus de transformations sont à l'oeuvre chez les mystiques et n'évitent pas cette forme de la libido sexuelle.

Ne pourrait-on pas envisager la sublimation comme une étape supplémentaire dans la symbolisation dont l'espace potentiel positivement vécu est la condition indispensable ?

1.10 - LE RENVERSEMENT

Ce terme marqué psychologiquement n'est pas à prendre dans le sens où Freud l'emploie. S'il désigne en psychanalyse le *"processus par lequel le but d'une pulsion se*

²⁸⁴ () VERGOTE, A., La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation, Editions du Cerf, Paris, 1997, p. 170.

²⁸⁵ () Ibidem, p. 204.

transforme en son contraire, dans le passage de l'activité à la passivité" (²⁸⁶) il ne concerne pas chez Teilhard ce sens précis.

En mai 1918, au cours d'une permission, Teilhard prononce ses vœux solennels de Jésuite. Il dit à l'un de ses proches : *"Je vais faire le vœu de pauvreté : jamais je n'ai mieux compris à quel point l'argent peut être un moyen puissant pour le service et la glorification de Dieu. Je vais faire vœu de chasteté : jamais je n'ai mieux compris à quel point l'homme et la femme peuvent se compléter et s'élever à Dieu. Je vais faire le vœu d'obéissance : jamais je n'ai mieux compris à quel point Dieu rend libre dans son service."*

Le renversement est une caractéristique de son fonctionnement psychique. Nous avons déjà signalé cet aspect dans le fait que Teilhard dégage toujours l'aspect positif des choses ou des événements et semble y trouver réellement ce qu'il affirme : il ne s'agit pas simplement de rhétorique, de conventions sociales mais d'une adhésion pleine et entière.

Son sens de la plénitude, de la consistance, subit un retournement quand il découvre la théorie de l'évolution durant ses années de théologie à Hastings. La notion de Présence grandit en lui comme *"la conscience d'une dérive profonde, ontologique, totale de l'Univers"*. Ce n'est plus alors l'extrêmement simple qui lui permettait d'échapper à la fragilité du multiple mais il s'oriente dans *"une extrême complexité organique"*. (cf. infra : "Les intuitions de l'enfance").

Le renversement est aussi dans la méthode. Pour lui la méthode de l'analyse scientifique fait connaître de mieux en mieux ce qu'il appelle *"la pellicule strictement expérimentale"*. Il parle de la face interne ou du dedans des choses, il trouve ce dedans partout, dès le degré le plus infime de la matière organisée. Ce qu'il a cherché, c'est le point de rencontre, le passage de l'un à l'autre et l'éclaircissement de l'un par l'autre, entre l'analyse scientifique et la métaphysique. On peut rappeler ici que pour lui *"l'union différencie"*.

Il a une conscience aiguë de son fonctionnement psychique dans son appréhension du monde : *"Le Feu, ce principe de l'être, nous sommes dominés par l'illusion tenace qu'il sort des profondeurs de la Terre et que sa flamme s'allume progressivement le long du brillant sillage de la Vie. Vous m'avez fait la grâce, Seigneur de comprendre que cette vision était fausse, et que, pour Vous apercevoir, je devais la renverser..."* (La messe sur le Monde, 1923).

La grâce introduit l'homme dans un *"prolongement de notre Univers"*. *"En prolongeant la Nature, la Grâce la transforme et la retourne."*

Le retournement est assimilable à un processus de transformation. Il permet de voir l'envers des choses, ou plutôt la face interne des choses, point de vue absolument différent qui n'implique pas la coupure, mais le prolongement.

C'est ce qu'Anzieu nommait le paradoxe de dedans et du dehors : acceptation du paradoxe, des éléments qui paraissent opposés mais qui comme Winnicott l'a montré sont la source même de la prodigieuse envolée de l'homme. Espace potentiel transposé au divin ? Car *"l'abîme n'est pas absolument béant entre Dieu et nous."*

²⁸⁶ () Vocabulaire de la psychanalyse, op. cité.

La perspicacité et la pénétration avec lesquelles il voit "*le dedans des choses*" sont des caractéristiques de sa psychologie. L'expression paradoxale existe même si elle n'est pas aussi affirmée que chez d'autres mystiques.

La méthode scientifique n'est pas satisfaisante : "*Nous avons marché en effet dans la direction où tout se décompose... Pour atteindre la zone lumineuse, solide, du Monde, il ne s'agit pas d'aller vers le plus profond en dessous ou le plus lointain en arrière, mais vers le plus intérieur dans l'âme et le plus nouveau dans le futur.*" Ce qui fait dire à M. Barthélémy-Madaule que "*Teilhard n'est pas un savant qui avait peu à peu laissé monter en lui des généralisations plus ou moins hasardeuses*", mais "*un homme en qui, sans cesse, depuis le début jusqu'à la fin, Science et Philosophie se sont affrontées et confrontées.*" (²⁸⁷). Pour Teilhard, la science dépassant le dualisme doit procéder à une extension de ses propres concepts, faire une place à la synthèse. Elle établira "*objectivement le primat de l'Esprit.*"

Teilhard écrit : "*Une observation analytique des phénomènes est incapable de nous faire atteindre Dieu.*"

Il rejoint Berdiaeff quand ce dernier écrit : "*Toutes les tentatives en vue de saisir le monde de l'extérieur sans se pencher d'abord sur l'abîme humain n'ont abouti qu'à une pénétration superficielle des choses.*" (²⁸⁸).

En fait ce qu'il a appelé son "*panthéisme chrétien*" se définit à l'inverse de tout ce que l'on entend par panthéisme, antagoniste de Spinoza rêvant d'une absorption dans le calme ruineux où il engloutit toute personnalité. De même, "*L'hymne à la Matière*" s'adresse à une matière comprise au sens inverse de tous les matérialismes.

Ainsi Teilhard peut écrire : "*Il est exact que c'est le "vide" de nous-mêmes (se remplissant de Dieu) qui est enrichissant et béatifiant.*"

Le vide (attirant de Dieu) ne peut se creuser que dans le vif d'un plein existant.

De ce plein, il demeure autre chose qu'une contre empreinte (il y a assimilation)."

Il voit dans les creux, le prolongement d'un plein, des pleins qui sont la forme première d'un vide. Vide nécessaire de Winnicott, esprit sans but, potentiel créatif, "*où sommes-nous ?*" alors écrit-il. Nuit mystique, Teilhard fait référence à Saint Jean de la Croix : il la voit comme une rupture avec le monde, une évacuation pure et simple du vieil homme : "*Voulez-vous trouver Dieu ? fermez les issues par laquelle vous arrive la fausse vie extérieure. la vraie lumière apparaîtra, l'autre s'évanouissant.*"

1.11 - L'ORIENT MYSTIQUE

Cette formulation concernant le vide permet à Teilhard la comparaison avec le bouddhisme qu'il côtoyait en Chine et qu'il critiquait : "*J'admets parfaitement le rythme attachement-détachement. Mais je crois que c'est dans la nature particulière, spécifique du détachement bouddhiste que gît la faiblesse et le danger (au moins logique) des*

²⁸⁷ () BARTHELEMY-MADAULE, M., Bergson et nous.

²⁸⁸ () BERDIAEFF, N., Le sens de la création.

religions orientales. Le bouddhiste se nie pour tuer le désir (il ne croit pas à la valeur de l'être). Le chrétien authentique fait le même geste par excès de désir et de foi en la valeur de l'être."

Le désir est reconnu, revendiqué, dirigé sur un plus "grand que lui". C'est ce qu'il ne trouve pas en orient, du moins en fait-il part dans ses premiers écrits de Chine.

Pour lui : "*Il s'agit de nourrir pour la rendre plus forte la puissance de don et de détachement (Le Milieu Divin), intensifier l'effort de détachement au sein de l'esprit de conquête*". C'est ce qu'il appelle "*le détachement par l'action*" en référence à la conception de l'action de M. Blondel (²⁸⁹) qui développe une "*science du concret, science à la fois de l'être et de la pensée par la médiation de l'action, où convergent l'universel et le singulier*". (²⁹⁰).

Mais la position de Teilhard a évolué. Il admit d'ailleurs que les religions de l'Inde pouvaient être moins négatives qu'il ne l'avait dit. La peur de se perdre dans le sentiment océanique, sa tentation panthéiste l'ont amené à cette prudence. Mais c'est surtout le désir qui appelle sa mystique de relation. (Nous verrons qu'il n'est pas absent chez Ramana). C'est ainsi qu'il écrit plus tard : "*Si rien ne doit échapper au Christ... il ne s'agit plus pour le Chrétien, comme pour le Bouddhiste, de s'évader des choses en les évitant, mais il lui faut les dépasser en les explorant, les conquérant jusqu'au bout. Pour lui-même et pour en jouir ? Nullement. Pour en extraire et ramener à Dieu toute l'essence de beauté et de spiritualité qu'elles contiennent ? Parfaitement.*"

"*Dieu s'atteint, non par exténuation, mais par sublimation.*" "*Le saint oriental ne doit pas chercher à sublimer, mais à émacier, le Réel tangible (La route de l'Ouest. Vers une mystique nouvelle, 1932)*. C'est pour Teilhard les deux voies orientale et occidentale de la spiritualisation, autrement dit supprimer ou sublimer. Pourtant il se demande "*y eut-il jamais, par définition, de vrai mystique sans quelque panthéisme*" citant Saint Paul "*Dieu sera tout en tous*". La primauté de l'esprit sur la matière est commune aux deux voies. La primauté du personnel dans le spirituel, Teilhard ne la reconnaît pas dans la voie orientale. Mais a-t-il bien raison ? Dommage qu'il n'ait pas rencontré Ramana (!) s'étant cantonné pour ses recherches dans le Nord de l'Inde.

Si Jung a évité d'aller voir le Maharshi, on sait que le philosophe Olivier Lacombe l'a rencontré. Il a ramené de ses entretiens avec Ramana un texte sur le Yoga (voir 3ème partie).

Teilhard reconnaît l'orientation générale entre tous les mystiques qu'il appelle "*l'effort pour s'évader spirituellement, par universalisation, dans l'Ineffable*". A l'Est, il voit le retour à un fond commun divin sous jacent, panthéisme d'identification. A l'Ouest, unification par concentration et hyperconcentration, panthéisme d'union (et donc d'amour). La différence perdure pour lui entre les deux formes de mystiques : dans l'identification qui définit la relation à l'Ineffable à l'Est, il ne voit pas l'amour, contrairement à l'union de la mystique occidentale. D'un point de vue général et dogmatique, la réflexion de Teilhard semble

²⁸⁹ () BLONDEL, M. L'Action.

²⁹⁰ () L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel, propos recueillis par F. LEFEVRE, éd. Spes, Paris, 1928.

juste : c'est ce qu'il a vécu lui-même avec la "personnalisation". Le bouddhisme semble répondre à cette conception. Nous verrons avec Ramana si elle se confirme. Rappelons que *"la véritable union n'étouffe pas ni ne confond les éléments : elle les supra différencie dans l'Unité."*

Si les chrétiens ne font plus qu'un avec Dieu, cet état psychique particulier s'obtient non par l'identification (Dieu devenant tout) mais par action différenciante et communiant de l'amour (Dieu tout en tous). L'union est adhésion active à la volonté de Dieu (obéissance, soumission).

1.12 - LA VISION

Dans *"Le Tableau"* (²⁹¹), Teilhard relate une expérience où il faut voir une imagination *"où j'ai cependant mis beaucoup de moi-même"*, celle de la vision qui le saisit alors que, dans une église, il regarde un tableau représentant le *"Christ"* avec son Coeur offert aux hommes. La vision avait déjà commencé depuis quelque temps, lorsqu'il en prit conscience précise-t-il. Les contours de l'image fondent; Toutes les limites se confondaient, *"l'atmosphère vibrante dont s'auréolait le Christ s'irradiait à l'infini". "L'Univers entier vibrait."* C'est le visage transfiguré du Christ qui captivait toute son attention. *"Derrière cette surface mouvante flottait l'incommunicable beauté du Christ."* Le centre du rayonnement était caché dans les yeux du portrait transfiguré. *"Yeux si doux et attendris que je croyais ma mère devant moi"* puis ils devenaient *"passionnés et subjuguants"* et *"une grande et virile majesté les emplissaient à son tour."*

La beauté du Christ est comme une synthèse (transcendante) de toutes les beautés. La vision concerne le Christ avec son Coeur offert. Le Sacré Coeur de Jésus (voir ce chapitre) renvoie à la mère, dans toute sa bonté et son amour éclairant pour Teilhard enfant. L'auteur reconnaît dans sa vision les yeux attendris de la mère... transfert de la mère au Christ, transposition qui va s'élargissant sur la Personne du Christ.

Cette idée du visage est comparable à celle que Levinas (²⁹²) a décrite, tout en allant au-delà. Visage personnalisant chez l'un, visage de la transfiguration pour le deuxième dont la lumière ne s'immerge pas cependant dans le grand Tout : *"quand j'essayais de regarder les objets un à un, je les retrouvais toujours aussi nettement dessinés dans leur individualité."*

Qu'en est-il de la réalité des états de visions, états psychiques particuliers ? Y'a-t-il effacement du moi, comme dans la psychose où il existe un envahissement, une dissociation, où le moi est dépassé, possédé par des affects de persécution, où l'autre n'est plus considéré ?

La position du moi est toute différente. L'abandon du moi chez le psychotique n'a rien à voir avec cette forme d'abandon du mystique. Il n'y a pas de destruction du moi chez le véritable mystique mais au contraire un dépassement du moi qui est préalablement construit et fort. C'est là que le discernement intervient. Dans la psychose, il y a

²⁹¹ () TEILHARD DE CHARDIN, P., "Le Tableau", "Trois Contes comme Benson", in Les Ecrits du Temps de la Guerre, op. cité.

²⁹² () LEVINAS, E., Totalité et Infini, éd. de l'Herne, 1990.

régression de l'ensemble de la personnalité, ce qui n'est pas le cas chez le mystique.

Chez les patients à crises mystiques, le vécu phénoménal peut être "normal" mais la difficulté sera de le gérer, révélant la faiblesse du moi. Il peut y avoir une exaltation qui va rétrocéder, un symptôme de déréalisation, la réalité qui entoure ces patients n'est pas prise en compte.

Dans le délire mystique, le moi récupère en quelque sorte les éléments qui lui permettent de tenir. Il s'agit d'un moi illusoire, dissocié (je suis Dieu), qui tente d'aller chercher l'instance la plus forte pour s'y identifier.

Le psychotique vit quelque chose de profondément insensé. Le mystique d'une certaine façon s'abandonne à cette "folie" dans une extrême conscience.

La frontière entre l'état mystique et l'état psychotique dans le vécu des personnes, n'est pas toujours très claire. Elle est fonction aussi du milieu, de la culture dans laquelle elle est plongée. C'est le sujet du livre de C. Clément et S. Kakar. Le discernement doit s'exercer. La Madeleine de Janet (²⁹³) se sent missionnée par le Saint-Esprit pour faire proclamer le dogme de l'Assomption de la Vierge. Ce fait était considéré comme une preuve de sa folie. Or, l'Assomption fut reconnue par l'Église une cinquantaine d'années plus tard. Quand on s'ouvre à l'inconscient des prémonitions peuvent survenir.

La vision à la différence de l'hallucination n'effracte pas la personnalité et fait du sens. L'hallucination entraîne souvent un état d'excitation ou de terreur. Elle effracte la structure de personnalité, renverse les bases.

L'expérience des figures archétypiques au niveau très profond peut avoir comme effet ce que Jung appelle l'effet numineux, sorte de saisissement, expérience du sacré au sens originare, par quoi on peut être fasciné. La vie est renouvelée dans un effet de sens.

La vision de Teilhard n'est ni morbide, ni pathologique. Il n'y a ni impulsivité, ni agressivité. Le moi est ouvert aux autres, l'expérience visionnaire ouvre un pan de la personnalité.

1.13 - MYSTIQUE ET SAVANT

"La mystique est la Science des Sciences, elle est la Grande Science et le Grand Art, la seule puissance capable de synthétiser les richesses accumulées par les autres formes d'activité humaine; C'est le seul moyen de scruter le Réel dans sa prodigieuse grandeur."
(²⁹⁴)

"La vibration mystique est inséparable de la vibration scientifique : découvrir le secret du Réel..., trouver la Source." Teilhard savant et mystique sait de quoi il parle. La parenté mystique-génie (voir chapitre "le trauma") est évoquée. Il parlera d'ailleurs du mysticisme d'Einstein. La réflexion incessante ne réussit pas à épuiser l'intuition première chez Teilhard, *"cette première étincelle qui a tout illuminé."* Dans *"Le Phénomène Humain"*, il déclare avoir voulu réaliser la conjonction de la raison et de la mystique. Teilhard parle

²⁹³ () JANET, P., De l'angoisse à l'extase,, op. cité.

²⁹⁴ () Lettre à Léontine Zanta, 15.10.1926.

des passivités, des forces hostiles qui sont en chacun, et qui doivent être reconnues. Elles viennent de Dieu et sont seules à pouvoir nous transporter jusqu'au sein de Dieu. *"Établissons-nous dans le Milieu Divin"*. Ne veut-il pas montrer que nos faiblesses, conflits, nous avons non seulement à les identifier mais aussi à les transformer, première étape du chemin qui mène au divin. Autrement dit, Dieu ne prendrait-il pas en charge nos faiblesses ?

Le questionnement sur la vie rejoint cette idée car si l'angoisse existentielle s'exprime : *"quelle étrange et douloureuse chose que la vie, n'est-ce pas ?"* (lettre du 12.9.1923), elle est la condition du développement ultérieur : *"qu'importe le désordre et la douleur d'aujourd'hui puisqu'elle est le Commencement d'autre chose"* écrivait Paul Claudel (²⁹⁵). C'est encore l'effort *"presque angoissant vers la lumière et la Conscience."*

Pour Henri de Lubac (²⁹⁶), Teilhard *"savant de premier ordre est un mystique"*. La vibration fondamentale éprouvée par les mystiques, Teilhard la ressentait dès son enfance, dans son *"sens de la Plénitude"* et de *"l'Unité"*. Dans la messe sur le monde, il écrit : *"J'en suis venu à ne pouvoir plus rien voir ni respirer hors du Milieu ou tout est Un."* Quelques mois avant sa mort, il confie à son ami le Père Leroy : *"Je puis vous dire que maintenant je vis constamment dans la Présence de Dieu."*

Le langage de Teilhard est souvent paradoxal (voir infra). Dans une lettre du 7.11.1918 (Genèse d'une pensée), il décrit en quelque sorte son fonctionnement psychique : *"passant d'un palier à l'autre, les propriétés vivantes ne subsistent qu'en se transformant ou se transposant, jusqu'à la transformation fondamentale qui doit s'accomplir en nous et se poursuivre au long de notre existence."*

Une continuité

Si Teilhard a parlé des réalités spirituelles, voire surnaturelles, comme de réalités biologiques, alors nous pouvons dire qu'il éclaire la réalité biologique par la réalité spirituelle. Entre la matière et l'esprit le paradoxe demeure. Comme nombre de mystiques, *"c'est dans la réalité la plus matérielle, c'est à dire la plus extérieure et la plus éloignée de la réalité divine, qu'il en découvre un symbole parlant"* (²⁹⁷).

Cette vision de la *"Matière divine"* nous amène à cette lettre de Teilhard à l'abbé Gaudefroy (14.7.1934) citée par H. de Lubac : *"...Cette curieuse propriété de l'Être d'avoir des attributs quasi symétriques à ses deux bouts, si bien que rien ne mime davantage Dieu, son immensité, son éternité, sa simplicité, que la Matière."*

Cette expression nous rappelle la formulation de J.B. Pontalis concernant le self. Il serait dans l'espace psychique le représentant du vivant : *"espace ouvert aux deux bouts, sur l'environnement qui le nourrit d'abord et qu'en retour il crée."*

Dans notre schéma de l'appareil psychique, nous avons représenté le soi ouvert sur

²⁹⁵ () CLAUDEL, P., Le soulier de satin.

²⁹⁶ () DE LUBAC, H., La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin, Aubier, 1962.

²⁹⁷ () DE LUBAC, H., op. cité.

l'intériorité d'une part, ouvert sur le cosmos à l'autre bout... De la matière à l'esprit en somme. Teilhard ne dit pas autre chose.

En outre, il écrit : "*suivant l'ordre particulier de notre Monde, tout se fait par la transfiguration d'un analogue préexistant.*" (*La Vie cosmique*, 1916)., ce qui fait dire à H. de Lubac que cette phrase est l'expression de son intuition fondamentale.

La transfiguration, transformation de transformation élevée à la puissance (n) a pour origine un analogue préexistant pour Teilhard. Soit origine comme nous l'avons spéculé ?

La croissance et le développement du soi passe par des processus de transformations (symbolisation, sublimation) en étroite interaction avec les mêmes processus dans le moi qui se fortifie.

La perception de cette origine cosmique, divine, est l'intuition de Teilhard. La marque indélébile du moi dont parlait Freud, structure originaire, se situe là semble-t-il. On peut en faire l'hypothèse.

Voilà Teilhard dans ce que nous pressentions, conforme à l'hypothèse avancée par nous, d'un soi transpersonnel.

2. Les dernières années et la mort de Teilhard de Chardin

En 1947 une crise profonde avec l'autorité ecclésiastique se dessine plus virulente que celle qui a toujours été avec la hiérarchie jésuite. Mais le combat de Teilhard se livre sur un autre front. Il est terrassé par une crise cardiaque au mois de juin, alors qu'il séjourne à Paris. Il frôle la mort et a besoin de six mois de convalescence, en évitant tout effort.

C'est à cette période qu'une chaire au Collège de France lui est offerte mais l'Ordre des Jésuites lui déconseille fortement d'être candidat. De plus, il a interdiction de la part de Rome de publier en philosophie ou en théologie. Sa fidélité à l'ordre reste entière mais il se heurte toujours à la censure de Rome.

En 1948 Teilhard préfère partir. Nouvel exil où il retrouve des amis et des collègues scientifiques. Puis il retourne en France, déprimé, va à Rome défendre sa cause et ses écrits (le Phénomène Humain est prêt depuis 1940 et ne paraîtra qu'après sa mort). Édith de la Héronnière (²⁹⁸) note que "*la souffrance morale face aux empêchements qu'on lui oppose connaît, en fin de compte, un retournement qui la fait déboucher sur un amour de tout ce qui arrive.*" La géologie ne l'intéresse plus. Il est passionné par "*les directions de l'avenir*", "*la planétisation humaine*", l'Antropogénèse. En 1950, il est élu à l'Académie des Sciences.

Sa mission intérieure, comme une rivière souterraine - les eaux qu'il a aperçues lors de sa "première descente" sont devenues rivière, flot -, s'affirme. "*Cela m'est égal, à présent, de n'être pas imprimé. Ce que je vois est démesurément plus grand que toutes les inerties.*" (²⁹⁹).

²⁹⁸ () LA HERONNIERE (DE) Edith, Teilhard de Chardin, ed. Pygmalion, Paris, 1999.

²⁹⁹ () CUENOT Claude, Teilhard de Chardin, éd. du Rocher.

C'est au Moulins en 1950 qu'il écrit *Le Coeur de la Matière*.

En 1951, avant son départ pour l'Afrique du Sud afin de mener une étude sur les Australopithèques - ce qui est de nature à rassurer les autorités religieuses - il lègue à sa secrétaire Jeanne Mortier tous ses écrits, leur assurant une survie et dégageant la Compagnie de Jésus de toute responsabilité à leur égard.

Après l'Afrique, Teilhard se dirige sur l'Amérique, obéissant par là à l'injonction romaine de se cantonner à la science. Il respecte les consignes tout en gardant une grande liberté intérieure.

A New York il travaille beaucoup, rencontre des savants du monde entier, ses amis de Chine, etc... Mais ces activités et la réflexion qu'il mène sont décevantes. Elles ne trouvent pas d'écho dans la société new-yorkaise. Il est dans une profonde solitude spirituelle et supporte difficilement ce nouvel exil. Dans cette période dépressive, il continue d'écrire, d'approfondir sa vision. "*Le Christique*", son dernier écrit, renvoie à la solitude du visionnaire telle qu'il l'avait déjà décrite cinquante ans auparavant dans les "*Écrits du temps de la Guerre*". "*Comment se fait-il que, regardant autour de moi, et tout grisé encore de ce qui m'est apparu, je me trouve quasiment seul de mon espèce ? Seul à avoir vu ?...*"

Après un second voyage en Afrique du Sud, sa vie reprend à New York. Son ami de toujours Auguste Valensin meurt en décembre 1953. Il obtient l'autorisation de revenir en France durant l'été 1954. Mais la désillusion est grande. Il doit écourter son séjour à la demande de Rome.

"*Ce qui me fait souffrir, en somme, ce n'est pas d'être à l'étroit dans le Christianisme, mais c'est que le Christianisme soit momentanément à l'étroit entre les mains de ceux qui officiellement le détiennent.*" (³⁰⁰). Teilhard s'inquiète du ressentiment qu'il pouvait éprouver. "*Prie pour moi, que je ne meure pas aigri*" dit-il au Père Bergougnieux.

Le voeu de "bien finir" est sa prière : "*Que Lui grandisse dans ma vie, dans ma Réalité et mon Monde intérieur, à mesure que je diminue.*" E. de la Héronnière souligne qu'une réflexion a jalonné le parcours de Teilhard : "*Tout ce qui arrive est adorable.*" A condition de "*donner à l'énergie christique son vrai sens...*" Mais "*se débarrasser des misères qui n'existent pas*", comme le dit Ramana, n'est-ce pas comparable à cette maxime ? Les misères évacuées, tout est béatitude et adoration. Ramana, semble-t-il, est arrivé plus rapidement à cette béatitude.

A la fin de l'année 1954, Teilhard confiât à son ami le Père Leroy : "*Je puis vous dire que maintenant je vis constamment dans la Présence de Dieu !*"

Teilhard souhaitait mourir le jour de la Résurrection. Il l'avait dit à l'un de ses neveux (dans son exil new-yorkais). Le 10 avril 1955 après avoir assisté à la Messe de Pâques, détendu et heureux, entouré de quelques amis, il est terrassé par une crise cardiaque et meurt.

L'extraordinaire souhait prophétique de Teilhard se réalise. Le symbole qu'il a choisi, symbole de la résurrection, il le vit pleinement. Il assiste à la messe de Pâques, se réjouit

³⁰⁰ () Lettre à Pierre Leroy, citée par E. De la Héronnière.

d'une belle journée de printemps à passer avec des amis. Ramana meurt dans la souffrance et la joie, dans l'union transformante au milieu de ses fidèles. Teilhard dans l'union transformante meurt lui aussi dans la souffrance et la joie. Mais Teilhard est seul, exilé, aux prises avec une église très organisée qui n'admet pas sa mystique originale, sa puissance créatrice. La puissance créatrice c'est aussi celle de la mort : "*Le Maître de la Mort viendra nécessairement bientôt... Quand il entrera en nous pour nous détruire, en apparence, les vertus et les forces que nous aurons, avec tant de soin et d'amour, distillées pour lui de toutes les sèves de la Terre, ce sera comme un Feu aimant, pour consommer notre achèvement dans l'Union.*" (³⁰¹)

C'est la "divinisation des passivités", la prière de "diminution" qui dans un formidable élan appelle l'Esprit à croître à mesure que diminue le corps et l'esprit. "*Lorsque sur mon corps (et bien plus sur mon esprit) commencera à marquer l'usure de l'âge... donnez-moi, mon Dieu, de comprendre que c'est Vous... qui écarterez douloureusement les fibres de mon être pour pénétrer jusqu'aux moelles de ma substance, pour m'emporter en vous.*" (³⁰²)

Ce n'est pas une théologie douloureuse. Il n'y a pas de sadomasochisme. Teilhard n'a pas méprisé ses oeuvres, il ne les a pas laissées brûler, il ne s'est pas soumis à l'écrasante imago paternelle de Rome. Il possède une grande force psychique. Son désir est une force très grande, il veut développer son être. Cette force qui l'habite est comparable à un fleuve, un torrent. Comme pour Ramana, le flot intérieur devient plus fort que tout. Son action, sa personne marque tout le monde. Teilhard est dans la vie, dans l'histoire, à la différence de Ramana. Son évolution est faite de découvertes, de révélations, depuis son "Dieu de fer", base de sa question scientifique, choc jusqu'à sa mort, force de vie, et de crises qui permettent d'avancer. Sa symbolique commence dans le secret... Sa pensée opère dans le renversement, qui n'est pas un retournement pulsionnel mais un processus de dégagement : il a une autre lecture, il lit en dessous des choses...

Teilhard, refusé par l'Église, se rassure par un autre savoir. Il étudie énormément. Ramana n'est en rien redevable à l'école. Dans leur conversion tous les deux ont reçu beaucoup. Teilhard écrit qu'il est dans plus grand que Soi. Ramana est lui aussi dans plus grand que l'ego.

La mort concerne le destin pulsionnel, la sublimation. Ce qui se passe au moment de la mort, la mort vécue, de Teilhard nous apporte une sorte de vérification, de preuve de son incroyable sublimation, du développement spirituel, cosmique de sa psyché. La persévérance l'emmène jusqu'au bout de sa foi ; jusque dans la mort il réalise son extraordinaire destinée. Désir réalisé.

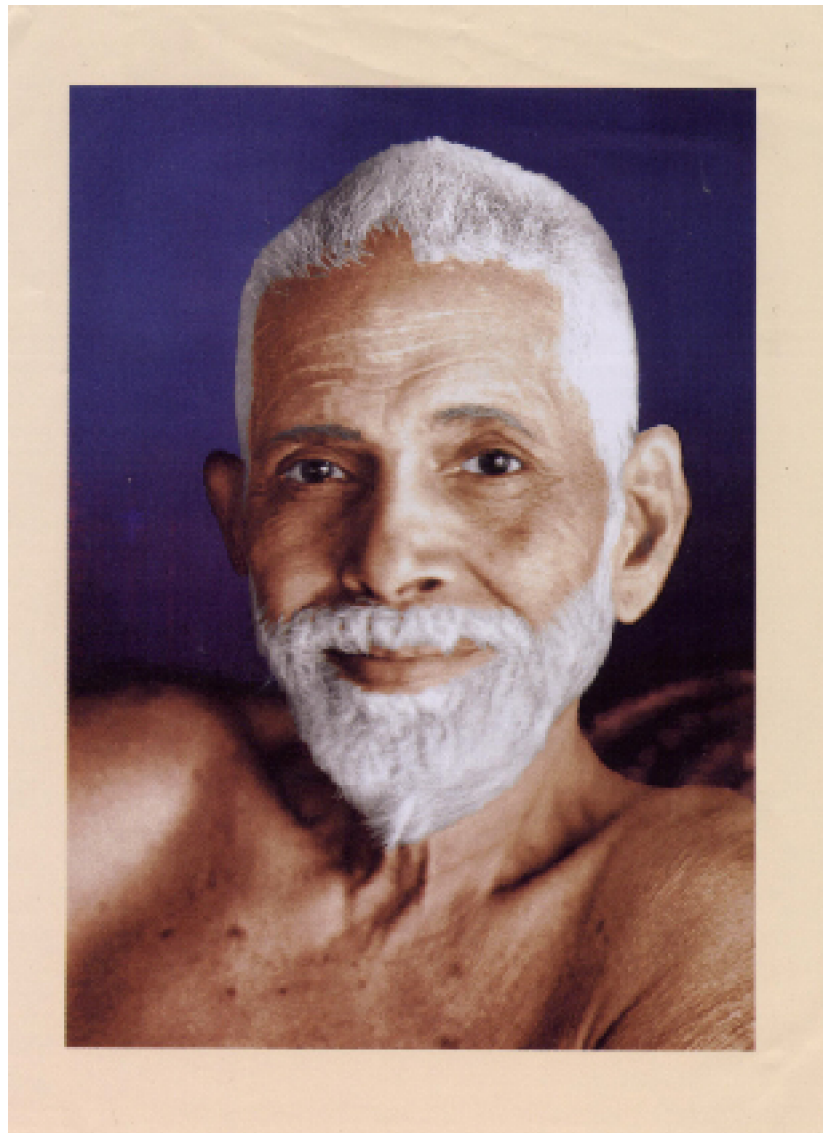
Désespéré de ne pouvoir être publié, il disait : "*Ma pensée passera en d'autres...*"

Il existe une grande différence culturelle entre ces deux mystiques. (Voir Conclusion).

³⁰¹ () TEILHARD DE CHARDIN, Le Milieu divin, Editions du Seuil, 1957.

³⁰² () id. p. 85.

3ème Partie : Ramana Maharshi



I - Transition

I.1 - Saint Jean de la Croix

Saint Jean de la Croix, grand mystique chrétien, nous servira de transition entre occident et orient. Dans la préface de *"La nuit obscure"*, J.A. Valente fait référence à *Swami Siddheswarananda*, écrit que ce dernier conseille aux visiteurs indianisants qui vont le voir, de lire les oeuvres complètes de Saint Jean de la Croix, qu'il considère comme le Patanjali d'Occident (Patanjali est l'auteur des sutras sur le Yoga, voir infra "Les états de conscience"). Voilà un rapprochement qui n'est pas si inattendu. Car Jean de la Croix est *"le plus oriental de nos poètes d'Occident, lui qui a su comme nul autre transplanter dans*

le castillan ces pousses étrangères afin de transmettre une expérience de l'absolu dans ce qu'elle a précisément de plus ineffable, c'est à dire de plus inaccessible aux formes idéologiques et religieuses." (³⁰³).

Né en 1542, mort en 1591, il commence à 36 ans à écrire le "Cantique spirituel" alors qu'il est emprisonné par les opposants à sa réforme à Tolède dans un cachot minuscule. Il s'évade huit mois après son arrestation, est nommé vicaire d'un couvent puis commence la "montée du Mont Carmel" et compose la "Nuit Obscure".

Le non sens des nuits mystiques, le sans-forme, s'expriment dans les poèmes de Jean de la Croix. Une grille de lecture dégageant les notions de sans-forme et non-sens, et aussi la dimension de l'Éros, de la force du moi, et de la fiabilité, l'espace potentiel, doit nous apporter des informations intéressantes.

Comme le note José Angel Valente (³⁰⁴) : *"La notion d'ineffabilité se fonde, précisément, sur l'idée qu'il y a un monde, une réalité, que le langage ne peut exprimer. Mais cette réalité est enfouie dans le langage lui-même, elle constitue son insondable tréfonds et c'est à lui que ne cesse de nous renvoyer la parole poétique"*. La prétention n'est donc pas de tout connaître, analyser, mais de se laisser vibrer au rythme du poème.

I. 2 - "La nuit obscure"

Les trois grands poèmes de Jean de la Croix sont "La nuit obscure", "le Cantique spirituel" et "la Flamme d'amour vive" où son expérience est très intense.

La "Nuit obscure" est un poème d'amour, de la rencontre amoureuse de l'âme (l'aimée) et de Dieu (l'ami). Il se présente comme un itinéraire : celui de l'aimée qui sort nuitamment de chez elle à la recherche de son amant. Comme nous le verrons avec Ramana Maharshi (voir 3ème partie), l'angoisse évoquée ici n'est pas une véritable angoisse. Elle est plutôt tension vers un but, quête du divin, *"nuit du sens, nuit de l'esprit"*. Ce sont les deux moments de *"l'ascension mystique"* décrit par E. Le Roy (³⁰⁵).

"Dans une nuit obscure par un désir d'amour tout embrasée oh joyeuse aventure sortis sans me montrer quand ma maison fut enfin apaisée"

L'angoisse

La nuit est totale ; la nuit mystique c'est l'angoisse car enfin l'auteur ne sait pas, il ne sait rien, même si le paradoxe est toujours présent : il y a une flamme, l'amour. Le poète est dans le noir, dans une solitude formidable : *"...nul ne me voyait, ni mes yeux rien qui soit"*

Personne ne le voit. Il ne se voit pas non plus, c'est à dire que son moi ne le voyait pas, son Surmoi non plus. Il n'y a plus de références, plus de cadre ni de limites : c'est

³⁰³ () Jean de la Croix, *Nuit obscure, cantique spirituel*, nrf, poésie, Gallimard, 1997, Présentation de J. ANCET, p. 25.

³⁰⁴ () VALENTE J. A., Préface, *Nuit obscure, Cantique spirituel*, nrf, poésie, Gallimard, 1997, p. 10.

³⁰⁵ () LE ROY, E., *Le problème de Dieu, l'Artisan du livre*, Paris, 1930. E. Le Roy était membre de l'Institut, Professeur au Collège de France.

vraiment un vide.

Mais cette angoisse que devient-elle ?

Elle n'est pas pathologique, elle semble plutôt normative, existentielle. Il exprime, il écrit son expérience. Elle correspond à un chemin qu'il n'avait pas encore fait dans sa psyché : "*par la secrète échelle déguisée*".

Cette angoisse là, ce n'est pas la régression, mais elle permet au contraire un développement, la découverte de zones, de circonscriptions psychiques non explorées. C'est la descente dans le moi profond. Mais comment peut-elle s'effectuer sans pathologie ?

Comme Winnicott l'a montré, il existe un vide nécessaire qui ne renvoie pas à un abîme mais à une promesse de développement, d'ouverture (voir infra). Pour Jean de la Croix, cela se traduit par :

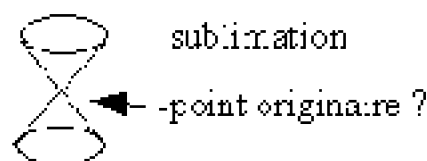
"De moi je savais bien qui en un endroit où nul ne passait"

Ce savoir insu, "*je savais bien*" montre la force de la personnalité. Quelque chose, quelqu'un est là, l'auteur le sait, il y croit. Au lieu de l'angoisse, on a l'épreuve de l'inconnu qui ne se réalise que lorsque il y a un dégagement avant, c'est à dire quand les processus de dégagement permettent d'arriver à un certain point à partir duquel une ouverture, une croissance très grandes de la psyché s'opèrent.

Si Jean ne voit rien, Ramana lui voit la réelle montagne d'Arunachala, "*Ta forme sans forme*", forme de la montagne et le sans forme de Dieu qui est en même temps son identité perdue. Jean de la Croix est obligé en quelque sorte, dans ce non-voir, d'imaginer, d'avoir des visions. Ramana habille de choses la montagne, Jean a des visions.

Cette épreuve de l'inconnu, les mystiques la connaissent, mais comme l'écrit Pontalis "*notre être à l'épreuve de l'inconnu risque d'en être... démolit*", est-ce que Jean de la Croix ou Ramana sont démolis ? Le point qui semble être atteint lors de ce chemin parcouru peut être celui dont Bergson (³⁰⁶) parle que l'on peut figurer à partir du cône mystique :

*"Par sa pointe le cône
s'incère dans la matière"*



On peut imaginer deux cônes opposés symétriques.

A partir de ce point, c'est le saut dans l'inconnu. Pour l'atteindre, les processus psychiques de dégagement ont permis l'apaisement : "*quand ma maison fut enfin apaisée*"

1.3 - Le non-sens - L'informe

³⁰⁶ () BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion., op. cité, p. 276.

Sur ce chemin inconnu, l'expression écrite poétique de l'expérience se transmet de manière paradoxale : non-sens, illogisme, sans forme.

Les expressions relèvent de l'absence de forme, de l'inconnaissance chez l'autre "*nul ne me voyait*" mais aussi chez lui. L'appel à l'autre "*nul*", "*sans me montrer*" indique-t-il une peur, craint-il le regard de l'autre ? Pontalis écrit que l'inconscient est bête dans tout ce qu'on peut dire de lui. Le formlessness se révèle comme l'expression de cette partie inatteignable.

Si les formes disparaissent, une forme réapparaît, celle d'un sein.

Le non logique s'exprime dans les adverbes "*sans*", "*rien*", "*rien qui soit*", car est-ce possible ? Il est présent aussi dans la forme grammaticale mouvante, dans le passage du masculin au féminin (il, elle), dans l'opposition du "*qui*" et "*nul*", "*moi je savais bien qui en un endroit où nul ne passait*"

Anzieu parle du paradoxe de dehors et du dedans. "*L'aimée transformée en l'aimé*", féminin, masculin : l'âme unie à Dieu ne s'en distingue plus.

Le non-sens n'est pas un vide ; c'est "*un plein masqué*" qui se révèle.

I.4 - L'Éros

Absence de forme et non logique contraste avec la strophe 5 où l'écriture est forme et sens :

"Oh nuit qui as conduit nuit plus aimable que l'aube levée oh nuit qui as uni l'ami avec l'aimée l'aimée en l'ami même transformée"

L'union de l'aimée avec l'ami n'est ni fusion ni confusion. L'aimée se transforme en lui. Ils ne se confondent pas. L'Éros est très fort, "*par un désir d'amour tout embrasée*" ; il y a du feu, le désir (qui se réalise) aboutit à une transformation. Le désir est transformé ; c'est la transformation des processus psychiques de l'auteur.

"*et chacun de mes sens me ravissait*", phrase qui fait penser au ravissement de Saint Thérèse d'Avila.

Il est à noter que ravissement et paix sont les contraires de la psychose.

L'Éros dans ce poème d'amour est très présent. Il ne disparaît pas comme s'il existait une sublimation mais il y a une transformation. Il n'y a pas de désexualisation, on ne peut parler de l'Agapé comme chez Teilhard, le langage est charnel, "*moi je le caressais*".

L'Agapé a pourtant la même source que l'Éros qui est transféré dans le mental, le spirituel, l'Esprit.

C'est une transposition dans le domaine du divin. Il n'y a pas de refoulement, L'appréhension du poème avec ses paradoxes et ses aller-retour montre plutôt une tonalité maniaco-dépressive.

I.5 - La fiabilité

La fiabilité ou autrement dit l'existence d'un espace potentiel est-elle présente ?

"Et elle me guidait" "sans lumière j'allais autre que celle en mon coeur qui brûlait"

La lumière est en son coeur, il a intériorisé la mère, l'habitation d'un objet interne heureux.

"Dans l'obscur et très sûre"

La fiabilité est là, très forte, ainsi que la sécurité qui permet la "joyeuse aventure" où l'Éros s'exprime encore.

I.6 - La force du moi

Elle se lit dans la paix,

"En paix je m'oubliai" "...délaissant mon souci"

Cela ressemble à la descente de l'Esprit Saint dans le Christianisme. Le poète devient comme un enfant, oublie son souci, comme l'enfant comblé qui oublie tout.

Le moi ne cède pas aux pressions du Surmoi, ni à celles du ça, il favorise les processus de liaison de l'énergie pulsionnelle, etc...

La transformation des processus qui n'est pas véritablement une sublimation entraîne un changement profond. La croyance à quelque chose, à quelqu'un, une présence, se situe à l'opposé de la situation psychologique des malades psychiques qui sont absolument seuls dans une sorte de non croyance absolue.

Le texte de Jean de la Croix est plus érotique dans son expression que chez Teilhard qui est plus distancié. Chez Ramana le Sat-Cit-Ananda est une sorte d'expression érotique de l'amour, un cri d'amour vers l'Esprit. Dans les huit stances à Arunachala par exemple, il est dans l'extase, il insiste sur la disparition du je, dépasse le stade de la pensée à l'image de Teilhard dans les "Contes comme Benson" et de Jean de la Croix "tout cessa et je céda".

La sublimation n'est pas exactement le processus en jeu puisque "la pulsion est dite sublimée dans la mesure où elle est dérivée vers un nouveau but non sexuel et où elle vise des objets socialement valorisés". L'expression érotique du poème montre qu'il n'y a pas déssexualisation mais relibidinisation (l'âme revivifiée par l'amour). La sublimation n'entraîne pas la déssexualisation.

Poète et mystique

La discussion poétique du texte est inséparable de l'expérience mystique qui est relatée. Le langage est l'expérience même, expérience poétique et mystique à la fois.

Dans le poème en général, l'inconscient flamboie. Ce peut être un fourmillement de création, l'être même de l'exagération, l'imagination sans limites. Au regard de la poésie, le béotien est le non-être de l'être poétique.

Comme le dit G. Bachelard "l'image poétique est un dépassement du langage humain". Pour Jean de la Croix, c'est "l'abondance et l'impétuosité" (³⁰⁷) et l'inconnu est aussi dans la narration "car celui qui y parle est Esprit Saint" (³⁰⁸); "celui qui parle" me

³⁰⁷ () Jean de la Croix : Cantique spirituel, Prologue.

dépasse, me déborde, "*Je est un autre*".

"*Le poète est celui qui inspire*" écrit P. Eluard. Jean de la Croix va au-delà. La quête mystique qu'il poétise emmène le lecteur vers les Stances de Ramana Maharshi qui, dans une même démarche, vont à la recherche du "Soi".

II - L'Hindouisme

La tradition hindouiste est très ancienne. Les Vedas (³⁰⁹) qui contiennent les germes des développements ultérieurs de l'hindouisme ont pris leur forme actuelle vers le deuxième millénaire avant J.C. Il est admis cependant que les racines sont bien plus anciennes. Les *srutis* sont le produit de la révélation des Védas qui dévoile un peu de la vérité. Les *rishis* sont les rédacteurs, ceux qui ont vu, et les poètes (*kavi*) ceux qui ont l'inspiration.

Rencontre entre l'esprit intuitif et rationnel, ancrés dans le monde du mythe, les Védas sont parvenus à saisir la nature triple du monde, physique, psychique et spirituelle, comme le montre Aurobindo (³¹⁰). Les deux principes masculin et féminin ont leur origine dans l'Esprit Suprême qui se manifeste en eux éventuellement. Le principe actif de Dieu, Tout et indivisible, est *purusha* manifesté par la lumière, la vie, l'intelligence. Le principe féminin est *prakriti* la force ou l'énergie divine. Le symbolisme des Védas est multiple et derrière tous ces symboles aux significations physiques, psychologiques, sociales, est la Réalité suprême qui se manifeste à tous les niveaux de l'existence.

Les *Upanishads* sont les textes sacrés considérés comme l'achèvement philosophique des Védas, signifient littéralement : "*être assis auprès (du Guru)*", et ont des corrélations mystiques (fin de la période védique, le Vedanta).

Ils éveillent l'homme à la réalité de l'Esprit, au mystère transcendant toutes les formes de l'univers. Cette Réalité ultime est décrite par les mots *brahman*, *atman* et *purushas*. "*Brahman c'est l'essence subtile de toute chose qui n'est "pas ceci, pas cela" (netti-netti)*". Les Upanishads sont le récit de cette découverte humaine du Soi. Le but à atteindre c'est la réalisation, la connaissance du Soi, l'Atman, au-delà des trois états de conscience - la veille, le rêve et le sommeil profond - ; le quatrième état (*turiya*) *Purusha* c'est l'homme cosmique, l'homme Universel, archétypal, fondé sur l'idée qu'il embrasse le ciel et la terre, comme miroir de l'univers qui forme une unité. "*C'est la personne cosmique, le principe spirituel qui unifie le corps et l'âme, la matière et l'intelligence*" (³¹¹). Derrière un monde de dieux et de démons reflété par l'imagination de l'homme à travers ses désirs, se cache

³⁰⁸ () Jean de la Croix : Prologue à la Montée du Mont Carmel

³⁰⁹ () Veda, littéralement : connaissance, science sacrée. Nom des plus anciennes Ecritures révélées de l'Hindouisme. Le Veda comprend quatre recueils : Rig-Veda, YajurVéda, Sama-Veda, Atharva-Véda. Le Veda inclut les Brâhmanas et les Upanishads.

³¹⁰ () Aurobindo, Le Secret du Veda, Fayard, 1975.

³¹¹ () GRIFFITHS, B., expérience chrétienne et mystique hindoue.

mystérieusement la puissance divine. Cette notion de personne ouvre la voie à la conception, plutôt inattendue dans l'hindouisme, d'un Dieu personnel, ce que la Bhagavad Gita a développé (³¹²). Krishna dit : "*Mon Moi est la source et le support de toutes les existences...*" (³¹³). La doctrine védique, celle des Védas, des Upanishads, de la Bhagavad-Gita est une doctrine de sagesse suprême sur la forme d'une révélation divine exprimée par le mythe et le symbole. La source de l'unité cosmique est brahman et atman qui ne se laisse connaître que par une expérience de l'esprit, *Saccidananda*. Cette connaissance du "Je sujet", du "Je qui sait" est celle du Soi, résultat d'une expérience où l'Être (Sat) est expérimenté dans un acte de Connaissance pure (Cit) avec la Béatitude (Ananda) de l'Unique, du non-duel. La doctrine de l'Advaita est centrée sur la non-dualité de l'Ame et de l'Être absolu. "*La dualité qui rend possible pour l'homme de se tenir en face de Dieu a disparu dans la rencontre dévorante avec le Réel, le Sat*" (³¹⁴); L'advaita est illustré entre autres dans ce passage de la Chândoya Upanishad :

"..., au commencement tout ceci (cet univers) était juste "sat", l'Être un-et-sans second"

et l'essence ultime se mesure dans :

"Ce qui est la Réalité la plus subtile c'est cela qui est le Soi de tout ce qui est, c'est cela le vrai, c'est cela le Soi, c'est cela que toi tu Es. (tat tvam asi)" (³¹⁵)

"*tu es cela*" est une "*des quatre grandes sentences*" (*mahavokya*) qui résument l'enseignement upanishadique avec :

"La Conscience (manifestée dans une personne) est Brahman" "prajnanam brahma" "Je suis brahman" "aham brahmasmi" "Cet Atman est Brahman". "ayam atma brahma"

Selon cette doctrine, on voit que la connaissance par les sens et la raison est une illusion (*maya*).

Ce que la Gita apporte en plus, c'est la révélation de l'amour divin. "*L'homme peut aimer Dieu et trouver dans cet amour ou cette dévotion (bhakti) le bonheur suprême. Nous voyons maintenant que Dieu retourne cet amour*" (³¹⁶). "*...il a pour Moi parfait amour et il est Mon bien-aimé*" (³¹⁷).

³¹² () Bhagavad Gita. Texte composé vers la fin des Uparishad (500-300 avant J.C.) constituant une partie du long poème épique du Mahabharata qui est lui-même le récit d'une guerre. Vishnu, plus que Shiva, y est représenté comme la figure du Dieu suprême, en particulier par son incarnation en Krishna. la transcendance absolue du Dieu créateur y est exprimée. Berger divin, il se révèle à Arjuna dont il se fait le cocher, afin de lui montrer la voie du salut.

³¹³ () Bhagavad Gita, Shri Aurobindo, Spiritualités Vivantes. Albin Miche, ch. 5, v; 6.

³¹⁴ () Le Saux H., "Initiation à la spiritualité des Upanishads". Ed. Présence, 1979.

³¹⁵ () *Chândoya Upanishad, citée par H. Le Saux, op. cité (p. 83).*

³¹⁶ () GRIFFITHS B., op. cité.

³¹⁷ () La Bhagova-Gita, (7,17).

Dans l'être divin, il y a un mouvement d'amour, un don. Dieu communique son Esprit, son Soi à l'homme. La béatitude est une béatitude de l'amour.

L'hindouisme forme un ensemble religieux, anciennement appelé brahmanisme, qui s'est développé de façon continue depuis les premiers textes épiques tel Mahabharata et Ramayana, les Védas (les plus anciennes écritures), les Upanishads (achèvement des Védas) et la Bhagava-Gita (fragment de l'Épopée).

Parmi les croyances essentielles, le souci dominant de la Libération, étroitement lié au cycle des naissances et à la rétribution des actes, fait partie intégrale de la pensée indienne et oriente son désir d'échapper à la ronde redoutée du *samsara* (le devenir dans le monde phénoménal et le cycle des renaissances successives).

Trois voies peuvent mener à la Délivrance : la discipline des actes (*karma-yoga*), la voie de la connaissance (*jnana-yoga*) et celle de la dévotion (*bhakti-yoga*) qui est prédominante (amour confiant envers le Dieu Suprême ou le Guru).

Dans le panthéon hindouiste trônent trois divinités majeures : Brahma, Visnu, Siva. Elles sont les formes divines, les aspects des manifestations du Dieu Suprême, Brahman.

Le Brahman est un principe transcendant et immanent. *"Il peut être considéré tout à tour comme la substance du monde, comme une réalité une et immuable, sur laquelle on projette tel un mirage la série des noms et formes qui trame le spectacle du Cosmos, comme la puissance sacrée qui confère leur efficacité aux textes récités pendant les rites et leur consistance ontologique aux dieux qui y interviennent, comme fondement de la conscience individuelle (atman) pouvant ne faire qu'un avec elle, comme principe et fin de la manifestation de l'univers (...)." (³¹⁸).*

Le Brahman peut être identifié à la mère universelle considérée comme la personnification de ce principe.

Les personnages de Visnu et Siva sont extrêmement complexes. Pour résumer, on peut dire que l'image dominante de Visnu est celle d'une immutabilité (dieu endormi sur le serpent de l'infinitude) qui s'oppose à l'image dynamique de Siva dansant la grande danse cosmique. Les avatars (*avatara*) sont les descentes des dieux sur terre : par exemple Rama, le héros du Ramayana, et Krishna dans la Bhagava-Gita.

Siva, dont la manifestation est à l'origine d'Arunachala dans le mythe hindouiste de l'Inde du Sud, apparaît comme un dieu redoutable et destructeur mais il est aussi le Bienveillant. Dans les temples visnouistes, le sanctuaire principal représente souvent Visnu endormi sur son serpent. Le sanctuaire sivaïste a la forme plutôt schématique du "*linga*", pierre nue qui s'élève, symbole mâle posé sur la *Yoni*, symbole féminin : aspect phallique du *linga* mais aussi notion d'infinitude, pilier cosmique du védisme qui relie la terre au ciel.

Un foisonnement de sectes se poursuit jusqu'à l'époque actuelle. Si Ramakrishna (1834-1886), mystique hindou, insista sur l'aspect syncrétique des religions et l'universalité de la voie de la *bhakti*, a eu une grande influence sur l'hindouisme contemporain, son disciple Vivekananda (1862-1902) donna une forme philosophique au

³¹⁸ () PIANTELLI, M., L'hindouisme, Encyclopédie des Religions, éd. Universalis, 1991.

système. Pourtant c'est Ramana Maharshi, contemporain de Vivekananda, qui par son expérience extraordinaire, sa vie exemplaire et son enseignement original, nous intéresse. Aurobindo qui s'était fixé à Pondichery, non loin de Tiruvannamalai où vivait Ramana reprend un cheminement de pensée beaucoup plus traditionnel, même s'il apporte parfois des réponses originales.

Le Bengali Rabindranath Tagore (1861-1941) plus poète que mystique, intellectuel, prix Nobel, dénonça avec impétuosité dans ses poèmes et dans sa vie, l'injustice.

Toutefois il faut noter que, plus grande démocratie du monde, l'Inde actuelle, cinquante ans après que la Constitution eut aboli les castes, montre encore un visage aux multiples facettes dont les plus négatives restent le système des castes, l'inégalité homme-femme et l'exploitation des enfants. Les *dalits* (intouchables) subissent encore le système des castes dont les bases furent posées par l'arrivée aryenne (vers 1500 avant J.C.). En se débarrassant du Dieu Varna ou Azura des Dravidiens, les Aryens imposent Vishnu (image de soleil) et Rudra (image de tempête). Les traces védiques restèrent. Puis le shivaïsme apparaît. Des images différentes, les *deva* (avatars) forment des courants multiples : Rudra devient le dieu de la mort, la déesse Kali est cruelle, Shiva et son emblème phallique évolue en un dieu de l'ascétisme. La caste des Brahmanes s'emploie à diviser le pur et l'impur ; ils créent des catégories qui séparent, les castes.

Bien qu'appartenant à la caste (supérieure) des brahmanes, Ramana Maharshi ne fit jamais de discrimination sociale parmi toutes les personnes qui venaient le voir. L'ashram était très ouvert et le reste. Il est dirigé actuellement par un petit-neveu de Ramana.

La société indienne : la place de l'enfant

"Dès le premier contact avec l'Orient, je fus fasciné par la beauté et la vitalité du nouveau monde qui m'entourait. Dans toutes les directions allaient, venaient des enfants à moitié nus, des femmes drapées de saris, des hommes coiffés de turbans. Marchant, s'asseyant, se relevant, tous leurs mots révélaient la présence d'une grâce que j'interprétais comme l'"inconscient" " (³¹⁹).

Cette description de la prise de contact avec la société indienne est bien caractéristique du contexte culturel. Les idéaux, les valeurs et les croyances contribuent à la formation du sentiment de l'identité culturelle et s'intègrent au développement de la personnalité.

Selon les lois de Manu qui constituent le fondement juridique des lois sociales, la femme a beaucoup de devoirs. Elle ne jouit jamais de l'indépendance et doit révéler son époux.

Le concept fondamental à l'origine de l'éthique de la vie dans la société est celui de *dharma*. C'est l'ordre, dans le monde physique et dans la société humaine.

Le dharma consiste à se consacrer à son état, à l'accomplissement de son devoir propre. Chacun peut atteindre l'objectif suprême de toute vie, dont la finalité est avant tout

³¹⁹ () GRIFFITH, B., 1982, *Expérience chrétienne et mystique hindoue*, Spiritualités vivantes, Albin Michel, 1995, p. 18.

spirituelle, celui de la libération *moksa* du cycle des renaissances (*samsara*).

Dans cette perspective d'inspiration religieuse, la recherche de l'expression du moi, de l'ego, n'est bien évidemment pas valorisée ; l'individu au contraire aspire à la "délivrance" de la limitation engendrée par le sentiment du moi et du mien.

La conception indienne de l'acte, *karman*, est le produit du désir, *iccha*, de la haine *dvesa*, engendrée par l'illusion, *moha*, qui sont la cause de cette fausse identification avec le corps et le mental que représente l'ego.

Nous verrons que Ramana Maharishi rappelle sans cesse cette conception.

C'est ainsi comme une *sadhana*, une voie de réalisation spirituelle, que la femme hindoue envisage sa vie conjugale et domestique. Lorsqu'elle a accompli tous ses devoirs de maîtresse de maison et de mère, elle parvient à une sorte de déification. Elle exerce dans son foyer une influence très profonde et joue un rôle de premier plan dans l'éducation de ses enfants.

Le mariage a, avant tout, une fonction religieuse et sociale, et repose sur l'obligation "dharmique" d'accomplir ensemble les rites religieux et de s'acquitter de la dette envers les ancêtres et la société. Toute la sensibilité de la jeune femme va se fixer sur l'attente d'un enfant, surtout celle d'un fils.

Selon la théologie de la dette (qui remonte à la révélation védique), l'homme serait un débiteur-né, porteur d'une dette envers les dieux rituels, les *sri* (sages mythiques des Vedas) et les ancêtres, dont il se libère en engendrant au moins un fils.

Cette préférence pour les garçons est surdéterminée par le fait que du point de vue économique, se sont les fils qui assurent la continuité du groupe familial et sa cohésion.

Ils demeurent avec leur épouse et leurs enfants sous le toit parental réalisant la famille indivise ou étendue.

Les lois sur l'héritage et la coutume de la dot sont aussi responsables de cette discrimination selon le sexe. Mais en fait, ce qui semble plus important, c'est la cohésion, le vivre-ensemble où le temps, les émotions et les pensées sont partagés entre les membres de la famille indivise, ce qui favorise certainement la sécurité émotionnelle de l'individu.

La jeune femme en bénéficie car elle est entourée par l'ensemble de la famille qui veille à son bien-être et à celui de l'enfant. Le petit enfant n'est jamais laissé seul, il n'a pas à connaître de séparation précoce.

L'ordre social et les valeurs dharmiques convergent pour que la mère et la famille entière adoptent à l'égard du petit enfant une attitude de véritable dévotion.

La théorie médicale de l'Inde classique, *l'ayurveda*, ne fait que renforcer cet aspect du comportement parental par l'insistance qu'elle met à démontrer les liens profonds qui unissent, dès la vie prénatale, la mère et le bébé.

L'unité de la mère et du bébé est attestée par tous les rites existant avant, pendant et après la naissance.

Par exemple, la réclusion de la mère et du bébé à visée médicale et religieuse,

présente l'avantage de favoriser le corps à corps aussitôt après la naissance.

Dès la naissance, la plus grande importance est accordée aux soins corporels et particulièrement au bain.

Le lait maternel est un symbole de lien très profond qui unit la mère et l'enfant. Il est conseillé pour une durée équivalente à celle de la gestation. Le sevrage est tout à fait progressif.

Puis la mère se consacre totalement à son enfant. Toute la toilette est faite à la main nue et au contact du corps maternel. Certaines médications sont données à l'enfant dès sa naissance, à titre préventif, afin de favoriser chez lui le bon développement de l'intelligence et l'acquisition de la parole.

L'enfant est un être transmigreur qui doit être traité comme un hôte. Comme il est constamment au contact de sa mère, celle-ci apprend rapidement à comprendre ou pressentir le moindre de ses cris ou de ses mouvements auxquels elle répond.

En dépit de la grande attention à satisfaire les besoins de l'enfant, les parents sont moins enclins qu'en Occident à l'attitude possessive vis à vis de lui et il est probable que la croyance en la transmigration ait des effets positifs à cet égard, en favorisant la reconnaissance précoce de la personnalité du tout petit.

Jusqu'à six ou sept ans, l'enfant continue de bénéficier d'une grande indulgence de la part de ses proches.

Les sacrements religieux ou *samska* sont censés perfectionner et façonner l'être humain aux grandes étapes de sa vie, en lui laissant leur empreinte dans le sens d'une purification de ses actes toujours en vue du but ultime de libération, *moksa*, assigné à l'existence humaine.

Les rites de l'enfance sont nombreux et prennent place à des étapes-clés du développement de l'enfant comme des rites de passage.

A l'occasion des multiples soins que lui prodigue sa mère, à travers le contact corps à corps, il s'agit d'une sorte d'apprentissage primaire, dérivé d'aucune source, qui permet au bébé d'apprendre à se servir de son corps et à en prendre conscience directement.

Cet apprentissage kinesthésique laissera son empreinte culturelle sur la manière dont l'enfant devenu grand saura se mouvoir. C'est ce qu'avait tant remarqué Bede Griffith à son arrivée en Inde.

Dans "Enfances Indiennes", Hélène Stork (³²⁰) montre comment, ce qu'elle appelle "*le processus d'incorporation de la fonction maternelle de support et de maintien*", ainsi que la première ébauche du moi, se mettent en place.

La capacité du bébé de "retenir" dans la mémoire la tenue de la mère, ne s'acquiert que par un holding répété et sécurisant de la mère.

Le bébé a besoin d'un espace à sa mesure dans lequel il se sente enveloppé et protégé.

³²⁰ () STORK, H., *Enfances Indiennes, Etude de psychologie transculturelle et comparée du jeune enfant*, Paidos/Bayard Editions, 1986.

L'acquisition progressive par le petit enfant de la capacité de se tenir et de se contenir lui-même et la compétence qu'il semble développer de reproduire sur lui un geste maternel de soutien, laisse à penser qu'il a commencé d'intérioriser, d'incorporer la mère-support, support qu'on pourrait considérer comme un premier noyau du moi. Le besoin du bébé d'être tenu et porté est complètement satisfait.

Tout concourt dans la société et la famille indiennes à prendre soin du petit enfant : le rituel hygiénique et prophylactique, l'apprentissage sphinctérien (sans contrainte), le rituel ludique et affectif, la relation du père et de l'enfant (mutualité et tendresse), la coopération entre les membres de la famille indivise, l'initiation aux techniques de maternage et la transmission intrafamiliale.

Dans ces conditions, l'intériorisation d'une mère bonne est favorisée. A travers cette relation très tendre et paisible, le bébé va s'acheminer vers "la capacité d'être seul", capacité dont l'émergence se situe dans l'expérience qu'il fait "*d'être seul en présence de la mère*" (Winnicott, "De la pédiatrie à la psychanalyse").

Cette analyse du contexte culturel et religieux de l'Inde nous montre qu'il est profondément différent de celui de l'Occident.

III - Situation - Biographie rapide

Il est né le 29 décembre 1879 à Tiruchuzhi en pays Tamil au Sud de l'Inde le jour de l'*Arudra Darshan*, fête qui commémore la manifestation de *Shiva* à ses fidèles. Il se prénomme Venkataraman ; sa mère Alagammai. Son père est avocat plaidant non certifié. Un de ses oncles et son frère aîné devinrent des *sanyazin*. C'est le cadet d'une fratrie de quatre enfants.

La famille est aisée, de la classe moyenne.

Le père meurt alors que Venkataraman a 12 ans. La famille se disperse ; les enfants vont chez un oncle paternel, propriétaire d'une maison dans la ville voisine de Madura.

Venkataraman suit des cours à l'école secondaire puis supérieure de la mission américaine.

C'est un garçon sportif, avec une mémoire prodigieuse qui, dit-on, compensait sa paresse.

Le premier signe de son éveil concerne une vision qu'il a eue d'*Arunachala* (La montagne sacrée). Il commence à méditer lors de ses visites au temple de Madurai. Un jour, il est soudain pris d'une violente peur de la mort et semble plonger progressivement dans le coma. Ce choc force ses pensées à l'observation intérieure "*maintenant que la mort est là, que signifie-t-elle ? Qu'est ce que c'est que mourir ? C'est ce corps-là qui meurt !*" Il imitait la situation d'un cadavre. "*Suis-je mort par la mort de mon corps ? Mon corps est-il moi ? J'entends la voix du Soi au fond de mon être. Je suis l'esprit qui transcende le corps, immortel.*" "*Ces pensées jaillissaient en moi telles d'éclatantes vérités que je percevais directement sans que mes activités cérébrales fussent en jeu.*"

La crainte de la mort avait disparu et pour toujours."

Après cette expérience, Venkataraman changea : il perdit l'intérêt qu'il éprouvait pour ses relations extérieures avec ses amis, ses parents, l'école. Il restait seul, absorbé par le Soi, l'Esprit, la puissance du courant qui s'établissait en lui. Ses goûts pour la nourriture devinrent indifférents. Il allait fréquemment au temple, laissant *"s'écouler le flot qui montait des profondeurs de mon être."* Plus tard, il dit que *"les livres sacrés lui apprirent ce qu'il avait compris instinctivement, sans analyse et donnèrent un nom à ce à quoi je ne savais pas en donner."*

A. Osborne (³²¹) écrit que Sri Bhagavan ne lutta plus pour demeurer dans le "Soi" parce que son "ego" (dont l'opposition est cause de la lutte), est entièrement dissous et qu'il ne restait plus personne avec qui lutter.

Environ deux mois après l'éveil, il partit pour Tiruvannamalai et la montagne sacrée Arunachala.

Les événements qui marquent ce voyage sont en quelque sorte le symbole du voyage (*sadhana*) (difficile de l'aspirant, vers son but. Il avait laissé une lettre disant qu'il *"était à la recherche de son Père, selon l'ordre qu'il lui avait donné"*. trois jours après, il entra seul dans le sanctuaire du Temple où bouleversé d'émotions, il se trouva devant son Père (Arunacheleswar) (Iswara manifesté sous la forme d'Arunachala) (³²²).

Il demeura plusieurs semaines en complète immobilité, absorbé dans le "Réal".

Peu à peu, au cours des deux années qu'il passa dans les Temples de Tiruvannamalai, les premiers signes d'un retour à la vie extérieure normale apparaissaient. Il s'alimentait chaque jour, à heure régulière. Il commençait à répondre à ses disciples. Il vécut jusqu'en 1922 dans les grottes de la montagne.

Son mode d'existence était normal et humain. Ses manières naturelles, libres de toute contrainte mettaient le nouveau venu immédiatement à l'aise. Sa conversation était pleine d'humour, son rire contagieux, presque le rire d'un enfant. La vie à l'Ashram (plus tard) était aussi bien réglée que celle d'un travail de bureau. Ce mode de vie, avec la simplicité et l'humilité spontanée de Sri Bhagavan, était naturel, intensément humain et plein de grâce.

Il enseigna à plus d'une occasion que sa mission dans la vie consistait à accorder le *darsham* (bénédiction de sa présence).

Dès 1926, il renonça à faire *giri-pradashina* (le tour de la montagne). Il voulait être accessible à tous ses fidèles. *"Les hommes se prosternent devant moi mais je connais celui qui se soumet au fond de son cœur."* J. Osborne parle de l'éclat radieux de son sourire, de la tendresse ineffable qui brille dans son regard. Ce n'est pas seulement par sympathie pour ses disciples mais pour l'immense fardeau de la *samsara*, c'est à dire de la vie humaine. Chacun de ses aspects (douceur, immobilité, rire, pitié) est en soi une plénitude.

³²¹ () OSBORNE, A., 1957, Ramana Maharshi et le sentier de la connaissance de Soi, Les Deux Océans, Paris, 1989.

³²² () Iswara est le Seigneur, la manifestation du Brahman.

Les écrits

L'oeuvre écrite de Sri Bhagavan est très mince, composée presque entièrement pour satisfaire les besoins personnels des disciples et de l'aspirant. *"Tout cela n'est qu'une activité de l'intelligence."* Les seuls poèmes qui s'imposèrent à lui et qu'il fut comme poussé à écrire sont les onze Stances à Sri Arunachala et les huit Stances à Arunachala qui font partie des "Cinq Hymnes à Arunachala". Le dernier des Cinq Hymnes composé de cinq versets en sanscrit est un résumé des trois *margas*, ou approches de la Réalisation : le *Sat* (l'Être), le *Chit*, l'état de conscience et l'*Ananda* (la béatitude, félicité). Le plus émouvant et le plus aimé des cinq hymnes est le Marital Garland de 108 versets à Sri Arunachala (acrostiche), écrit lors d'une *pradakshina* (tour de montagne). "Les 40 versets sur la Réalité" énoncent plus sa doctrine et ils furent écrits de temps à autre, parfois pris à une autre source car il ne voyait pas l'intérêt d'écrire ce qui l'était déjà. Son dernier poème composé en 1947 "Cinq versets sur le Soi", précise : *"Le corps est inclus dans le Moi, croire que le Moi se trouve dans ce corps, c'est comme de croire que l'écran sur lequel, au cinéma, on projette une image, est projeté à l'intérieur de cette image."*

Les dernières années de sa vie

Sri Bhagavan qui avait été robuste, vigoureux, qui n'avait connu ni soucis, ni chagrin paraissait avant 70 ans bien plus âgé. Il avait pris sur lui les pêchés du monde, il allégeait le karma de ses disciples. Ce n'était que parce qu'il buvait ce poison du pêché que Shiva sauverait le monde de la destruction. Il portait les fardeaux, son corps en supportait le poids. En 1949, une tumeur maligne apparut au coude gauche dont il fut opéré plusieurs fois. Les médecins proposèrent l'amputation mais la tradition veut que l'on ne mutile pas le corps d'un *Gnani*. Sri Bhagavan disait : *"Ils prennent ce corps pour Bhagavan et attribuent à Bhagavan les souffrances de ce corps. Quelle pitié ! Où donc se trouve le siège de la douleur si ce n'est dans l'esprit."* De son point de vue, celui de l'*Adveita*, la non-dualité, rien n'a de réalité. Le *Gnani* ne s'identifie pas avec son corps. *"Le corps est pareil à une feuille de bananier sur laquelle on a servi toutes sortes de mets délicieux. Après avoir mangé les friandises, allons-nous conserver la feuille ? Ne la jetterons-nous pas à présent qu'elle a rempli sa fonction ?" "Se débarrasser des misères qui n'existent pas et parvenir à la béatitude toujours présente, voilà la Moksha, délivrance. L'individu n'existait plus en lui, il s'était débarrassé de la "misère qui n'existe pas". Ils prennent le corps pour Bhagavan ! Ils croient que Bhagavan va les quitter et s'en aller. Mais où irait-il et comment irait-il ?"*

Le soir du 14 avril 1950, alors que les fidèles commencèrent à chanter "*Arunachala Siva*", Sri Bhagavan ouvrit les yeux et son regard brilla. Il eut un sourire d'ineffable tendresse. Des larmes de béatitude perlèrent à ses paupières. Il poussa un soupir profond puis s'arrêta de respirer. A ce moment précis, une énorme étoile traversait lentement le ciel en direction du nord-est vers le pic d'Arunachala.

IV - Analyse psychologique/psychanalytique

A. - L'enseignement de Ramana Maharshi

1. - Résumé et définition des principales notions hindoues

" *Koaham* " ou " *Quo aham* ", " *Qui suis-je ?* " "Quoi... je ?"

"*Qui suis-je*" "quoi...je ?". Je ne suis pas ce corps physique, ni même l'esprit pensant ("*manas*"), ni cet état inconscient d'ignorance qui retient les "*vasanas*" subtiles (tendances latentes dans le mental) à rapprocher des problématiques psychologiques internes.

Suis-je ni ceci, ni cela, suis-je cette pure Conscience qui est par sa nature même Sat-Chit-Ananda (Etre-Conscience-Béatitude). Les pensées constituent-elles le mental, corps subtil, ego ou âme ? La pensée de l'ego surgie du mental s'introvertit en poursuivant la question "quoi...je ?" et s'établira peu à peu dans sa Source.

"C'est cet état où il n'y a pas la moindre trace de la pensée "je" qui est le véritable être de chacun". C'est la disparition du mental dans le Soi. *"Rien d'autre que cela, et aucun pouvoir psychique du mental tel que la lecture de la pensée, la télépathie et la clairvoyance, ne peut être la Sagesse."* (Voir à ce propos le chapitre sur "L'occultisme", p...). Seul "*Atman*" existe (le Soi). Tout ce qui existe n'est que la manifestation du Suprême.

Il faut poursuivre la recherche aussi longtemps que des tendances subtiles ("*vasanas*") continuent d'habiter le mental.

Dieu et le Guru ne sont pas différents.

La méditation sur le Soi constitue la reddition de soi-même au Suprême Seigneur.

"Qu'on repose sur Lui n'importe quel fardeau, Il le portera tout entier". Pour atteindre la Délivrance ("*Moksa*"), le mental doit être maîtrisé, toutes les Écritures le proclament. Il est donc futile de faire une étude interminable de celles-ci.

Les *vasanas* ou tendances du mental sont de deux sortes, bonnes et favorables, ou mauvaises et défavorables et rejoignent ses qualités *sattwiques* qui aident à la pratique de l'*Atma-vichara* (quête du Soi). (*Sattwa* : tendance à la pureté). Le régime d'alimentation est aussi concerné : il s'agit de la prise d'une nourriture simple et nutritive qui entretient mais ne stimule pas le corps. Ce sont la pureté du Coeur, la modération, l'égalité d'humeur, la tendresse envers tous les êtres, la force d'âme et l'absence de désir, de haine et d'arrogance. On voit que ces qualités idéales sont obtenues par la pratique de la recherche du "Que suis-je ?" et inversement favorisent cette quête. Elles ne dispensent pas du travail analytique établissant l'intériorisation du bon objet.

Absence de passion, absence de désir, renoncement, dépouillement sont les conditions de la connaissance (*jnana*) du Soi. Rester tranquille, au repos, c'est à dire dans

ces circonstances, sans pensées, est aussi une des recommandations principales.

2. - L'enseignement de Ramana Maharshi

L'*Upadesa* (c'est à dire la direction, l'enseignement) donnée par Sri Bhagavan à ses disciples restait étonnamment secrète. Bien qu'il était également accessible à tous, bien que toutes les questions étaient normalement posées et qu'il y répondait de même, et en public, la direction que recevait chaque disciple n'en était pas moins fort directe et adaptée à son propre caractère.

Pour les instructions spirituelles, Sri Ramana disait "*cela dépend du tempérament et de la maturité spirituelle de l'individu. Il ne peut y avoir de règles générales.*"

2.1 - LE GURU

En premier lieu, il considérait que la Réalisation (ou la connaissance) n'est possible que par la grâce d'un Guru. Le *sadhaksa* (aspirant) doit reconnaître le Maître comme un Guru qui accorde la *diksa* (l'initiation) et le Soi universel. Celui qui demeure en tout temps dans le Soi, a entièrement abandonné la fausse distinction entre lui et les autres. C'est alors le *Sat Guru* (H. Le Saux disait de Jésus Christ qu'il était son Sat-Guru) "*Dieu, le Guru et le Soi sont une seule et même chose.*" Ramana ne déclarait pas qu'il était un gourou.

Parvenu à l'identité avec l'Absolu, le gourou ne peut affirmer cette identité puisqu'il n'y a plus d'ego. Il n'a pas non plus de disciples puisque toute relation est abolie pour lui. Ce sens doctrinal s'efface pourtant devant les traits de caractère du "*Gnani*" (le Sage, celui qui a obtenu la connaissance).

Sri Baghavan était pourtant bien le Guru et, sans l'affirmer, il le montrait, sans laisser subsister aucun doute, aux disciples qui auraient besoin de cette réassurance.

A l'époque des Vedas, la rencontre de l'homme avec le sacré se produisait au cours des rites. Le gourou était alors un guide pour l'accomplissement correct du rituel.

Après une longue période, le gourou n'est plus seulement celui qui montre la voie vers le Seigneur, mais il est le Seigneur lui-même. Il devient une figure de mystère divin et de pouvoir. Le courant dévotionnel passe par l'abandon de soi complet et volontaire dans une idéalisation massive du mystère du gourou. Le disciple devient enfant. Dans cette régression, le disciple idéal est un coeur pur au caractère malléable qui renonce à toutes les catégories adultes. C'est une sorte d'exaltation d'un homme qui devient un dieu.

Ces images imprègnent encore actuellement le psychisme hindou. Pour la grande majorité des hindous, l'image divine du gourou mystique et charismatique est toujours le phare de leur monde intérieur. La relation "gourou-disciple" évoque l'image du gourou-parent divin et celle du disciple petit enfant. Exception faite des aspects pathologiques et régressifs sur lesquels une psychiatrie occidentale mettrait l'accent, cette relation permet tout au moins au disciple de faire l'expérience d'une ambiance où il se sent respecté, accepté, compris. Dans la relation thérapeutique, la personne du thérapeute est une variable aussi importante que le patient. Pour Winnicott, un trait essentiel des phénomènes et objets transitionnels est dans une certaine qualité de notre attitude. Avec Kohut, la psychologie du soi accentue les pouvoirs thérapeutiques de

l'empathie. Dans cette perspective, le gourou est "*l'expérience culturelle primitive du soi-objet des adultes au sein de la tradition et de la société hindoues.*" (³²³). Cette expérience suscite le soi, le renforce.

Le gourou exige l'abandon de soi autrement dit ouverture et réceptivité de la psyché du disciple. L'abandon de soi se rencontre dans toutes les traditions religieuses. Le transfert idéalisant s'accompagne d'une intense expérience de soi-objet. Mais l'expérience de fusion ne se produit pas d'un seul coup. La résistance, le transfert négatif demandent au gourou une "belle santé analytique" (fiabilité). Guérison de la culpabilité, de la haine, du désir mégalomane.

L'intimité est réclamée par le gourou. De nature archaïque, préverbale, cette régression se nourrit du regard, de la voix, du silence. Le regard est reconnaissance, il soutient le soi. Le *darshana* qui signifie "à travers le regard du gourou" mais aussi "vision, vue de Dieu, d'un saint, et la faveur d'être admis en leur présence", est un véritable rayon d'amour : "*l'amour est un rayon secret du regard*". Relâcher le psychisme, encourager une régression profonde et positive d'expérience de soi-objet par d'autres méthodes comme celle de manger du *prasada* (offrandes de nourriture goûtées par le gourou), méditer en prenant pour objet le visage du gourou, contempler, tout cela contribue à l'expérience fusionnelle.

Certains gourous sont de toute évidence de mauvais gourous. En effet, comment négocier le transfert positif de tant de personnes ? La tentation de s'identifier avec les projections idéalisées du soi parental des disciples peut être irrésistible. Dans ce cas, le gourou pourra décharger ses propres conflits ou sa dépression sur le disciple. La régression face aux projections massives idéalisantes des disciples peut entraîner vers une mégalomanie toute puissante, les perversions sexuelles, etc...

Le vrai gourou, *Sat Guru*, doit accepter cette représentation parentale de la part du disciple mais ne pas s'identifier à elle. Le contexte culturel et religieux, la doctrine et les textes mystiques, bons objets intériorisés aident à cette différenciation. Mais c'est surtout la possibilité pour le Maître de rester au contact de son soi infantile qui lui permettra de ne pas verser dans le désir mégalomane. "*Les relations au Divin gardent intactes les représentations de soi infantiles, et non celles du parent omniscient.*" (³²⁴). Cet esprit d'enfance, bien différent de l'infantilisme, se remarquait souvent chez Ramana. Suddir Kakar le voit aussi dans le cas de Ramakrishna.

La soumission, la non-résistance n'est pas soumission à quelque personnalité en dehors de nous, mais la manifestation extérieure de notre Soi, manifestation destinée à nous aider à découvrir le Soi en nous. A cet égard, Sri Bhagavan était toujours disponible et accordait son *darshanam* tous les jours. "*La grâce du Guru est comparable à un océan.*" Tout dépend entièrement du récipient dans lequel on vient à lui. "*On obtient la réalisation par la grâce du Guru plus que par l'enseignement, les lectures, les méditations, etc. Il n'est pas nécessaire que le Guru ait forme humaine.*"

³²³ () CLEMENT, C., KAKAR, S., La folle et le Saint, Seuil, 1993.

³²⁴ () KAKAR, S., op. cité, p. 221.

Lorsqu'on lui disait qu'il n'avait pas de Guru : *"n'ai-je pas chanté des hymnes à Arunachala ?"* *"Trouvez premièrement le Guru en dehors de vous et ensuite trouver le Guru au-dedans de vous."* Il n'y a pas d'upadesa sans initiation et inversement. *"Il y a trois méthodes d'initiation : par le toucher, par le regard, par le silence."* Les upadesa silencieux étaient nombreux. Sri Bhagavan insistait sur la nécessité du *vichara*, la recherche de soi-même. Sa direction suivait le sentier de la connaissance, *Gnana-marga* mais aussi celui de la dévotion. L'amour et le dévouement qu'il inspirait favorisaient cette voie. Le sentier de la dévotion est le même que celui de la soumission. On rejette tout son fardeau sur le Guru. *"Il y a deux routes à suivre : vous demandez "qui suis-je ?" et vous vous abandonnez à votre Guru."* Le moyen le plus efficace est la *sat-sangh*, l'association avec l'Être. *"Lorsqu'on est parvenu à l'association avec un sage, à quoi servent les méthodes variées de la discipline de soi-même ?"* Il comparait le *sat-sangh* à une mère qui nourrit son enfant pendant la nuit tandis qu'il dort.

2.2. - LE SADHANA

Le *sadhana* qu'il donnait et qui avait une prééminence sur tous les autres, c'est *"la recherche de soi-même, le seul moyen infaillible, le seul direct, grâce auquel vous parviendrez à la réalisation de l'être inconditionné absolu, que vous êtes en réalité. On ne peut détruire l'ego ou l'intelligence au moyen d'un autre sadhana"* (instruction sur les exercices à suivre). *"Le but de la recherche du Soi est d'atteindre le foyer central, l'esprit même, à sa source."* Le coeur spirituel est situé à droite de la poitrine et n'est pas un des *Chakras* (centres) *yogi* (d'après le témoignage des sages). C'est aussi une intuition infaillible. Il a une grande importance dans la pratique du *vichara*. L'enseignement de Sri Bhagavan se concentre sur le coeur à droite de la poitrine et sur la question "qui suis-je ?" Si des pensées surgissent au cours de la méditation, il ne faut pas les suivre jusqu'au bout, mais les surveiller et se demander : quelle est cette pensée, d'où vient-elle ? et à qui vient-elle ? Me vient-elle à moi, qui suis-je donc ? De la sorte, toute pensée disparaît quand on l'analyse. *"Toute forme de pensée est incompatible avec la réalisation."* *"Il ne sera répondu à l'intelligence, au cours de sa recherche, par aucune autre phrase. La véritable réponse viendra d'elle-même. L'ego est capable de donner une réponse juste."* La réponse n'est autre que l'éveil de la Conscience. Quel que soit l'état où l'on se trouve, ou la puissance que l'on possède, les visions, etc., il faut toujours se poser la question de celui est dans tel ou tel état jusqu'à ce que le Soi subsiste seul. *"Il ne faut pas accepter de pouvoirs thaumaturgiques car la suprême Mukti, délivrance, ne réside pas là, elle ne se trouve que dans la conscience infinie."* *"Cette recherche pratiquez la toujours", "au milieu de vos activités journalières, demandez-vous quel est celui qui pense. Quelqu'un vous a blessé, lui gardez-vous rancune ? Qui donc a été blessé, qui en garde rancune ? Qui est-ce qui est content, ou découragé, ou fâché, etc. On a des succès, notre ego gonfle, à ce moment-là il faut de l'énergie et de la présence d'esprit pour tirer l'épée du vichara et trancher le noeud gordien."*

2.3. - LA "SOUSSION"

Avec la pratique du *vichara*, Sri Bhagavan recommandait la soumission à la volonté divine dans toutes les activités. Toutes les actions doivent être dénuées d'égoïsme et on doit se

soumettre à une puissance plus haute dont le pouvoir doit être présent sans cesse à notre esprit. Cette attitude de l'esprit permet d'avoir des activités sociales ou politiques. Si l'état actuel du monde paraît sans harmonie, il fait partie d'une harmonie plus vaste et l'influence exercée par le vichara, trouver la vérité cachée en soi-même, sera plus harmonieuse qu'en essayant de changer le cours des événements. Sri Bhagavan adaptait la recherche du Soi aux conditions de son temps. Le *karma marga* (sentier de l'action) convient à ceux qui restent dans la vie du monde comme le dit la Bhagavad-Gita. Il faut fortifier et purifier l'intelligence avant son acte de soumission par l'exercice du vichara aidé de la grâce. "*La méthode du vichara n'est destinée qu'aux âmes parvenues à la maturité. Il faut que les autres s'entraînent d'abord en adoptant les méthodes convenant à leur développement personnel tant mental que spirituel et moral.*" Ces méthodes comportent des observances pieuses, des méditations, des invocations, des mantras, le contrôle de la respiration et préparent à la pratique du vichara. La grâce silencieuse de Sri Bhagavan, agissant sur l'intelligence, la rend capable de choisir par elle-même les méthodes les plus appropriées à son perfectionnement. Son visage s'éclaircit d'une merveilleuse douceur. Il amenait à la connaissance par l'amour.

Sri Bhagavan adhérait à la tradition universelle selon laquelle l'usage du *sadhana* n'est valable que lorsque le Guru le prescrit. Il était contre le fait d'utiliser des mantras si le chercheur n'avait pas été initié à ces mantras. En fait, il annonça un *sadhana* accessible à tous par l'entremise de sa grâce. Il n'exigea jamais aux personnes qui venaient à lui de changer de religion. Il donnait rarement des ordres, encourageait les gens dans leur pratique (si elle était adaptée), de manière silencieuse (par sa grâce) et ceux qui se livraient à des pratiques exagérées devaient percevoir sa désapprobation.

B. - Étapes du vecu psychique et compositions poétiques

L'oeuvre écrite de Ramana est succincte. Elle a été composée pour satisfaire aux besoins des disciples. Ramana disait que c'était là une activité de l'intelligence et qu'en tant que telle, elle s'opposait à l'obtention de la paix intérieure.

Dès 1901, à 22 ans, Ramana, alors qu'il garde le silence, écrit en prose deux textes pour un disciple qui demandait d'être guidé. Livre de conseils, le premier s'intitule "*La recherche de soi-même*", "*Self enquiry*" dans l'édition anglaise, ce qui correspond plutôt à "*La recherche du Soi*". C'est un exposé général des méthodes des voies de la réalisation, dans une perspective plus large que celle qu'il préconisait, à savoir la quête du Soi.

L'autre traité précise sa méthode : "*Qui suis-je ?*" en traduction de "*Who I am*", elle-même traduction de "*Koham*" plus proche de "*quoi...je ?*" (cf. chapitre suivant).

Les Cinq Hymnes en l'honneur d'Arunachala sont les premiers poèmes de Maharshi. Ils furent écrits vers 1914, il avait alors 35 ans. Il habitait encore une grotte sur la montagne.

Outre les "Cinq Hymnes à Arunacha", Ramana composa l' "*Upadesa Saram*" ou "*Instruction en trente versets*" et "*Quarante versets sur la Réalité*", auxquels il faut ajouter un supplément de quarante versets. D'autres petits textes non dépourvus d'humour complètent son oeuvre poétique comme "*La recette du poppadum*" (recette de cuisine) ou

"La plainte de l'estomac".

Ces poèmes expriment avec émotion l'attitude de dévotion et d'aspiration de leur auteur. Les poèmes ultérieurs sont plus doctrinaux (les "*Cinq Stances*" par exemple). Les *Huit Stances* et les *Onze Stances à Arunacha* sont les seuls poèmes qui vinrent spontanément à l'esprit du Maharshi, comme il le dit lui-même. Les "*Huit Stances*" traitent plus de "la quête du Soi hindou" et ont été écrits juste après les "*Onze Stances*" où désir et libido sont très présents. Les Hymnes sont encore chantés tous les jours à l'ashram de Ramana.

Les poèmes étudiés sont donc les plus intéressants du point de vue psychologique tout en s'attachant le moins à la doctrine.

Ramana fit aussi des traductions en tamil de quelques oeuvres de Shankara (³²⁵).

1. - Les imagos parentales

1.1 - IMAGO PATERNELLE

A l'âge de 12 ans, Venkataraman (le Maharishi) a perdu son père. La mort l'a frappé psychiquement. A 16 ans, il fait lui-même une expérience de mort, de coma dans lequel il est plongé alors que son esprit transcende son corps. Il a la certitude que son corps n'est pas lui et que son Esprit, le Soi, est immortel.

On a vu qu'il était parti à Tiruvannamalai à la recherche, dit-il, de son Père. Il avait laissé une lettre à son frère pour que la famille ne s'inquiète pas. "*C'est une entreprise vertueuse que j'entreprends. Ne vous attristez donc pas.*" Venkataraman ne nous montre pas ici une image paternelle clivée. Au contraire, il y a intériorisation de l'image d'un père bon, d'un père qui dispense l'amour et qui est reconnu comme tel. Si l'imgo paternelle est positive, l'angoisse en face du père castrateur n'existe pas. Cette angoisse de mort que Venkataraman a ressenti semble être celle de l'angoisse existentielle, de la destinée humaine, de la finitude. Dans son expérience, il a surmonté (sublimée) cette peur en sentant au plus profond de lui, de son inconscient, que la mort n'était que celle du corps et que le Soi est. Du père réel, physique, géniteur il est passé au Père-Dieu, au Soi, à l'Atman. Ce chemin a été rendu possible par l'intériorisation du père bon. L'introjection du bon objet ouvre la porte aux intériorisations positives successives. L'idéalisation de l'image du père ne s'est pas faite au prix d'une projection sur l'extérieur du mauvais objet. Le transfert et l'identification avec le Dieu-Père était absorbante et entière et s'est réalisée au détriment du corps physique.

Arunachala, la montagne rouge est l'un des plus anciens et des plus sacrés, parmi tous les lieux saints de l'Inde. Sri Bhagavan déclarait que c'était le coeur de la terre, le centre spirituel du monde. Un récit puranique célèbre ses origines quand, aux âges primordiaux, apparut la colonne de lumière. C'est le signe de Shiva qui symbolise la stabilité de l'Être. La colonne de feu était trop éblouissante et Shiva se manifesta alors sous l'aspect de la montagne Arunachala. Nous retrouvons la trinité hindoue : l'unité est celle du Brahman impersonnel (Ramana parle de lui à la troisième personne, il ne

³²⁵ () SHANKARA, Sage et philosophe (IXe siècle) qui professe la non dualité.

s'identifie pas à son ego) dont les trois formes divines ne sont que des manifestations, Brahma, Visnu et Shiva.

Saccidananda, le nom hindou du Dieu Un et Indivisible de la Réalité Ultime est fait de l'Être, Être Absolu (*Sat*) connu dans une Conscience Pure, la Connaissance (*Cit*) et de la Béatitude (*Ananda*). Shiva peut représenter l'Être, Vichnou l'état de conscience absolu, Brahma la félicité ou béatitude. H. Le Saux (³²⁶) et le Père Monchanin (³²⁷) prirent le Saccidananda (nom de leur ashram) comme un symbole de la Trinité chrétienne. L'Être pour le Père, l'origine, la connaissance du Père ou le Verbe pour le Fils, et la Béatitude de l'Amour unissant le Père et le Fils pour le Saint-Esprit.

Arunachala, le centre spirituel du monde, révélé par les textes sacrés n'est-il pas à l'image du centre spirituel de l'homme décrit par les textes, situé à droite de sa poitrine ? La méditation, la recherche du soi profond a besoin de directions, voire d'une représentation spatiale qui permet de fixer sa concentration à partir de l'intuition "infaillible" que ces lieux du divin existent ? Ces repères sont ceux-là mêmes qui avaient aidé le Maharshi à un ancrage dans la réalité du monde, même si le Soi réalisé était bien au-delà.

1.2 - IMAGO MATERNELLE

Quelques années après son arrivée à Tiruvannamalai, Sri Ramana eut par deux fois la visite de sa mère qui voulait le ramener à la maison. Alors qu'elle le suppliait, lui faisait des reproches, il finit, gardant le silence, par écrire une réponse en termes si généraux qu'elle exprimait une doctrine tout impersonnelle, mais conforme aux besoins de celle qui questionnait. Un jour, de passage à l'ashram, elle tomba malade et il la soigna avec une vive sollicitude. Il composa un poème pour sa guérison qui, en réalité, était destiné à la sauver de la "fièvre" de l'illusion et la ramener à l'unité avec le Soi Supérieur, après l'avoir délivrée du "délire" de la vie. C'est la seule prière connue qu'il ait jamais faite pour influencer le cours des événements. La mère guérit et vint deux ans plus tard s'installer à l'ashram.

Vers 1920, la santé de la mère déclina. Sri Bhagavan ne cessa de lui prodiguer ses soins pendant toute sa maladie. Souvent il restait assis toute la nuit auprès d'elle. Il l'assista dans son dernier moment, la main droite sur le coeur et la gauche sur la tête de sa mère. Lorsque Alagammal fut délivrée de son corps, Sri Ramana se leva tout joyeux et dit à ses disciples : "*Venez. Il n'y a aucune souillure ! Nous pouvons manger à présent.*" Pour sa mère, ce n'était pas la mort mais la réabsorption, l'union avec le Soi

La position du Maharshi peut sembler doctrinale au début de son séjour à Tiruvannamalai. Il était totalement absorbé dans le Soi. Il n'éprouvait plus de désirs et jamais on ne relève des paroles ou des actes malveillants. Ce que nous avons développé au sujet de la dyade mère-enfant convient tout à fait ici. De plus l'attention portée par le

³²⁶ () LE SAUX, H., (1910-1973), moine o.s.b, se rendit à Tiruvannamalai pour voir Ramana Maharshi. Cette rencontre fut pour lui fondamentale.

³²⁷ () MONCHANIN, J., (1895-1957), prêtre catholique, était un ami de Teilhard de Chardin.

Maharshi à sa mère, alors qu'elle était déjà sur le chemin de la découverte du Soi montre combien il a pu l'aider dans sa recherche. L'intériorisation de l'image maternelle positive est évidente.

La Mère Origine (*Rudra*, la déesse Mère), ou le Père Origine (*Dakshinamurhi*, maître originel et primordial) sont identifiés à Arunachala représentant la colonne de lumière, Shiva, l'Être origine, immortel, de tout temps. La colonne de lumière c'est aussi le pilier cosmique du védisme, reliant et dépassant la terre et le ciel. Le *Linga* des sanctuaires est outre le symbole mâle, la notion d'infinitude qui lui est inhérente. Le *Yoni* est le symbole femelle, sorte de table réceptacle sur laquelle le *Linga* est posé.

Jung écrit que l'esprit de l'Inde est un produit de la nature alors que notre esprit s'oppose à la nature.

1.3 - LA PERSONNALISATION

"Les Huit Stances"

Les "Huit stances sur Shri Arunachala" (pour le Seigneur Arunachala) proclament la fervente dévotion religieuse du Maharshi tout en ayant un contenu métaphysique : "*la connaissance du Soi*" et la non-dualité de l'Être, selon Ramana.

Stance 1. *"Écoute ! Il se tient Mont impassible. Son action est mystérieuse, elle dépasse l'entendement humain. Depuis l'âge de l'innocence avait brillé dans mon esprit la pensée qu'Arunachala était quelque chose d'une grandeur transcendante, mais même lorsque j'appris par un autre que c'était la même chose que Tiruvannamalai, je ne me rendis pas compte de sa signification (à savoir que c'était un mont)..."*

L'auteur raconte son histoire dans une démarche plus personnelle. "*Arunachala*" est un nom qu'il connaît depuis l'enfance, qui signifie pour lui quelque chose de transcendant et qui brille dans son esprit. La valeur très positive de ce nom qu'il a intériorisé comme bon objet, faisant partie des textes que Ventakataram a entendu enfant, et intériorisé - il est d'une famille brahmine religieuse - montre combien les textes sont importants, leur évocation par les figures parentales positives permettant l'intériorisation du bon objet.

Une maxime très connue en Inde du Sud précise : "*Voir Chindambaram, naître à Tiruvarur, mourir à Bénarès, ou simplement penser à Arunachala, c'est être assuré de la Délivrance*" (³²⁸), lieux saints aux vertus divines...

"*Son action est mystérieuse*" : le mystère dépassant l'entendement humain est à rapprocher de Saint Jean de la Croix, "*secrètement car nul ne me voyait, ni mes yeux rien qui soit*" : chose secrète, mystère, présence.

Cette stance est à rapprocher aussi de cet épisode la vie de Venkataraman alors qu'il avait 16 ans. Il relate qu'un jour un membre âgé de la famille de passage à la maison parla d'Arunachala dont il revenait. Ce mot le bouleversa et il s'enquit de savoir où cela se trouvait.

³²⁸ () Ramana MAHARSHI, " Oeuvres réunies", Editions Traditionnelles, 1988, note p. 103.

La connaissance participe à la construction du sujet, ici à partir de la théologie. Pour la psychanalyse, c'est naître à quelque chose, c'est une élaboration du sujet. Le soleil, la lumière appelle un discernement intuitif.

Dans la première strophe, il est dit que Arunachala était déjà dans l'esprit de Venkataraman depuis son jeune âge et qu'il était ignorant quant à sa signification. Les auteurs Osborne et Burgi-Kyriazi (cf. supra) précisent bien que Ramana n'avait aucune connaissance des textes sacrés, sauf du "Periyapuram de Sekkilar", que de son propre aveu il avait lu, et qui relate la vie des saints civaïstes. Les parents pieux de Venkataraman ont sûrement contribué à l'apprentissage de quelques références mais cela n'explique pas le savoir total qu'il montra après sa révélation. Ce fut seulement des années plus tard quand il lui arriva de lire quelques livres védantins qu'il reconnut dans son expérience, celle que les Rishis avaient faite et transmise au travers des Upanishads.

La connaissance puis l'éveil tiennent sur une strophe, la première, alors que les sept suivantes sont consacrées à l'approfondissement de la doctrine qui donne un cadre culturel et religieux à son expérience.

Stance 2. " *Qui est le voyant ?* " *Lorsque je cherchais vers l'intérieur, j'assistais à la disparition du voyant et de ce qui lui survivait. Aucune pensée, telle que "je voyais" ne se levait ; dès lors comment la pensée "je ne voyais pas" pouvait-elle apparaître ? Qui a le pouvoir de communiquer ceci avec des mots, quand bien même Toi ne pouvais le faire jadis (apparaissant en tant que Dakshinamûrti). Que par le silence ? C'est seulement pour communiquer par le silence Ton État (ineffable) que Tu Te dresses comme une montagne qui brille de ciel en terre"*

Pour la théogonie hindoue, Dakshinamurti n'est autre que Shiva enseignant dans le silence et Arunachala en est la manifestation.

L'auteur assiste à la disparition du voyant, à sa propre disparition. Il insiste sur la disparition de l'ego. Il dépasse le stade de la pensée. Déjà entraîné à cette méthode de recherche de l'Absolu, il assiste à cette disparition. Ce n'est pas un état pathologique. C'est l'ego narcissique qui disparaît. Cette strophe est celle du vécu de Ramana.

Le silence intérieur contraste avec la forme de la montagne et ce qu'il en fait : elle "brille de ciel en terre" dans son extase. "Toi" et "Tu" adressé à la montagne dessine le contour de deux personnes avec le Je, dessin d'espace potentiel, espace de silence et vision de lumière.

Silence et présence, fiabilité et amour...

Cela évoque Teilhard de Chardin dans ses "Contes comme Benson" et Saint Jean de la Croix dans la "Nuit Obscure" : "*tout cessa et je céda*" (cf. "Transition").

Stance 3. "*Quand j'approche Te regardant comme doué de forme, Tu es rocher sur terre. Si (avec le mental), le scrutateur cherche Ta forme sans-forme, il est comme celui qui parcourt la terre pour découvrir l'éther (partout présent). Se fixer sans pensée sur Ta nature (illimitée) c'est perdre sa propre identité comme une poupée de sucre lorsqu'elle vient en contact avec l'océan (de nectar) ; et lorsque j'en viens à réaliser qui je suis, à qui donc est cette identité mienne si ce n'est à Toi, ô Toi qui Te tiens en tant que sublime Mont Aruna ?*"

Ramana essaie pourtant d'expliquer, se montrant pédagogue, ce qu'est cette expression déconcertante. Il est alors un peu moqueur quand il parle de celui qui recherche l'éther - qui est partout présent ! -

Son identité passe dans quelqu'un : "*à qui donc est cette identité mienne si ce n'est à Toi*" : c'est une personnalisation, le poète va vers quelqu'un, il remet son identité à Arunachala.

Le langage est un langage de dépersonnalisation mais il y a le maintien d'un autre qui reçoit son identité à lui.

"*Se fixer sans pensée... c'est perdre sa propre identité*". Il ne s'agit pas de l'identité mais de l'ego. Il y a un problème de traduction mais le contexte, la philosophie et la théogonie hindoue nous indiquent qu'il est question de l'ego.

Perdre l'ego c'est perdre le narcissisme négatif puisqu'il faut se retrouver avec une identité vraie, pure, celle d'Arunachala, la réalisation du Soi. Cela rejoint la parole de Jésus "*mon Père et moi habiterons en vous*."

Ce qui paraît "psychotique" à l'occident est en fait une méthode de mystique hindoue.

Ces mouvements de personnalisation/dépersonnalisation peuvent paraître inquiétants. Dans la psychose se voit-on recueilli par un autre, comme l'auteur qui, ici, transfère son identité à Arunachala ? Ce transfert et cet accueil ne sont ils pas comparables à Saint Jean, sans fusion ni confusion : "*Celui qui m'aime, je vis en lui*" (³²⁹).

La fiabilité se retrouve dans la formule "*Toi qui Te tiens*" autrement dit "*Toi qui es debout*". "*Tu es rocher*", c'est la consistance, image du père positive comme chez Teilhard de Chardin (cf. infra), cherchant la consistance de la roche, de la pierre, élément premier de l'univers.

L'auteur se refait dans une forme, le rocher, vision réaliste.

Stance 4. "*Chercher Dieu alors qu'on T'ignore Toi qui es Être et Conscience, c'est aller avec une lampe à la recherche de l'obscurité. C'est seulement pour Te faire connaître en tant qu'Être et Conscience, que tu résides dans différentes religions sous (des noms et) des formes différentes. Si (cependant) les hommes ne (parviennent pas) à Te connaître, ils sont assurément les aveugles qui ne connaissent pas le Soleil. O, Arunachala le Grand, Toi Gemme sans pareil, demeure et brille en tant que mon Soi, Un sans second !"*

L'auteur dit que c'est la même chose ailleurs, dans les autres religions. Les paroles du Christ citées (stance 3) conviennent tout à fait ici. Stances 3 et 4 se rejoignent, Teilhard peut y être convoqué ; dans la vie mystique il y a affermissement de la personnalisation, dans la vie psychique du sujet.

Doctrine de l'Advaita, la non-dualité est évoquée. Ces stances ont un contenu très théologique et cette théologie chez Ramana est plus épurée. L'Être (Sat) et la Conscience (Cit) sont les "composantes" de la divinité avec la Béatitude (Ananda) dont il est question

³²⁹ () La Bible : Évangile de Jean

dans la huitième stance : "*ô, Arunachala, Toi océan de Béatitude*".

"*Ta forme sans forme*" (stance 3) expression qui annule les formes est aussi illogique, expression d'un non sens, d'un non organisé (le formelessness de Winnicott). L'auteur a un projet (comme tous les mystiques ont un projet) mais pas d'organisation : il est sans pensée, état qui n'a pas de but.

La Septième stance donne l'essentiel de son message : "*Tant qu'il y a la pensée "je", il n'y a pas d'autre pensée. Tant que d'autres pensées apparaissent, la question "A qui ?" appellera la réponse "A moi". Celui qui poursuit cet examen en s'interrogeant : "quelle est l'origine du je", et plongeant intérieurement, atteint le siège du mental dans le Coeur, devient (là-dedans) le Souverain Seigneur de l'Univers. O, Océan illimité de Grâce et de Splendeur appelé Arunachala, dansant sans mouvement à l'intérieur de la cour du Coeur ! Là il n'y a plus de rêve correspondant à des dualités telles que dedans et dehors, bien et mal, naissance et mort, plaisir et douleur, ou encore lumière et obscurité.*"

La méthode que le Maharshi conseillait est décrite : s'interroger sur quelle est l'origine du je. Dès 1901, à 22 ans, il écrivait deux textes en prose, "*La quête du soi*" et "*Qui suis-je*". Cette strophe reprend de manière très concise leur contenu.

La dualité disparaît, les frontières s'effacent.

La huitième stance qui termine ces stances atteint le Divin : "*...Les eaux s'élèvent de la mer et forment des nuages, puis elles retombent en pluie et retournent à la mer sous forme de rivières ; rien ne peut les empêcher de revenir à leur source. De même on ne peut empêcher l'âme qui a surgi de Toi de retourner à Toi, bien qu'elle soit entraînée dans de nombreux tourbillons en chemin. Un oiseau qui s'élève de terre et prend son essor dans le ciel, ne peut trouver aucun lieu de repos en l'air, mais doit revenir à terre. Ainsi tous doivent assurément revenir sur leur pas, et lorsque l'âme elle-même trouvera le chemin vers sa source, elle sombrera et fondra en Toi, ô Arunachala, Toi Océan de Béatitude !"*

Ananda, la Béatitude c'est le Divin. Cette strophe évoque le sentiment océanique.

Les Huit Stances sont construites graduellement comme le développement d'une spiritualité ; elles commencent par les notions d'Être - silence- révélation, puis continuent par la connaissance et la conscience qui aboutissent à la béatitude sans fin.

Chercher l'Être avant les dieux, L'Être origine, une des trois caractéristiques de Brahman (l'Esprit, le Principe Suprême dans l'hindouisme), est-ce que cela ne renvoie pas à cette expérience profonde des mystiques ? L'ontologie chez tous les mystiques est basée sur la Présence.

Dans ces Stances, dieu en tant qu'Être et Conscience est évoqué. C'est l'Être qui réside dans les différentes religions ; il prend alors des formes et des noms différents. Voilà une transition avec le christianisme. Henri Le Saux (³³⁰) écrit à propos de l'expérience du Maharshi : "*Tous liens coupés, toute identification dépassée, il avait atteint d'un bond à la vérité nue de son être : "JE SUIS". Arunachala lui avait révélé le mystère essentiel.*"

³³⁰ () LE SAUX, Henri, Souvenir d'Arunachala, Epi. Desclée De Brouwer, 1980.

Pour Pontalis (³³¹), l'être est mystère et présence : "*Mystère qui, s'il fallait le nommer, s'appellerait présence*".

Quelques religieux chrétiens qui ont vécu en Inde une expérience spirituelle intense tels que Henri Le Saux, le Père Monchanin ou encore Bede Griffiths (³³²), moine bénédictin anglais mort en 1993, décrivent des rapprochements saisissants entre Orient et Occident. C'est ainsi que H. Le Saux et le Père Monchanin nommèrent leur ashram Saccidananda voyant ainsi dans ce nom une symbolique chrétienne trinitaire.

"La quête du Soi" selon Ramana

Il s'agit du Soi hindou.

L'interrogation "Qui suis-je ?" et la "Quête du Soi" forment la trame de nombreux écrits du Maharshi. Une traduction meilleure telle que "*Quoi...je ?*" éviterait les confusions car il ne s'agit ni de la quête de l'identité vue en psychologie, "qui suis-je ?", ni de la quête du soi d'après Winnicott.

"*Koham*", "*Who am I*" décrit la méthode destinée à aider un disciple à parvenir à l'expérience du Soi. Ce traité fut conçu sous forme de réponses données par le Maharshi aux questions posées par l'un de ses premiers disciples, S. Pillai. Les références philosophico-religieuses qu'on y trouve montrent que les réponses de Ramana (qui n'avait que très peu de connaissances culturelles à cet âge) furent élaborées par deux auteurs (G. Seshayor) qui lui soumettaient leurs textes.

La question "Qui suis-je ?" "Quoi...je" est considérée comme le conseil unique que Ramana donnait invariablement à tout le monde. Pourtant il répondait patiemment à toutes les questions, même les plus inutiles, que lui posaient ceux qui demandaient son aide comme le montre le livre "*L'enseignement de Ramana Maharshi*" (³³³) entièrement consacré à ses réponses.

1.4 - LA MÉTHODE DE RAMANA

Chacun doit se demander "Qui est-ce "je" ?" "quoi...je ?" et arriver ainsi à découvrir par lui-même le "Je" réel. La conscience du "Je" est-elle le véritable sujet ? "*le "Je" est identifié avec le corps*" et pourtant le "*Je n'est pas le corps*". Le "Je" qui émane du corps est appelé "*ego, ignorance, illusion, impureté ou soi individuel*". Le mental, manas, qui produit les pensées n'est pas différent de ego, il s'identifie avec le corps. Ce qui se dresse dans le corps comme "je", c'est le mental.

"Laissez le corps rester inerte comme un cadavre, sans même prononcer le mot "je"
En restant tranquille et sans abandonner l'exercice "qui suis-je ?", "l'égotisme", la pensée je suis ce corps va se détruire complètement. C'est à ce moment que la réalisation du Soi

³³¹ () On peut se reporter au chapitre sur l'Etre... de J.B. Pontalis.

³³² () GRIFFITH, Bede, expérience chrétienne et mystique hindoue, Albin Michel, 1985.

³³³ () "L'enseignement de Ramana Maharshi". Spiritualités vivantes. Albin Michel.

aura lieu. La pensée "Qui suis-je ?" détruit toutes les autres. Cette recherche est donc le moyen principal pour gagner la béatitude suprême.

"*La quête du Soi, Atma-Vichara, Self Enquiry*" insiste sur la disparition du "je", de l'ego et le surgissement du "Je-Je", autrement dit le Soi qui respire de lui-même.

"*Koham*" précise la méthode. Toutes les autres méthodes de procéder sont moins puissantes pour contrôler le mental. Le Maharshi écrit que la discipline de la respiration, par exemple, "*va bien apaiser le mental mais seulement aussi longtemps qu'elle dure*". De même "*la méditation, les incantations, les invocations et l'observance de régime ne sont que des aides pour le contrôle du mental*". Il est inutile d'énumérer les "*tattwas*", c'est à dire les "catégories, les éléments où est classée l'existence phénoménale partant de l'esprit subtil jusqu'à la matière grossière : "*Va-t-on faire l'inventaire des ordures que l'on jette ?*"

Le Soi constitue l'état dans lequel la pensée "Je" n'existe plus. On l'appelle "Silence". Il est Dieu.

1. 5 - EST-CE UNE INTROSPECTION PSYCHOLOGIQUE ?

Ramana Maharshi recommande cette méthode de recherche du Soi avec insistance. Tous les autres moyens sont considérés en tant qu'auxiliaires. Il invite toutes les personnes à l'appliquer. La tradition millénaire de l'esprit hindou est respectée et en même temps l'innovation est radicale. La question "Qui suis-je ?" "quoi...je ?" doit être constante pour dévoiler l'Être, le Soi ou le "Je réel" qui se cache derrière l'ego ou "je". Il s'agit de diriger le mental (les pensées) vers sa source originelle. Même si la méthode par sa forme interrogative ressemble à une auto-analyse, question quasi psychanalytique, où le narcissisme est en jeu, où il s'agit du pulsionnel, première étape par laquelle je passe, l'insistance du questionnement entraîne en quelque sorte la descente dans les profondeurs de la psyché.

La réponse analytique est lâchée, avec ce secteur de mon être qui correspond aux paysages de ma psyché, comme quelque chose de latéral qui doit être abandonné, négligé.

Conséquence psychologique : l'ego narcissique négatif mégalomane que tout analysant doit faire disparaître (agressif, sado-masochique...) est abandonné. Cela ressemble à une grande méthode cathartique qui libère le je-sujet délivré des déviations pulsionnelles.

Au fond de mon être, un autre secteur est sollicité, central, originaire. Lâcher "le latéral", "descendre au fond", telle est la proposition de Ramana.

Avec cette méthode le moi freudien se dégage, du ça, du surmoi négatif - il existe un aspect positif du surmoi, celui qui contient le code (Anzieu) (³³⁴) et se délivre. Avec Ramana, cela va plus loin. Les disciples demandent beaucoup de lumière, à être soutenus... Ce qui demande souvent des années de longue recherche, en suivant l'enseignement ou en se référant plus volontiers aux textes, aux symboles, aux maîtres, à

³³⁴ () ANZIEU, D., "Le corps de l'oeuvre", nrf, Gallimard, 1981.

l'union, au groupe, à la présence, etc... Il n'y a pas d'ascèse, pas de recherche des pouvoirs, pas de yoga. N'importe qui peut pratiquer cette méthode.

Les deux poèmes

L'oeuvre poétique majeure de Râmana Maharshi est constituée par les deux grands poèmes écrits alors qu'il habitait à l'ashram et avait déjà un âge avancé. Il y expose le chemin qui conduit à la "*réalisation du Soi*" ou la "*délivrance*" par la méthode de l'interrogation "*Qui suis-je ?*" ou "*quoi... je ?*"

Le premier est "L'essence de l'Instruction", "Upadêsha Saram" appelé aussi "Instruction en 30 versets". Le second, très connu, est "La Connaissance de l'Être", "Ulla du Narpadu" (tamil) ou "sad vidya" (sanskrit) appelé aussi "quarante versets sur l'Existence" ou "quarante versets sur la Réalité."

C'est le poète tamil Muruganar, l'un des fidèles de Râmana, qui le sollicite afin qu'il écrive une synthèse succincte de son enseignement. "La Connaissance de l'Être" ou plus exactement "40 versets sur la Réalité" est considérée comme l'oeuvre la plus importante, l'exposé le plus profond de son message. Écrit en 1928 il semble s'agir d'une des dernières oeuvres du Maître.

"Reality in Forty Verses" - "Quarante versets sur la Réalité"

"Quarante versets sur l'existence" ou "La connaissance de l'Être", selon Ramana [...](on trouve ces titres dans la traduction française).

Strophe 1. *"De notre perception du monde découle l'acceptation d'un Principe Premier unique possédant des pouvoirs variés. Les images douées de noms et formes, le spectateur, l'écran qu'il regarde ainsi que la lumière grâce à laquelle il voit : tout cela c'est Lui-même".*

Il s'agit d'une sorte de théorie de la perception. La métaphore de la séance de cinéma nous permet de mieux appréhender ce "Principe Premier" qui est "tout cela". Les objets sont des projections intellectuelles. Il y a une description d'un vécu psychique, le spectateur a au moins une conscience relative.

La séance de cinéma est utilisée comme modèle explicatif. Ainsi dans "l'Upadêsha Manjari", "l'Instruction spirituelle" (³³⁵) dans le chapitre "Sadhana ou la pratique", où à la question 13 - "*Comment la Conscience Absolue, c'est à dire le soi demeurant en tant que Pure Connaissance, est-elle reliée aux triades (le Connaisseur, la Connaissance et le Connue), c'est à dire à la connaissance relative ?*" - le Maharshi répond : "*la séance de cinéma le démontre fort bien, comme suit : ...*" Une comparaison est faite entre la séance et le Soi, par exemple, "*les différentes images apparaissent avec la lumière sur l'écran*" ont pour parallèle "*les différents noms et formes apparaissent comme les objets perçus avec la lumière dans le monde*", la lampe qui illumine la lentille et qui demeure inchangée est "*le Soi qui illumine le mental et ses réflexions et qui reste inchangé*".

Dans les "Cinq strophes sur le Soi", dernier poème écrit en 1947 en vers telugu puis

³³⁵ () Râmana MAHARSHI, Oeuvres réunies, éd. Traditionnelles, Paris, 1988.

traduit ensuite en tamil, le troisième verset dit : "*alors qu'en réalité le corps est dans le Soi, croire que le Soi se trouve dans le corps, c'est comme de croire que l'écran sur lequel on projette une image est projeté à l'intérieur de cette image*". Identifier le corps et le Je, croire que le corps abrite le Soi, c'est cela l'illusion.

Strophe 2. "*Toutes les religions postulent trois fondements : le monde, l'âme et Dieu, mais en tout trois ce n'est que la Réalité une qui se manifeste. Il n'est pas possible de dire : "les trois sont réellement trois" qu'autant que l'ego subsiste. Mais demeurer dans son propre Être, où le "je" ou ego, est mort, cela est l'État parfait (ou tout est Un)*".

La philosophie, l'ontologie, la métaphysique du Maharshi nous invitent-elles à la dépersonnalisation ? S'exproprier de soi, faire disparaître le "je" ou l'ego tout en demeurant dans son être paraît quelque peu énigmatique. Pourtant quelque chose est là, une permanence demeure alors que "l'ego n'est plus".

Se débarrasser de l'ego narcissique négatif, voilà une proposition psychanalytique. Il faut bien sûr qu'un narcissisme (secondaire) subsiste, peut-être épuré. On n'assiste pas en tout cas à un écrasement de l'être comme certaines religions et une certaine mystique ont pu l'enseigner. Cette strophe rejoint la stance 3 des 8 stances à Arunachala dans l'analyse de la personnalisation.

La "doctrine" du Maharshi, comme on le voit dans les deux premières strophes, est présentée dans ces quarante versets qui ont donc plus la valeur d'un enseignement qu'une valeur psychologique. C'est la raison pour laquelle ce texte poétique ne sera pas étudié plus avant, la doctrine du Maharshi étant développée ailleurs (cf. infra).

Comme le fit remarquer Ramana, ces versets ne constituèrent pas d'abord un poème continu mais ils furent écrits de temps à autre. Il existe aussi quarante versets supplémentaires dont l'écriture n'est pas entièrement le fait du Maharshi car lorsqu'il trouvait ailleurs la phrase qui convenait, il ne voyait pas la nécessité d'en écrire une autre.

Dans la préface du livre de Maria Burgi-Kyriazi (³³⁶), Olivier Lacombe, ancien professeur de philosophie à la Sorbonne écrit : "*Ramana Maharshi vient de trouver en Madame Burgi une interprète pénétrante qui rend justice à son exceptionnelle grandeur*" et "*la valeur scientifique de son ouvrage est indéniable*." Voilà qui peut dissiper quelques doutes et réticences quant à la rigueur et la valeur de cet ouvrage. Maria Burgi-Kyriazi développe une approche philosophique qui est en partie reprise dans ce qui suit.

Si dans les Huit Stances à Arunachala, la quatrième précise que Arunachala en tant qu'Être et Conscience réside dans chaque religion, dans cette strophe toutes les religions postulent les trois fondements énumérés : l'universalisme des religions ne manque pas d'être souligné par Ramana.

Ces versets contiennent tout son enseignement métaphysique sur l'Être. Sa philosophie s'exprime avec brièveté et simplicité. C'est une théologie très épurée. Les notions les plus usitées sont le "Soi" et "le mental". Chercher la source du je, ou celle du mental, tel est le leitmotiv du Maharshi.

La Réalité, qui est la connaissance absolue est radieuse, non duelle, pure, autonome,

³³⁶ () BURGI-KYRIAZI, M., Ramana Maharshi et l'expérience de l'être, Adrien Maisonneuve, Paris, 1987.

et c'est elle que Maharshi appelle, "Bhagavan", "Dieu", le Soi ou le "Je-Je" et qui sont identiques.

1.6 - ANTHROPOLOGIE HINDOUE

"22 - Le Divin illumine le mental et brille à l'intérieur de celui-ci. A moins d'introvertir le mental et de le fixer dans le Divin, il n'y a pas moyen de Le connaître avec le mental."

C'est pourtant le mental qui par sa transformation, permet la réalisation du Soi. Par son expérience, Ramana a montré que cette connaissance de l'Être pouvait se réaliser par un autre chemin que celui des textes des Upanishads sans l'effort préalable de suivre les disciplines traditionnelles même si son ontologie confirme leur esprit.

"5 - Le corps est formé de cinq gaines : toutes les cinq sont impliquées dans le terme corps. Sans le corps le monde existe-t-il ?..."

"31 - Le corps n'est rien de plus que la manifestation des cinq essences élémentaires (³³⁷) formant les objets perçus par les cinq sens..."

Est-ce le mental qui projette tout cet univers, comme le Maharshi a pu le dire parfois. En fait cela ne correspond pas à sa pensée car derrière le monde manifesté (phénoménal) il existe pour lui, ce qui est la doctrine de l'Advaita, une réalité permanente (derrière le monde des apparences). Cela s'oppose à la doctrine bouddhiste du vide (*sunya*) qui n'accepte pas cette réalité. Les gaines sont des fourreaux qui voilent l'atman, autrement dit se surimposent au Soi : l'enveloppe charnelle (corps physique grossier), l'enveloppe de l'énergie vitale (corps vital), l'enveloppe mentale, celle de l'intellect (partie supérieure du mental), ces trois dernières constituant le corps subtil, et l'enveloppe de la "cause causale", de la félicité.

Entre le corps physique, celui de l'énergie (libido), le mental qui ressemble à la psyché avec l'intelligence (mind ou esprit) qui tend à s'élever (qui correspondrait ici à l'intellect) et l'enveloppe ou le corps constitué de félicité qui serait le passage à l'Esprit, les trois "catégories" du "composé humain" sont retrouvées.

1.7 - LE CORPS

Pour le Maharishi, le corps est quelque chose d'encombrant. Le corps physique est composé de plusieurs éléments : la terre, l'eau, le feu, l'air et l'éther. Il est insensible. La relation entre le corps physique et le Soi est expliquée par l'hypothèse d'un corps subtil, synonyme de mental, à la fois conscient et inconscient. Ainsi le corps et le mental aident à réaliser le Soi. L'ego et le mental sont la même chose. L'ego est la racine même d'où s'élèvent toutes pensées.

Dans les "*strophes concernant la célébration de l'anniversaire de Bhagavan*", poème en vers écrit par Ramana (Oeuvres réunies) quand pour la première fois, l'on fêta son anniversaire, le mépris du corps est au premier plan. "*Plutôt devrait-on pleurer, au moins le jour de son anniversaire, son entrée dans ce monde (samsara)... c'est comme si on se plaisait avec un cadavre et on le décorait.*"

³³⁷ () Les cinq éléments sont le feu, l'eau, l'air, la terre et l'éther.

Dans "*Neuf strophes éparses*" (Oeuvres réunies), le corps est producteur d'excrétions : "*Celui qui prend à tort ce corps producteur d'excrétions pour le Soi...*"

Approche du corps très différente de ce que l'Évangile de Matthieu dit : "*La lampe du corps c'est l'oeil. Si donc ton oeil est sain, ton corps tout entier sera lumineux. Mais si ton oeil est malade, ton corps tout entier sera ténébreux.*" (6, 22,-23). "*Ne vous inquiétez donc pas en disant : qu'allons-nous manger ? Qu'allons-nous boire ?... Or votre Père céleste sait que vous avez besoin de tout cela.*" (6,31-32). Le mal ne se situe pas dans le corps mais dans le coeur.

Dans "*Le chant du poppadum*", autre poème de Ramana sur la recette du pois chiche noir, il s'agit de broyer la graine du "*dénommé moi ou ego, cultivé dans le champ fertile du corps aux cinq gaines...*", et moulue en farine puisqu'elle rappelle Ignace d'Antioche (³³⁸) et ses "*lettres*", moulu par la dent des bêtes dans la joie du martyr.

Bernadette de Lourdes (³³⁹) se voit broyée comme le grain de blé, alors qu'elle souffre terriblement d'une maladie des os (son père, meunier, avait été ruiné). Ces corps broyés, détruits, mauvais, le corps ascétique appartenant à une tradition connue aux premiers siècles du Christianisme montre une relation au corps complètement masochique.

Pourtant Ramana, après les quelques mois où, plongé en samadhi, (dans le Soi), il ne se nourrissait pas, prenait soin de ses disciples et visiteurs et aussi de lui-même. Il aimait particulièrement passer la nuit dans la cuisine de l'ashram et participait à la confection des repas ; comportement à l'opposé du contenu du poème sur le poppadum, écrit, il est vrai, avec humour. Le Maharshi n'était absolument pas intransigeant, appréciant des ingrédients inhabituels dans la nourriture sattwique.

D'une manière générale, l'attitude indienne envers le corps est double. D'une part, il est considéré comme imparfait, souffrant et cause de souffrance, source d'impureté, dès lors comme devant être contrôlé puis dépassé par le renoncement et l'ascèse. C'est cet aspect qui apparaît dans les toutes premières années de la vie de Sage de Ramana.

D'autre part, le corps est utilisé dans des "*pratiques reposant sur sa structure et sa nature ainsi que sur des corrélations posées entre lui et l'univers, et il a ainsi parfois été exalté comme lié au divin.*" (³⁴⁰). L'identification du monde et du corps, les liens entre

³³⁸ () Ignace d'Antioche. Il a gouverné l'Eglise d'Antioche (Syrie) pendant 40 ans ; persécuté, condamné à mourir dans l'amphithéâtre de Rome, il écrivit des Lettres aux Eglises d'Asie Mineure pendant le voyage d'Antioche à Rome. Il a été exécuté en 107 ou 117. L'Encyclopédie des Mystiques de M.M. Davy, tome 1, cite une partie de la Lettre (épître) aux Romains, p. 504 : "*Je suis le froment du Christ ! Que je sois moulu par les dents des fauves, pour devenir un pain très pur.*"

³³⁹ () Bernadette Soubirous (1844-1879) est en agonie en avril 1879. Le mardi 14 avril rien ne peut la soulager. Le bruit familier de ses premières années fut celui de meules et de grains de blé broyés... Elle dit à sa soeur Léontine : "*Je suis moulue comme un grain de blé. Je n'aurais pas cru qu'il faut tant souffrir pour mourir.*" Elle est atteinte d'une carie des os. Elle meurt le 16 avril. Références : R. LAURENTIN et M.T. BOURGEADE "Logia de Bernadette". Etude critique de ses paroles de 1866 à 1879, Paris Lethielleux.

³⁴⁰ () PADOUX, A., Corps et Cosmos, in Images du Corps dans le monde hindou, CNRS Editions, Paris, 2002, pp. 163-164.

physiologie et cosmologie montrent qu'il est vu aussi de manière positive, comme siège ou "citadelle où se trouve la "cassette d'or" du Brahman", l'absolu divin.

Ramana reprenant Shankara ne situe-t-il pas le centre spirituel de l'homme à droite dans la poitrine ? Il a laissé tomber le corps souffrance, le masochisme, le faux soi où la religion traditionnelle aurait pu l'entraîner.

(La comparaison entre mystique hindoue et chrétienne est reprise dans la conclusion).

1.8 - LE MENTAL SELON RAMANA

La conception de Ramana est celle de Shankara qu'il a repris. Il a aussi traduit des textes du Vedanta de Shankara.

Il est souvent évoqué comme un obstacle important. De nombreux exemples en sont donnés comme dans le "supplément aux 40 strophes" : "34 - ... Sachez que pour les doctes il est une famille qui, faite d'innombrables livres dans leur mental, est un obstacle au yoga." Les strophes 35 et 36 vont dans le même sens : "A quoi bon la science de ceux qui ne tendent pas à effacer les lettres de la destinée..." "... Ils ont sombré au niveau d'une machine à paroles." "C'est ceux qui ne sont pas instruits qui sont sauvés plutôt que ceux dont l'ego n'a pas encore disparu en dépit de leur savoir." Il s'agit d'une critique de la vie intellectuelle en tout cas pour ceux qui s'en contentent sans chercher "d'où vient notre naissance".

Or, la transformation du mental est évoquée dans le poème "Arunachala Ramana" : "Dans les replis du Coeur à forme de Lotus qui se trouve dans tous les êtres... brille en tant que pur Intellect, le Paramatma qui est le même qu'Arunachala ou Ramana. Quand le mental fond d'amour pour Lui... l'oeil subtil du pur Intellect s'ouvre et Paramatma se révèle en tant que Pure Conscience." (Paramatma est le Suprême Soi, le Brahman Universel). Pour l'hindouisme et d'après Shankara traduit par Ramana, le mental est unique en soi, mais il est diversement dénommé : mental, intellect, ego ou attraction. Il est la faculté d'attraction ou de répulsion.

L'intellect est la faculté de déterminer la vérité des choses ; c'est *buddhi*, l'intellect discriminant, l'un des aspects de l'organe interne qu'est le mental. *Jiva* est l'âme individuelle.

L'attraction (*chitta*) est la faculté qui recherche le plaisir, le mental tourné vers les objets.

Le mental, *manas*, regroupe donc ces facultés et apparaît comme la personne totale excepté le Soi. C'est pourtant à partir de lui dans son aspect de l'intellect élevé (*buddhi*), par une concentration sur le centre spirituel "les replis du coeur à forme de lotus" que l'effort d'auto-réalisation, d'auto-découverte, peut aboutir, sorte de résorption du mental à sa source, dans un autre langage "la saisie de l'âme par elle-même."

Est-ce une transformation, selon la psychanalyse, du mental qui s'opère à partir de cette maxime de la "Connaissance du Soi" (³⁴¹) : "39. Garde le mental pur : avec un

341

() Connaissance du Soi, Shankara traduit par Shri Ramana, Oeuvres complètes.

intellect aiguisé, résous tout ce qui est objectif dans le Soi..." L'intelligence est donc requise ; ainsi elle doit permettre d'éliminer les objets. Ces efforts d'introspection mobilisent l'intellect qui peu à peu se purifie, c'est à dire se dégage de ses désirs et se transforme.

Ne voit-on pas schématiquement deux formes d'intelligence : celle qui constitue un savoir et celle qui est utilisée pour la libération, les deux n'étant pas forcément contradictoires !

Dans "*La nature du mental*", Ramana écrit : "*le mental doit être transformé en Soi*" et reprenant Shankaracharya "*Dans la gaine de l'Intelligence brille éternellement l'Atman...*"

Ne serait-ce pas cela, la véritable transformation du mental ?

Le Chant Céleste

Un jour un pandit demanda à Ramana s'il pouvait lui indiquer un verset de la

Bhagavad-Gita qui donnerait la quintessence du livre sacré, parmi les 700 versets qu'il comporte. Ramana cite alors le verset 20 du livre X : "*Je suis le Soi, ô Gudakesa, demeurant dans le Coeur de chaque être ; Je suis le commencement et le milieu et aussi la fin de tous les êtres.*"

Ensuite il choisit 41 autres versets qu'il mit dans un ordre propre à guider le lecteur. Le verset cité plus haut en est le quatrième. A l'instar de Shri Aurobindo (³⁴²) commentant les 700 versets de la Bhagavad-Gita dans l'esprit que ce long texte nous aide et nous éclaire - le but étant de discerner son message essentiel et vivant -, Ramana nous expose son enseignement à travers les 42 versets qu'il a choisis.

2. - La libido

2.1 - "LA GUIRLANDE NUPTIALE DE LETTRES"

La "Guirlande Nuptiale" de Lettres fut composée un jour à la demande des sâdhus (qui l'accompagnaient), alors qu'il faisait le tour de la montagne (pradakshina). Le poème est composé de 108 strophes ; il est acrostiche car chacun des 108 vers commence par une des 108 lettres de l'alphabet tamil.

Ce poème est le premier des 5 hymnes composés par le Maharshi. Écrit en tamil vers 1914, cet hymne en vers l'est en l'honneur d'Arunachala. La Guirlande Nuptiale chante l'amour et l'union de l'âme et de Dieu. A. Osbonne précise que Maharshi a adopté dans ce poème le point de vue des dévots et qu'il "*exprime ainsi l'attitude de l'âme qui aspire encore*".

³⁴² () SRI AUROBINDO, La Bhagavad Gita, Spiritualité vivantes. Albin Michel. Jean HERBERT signe la préface et note que "*cette oeuvre fut écrite surtout à l'intention des hindous, à qui sont familiers tous les incidents, tous les termes, toutes les associations d'idées de la Gita.*" Cette réflexion est aussi valable pour les autres textes hindous tels les Vedas, les Upanishads, les Agamas ou les grands romans épiques de l'hindouisme. Il n'est guère possible à un occidental de les connaître tous. La réduction quantitative opérée par Ramana est presque salutaire et dénote un esprit ouvert, soucieux d'aider le chercheur.

Le poème commence par une invocation : "*Gracieux Ganapati* (³⁴³) *de ta main (aimante) bénis-moi, afin que je puisse faire une guirlande nuptiale de Lettres digne de Shri Arunachala, l'Époux !*"

Ganapati est l'autre nom de Shri Ganêsha, fils de Shiva et Dieu de la Connaissance. Il est représenté avec une tête d'éléphant, quatre bras et un ventre énorme.

Arunachala est l'Époux. Nous sommes dans une relation amoureuse où l'éros est le moteur du désir et ne cache pas son nom. Cela rappelle les poèmes de Jean de la Croix où l'âme veut s'unir à Dieu.

Première strophe

"Arunachala ! Certes du déracines l'ego de ceux qui méditent sur Toi dans leur coeur, ô Arunachala !"

C'est la doctrine du Maharshi : se débarrasser de l'ego, étape indispensable pour trouver le Soi, ici initiée, aidée, favorisée par Arunachala, la montagne symbole de la manifestation de Shiva qui se serait présenté sous la forme d'une colonne de feu et ensuite sous l'aspect de la montagne Arunachala (³⁴⁴).

Deuxième strophe

"Puissions-nous Toi et moi être un et inséparable comme Alagu et Sundara, ô Arunachala !"

Alagu est un mot tamil signifiant beauté. Sundara est un mot sanskrit ayant le même sens. La Mère de Shri Ramana s'appelait Alagu et son Père Sundara. L'auteur veut être à l'image de la beauté de ses parents, avec la Divinité. Image positive, Père et Mère sont les bons objets introjectés.

Troisième strophe

"Entrant chez moi et m'attirant (chez Toi) pourquoi m'as-tu gardé prisonnier dans la caverne de Ton coeur, ô Arunachala ?"

L'auteur pose des questions à son Dieu, discute. Il y a un espace potentiel et deux personnes.

L'image du prisonnier dans la caverne nous rappelle que Ramana habitait dans une grotte de la montagne sacrée d'une manière tout à fait volontaire, c'est à dire dans le coeur d'Arunachala, qui est aussi le coeur de son Dieu dans lequel il se tient. Cette expression n'est donc pas forcément noire ou négative. La Montagne est le symbole de la présence du Soi au fond du coeur.

Il y a aussi dans cette strophe un déplacement externe moteur et un mouvement psychique affectif. Une limite est franchie par le Dieu : le Dieu dominant attire et on voit une expression de soumission et même de masochisme. Il n'est pas libre du point de vue psychique.

Quatrième strophe

³⁴³ () Ganapati, autre nom du dieu Ganesha.

³⁴⁴ () Arunachala : ce nom est une combinaison de deux mots sanscrits "aruna" : rouge traduit aussi par lumière, et "achala" : mont (immobile).

"Était-ce donc pour ton plaisir ou par égard pour moi que tu m'as conquis ? Si maintenant tu me renvoies, le monde Te blâmera, ô Arunachala !"

L'ambivalence par rapport au Dieu est souffrance. L'auteur vit la position de l'enfant exclu ("si... Tu me renvoies"), le doute. Ce sont des angoisses primitives, l'image d'une expérience lointaine où la mère est absente et l'enfant persécuté par les autres comme au paragraphe 10 : "Te sied-il de dormir ainsi quand je suis outragé par les autres, ô Arunachala ?". La mère est absente mais reste-t-il fixé à cette absence ?

La strophe 11 apporte un démenti : "Même quand les cinq sens voleurs font irruption sur moi, n'es-Tu pas toujours dans mon cœur, ô Arunachala ?

Le "toujours" signe la présence.

Ces vers sont importants. Tous les sens semblent réclamer leur dû. L'auteur n'aimerait-il pas faire la fête ? C'est une révolte du corps, de ses sens. Qu'est-ce qui est défendu ? Les sens, en quelque sorte, lui volent son intériorité, son intérieur.

Treizième strophe

"Symbole du monosyllabe OM sans rival sans pareil ! Qui peut Te comprendre, ô Arunachala ?"

Comprendre est quasiment impossible. L'auteur est dans la position d'un bébé, avec son intelligence limitée, l'incompréhension d'un bébé.

Quatorzième strophe

"En tant que Mère (Universelle), c'est Ton devoir de dispenser Ta grâce et de me sauver, ô Arunachala !"

L'auteur parle directement de son Dieu, Mère Universelle. Cette mère est mauvaise et il le dit. Son état psychique est projeté sur un Dieu mauvaise mère, c'est la culpabilité qui est projetée. Néanmoins il exprime ce qu'il ressent, parle à son Dieu, fait preuve d'une liberté de langage, comme le montrent souvent les grands mystiques (telle Thérèse d'Avila) avec leur Dieu. Cette liberté nous indique qu'il n'est pas schizophrène.

Quinzième strophe .

"Qui peut jamais Te trouver ? Tu es l'oeil de l'oeil et Tu vois sans yeux, ô Arunachala !"

Râmana parle à travers les sens. Il cherche le regard de la Mère. Le pluriel des yeux rejoint la multiplicité des Dieux du panthéon hindou.

Cette formulation peut être aussi celle de l'image du Surmoi, d'un Dieu omniscient qui voit tout et sait tout; Cependant "l'oeil de l'oeil" est plutôt la formulation d'un savoir.

Shankara (Cankara) considère la connaissance empirique comme un non-savoir parce qu'elle provient de la perception sensorielle (³⁴⁵). Elle s'oppose donc au vrai savoir suprême de Dieu.

Cette phrase est sûrement aussi très connoté culturellement. Dans les Upanishads, le Soi - dont on sait qu'il est équivalent à Dieu - est défini comme "l'ouïe de l'ouïe, la

³⁴⁵ () Shankara : commentaire aux Brahma-soutras, dans Prolegomènes au Védanta. Adrien Maisonneuve, Paris, 1951, cité par Maria-Burgi-Kyriari.

pensée de la pensée, la parole de la parole - il est aussi le souffle du souffle, le regard du regard" (³⁴⁶).

Vingtième strophe .

"Sauve-moi des pièges cruels des femmes fascinantes et honore-moi de l'union avec Toi, ô Arunachala !"

On apprend ici ce qui est défendu dans la strophe 11 et ses "cinq sens voleurs". Le désir sexuel est mauvais en tant qu'il vient piéger l'auteur dans sa quête du Dieu.

Vingt-quatrième strophe .

"O, Toi qui est célébré comme le Dévorateur de Tes adorateurs, comment puis-je survivre après T'avoir embrassé, ô Arunachala !"

Ramana a connu un embrassement et un embrasement, "*comment puis-je survivre après t'avoir embrassée...*" vis-à-vis d'Arunachala.

Ici le mythe a envahi le comportement. Nous sommes dans une autre théogonie qui décrit un dieu dévorant, bouche et dents, Dieu destructeur. Souvent dans la théogonie hindoue, les Dieux présentent un aspect positif bon, et un aspect négatif destructeur. Ils peuvent présenter d'autres aspects comme le Dieu Rudra qui est un des cinq aspects du Seigneur (Dieu) Shiva : (le) Dieu Destructeur. C'est sans doute à Rudra qu'est identifiée ici, la montagne pour l'auteur.

Le dieu ici renvoie à la mère qui engloutit, image totalisante. La dévoration évoque les écrits de Mélanie Klein, la destruction par le mauvais objet, angoisses primitives persécutrices. Cette sorte de manichéisme de la théogonie hindoue fait écho à celui de la théorie kleinienne. Si l'expression de l'angoisse psychotique est réelle, la construction et le style de la phrase restent adéquats et le sens n'est pas altéré. L'imago maternelle négative est transférée sur Dieu, l'auteur doit se dégager après. Le dieu dévorateur évoque aussi ces images d'Hanna Arendt lorsqu'elle parle des régimes totalitaires : les partisans du régime sont dévorés (³⁴⁷).

Vingt-cinquième strophe .

"Toi, inaffecté par la colère ! Quel crime m'a désigné (à Ton courroux), ô Arunachala ?"

Il y a là un paradoxe. Est-ce la projection du propre courroux de l'auteur ? On a développé sa culpabilité, le crime invoqué est celui des sens, de la sexualité. Le Dieu est un Dieu impassible, Dieu grec des philosophes, Dieu de Saint-Thomas, insensible.

Au contraire, Varillon (³⁴⁸) parle de la souffrance de Dieu.

Le texte dans la succession des strophes, montre une évolution, un mouvement de révolte envers le Dieu impassible et une conciliation. Comme à la **vingt-neuvième strophe** : "*O Lune de Grâce, de Tes (frais) rayons en guise de mains, ouvre (en moi)*

³⁴⁶ () Kéna-upanishad, Adrien Maisonneuve, Paris, 1943.

³⁴⁷ () ARENDT, H., Le système totalitaire, Le Seuil, 1998.

³⁴⁸ () VARILLON, F., La souffrance de Dieu, Centurion, Paris, 1975.

"l'orifice ambrosiaque et que mon coeur se réjouisse, ô Arunachala !"

Il y a une relibidinisation.

Trentième strophe.

"Déchire ces robes, expose-moi nu, puis enrobe-moi de Ton Amour, ô Arunachala !"

L'auteur est encore dans la révolte. Cela ressemble à Saint François d'Assise qui, riche commerçant d'étoffes dans le magasin de son père, s'est dévêtu sur la place de la ville. Symbole de l'abandon de la richesse, de la distanciation avec la filiation, du dépouillement. Sans vêtement, on perd l'image sociale. Cela évoque aussi le bébé nu avec la mère.

Trente et unième strophe .

"Là (dans le coeur) repose en paix ! Que la mer de joie me submerge, que cessent parole et sentiment, ô Arunachala !"

Dans cette strophe, on retrouve les sentiments, Dieu est prié de venir dans son coeur.

Trente-deuxième strophe .

"Ne continue pas de me tromper et de m'éprouver, révèle plutôt Ton Soi Transcendant, ô Arunachala !"

Il y a vraiment une projection sur le Dieu bon et mauvais.

Trente-troisième strophe .

"Daigne accorder la connaissance de Vie Éternelle, que je puisse apprendre la glorieuse sagesse primordiale et fuir l'illusion de ce monde, ô Arunachala !"

Il y a une progression dans les demandes de sa quête. Ce n'est qu'une fois nu qu'il ose parler de sagesse. Strophe 31, il parle de joie, strophe 32, c'est à nouveau l'ambivalence extrême (clivage) et strophe 33 la Sagesse.

Trente-quatrième strophe .

L'angoisse est intense : *"A moins que Tu ne m'embrasses, je fondrai en larmes d'angoisse, ô Arunachala !"*

C'est dans cette quête de Dieu que l'angoisse apparaît. Les moments de solitude sont très pénibles. En fait c'est un état de souffrance plus que d'angoisse.

L'auteur demande un signe, une démonstration de la présence, dans un langage enfantin, comme les cris de l'enfant vis-à-vis de la mère. Appel d'enfant, appel d'amoureux, froid au coeur, le manque libidinal, amoureux n'est pas une angoisse mais c'est une privation de jouissance. Le choix s'exprime sur l'objet d'amour absent.

La plainte concerne donc le niveau de la privation libidinale. Elle ne débouche pas sur la toute puissance - l'auteur pourrait prendre une position mégalomane - par rapport aux autres, ni sur la manipulation, ni sur la perversion. Au contraire, il s'ouvre aux autres, reçoit des gens, etc...

Puisqu'il n'a pas la consolation de la présence physique, il est obligé de lire les signes autrement, dans la prière, les rituels, la nature... Ce qu'il reçoit on ne peut le dire, mais la structuration psychique se normalise, s'équilibre. C'est un **état psychique particulier**,

celui d'une souffrance dans la foi en quelqu'un qui est absent (Teilhard a lui, la consolation du Dieu vivant dans la matière).

Cette présence dans l'absence est le signe de la foi.

Si le langage est régressif, l'auteur ne vit pas un retour à l'état infantile. Il s'occupe en effet de sa communauté, vit pleinement ; il exprime poétiquement son vécu qu'il écrit : il n'y a ni régression, ni état de décomposition pulsionnelle.

Ramana, contrairement à ce que note Osborne (³⁴⁹) ne parle pas d'une perpétuelle sensation de brûlure. Dans ce poème, les variations de la libido, mouvements de retrait et relibidinisation, sont fréquents. La jouissance n'est pas continue. L'auteur reçoit quelque chose, des choses inconnues, qui participent à la structuration de l'être. L'enfant qui réclame sa mère, la transposition de cette configuration dans la relation du croyant avec le divin, montrent qu'il existe une plainte et un désert par moment.

Trente-septième strophe .

***"Le bonheur réside dans un repos paisible goûté en demeurant dans le Soi.
Au-delà du langage assurément est Ta prouesse de demeurer dans le Soi.
Au-delà du langage assurément est Ceci, mon état, ô Arunachala !"***

L'auteur veut dépasser les limites de son corps, de son psychisme. "*Au-delà du langage est Ceci*", se rapporte à "*Tu es Cela*" "*tat-tvam-asi*", c'est ce qu'exprime le troisième des quatre mahavakya les plus célèbres (grandes propositions) qui "*constituent le fondement de l'édifice de la métaphysique hindoue*" (³⁵⁰). "*Cela*" est la conscience pure, "*Tu*" le Soi pur, libre de tout attachement.

Entre supplication "**40. Accorde-moi la Sagesse, je T'en supplie**" et dévalorisation et culpabilité "**39 . (Un chien peut flairer son maître) ; suis-je donc pire qu'un chien ?**" Mais aussi ferme volonté de Le trouver et désir puissant de Le chercher. "**39. (...) sans arrêt Te chercherai-je et Te recouvrerai-je, ô Arunachala !**".

La responsabilité de cet abandon par Dieu est celle de l'auteur. "**41 . Ne trouvant pas ma fleur éclore, Tu planes en vain au-dessus de moi (...)**" qui n'est pas prêt, qui ne s'ouvre pas suffisamment à l'amour de Dieu. Arunachala est pourtant là, présent et planant, prêt à donner sa grâce. Dieu est à nouveau bon, c'est l'auteur qui souffre d'un manque.

La suite du poème est une série d'invocations et de suppliques adressées à Arunachala où le Dieu est perçu comme ayant une image de plus en plus souvent positive. La projection des tensions sur le dieu mauvais et rusé est moins fréquente. L'impavidité du dieu est encore évoquée, Dieu inatteignable dans son immobilité indifférente.

Soixante dix-septième strophe

"Brille, Toi, impersonnel, ruinant l'orgueil de ceux qui se targuent de leur libre volonté, ô Arunachala !"

³⁴⁹ () OSBORNE, A., op. cité, p. 21.

³⁵⁰ () BURGI-KYRIAZI, M., "Ramana Maharshi et l'Expérience de l'Être", op. cité.

Dieu est considéré non pas comme une personne mais comme un être impersonnel. Pourtant il semble qu'Arunachala en tant que symbole du Dieu est aussi une concrétisation du Dieu, réalité épiphanique rendant son aspect comme plus personnel, personnification en la montagne sacrée de Dieu, représenté dans la mythologie par Shiva.

Entre symbole et réalité concrète, symbolisation et présence actuelle, cette configuration ne serait-elle pas cet espace potentiel situé justement entre symbole et réalité ? Le Dieu pour autant qu'il reste impavide est inconnaissable et donc impersonnel. N'est-ce pas là que se situe ce que l'on pourrait appeler le deuxième palier de la connaissance ou de la révélation, le premier étant le sentiment d'amour globalisant, sentiment océanique diraient certains, le passage ou la voie vers le personnel s'effectuant par un long travail de recherche, de quête, une voie de conquête, un voyage, une expérience de la vie spirituelle dans laquelle on est rarement accompagné.

L'auteur en effet demande un accompagnement : Arunachala, objet transitionnel, trouvé, créé, découvert par Ramana comme personnification du Dieu, se déroband à sa connaissance ultime. La première étape a été franchie, la seconde dans l'établissement de ce que l'on peut nommer la présence est encore une conquête.

Quatre-vingt deuxième strophe

"Étreignons nous sur le lit aux tendres fleurs qu'est le mental, à l'intérieur de l'enceinte du corps, ô Arunachala !"

Étreinte des corps, désir sexuel, l'image de l'union amoureuse est révélatrice de l'amour. Ceci est en opposition avec la pensée bouddhiste où la femme et la relation sexuelle sont éludées.

Quatre-vingt huitième strophe

La révolte est encore présente à la strophe 88. *"Qu'est-ce qui me jeta de la boue en guise de nourriture et me vola mon gagne-pain, ô Arunachala !"*

Quatre-vingt douzième strophe

"Tu m'as certes percé des dards de l'Amour et ensuite me dévora vivant, ô Arunachala !"

Outre la dévoration - déjà examinée (voir infra) - cette formulation évoque la transverbération de Sainte Thérèse d'Avila.

Quatre-vingt dix-neuvième strophe

"Accorde-moi l'essence des Védas, qui brille dans le Védanta de la Non-Dualité, ô Arunachala !"

Cette strophe est directement issue de la culture hindoue et de la doctrine de l'Advaita (non-dualité). La dimension sociale et culturelle est bien sûr très importante dans les modalités d'expression spirituelle ; pourtant une permanence, des données et notions universelles sont retrouvées, par exemple St Jean de la Croix "L'union de l'âme et de Dieu".

Cent-septième strophe

"Mont de Patience, montre Toi indulgent envers mes folles paroles (les considérant) comme des hymnes de joie ou comme il Te plaira, ô Arunachala !"

L'avant dernière strophe demande au Dieu de se montrer indulgent. Le dialogue est possible. Les fautes sont pardonnables, le Dieu n'est plus impassible, l'abandon n'est plus ressenti et la joie se manifeste... Dieu est Présent.

Cent huitième strophe

"O Arunachala ! Mon Seigneur Aimant ! Jette sur mes épaules Ta guirlande et porte Toi-même celle que je viens d'enfiler pour Toi Arunachala ! Béni soit Arunachala, bénis soient ses adorateurs ! Bénie soit cette Guirlande nuptiale de Lettres !"

Dans cette relation d'amour avec Dieu, un don est possible. L'auteur offre sa poésie au Dieu aimant : le même don, la même création devient l'habit, la parure commune des noces de cette union. L'aspirant ou le sadhû, celui qui est en quête est finalement comblé par son Dieu.

En fait, ce poème décrit la rencontre de l'âme humaine et de Dieu. La prière, les doutes, le sentiment d'abandon, les invocations, la révolte, le désespoir, puis la joie, la relation, l'union, la dévotion, la plénitude forment la trame de l'hymne au Dieu Arunachala. En ce sens, il évoque les nuits mystiques et en particulier La Nuit obscure de Saint Jean de la Croix.

Pour Ramana, l'être existe dans l'absolu. Pour établir sa croyance en l'invisible, il traverse ses croyances, à commencer par celles concernant son Père, sa Mère ; sa croyance se développe grâce à un moi fort.

2.2 - "LES ONZE STANCES"

Les Onze Stances et les Huit Stances ont été écrits tout à fait spontanément et sans aucune demande. *"Les seuls poèmes qui me vinrent spontanément et dont la composition s'imposa à moi, sans nulle sollicitation extérieure"*. Leur auteur est situé par Ramana comme *"Quelqu'un qui n'a pas atteint la connaissance suprême"*. C'est volontairement qu'il s'était situé du point de vue des disciples, pour leur bien. Cela n'exclut pas qu'il n'était pas passé lui-même par ces étapes.

Les "**Onze Stances**" furent rédigées tranquillement, une par jour, avec des mots qui s'imposèrent à lui. Les "Huit Stances" furent écrites de la même manière (dans la même situation) que la "Guirlande Nuptiale", c'est à dire en marchant autour de la montagne.

1. *"Maintenant que par Ta Grâce Tu m'as revendiqué, qu'advindra-t-il de moi, à moins que Tu ne Te manifestes à moi, car, soupirant ardemment après Toi et, harassé par l'obscurité du monde, sans Toi je suis perdu ? O Amour à forme d'Arunachala, le lotus peut-il fleurir sans la vue du soleil ? Tu es le Soleil des soleils ! Tu fais surgir la Grâce en abondance et Tu la répands à flots !"*

Cette première strophe donne le ton du poème. Comme dans les autres stances.

4. *"Que t'a-t-il profité... de soustraire mon être sans force"*

5. *"Tu m'as certes enlevé furtivement"*, - le Dieu l'a enlevé et le persécute.

3. *"Pourquoi donc me tortures-Tu ainsi"*, - sans lui montrer la vérité, sans lui permettre de réduire la distance entre Dieu et lui. Il est trahi.

Les expressions du corps sont nombreuses, les descriptions sont très physiques : stance 3 : "*suspendu*" ; 4 : "*Je courbe la tête*" ; 5 : "*retenu à Tes Pieds ; que je restasse tête baissée, muet*" ; 6 : "*je m'agrippe*". Ces expressions sont celles d'un corps qui souffre, subit, est esclave. L'auteur est une victime, un esclave, un prisonnier : 5 - "*Je lutte comme un cerf pris au piège*".

Il ne mérite pas qu'on vienne le délivrer. Sa culpabilité est intense et il doit être tué. "3 - *Tu décidas certes de me tuer ne!*". Cette phrase rappelle l'épisode (transféré dans la mystique) où Oedipe est abandonné dans la montagne par son père Laïos qui voulait le voir mourir.

L'auteur craint d'être tué ou pense qu'il le sera. Quand une personne (un malade psychiatrique par exemple) craint d'être tué, c'est qu'il éprouve une culpabilité forte vis à vis de la mort d'un proche. Pour Ramana, la mort du père, alors qu'il avait 12 ans a été un choc. Et si son père était mort par sa faute ? On sait qu'il était rêveur, piètre élève (qualités que les pères n'apprécient guère !). L'expression du § 3 "*que le faible que je suis*" situe l'auteur par rapport au père et va dans le sens de cette interprétation, car de quoi peut-il être coupable sinon d'avoir tué le père. La culpabilité intense, les reproches qu'il s'adresse renvoient à un registre mélancolique. L'indignité qu'il ressent le pousse à être séparé des autres. La honte l'envahit, il est sans force (4).

Dans les Onze Stances à Arunachala, le registre mélancolique dans lequel évolue Ramana a été souligné (voir chapitre correspondant). Les reproches qu'il s'adresse, la culpabilité ressentie, la honte, la faiblesse signent ce registre.

Pour autant ces auto-dépréciations et auto-accusations qui s'expriment dans ces quelques lignes débouchent sur la découverte d'autre chose, qui n'est plus du tout une identification à une imago archaïque et omnipotente conduisant au processus mélancolique.

L'intériorisation, dont le but est d'installer en soi "*par un acte érotique*" un objet qui va servir de repère vis à vis de l'objet externe (³⁵¹), joue à ce moment partiellement son rôle. L'homologie entre l'objet interne introjecté et l'objet externe n'est pas réalisée ; l'identification se fait sur le mode d'une défense, l'incorporation. Cette entrave à ce qui devrait aboutir à une croissance du moi est plainte et complainte envers le Dieu chez Ramana mais elle laisse rapidement la place au désir.

L'objet suffisamment bon médiatise l'introjection des pulsions, du désir. Si l'objet est un obstacle car trop mauvais, l'introjection cède la place à l'incorporation qui renforce le lien de dépendance à l'objet. (Lorsque l'introjection est réussie, elle s'oppose à la dépendance à l'égard de l'objet).

Le bon objet introjecté, les lectures, les livres, l'ambiance familiale, religieuse faite de dévotion, la mère dont le prénom signifie beauté, etc., contribuent aux identifications positives. Le Dieu extérieur qui se dérobe, dans certains poèmes à sa connaissance, devient par l'effort de l'intelligence aiguisée (voir chapitre...p.) qui scrute ce qui se passe, identique ou presque à ce que l'auteur découvre au fond de sa psyché. Invraisemblance de ce moment où l'auteur se découvre en tant que le "*Toujours-présente Réalité*".

³⁵¹ () ABRAHAM N., TOROK M., "L'écorce et le noyau", 1987, Flammarion.

In vraisemblance de cette plongée en soi, de ce passage encore mystérieux qui révèle le Soi (l'Atman, le Brahman).

Si l'incorporation traduit une "*lacune dans le psychisme, un manque à un endroit où une introjection aurait dû avoir lieu*", elle assigne à l'objet externe une idéalité dont il sera impossible de faire le deuil. Elle teinte ainsi toute la vie du sujet, sa pensée, ses affects, son être même.

2. "*Arunachala, Toi forme de la Grâce elle-même ! Une fois revendiqué par Toi, aussi démunie d'amour fussé-je, comment peux-Tu m'abandonner à mon égarement, privé de la plénitude d'Amour,...*"

L'auteur est dénué et privé (d'amour). Cela rappelle le vide dont parle Winnicott (cf. infra p.), vide réel mais qui ne renvoie pas à la pathologie, puisque nécessaire, ouvrant et débouchant sur quelque chose/quelqu'un.

L'égarement renvoie à la perte de sens et pourtant un sens, une direction sont maintenus. Même si la culpabilité est très forte, même si l'angoisse l'étreint, Ramana croit à une lumière. Ses paroles s'adressent au Dieu et ne tombent pas dans un vide sans fond. Les expressions concernant cette lumière qu'il perçoit se retrouvent dans son poème :

Stance 1 : "*Tu es le Soleil des soleils*". Expression qui fait penser aux Pères de l'Église, ils ont parlé du soleil.

Stance 2 : "*O Nectar...*"

"*Grâce*"

Stance 3 : "*Ta Grâce*"

Stance 4 : "*Océan de Grâce*"

Stance 6 : "*Flambant Pilier de Lumière*"

"*Vastitude de Grâce*"

Stance 7 : "*Ta Lumière*"

"*Tu brilles dans le Coeur*"

Ces expressions font partie du donné culturel de l'hindouisme. L'auteur les utilise pour en tirer des images positives qui sont un contre-investissement par rapport à la mélancolie. Les représentations du dieu, les qualités de lumière, de guide, de mont immuable, de tranquillité, de silence, (cf. les Huit Stances) viennent lutter contre la mélancolie, par le narratif de la représentation. Les mécanismes psychologiques sont des processus de dégagement, s'appuyant sur un narratif positif, et non un processus maniaque.

Quand un mystique avance en âge, les images disparaissent peu à peu. Leur présence est moins nécessaire, le mystique s'établissant dans sa relation ou son union à Dieu. Pour Ramana, l'image du dieu c'est toujours et encore la forme réelle "*quand je t'approche Te regardant comme doué de forme*" (Huit Stances), Arunachala, la montagne sacrée. Le dieu a une représentation permanente et réelle dans la forme de la montagne. Ramana voit une vraie montagne. Il l'habille de choses. Pour Saint Jean de la Croix qui ne

voit rien, "*car nul ne me voyait ni mes yeux rien qui soit*", l'approche est différente. Il est en quelque sorte obligé de se donner des images, d'avoir des visions.

Avec les expressions positives du Dieu, il y a aussi dans les Stances des souhaits adressés au Dieu qui ont de la même manière une valence très positive :

"2. *Puisse Ton agrément être le mien...*"

"5. *Daigne me soulager dans mon épuisement*"

"8. *Accorde-moi*"

C'est le "que", le souhait, l'invocation qui s'adresse au Dieu et lui demande d'accéder à sa prière. Les souhaits permettent et favorisent eux aussi une sortie, un dégagement de la dépression.

2.3 - LE VIDE

Stance 7 : "*(...) Montre-Toi plantant Tes pieds de lotus sur la tête de l'ego pendant qu'il émerge !*"

Il s'agit d'une histoire de naissance. La naissance du moi, du je ne se réalise pas sans qu'elle soit déjà établie dans la Lumière du dieu. Mais ce qui est exprimé semblerait dans une lecture occidentale une relation de maître à esclave. L'ego marqué par le dieu ignore ce qui lui arrive : dieu reste caché et ne se montre pas.

Cette image de la théogonie hindoue du dieu caché qui ne montre que les pieds de lotus est connue en Inde. En général le lotus désigne les sièges, les supports des Bouddha ou des Bodhisattwa (ceux qui cherchent comme Bouddha). Le lotus c'est le symbole de l'épanouissement. L'image du Bouddha qui se tient debout sur une fleur de lotus est l'expression iconographique reprise par Ramana à propos de son dieu : Arunachala a les pieds posés sur une fleur de lotus.

Ces formulations sont un exemple de l'extrême ambivalence de l'auteur. La fin de la **stance 10** illustre encore ce propos : "*(...) Quel destructeur de vie est ce magnifique Arunachala qui brille à l'intérieur du Coeur !*"

L'illumination intérieure peut être considérée comme une extase alors que Arunachala est un destructeur de vie.

On peut noter une progression dans ce poème ; si au début le Dieu Arunachala est distant, inaccessible, destructeur, la fin du texte le découvre comme la "Pierre d'aimant des vies", comme le Dieu attirant et comblant qui se repaît de "*l'âme de quiconque ainsi mûrie*". Autrement dit, le poème est construit d'autant de stances que d'étapes à parcourir. Franchir les doutes, les peurs, les angoisses fait mûrir l'âme, la psyché qui découvre des chemins non encore connus.

L'auteur est dans une quête intense. Le désir de découvrir, de voir le dieu est au plus fort. La tension éprouvée est comparable à celle des nuits mystiques. Mais s'agit-il d'une sorte d'angoisse pathologique ? Il semble que non car la sensibilité, l'écriture ne sont pas atteintes. La nuit mystique est une quête ; la tension est ici écrite, elle est exprimée comme les mystiques peuvent l'exprimer (cf. Jean de la Croix), elle renvoie au vide. Elle est donc existentielle et normative en ce sens qu'elle oblige à rechercher, à dessiner les

contours de l'objet de l'amour. Cela rejoint le vide déclaré nécessaire de Winnicott, parce que source de l'être.

Cette angoisse qui n'en n'est pas une, cette tension remplit son rôle de recherche : elle construit.

C'est une lumière intellectuelle à travers les mots qui l'aident à construire, à s'accrocher de manière existentielle. Ramana a déjà une connaissance au cours de la vie, par l'émotion, de cette configuration, de cette quête. Ce n'est pas un vide, c'est une absence, le vide de la présence, comme s'il n'y avait personne. C'est une absence : les mystiques ne voient pas, ils ne touchent pas... Le vide de la présence renvoie à la quête de l'objet, à l'investissement libidinal de l'objet...

Que devient cette tension ? Saint Jean de la Croix dans la "Nuit obscure" est dans une solitude formidable, dans le noir - rien ni personne ne le voit - c'est le vide... (comme pour Ramana dans les premières strophes des "Onze stances"). Et pourtant la tension, le vide débouchent sur une lumière.

Dans la strophe 3 des "Huit stances" à Arunachala (voir p.), l'être où naît la conscience ne peut être cherché qu'après le vide des formes, le vide des idées : c'est le contenu de la strophe. Encore une fois, il est à noter que cette notion de vide, d'un vide qui débouche sur quelque chose est incontournable, omniprésente.

Les poèmes écrits ultérieurement sont plus doctrinaux, les hymnes sont plus dans l'émotion et expriment l'attitude de dévotion et d'aspiration. Arunachala, petite montagne au pied de laquelle se trouve la ville de Tiruvannamalai représente en Inde la doctrine de l'Advaita -la non-dualité - et la voie de la recherche de soi-même. Seul le cinquième hymne écrit à la demande de Ganapati Shastri, grand poète sanscrit et dévot, est en sanscrit puis fut traduit par la suite en tamul. Il est intitulé "Shri Arunachala Pancharatna" ("Cinq Stances à Arunachala").

2.4 - "LES CINQ STANCES"

Un autre poème des Cinq Hymnes, "*Les Cinq Stances dédiées à Arunachala*" illustre la doctrine. Bien que Ramana ne connaissait pas la grammaire sanscrite, il a parfaitement composé ce poème dans cette langue. C'est un exposé synthétique des différentes voies de réalisation spirituelle.

Première strophe : "*Océan de Nectar, comblé de Grâce, engloutissant l'univers dans ta splendeur, ô Arunachala..., sois le Soleil et ouvre le lotus de mon coeur en Béatitude.*"

Cette strophe dédiée à Dieu sous la forme de la montagne est un *stotra* (louange). L'auteur s'adresse à Dieu et lui demande la Réalisation, l'illumination. Nulle angoisse dans cette strophe, même si les limites du dieu ne sont pas dessinées et s'il y a engloutissement de l'univers. C'est au contraire la beauté suprême qui est évoquée, avec la béatitude, oralité pleinement satisfaite ouvrant sur un amour enflammé.

Deuxième strophe : "*O Arunachala ! En Toi l'image de l'univers est formée, est établie, puis est dissoute... Tu es le Soi intérieur qui danse dans le Coeur !... Coeur est ton nom, ô Seigneur !"*

Dieu est créateur **et** destructeur. C'est une théologie ; Dieu auteur du bien et du mal est une image binaire du "Dieu" qui entraîne le sujet dans une bivalence, par identification. La dissolution est celle de l'ego hindou.

Le parallèle ne peut-il être fait avec la maxime "*mourir au vieil homme*" que l'on trouve dans l'idée chrétienne du baptême par exemple, de la renaissance.

La joie : Dieu danse dans le Coeur, il se manifeste. C'est à chacun de le trouver :

"En plongeant profondément

A la quête de "qui suis-je" (³⁵²).

Plonger en soi, descendre au fond, Teilhard emploie aussi cette expression.

Troisième stance : "*Celui qui se tourne vers l'intérieur, l'esprit tranquille... réalise le Soi... comme une rivière lorsqu'elle rejoint l'océan.*" Toujours, la descente en soi est recommandée, avec l'esprit tranquille. Cette tranquillité est souvent évoquée comme chez Jean de la Croix mais aussi dans la psychanalyse de Winnicott (voir infra).

1. Cette strophe traite de la Voie de la connaissance, le *Jnana-marga*, qui cherche d'où s'élève la conscience, voie conseillée par Ramana.

Les images, les paraboles sont beaucoup utilisées et sont explicites : la rivière retourne à l'océan.

Quatrième stance : "*Abandonnant le monde extérieur, mental et souffle contrôlés, pour méditer sur Toi...le Yogi voit Ta lumière...*"

2. Cette stance traite du *Yoga-marga*. Le yogi par sa méditation et ses exercices respiratoires se concentre sur Lui, Arunachala.

Cinquième stance : "*Celui qui Te consacre son mental... Te glorifie et T'aime...*"

On reconnaît dans cette première partie de la cinquième stance, la voie de la Bhakti, de la dévotion (et de l'amour).

3. "S'abandonner au Guru" préconisait Ramana était avec la voie de la connaissance la plus sûre méthode pour la Réalisation. Arunachala est révélé comme notre propre Maître ou Guru et nous convainc de la Présence intime de Dieu. Arunachala est envisagé, vécu, comme un Guru. L'investissement libidinal sur un objet signe la présence ; Arunachala est mystiquement investi de la Présence.

Ces stances sont plus doctrinales que les quatre autres Hymnes et sont en quelque sorte un résumé des voies ("*margas*") de la réalisation.

La troisième stance traite de l'aspect du *Sat* (l'Etre), la quatrième du *Cit* (la Conscience) et la cinquième stance concerne la Béatitude de l'*Ananda*, les trois aspects de Dieu, d'après la théologie hindoue.

4. La voie des devoirs rituels et religieux ainsi que celle de l'action, le *Karma-marga* s'exprime dans la deuxième partie de la stance : "*car il est un avec Toi, ô Arunachala, et perdu dans ta Béatitude.*" Celui-là, percevant la Présence, se considère comme un instrument au service de Dieu. (cf. partie II, "Teilhard").

³⁵² () "*La connaissance du Soi.*" Oeuvres réunies, p. 139.

Cet hymne est tout à la gloire d'Arunachala. Les termes employés pour nommer Dieu sont à l'image de ceux utilisés par les mystiques chrétiens, en particulier Teilhard qui invente de nombreuses nominations de Dieu.

C. - Évolution psychologique/spirituelle

1. - "L'expérience intégrale" de RAMANA MAHARSHI

A l'âge de 17 ans, il se produisit pour Venkataraman un événement peu ordinaire qu'Osborne appelle "la réalisation du Soi", que Burgi-Kyriazi nomme "expérience intégrale". Voici la description qu'en fit le Maharshi, bien après que cet événement lui soit arrivé :

"C'était environ six semaines avant que je ne quitte Madura pour de bon que le grand changement survint dans ma vie. Ce fut tout à fait soudain. Je me tenais seul dans une pièce située au premier étage de la maison de mon oncle. J'étais rarement malade, et ce jour là ma santé n'était pas en cause, mais une soudaine et violente peur de la mort me surprit. Rien dans mon état de santé ne justifiait cela, et je n'essayai pas de le justifier ou de découvrir s'il y avait quelque raison de crainte. Je sentis simplement "je vais mourir et me mis à penser à ce qu'il fallait faire. Il ne me vint pas à l'esprit de consulter un docteur, mes aînés ou des amis ; je sentais qu'il me fallait résoudre le problème moi-même et sur le champ. Le choc produit par la peur de la mort conduisit mon esprit vers l'intérieur et je me dis à moi-même mentalement, sans vraiment donner forme aux mots : "Maintenant la mort est venue ; que signifie-t-elle ? Qu'est-ce qui meurt ? C'est ce corps qui meurt." Et aussitôt j'interprétais intimement la scène de la mort. Je m'étendis, les membres allongés, aussi raide que si la rigidité de la mort était survenue et j'imitai un cadavre de façon à donner une plus grande réalité à la recherche. Je retins mon souffle et gardai les lèvres étroitement closes afin qu'aucun son ne puisse s'échapper, afin que ni le mot "Je" ni aucun autre ne puisse être articulé. "Eh bien ! maintenant, me dis-je, ce corps est mort. Tout rigide, il va être porté au bûcher et là brûlé et réduit en cendres. Mais suis-je mort avec la mort de ce corps ? Le corps est-il "Je" ? Il est silencieux et inerte mais je sens toute la force de ma personnalité et même la voix du "Je" en moi, qui s'en distingue. Donc je suis Esprit transcendant le corps. Le corps meurt mais l'Esprit qui le transcende ne peut être atteint par la mort. Cela signifie que je suis l'Esprit qui ne meurt pas". Tout ceci n'était pas une vague pensée, mais jaillissait en moi avec intensité en tant que vérité vivante que je percevais directement, presque sans aucune intervention de la pensée. "Je" était quelque chose de très réel, la seule chose réelle dans mon état présent, et toute l'activité consciente liée à mon corps était centrée sur ce "Je". A partir de ce moment le "Je" ou Soi concentra son attention sur lui-même par une puissante fascination. La peur de la mort s'était évanouie une fois pour toutes."

L'auteur sait qu'il va mourir : expérience de mort imminente (EMI) qu'on appelle plus souvent NDE (Near death experience), expérience de mort approchée. Ces NDE sont bien connues et les narrations qu'en font ceux qui ont vécu une telle expérience montrent des caractéristiques communes. Sont décrits deux phénomènes principaux : d'abord en

premier c'est la sortie du corps. Ils vivent une sorte de décorporation et voient leur corps et l'environnement dans lequel il se trouve ; ils, c'est à dire leur psyché, leur esprit (?), plane au-dessus d'eux et certains ont même décrit un voyage hors du lieu où se situe leur corps. (³⁵³). En deuxième, la lumière dans laquelle les "expérienceurs" baignent ou qui les appelle ; le passage dans une sorte de tunnel est souvent vécu avec cette lumière vive qui en quelque sorte les attend à l'extrémité du tunnel.

Les effets d'une telle expérience sont eux aussi décrits avec unanimité. Pour résumer, il s'agit de changements dans une plus grande considération pour le bien être des autres, la compassion :

- une moindre importance accordée aux biens matériels, à l'ambition personnelle,
- un développement de ce que l'on peut appeler une certaine spiritualité, comme la volonté d'adhérer à des valeurs ou à une foi universelle.

De ces caractéristiques communes des NDE qu'a vécues Venkataraman, il décrit un état où effectivement il a un discours sur son corps, où il analyse la situation dans laquelle il est plongé. Il ne dit pas qu'il voit son corps par exemple comme s'il était en survol au-dessus de lui. Mais l'introspection qu'il mène alors lui fait considérer que son corps est mort et que son esprit en est totalement dégagé, analysant de manière très aiguisée ce dont il est en train de faire l'expérience : *"la seule chose réelle en cet état"*

Ramana n'a pas choisi de faire cette expérience. Contrairement à d'autres mystiques, comme par exemple Julienne de Norwich (³⁵⁴), qui voulait aller volontairement aux portes de la mort, Ramana a fait un malaise ou un coma (?). C'est alors qu'il est allé voir ce que c'est, ce que cela signifiait. Le point de départ c'est un événement biologique.

Ramana n'a pas de vision comme c'est décrit dans les NDE. Il a une intelligence fine ; un développement de l'intellect s'opère dans cette circonstance. On peut dire que les hindous sont préparés à cette introspection par leur culture religieuse. C'est à partir du mental que s'effectue la recherche du Soi (voir p...). Quant à Ramana, la mort de son père lorsqu'il avait 12 ans l'avait frappé psychologiquement.

Un témoignage intéressant de NDE est celui de Von Jankovich (³⁵⁵). En 1964 en Suisse, il subit en tant que passager un grave accident automobile qui le laisse en état de mort clinique suite à un arrêt cardiaque. Il écrit : le premier acte consiste à avoir conscience de sa mort, sans angoisse. Puis viennent les visions très belles. La seconde phase est celle de l'observation de sa propre mort, vision du corps et perception des sons (les organes des sens fonctionnent). La troisième phase est celle du jugement : il revit son existence et les scènes plutôt heureuses. Puis la lumière l'inonde. Soudain la réanimation, après un choc incroyable, le ramène dans son corps.

L'auteur tire de cette expérience, entre autres, cette conclusion : *"la mort ne*

³⁵³ () Voir à ce propos le livre de MOODY, R.A., "La vie après la vie". Laffont 1976, ou encore celui de RING, K., "Sur la frontière de la vie".

³⁵⁴ () Julienne de Norwich, sainte du 14e siècle. Angleterre.

³⁵⁵ () Stefan Von Jankovich, architecte zurichois, relata son "expérience de mort" qui parut dans "Psi international", n° 8, 1979.

représente pas une fin du moi-conscient mais une transformation".

Si Ramana était "préparé" par le contexte culturel à cette expérience, le témoin suisse n'y était pas du tout. Cette sorte de "préparation" ne serait-elle d'aucun effet ? (dans la reconnaissance d'une conscience transcendante).

Venkatataram était un enfant robuste et très sain qui présentait une particularité quelque peu étonnante : il avait un sommeil exceptionnellement profond. Pour Ramana, c'était une preuve de bonne santé. Il était aussi sujet à des accès de quasi-somnambulisme, sorte de demi-sommeil. Comme le note Mircéa Eliade (³⁵⁶) dans une étude sur les chamans, ces derniers sont choisis parmi les enfants sujets à des pertes de conscience ou qui montrent des dispositions que l'on pourrait qualifier d'hystériques. Pourtant cette bonne santé aux aspects particuliers est à relativiser. En effet, alors qu'un matin de 1912 il partit de la grotte de Virupaksha où il habitait encore pour faire le pradakshina (le tour de la montagne) accompagné de quelques disciples il eut, sur le chemin du retour une grande faiblesse physique, dans un état proche de la mort, gardant, dit-il, son état de conscience habituel.

Ramana fit ce commentaire de cet incident : *"Je ne provoquai pas ce malaise avec intention, et je ne désirais pas voir quel serait l'aspect de ce corps après la mort. Je ne dis pas non plus que je ne voulais pas quitter ce corps sans avertir les autres. Non ! J'eus un malaise semblable à ceux qui me saisissaient parfois, mais cette fois il avait pris une forme plus sérieuse."* (³⁵⁷) Pouvait-on le soupçonner de vouloir mourir ? Peut-être certains le pensaient-ils et le Maharshi aura voulu les dissuader de cette idée. Il nous dit que parfois il avait de semblables malaises, sans le caractère de gravité de celui-ci. Ceci plaide en faveur d'une faiblesse physique ce qui rend peu plausible l'hypothèse psychique d'une extravagance que l'on pourrait entrevoir principalement dans sa première expérience (NDE). (Thérèse d'Avila aussi souffrait de sortes de spasmes). Un trouble vraisemblablement d'origine cérébrale le met aux portes de la mort. L'activité mentale supérieure n'est pas touchée.

Ramana a décidé d'aller voir ce que c'est, ce sentiment de mort imminente, avec une intelligence aiguisée.

1.1 - LE TRAUMA

Chez Ramana, le choc subi lors de son expérience intégrale ou NDE ne peut pas être considéré comme un trauma. En effet, la cause n'est pas externe et si cette expérience est sûrement trauma-tisante, elle n'entre pas dans ce cadre (cf infra, 2ème partie "Le trauma").

Cependant Freud note dans "La psychanalyse des névroses de guerre" (³⁵⁸), en rapprochant celles-ci des névroses de transfert en ce sens qu'elles concernent un conflit

³⁵⁶ () ELIADE, M., Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris, Payot, 1968.

³⁵⁷ () Osborne, A., op. cité p. 66.

³⁵⁸ () op. cité, p. 247.

du moi, que *"ce qui fait peur c'est bel et bien un ennemi intérieur [...], on peut à juste titre caractériser le refoulement qui est à la base de toute névrose, comme une réaction à un traumatisme, comme une névrose traumatique élémentaire."*

Dans cette acception du traumatisme élémentaire, on peut considérer que Venkataraman frappé à l'âge de 12 ans par la mort de son père a refoulé ou élaboré quelque chose au sujet de cet événement. P. Brunton (³⁵⁹) écrit (p. 46) : *"Maharshi nous a un jour raconté comment il obtint la Réalisation. Quand son père mourut, il fut frappé par le phénomène de la mort et réfléchit sur le sens qu'il pouvait avoir, tandis que sa mère et ses frères étaient en larmes. Il médita ce problème pendant des heures ; après la crémation du corps, il parvint à un point dans ses réflexions où il comprit que c'était le Je qui animait le corps, lui permettant de voir, de marcher, de courir, de manger. "A présent, je connais ce Je ; mais celui de mon père a quitté son corps."*

Il n'y a là ni déni, ni refoulement mais plutôt une découverte, par un questionnement intérieur puissant, du corps et de son fonctionnement, une évolution vers la connaissance de lui-même et du risque de mort. Cette recherche intime, connaissance qui monte de l'intérieur, principe de réalité, se situe à l'opposé de l'aveuglement et de l'ignorance de l'inconscient lorsqu'il ne peut rien deviner ni présager (du corps), comme cela peut être le cas chez le sujet psychotique.

Quatre années plus tard, Venkataraman fait une expérience de mort approchée (voir ce chapitre). Ce qu'il avait compris, initié par une longue méditation à la mort de son père, ce dont il avait déjà fait l'expérience, *"A présent je connais le Je"*, s'impose au moment de la NDE.

La distance avec le corps n'est pas déni mais connaissance. Tout au long de sa vie, Ramana comme il le dit lui-même, *"ne s'identifiera pas avec le corps"*, le corps est inclus dans le Soi et non l'inverse. Lorsque son état de santé commença à décliner -ses jambes et ses genoux étaient tordus par les rhumatismes, il souffrait également de douleurs au dos et à la nuque et donnait l'impression d'une grande faiblesse- et que la maladie cancéreuse se déclara, Ramana ne s'inquiéta pas pour lui. La distance avec le corps est présente : *"Ils prennent le corps pour Bhagavan et attribuent les souffrances à Bhagavan ! Quelle erreur !"* Il savait que sa mort était proche et cherchait à donner aux gens la force de supporter sa disparition matérielle. Cette destinée dans laquelle il était rentré, il l'a vécue, accomplie jusqu'à sa mort.

Freud aussi est rentré dans sa destinée qu'il a suivie jusque dans ses derniers jours. Dans une lettre citée par Max Schur (³⁶⁰), Freud fait part de sa satisfaction de pouvoir continuer son travail analytique grâce à *"l'assurance de vie pour plusieurs semaines"* que lui donne le traitement aux rayons X. Cette lettre est typique de son état d'esprit. Le stoïcisme dont il fait preuve tout au long de sa maladie, en dépit des épreuves douloureuses, la connaissance qu'il a de lui-même, réfèrent au principe de réalité. A l'instar de ce qui apparaît de la vie de Ramana, connaissance, destinée, principe de

³⁵⁹ () BRUNTON, P., Immortelle Conscience, Ramana Maharshi, Propos recueilli par Paul Brunton, Les Deux Océans, Paris, 1989, Sri Ramanashraman, Tiruvanmalai, S. India, 1984.

³⁶⁰ () SCHUR, M., La mort dans la vie de Freud, Gallimard, 1975.

réalité sont à l'oeuvre chez Freud.

2. - Les changements après l'éveil

1.1 - L'ENVIRONNEMENT PROCHE

Dans son livre sur Ramana, Osborne (³⁶¹) décrit la vie du Sage les quelques semaines après son "éveil". (C'est d'ailleurs le titre du chapitre). Bien que l'auteur pense

que non seulement "*Sri Bagavhan accomplit en l'espace d'une demi-heure le sadhana* (³⁶²) *d'une vie entière, mais celui de nombre de vies de sadhakas (chercheurs spirituels)*", il reste que l'état psychique atteint par Ramana n'est pas donné une fois pour toutes et qu'il subit des variations. "*On s'aperçut bientôt des conséquences dans ma vie de la conscience nouvelle que je prenais des choses*", conscience décrite par Ramana lui-même.

En premier lieu, il note une perte de l'intérêt pour ses relations extérieures avec ses amis ou parents.

Puis ses études devinrent un travail machinal.

Dans ses rapports avec les gens, il ne montre que docilité et soumission. Autrefois personne n'aurait osé se moquer de lui ou prendre certaines libertés avec lui. Maintenant "*J'acceptai tout avec calme*". "*Mon ancien ego irritable qui rendait les coups et se vengeait avait disparu*" (p. 19). Il préférait la solitude.

D'un garçon qui ne se laissait pas faire, il était passé à une sorte d'acceptation de toute chose avec calme. L'agressivité nécessaire a disparu. Si on considère l'agressivité comme une certaine façon d'entrer en relation avec l'autre, la relation s'abolissant va de pair avec l'agressivité disparaissant.

2.2 - MASOCHISME ?

La soumission et la docilité dans ses rapports avec ses semblables posent la question du masochisme. Pourtant il n'existe pas de relations domination-soumission dans les descriptions que nous avons. Venkataraman n'est plus dans la demande, ni dans la plainte : "*quelques tourments auxquels je fusse exposé, j'acceptais tout avec calme*". La soumission comme moyen de dominer, ce n'est pas de toute évidence le but poursuivi. Il n'existe pas non plus de dépendance vis à vis de l'entourage. La frustration externe n'apparaît pas : il n'y a ni refus, ni revendication. A priori l'auteur n'est pas dans une position sado-masochique, la tolérance à l'agression et à la frustration sont réelles. "*Souvent je restais seul, dans une attitude favorable à la méditation et je m'absorbais dans le Soi, l'Esprit, la puissance du courant qui s'établissait en moi.*" Énergie, libido, le

³⁶¹ () C'est à partir des notes de Paul Brunton et de son livre "Recherche sur l'Inde secrète", reprises par l'Ashram, que Osborne a écrit une partie du chapitre sur l'éveil du Maharshi. Brunton qui a rencontré Ramana a publié plusieurs ouvrages dont "La réalité intérieure", Payot, 1968.

³⁶² () Sadhana, chemin vers la délivrance, voie spirituelle, instructions pour l'effort spirituel.

courant que l'auteur perçoit et dans lequel il s'absorbe relève de l'affectivité. Pulsion sexuelle transformée quant à l'objet, quant au but, quant à la source de l'excitation, la libido des pulsions de vie est désignée comme tellement puissante qu'elle envahit tout. Nulle place pour un masochisme primaire dans le sens d'une tendance primaire à l'autodestruction, pulsion de mort le plus souvent définie par Freud sous la forme de la réduction des tensions. La passivité se voit par rapport à l'environnement, mais l'activité intérieure est intense. L'absorption intérieure ne montre ni passivité, ni dépendance, ni impuissance. La tension semble plutôt être à son comble au contact de "*la puissance du courant*".

"J'avais aussi changé quant à mes goûts ou à mes dégoûts, concernant la nourriture. Je n'en éprouvais plus aucun..." Le goût a disparu, c'est à dire la perception du bon ou du mauvais, notion subjective et intersubjective intimement liée aux affects, à la relation avec l'environnement, principalement la mère.

2.3 - LE TEMPLE

L'attitude de Venkataraman vis à vis du Temple a elle aussi changé. Autrefois il allait "*très rarement au Temple, avec des amis, pour contempler des tableaux et des statues*". Après l'éveil, il se rendit au Temple presque chaque jour, pris l'habitude d'y aller seul et "*je m'attardais longtemps devant une statue de Shiva... ou des 63 saints, cependant que des vagues d'émotion me submergeaient*".

Les affects sont très forts et leur expression débordante. L'investissement sur la divinité et ses représentations (les statues) est concomitant du désinvestissement de la vie relationnelle quotidienne. Un mouvement s'établit à l'image de l'investissement amoureux où toute l'attention, l'amour pour l'objet élu s'accompagne d'une perte d'intérêt pour ce qui ne se réfère pas à lui.

"Mon âme avait abandonné le support du corps lorsque je renonçai à l'idée : "je suis le corps", et que je cherchai de nouvelles amarres."

L'auteur cherche une amarre, une accroche ; l'angoisse est présente, les repères ont disparu. Il se rend au Temple, lieu d'ancrage, lieu de la rencontre avec Dieu, visite rituelle de réassurance. La tension psychique s'exprime dans les larmes répandues qui soulage son âme.

"C'était le jeu de Dieu avec mon âme." C'est le jeu divin du Seigneur dans et par sa création... "*Lila*." Ce jeu n'est pas le jeu cruel que l'on peut voir dans les stances à Arunachala, où Dieu se dérobe à la connaissance de celui qui le cherche, cela du point de vue du chercheur.

"Je me tenais devant Iswara." Iswara est le Seigneur, Celui qui gouverne, le Brahman manifesté. L'auteur est face à Lui, "*debout*", dans une relation de "*sujet à sujet*" inondé d'émotion.

2.4 - LES LARMES

Il prie parfois pour obtenir sa Grâce afin que sa "*piété augmente et devienne constante, perpétuelle*". Le plus souvent il ne prie pas, il laisse "*en silence s'écouler le flot qui montait*

des profondeurs de mon être". La plupart du temps, il est dans cet état où il sent le flot intérieur ; c'est de l'ordre du senti dont Maldiney dit qu'il est une perception autre. Le flot des profondeurs est un senti presque constant qui subit des variations d'intensité ; le flot c'est quelque chose de fort, "*le débordement de l'âme*" s'accompagne de pleurs. L'Éros est très présent, l'affectivité déborde et les larmes qui surviennent ne le font ni dans un contexte de joie, ni de tristesse particulier. Cette manifestation affective intense et les pleurs évoquent plutôt le don des larmes (manifestation bien connue dans la vie mystique). (³⁶³). Teilhard de Chardin parle lui aussi des "*eaux du courant qui passe... bruire leurs eaux mystérieuses*" (³⁶⁴), "*au plus caché de mon être*" : descente au fond de l'être, contact avec le courant qui passe.

Les visites quotidiennes au Temple sont une répétition positive ; les pulsions de vie sont en jeu. Toute répétition n'est pas forcément négative et n'entre pas dans le cadre d' "*au-delà du principe de plaisir*". Il y a un déplacement : Venkataraman montre une grande maîtrise de soi avec les autres et il gagne en joie et en bonheur dans ses rencontres avec les statues du Temple, comblé dans sa sublimation. Le don des larmes est un état psychique particulier. L'auteur est alors dans une sainte indifférence : "*les pleurs qui accompagnaient ce débordement de l'âme, n'étaient pas signe d'une joie ou d'une peine particulières*", c'est le calme des pulsions, la maîtrise et la plénitude : il découvre, il reçoit le don des larmes. C'est un grand lavage, un "*nettoisement de l'âme*". Le désir existe. Il prie, il désire recevoir davantage, il a un but, une identification, d'après le modèle des 63 saints (dans le Périapuranam).

Le flot intérieur qui monte donne le don des larmes. C'est un mécanisme, un processus psychologique invisible qui se transforme. Ramana définit cet état après ce passage : il était ignorant de tout ce qu'il lui arrive, il "*n'était animé par aucun désir d'éviter de renaître ou de chercher la libération*". En réalité, il avait peu lu les livres religieux à l'exception du Périapuranam et de quelques fragments d'autres livres saints. Mais il a saisi dans son état d'éveil ce qu'il avait lu. Ce qu'il découvre ce sont les textes, qu'il "*avait compris instinctivement, sans analyse, et donnaient un nom à ce à quoi je ne savais pas en donner*". Il reconnaît ce qu'il a reçu. Il parle d'un Réel impersonnel, sous-jacent à toute chose, qu'il ignorait. Il était libre, ignorant, il a un saisissement de révélation profonde de ce qu'il avait à peine entrevu.

Le flot, c'est une sensation interne, produite par la concentration, sorte de mise en route pulsionnelle, désir, affect. Le désir, la libido, la mobilisation de l'idéal du moi permettent l'arrivée de la sensation, interne, physiologique, traduite psychiquement par le flot émotionnel, un bonheur intense qui se traduit par le physiologique : les larmes.

Cet état psychique n'est pas celui de la vie ordinaire, ce n'est pas l'expression de la joie ou de la tristesse. Accepter l'hypothèse de cet état psychique particulier c'est reconnaître ce que nous dit Ramana qui est déjà en communication avec la lumière : "*Le langage des livres qualifierait l'état où je me trouvais après l'éveil de Suddha Manas ou Vijnana ou "Intuition de celui qui a reçu la lumière."*"

³⁶³ () Le don des larmes... (voir Maxime le Confesseur et Saint Séraphin de Sarov).

³⁶⁴ () TEILHARD DE CHARDIN, P., La vie cosmique in les Ecrits du Temps de Guerre, p. 15.

D'un point de vue neurophysiologique, la sensation se transforme en perception dont une partie est engrenée - il n'y a pas de prise de conscience, de reconnaissance (le coma par exemple), et l'autre en est la traduction psychique, le senti. Il y a donc une image, un mot (le flot) puis il y a un écho, un retentissement.

2.5 - LES EXCÈS

Les pulsions de vie, les excès de la libido montrent une évolution très intéressante chez le jeune Venkataraman. Elles participent entièrement à la structuration de son être. L'investissement sur les formes, la symbolique culturelle qu'il connaissait mais qu'il n'avait pas senti, celle des 63 saints sont des moments féconds. Tout cela ressemble aux poèmes de Jean de la Croix (voir p.) et à ses excès lyriques positifs ou négatifs, comme en parle E. Le Roy (³⁶⁵). Excès positifs chez Ramana que l'on voit dans son comportement au Temple. Excès négatifs un peu plus tard, quand il sera arrivé à Tiruvannamalai, dans les grottes d'Arunachala où il s'isolera complètement durant de longs mois.

E. Le Roy écrit sur *"le problème de l'expérience mystique"* s'intéressant à Saint Jean de la Croix qui dit lui-même que l'ascension mystique comporte deux moments essentiels, l'un négatif, l'autre positif.

La négation initiale concerne en premier lieu le sensible, puis l'intelligible. Le rejet du sensible, de toute phénoménalité *"fait surgir un plan de réalité nouveau et supérieur jusque-là non perceptible"* et le mouvement recommence sans fin à partir de ce nouveau plan aperçu. Cette façon de comprendre le renoncement fait penser à Teilhard qui parle de cercles de réalités nouvelles de plus en plus grands et concentriques à mesure que l'on avance dans l'Esprit.

Nuit obscure du sens et nuit obscure de l'esprit. Négation des formes intelligibles : *"il faut que l'esprit soit élevé au-delà de toute représentation"*. Insuffisance radicale et définitive de tout discours.

Dans l'ordre philosophique, un tel renoncement *"ne laisserait rien de réel à saisir"*. Mais dans l'ordre mystique, un autre facteur intervient : *"que disent, en effet, les mystiques en chœur unanimes et St Jean de la Croix le premier ?"* C'est que l'âme ne *"renonce qu'à ce qui, pour elle, serait diminution et borne..."* Les mirages primitifs dissipés, après l'épreuve, *"tout est repris ou plutôt retrouvé dans un ordre supérieur"*. *"L'obscurité devient lumière... La nuit mystique ne recouvre pas du néant, mais une richesse infinie, tout l'univers et beaucoup plus"* (p. 347).

Le moment négatif, *"les douleurs du passage"*, n'est pas un *"vide réel"*, c'est *"un plein masqué"*, *"aussitôt que l'écran des illusions est enlevé, l'obstacle des refus dissout"*. Le facteur nouveau que ne connaissait pas la simple philosophie, c'est pour E. Le Roy reprenant J. de la Croix, *"une réponse venue de plus haut que nous, une réponse agissante et transformante"*.

³⁶⁵ () LE ROY Edouard, "Le problème de Dieu", l'Artisan du Livre, Paris, 1930. E. Le Roy était membre de l'Institut, professeur de philosophie au Collège de France.

Le vide réel qui n'existe pas est en réalité un plein masqué. Nuit obscure chez Jean de la Croix pleine de la promesse de la rencontre avec l'Aimé(e). Moment négatif où le fonctionnement psychique relève du registre maniaco-dépressif. Absorption dans le Soi chez Ramana au mépris de sa vie de relation, mettant en danger sa vie même - de l'avis de ses tout premiers disciples -, ne se nourrissant pas, ne parlant pas, restant immobile en samadhi (³⁶⁶).

Cet état psychique particulier dura plusieurs mois après son arrivée à Arunachala. Les excès que l'on peut qualifier de négatifs, l'expérience dite négative, l'isolement quasi total, lui permettent d'en tirer des avantages, comme la très bonne distance avec les autres (sans être en fusion) ou l'acquisition du fait d'être seul. Pour tenir dans cette situation, il a dû recevoir beaucoup. Il faut qu'il ait gagné des choses, des dons, des grâces, seulement on ne sait pas ce qu'il a reçu. On sait que d'autres ermites qui se sont longtemps isolés, sont ressortis avec plus de force. C'est là que la différence avec les faux mystiques peut être faite.

Cette force suppose au départ un bon bagage physiologique et psychologique. Ramana d'apparence un peu fragile (³⁶⁷) est en bonne santé, même si les malaises qu'il a subis (voir infra) montrent une sensibilité cérébrale particulière. A l'ashram, il reçoit des gens toute la journée faisant preuve d'une force étonnante. Mais il a un abri intérieur où il peut se recueillir.

Abri extérieur aussi, le temple, lieu tranquille où Venkataraman peut prier. Devant la statue de Shiva - souvent représentée avec quatre bras exprimant ainsi qu'il a un bras pour chacun, sa présence à chacun, que nul n'est oublié - qui est le Seigneur suprême - littéralement, bienveillant, auspiceux - mais aussi le Destructeur, et devant d'autres statues, il est emporté par une vague d'émotions.

2.6 - LE RÉEL

Excès et moment positifs qui lui font entrevoir que c'est comme une réponse que ce don lui arrive : il saisit ce qu'il avait lu et il a l'intuition du "reste". *"L'idée que je me faisais d'Isvara (³⁶⁸) était pareille à celle que je trouvais dans les Puranas (³⁶⁹). Je n'avais jamais entendu parler de Brahman (³⁷⁰), de samsara (³⁷¹)... Je ne savais pas encore qu'il existait une Essence, ou un Réel Impersonnel sous-jacent à toute chose, et que*

³⁶⁶ () Samadhi, extase,, absorption contemplative, degré ultime de la méditation yogique.

³⁶⁷ () Un film nous montre Ramana Maharshi à Ramanashraman - Tiruvannamalai. The Archival Films 1935 to 1950. Produced by Sri Ramanasraman, Jadia in conjunction with Arunachala Ashrama, New York, USA, 1996.

³⁶⁸ () Isvara : l'Etre Suprême, correspond à la conception occidentale du Dieu Personnel, le Brahman manifesté.

³⁶⁹ () Puranas : textes sacrés postérieurs aux Vedas, contenant principalement des récits mythologiques.

³⁷⁰ () Brahman est la Réalité Impersonnelle sous jacente au Dieu Personnel, à l'Univers et à l'Homme.

³⁷¹ () Samsara est la succession de naissances et de morts qui ne se termine que par la libération-réalisation.

Iswara et moi-même, nous étions identiques à ce Réel".

De quel réel s'agit-il ? De toute évidence ce n'est pas le réel tel que Lacan l'a défini à savoir ce qui n'est pas symbolisé, ce qui fait effraction.

Le jeu dont parle Lacan qui montre toujours quelle que soit la disposition des pièces une case vide, d'un vide abyssal qui rencontre le réel, peut être revu ici à travers l'analyse de Le Roy comme non pas un vide réel mais un plein masqué. Ce réel du vide, ou de la vacuité, rejoint en partie la notion de vide telle qu'elle est développée (cf infra) à partir de la conception winnicotienne, vide nécessaire.

Ce plein masqué qui se révèle et se manifeste nous oblige à faire un saut, saut conceptuel et épistémologique. Notre hypothèse c'est le saut à réaliser, c'est que ce réel dont nous parle Ramana mais aussi bon nombre de mystiques et Jésus est celui d'une expérience dans un autre réel, le réel des choses qui sont sublimées, telles que dans l'expérience que nous livre Jean de la Croix et la superbe analyse qu'en fait E. Le Roy.

Ramana dans son expérience a effectué le passage des Puranas - qu'il connaissait -, récits mythologiques où Iswara est le Dieu manifeste, aux Upanishads, enseignements prononcés et transmis au sujet de ce Réel. Celui qui a compris ne peut se contenter d'une imagerie religieuse séduisante. *"Il n'a qu'un désir, c'est celui d'en sortir ; c'est pour lui un feu qui le brûle. Il lui faut à tout prix tracer son chemin vers le Réel dans le kevala - l'esseulement final - dépassant les rites, dépassant toute symbolique et toute mythologie au-delà même des enseignements... chemin ardu... chemin de nuit et de dépouillement..."* (³⁷²).

Démythifier pour arriver au Réel. Jésus démythifie pour rejoindre le "réel du Père". Le Christ n'est pas victime, il n'évite pas la souffrance, il la transmute. Il prévient qu'il désire être baptisé *"d'un grand baptême"* pour démontrer que son Père est le vrai Dieu, qu'il n'a pas la hantise du sexuel. (A ce sujet, lire autrement la sexualité. Chapitre 7, 8, 9. Évangile de Jean).

Teilhard de Chardin privé de tout en Chine, écrit : *"Puisqu'une fois encore Seigneur, non plus dans les forêts de l'Aisne, mais dans les steppes d'Asie, je n'ai ni pain, ni vin, ni autel, je m'élèverai par-delà les symboles jusqu'à la pure majesté du Réel et je vous offrirai, moi votre Prêtre, sur l'autel de la terre entière, la joie et la peine du monde."*

Un autre réel, celui des mystiques nous oblige à ce saut, à cette autre dimension, niveau différent qu'il nous est difficile d'appréhender. La vraie mystique ne peut donner un début de compréhension qu'à l'aune de ce franchissement.

La vision symbolique, mythologique, de la réalité évoque l'article de Lacan *"Au-delà du Principe de réalité"*. La structure symbolique de la réalité, constitution d'un monde qui est le monde culturel de l'homme entraîne, selon Maldiney, que le monde de la culture se trouve ainsi au-delà du monde de la nature.

Pour Freud par contre, la réalité est la seule chance qu'un homme ait de se renouveler en opposition aux instincts du moi, selon le principe de plaisir, qui est une tendance à la répétition. *"La position de Freud est en opposition avec celle la phase*

³⁷² () LE SAUX Henri, Initiation à la spiritualité des Upanishads (p. 43).

culturelle actuelle" écrit Maldiney. La réalité freudienne permet le renouvellement, elle vient effleurer dans sa conception cette réalité absolue, non symbolique, du réel transcendant.

2.7 - LA LIBERTÉ

Jésus ne s'est pas soumis. Il a répondu à ses détracteurs. Ramana n'est pas soumis. Il n'appartient à aucune école hindoue, il perd même (après son éveil) ce qu'il croit (ses premières lectures). Teilhard de Chardin tout en restant jésuite dans l'ordre des jésuites a une foi et une pensée très originales. C'est en fait le propre des mystiques. La caractéristique des vrais mystiques est qu'ils sont libres et indépendants. Ramana n'est pas soumis au pouvoir religieux des brahmanes.

Jésus ne prend pas le mal. Il ne cède pas aux moments négatifs selon l'expression de Berdiaeff (³⁷³). Ramana ne veut pas qu'il y ait des moments négatifs ; sa méthode d'introspection, *quo aham*, où cette question est omniprésente, ne permet pas le développement de tels moments. On est aux antipodes du surmoi persécuteur et du masochisme. Pour développer un Éros aussi fort, il faut qu'il ait reçu beaucoup de soins, d'amour de la mère. Une mère qui ne répond pas aux besoins, aux demandes de son jeune enfant oblige ce dernier à développer un masochisme primaire. Dans l'ensemble des perceptions, il choisit alors celles qui le font souffrir. Il en va de même pour le masochisme secondaire impliquant le sadisme d'une personne, retourné dans un deuxième temps contre lui-même.

Les relations précoces mère-enfant sont la trame de ce qui va se jouer. L'objet que vise le désir du jeune enfant, a été à l'origine de la satisfaction (principe de l'identité des perceptions). Pour retrouver cet objet princeps, le désir devient demande en s'inscrivant dans la trame des relations interpersonnelles. La demande peut se retrouver dans une certaine forme de prière, la force du désir reste entière, orientée vers le but de Le connaître.

L'agressivité nécessaire, distincte de l'agressivité destructrice, n'est pas tournée vers l'extérieur. Mobilisée par l'émergence endogène du besoin, elle peut être ressentie comme une menace à l'intérieur du corps, cela dans les moments négatifs et elle s'exprime dans la quête toujours renouvelée de Dieu. Cette agressivité primaire devenue secondaire avec laquelle le désir poursuit ses buts, ne concerne que la recherche intérieure, la contemplation.

Cet état psychique n'est pas une extase. Osborne continue son texte en montrant la différence avec l'état atteint par Ramana, sa conscience du "moi supérieur", c'est à dire du "Soi" (³⁷⁴) étant constante et ininterrompue. D'après lui, Ramana ne lutte plus pour demeurer dans le Soi. Pourtant l'analyse de ses poèmes, entre autres, montre bien qu'il n'en est rien. Osborne écrit que Ramana cherchait encore de "nouvelles amarres" ; de

³⁷³ () BERDIAEFF, N., Cinq méditations sur l'existence. Aubier, 1936.

³⁷⁴ () Dans son ouvrage sur Ramana Maharshi, Osborne parle du "Moi Supérieur", traduction qu'il convient de changer pour le "Soi".

toute évidence, il a eu peur de se tromper, d'être trompé ou de se retrouver "à vide". Son évolution nous indique qu'il est un vrai mystique, nourrissant et guérissant pour les autres, pas soumis - si ce n'est la soumission dans l'Esprit et à l'Esprit -, indépendant, libre et ouvert aux autres, aux cultures différentes, comme aux occidentaux qu'il reçoit. Toutes ces caractéristiques font une immense différence avec la pathologie des malades. A partir de son éveil, "*Sri Bhagavan ressentit, dans tout son corps, une perpétuelle sensation de brûlure*".

3. - L'état psychique particulier

Les changements opérés par l'éveil de Venkataraman furent nombreux. Découvrant la futilité de l'existence qu'il menait alors, il décida brusquement de quitter la maison, prêt à renoncer à tout. Il partit pour Tiruvanmalai et la Montagne sacrée Arunachala. (Il est fait référence à cet épisode au chapitre "Les images parentales"). Le voyage dura trois jours. Venkataraman se dirigea droit vers le grand temple de la ville et bouleversé d'émotion, il se trouva "*devant son père Arunacheleswar*". (Iswara manifesté sous l'aspect d'Arunachala). C'est ainsi que commença une période de sa vie où, tellement concentré sur sa vie intérieure, il ignora complètement le monde extérieur. Les auteurs décrivent les trois grandes phases de sa vie : la première qui correspond à l'enfance et l'adolescence normales d'une jeune personne ; la deuxième (qui nous intéresse dans ce chapitre) où il était constamment plongé en *samadhi* (³⁷⁵) (béatitude) et la troisième phase qui dura cinquante années où il se révéla comme un grand sage.

Venkataraman s'installa dans un endroit du temple, ouvert de tous côtés, sorte de très grande salle dite "*aux mille colonnes*". Il y resta plusieurs semaines, immergé dans "*la béatitude de l'être*", absorbé dans le "*Réel*", immobile, ne parlant pas. Un sadhou se chargea de veiller sur lui mais Venkataraman dû chercher refuge ailleurs, en proie aux railleries et aux agressions des enfants intrigués par sa présence. Il passa quelques semaines dans le "*Patala Lingam*", une cave voûtée sombre et humide où les insectes et la vermine pullulaient. Mais le jeune Swami ne sentait rien ni ne semblait s'apercevoir de la présence des autres qui voulaient l'aider et qui finirent par l'emporter au-dehors et l'installèrent en meilleure posture devant un sanctuaire. Le Brahamana Swami (c'est le nom qu'on lui donna à l'époque) y resta environ deux mois, toujours immobile, se nourrissant à peine mais acceptant qu'on lui donnât à manger. Quelques semaines plus tard, il s'installa dans le jardin du Temple, plongé dans l'état de *samadhi* mais commençant à marcher et à circuler dans le Temple, s'éveillant à la réalité du monde. Six mois après son arrivée à Tiruvannamalai, il accepta de s'installer hors du Temple, dans un sanctuaire où il serait plus à l'abri des importuns. Rien ne changea dans son mode de vie. Il n'acceptait qu'un bol de nourriture chaque jour, négligeait son corps. Il gardait le silence.

Après avoir séjourné un peu plus d'un an à Gurumurtam, le swami s'installa dans un verger de manguier, ce qui lui permettait de vivre davantage dans la solitude qu'il recherchait. Palaniswami, son premier disciple, prenait soin de lui et s'intéressait beaucoup aux livres de philosophie spirituelle. C'est pour lui venir en aide sur le plan

³⁷⁵ () *Samadhi* désigne l'extase ou plutôt l'enstase, c'est à dire l'absorption contemplative, degré ultime de la méditation yogique.

intellectuel et spirituel que Venkataraman commença à acquérir la veste érudition dont il fit preuve plus tard.

On ne peut que s'interroger sur cette période la vie du Maharshi même s'il déclara plus tard à maintes reprises, que son état de conscience était toujours identique et que seules les manifestations extérieures de son être avaient changé.

Pendant plus d'une année, il a été quasiment immobile, mutique, se nourrissant très peu, n'accordant apparemment aucune attention à son corps et au monde environnant, plongé dans une sorte de méditation sans fin. C'est très progressivement qu'il sortit de cet état de conscience particulier.

Se pose alors la question d'une régression.

RÉGRESSION ?

D'après le "Vocabulaire de la psychanalyse" (³⁷⁶), la régression désigne "*un retour en sens inverse à partir d'un point déjà atteint jusqu'à un point situé avant lui (...), le retour du sujet à des étapes dépassées de son développement*". S'agit-il d'un mode libidinal dépassé ou de relations d'objet infantile de dépendance, du besoin de vivre quelque chose de plus primitif, etc. ? Quelque chose dépasse-t-il ses moyens intra-psychiques ? L'apport de M. Balint sur la régression bénigne et régression maligne (³⁷⁷) peut éclairer cette question.

Le défaut fondamental stipule que le patient a l'impression qu'il y a un défaut en lui qui doit être réparé et qui provient de ce que quelqu'un, soit lui a fait défaut, soit a été en défaut envers lui-même. Pour Balint, l'individu naît dans un état de relation intense avec son environnement ; avant la naissance le soi et l'environnement sont harmonieusement mêlés. C'est la théorie de l'amour primaire. La haine et le sadisme sont des phénomènes secondaires. "*Le but de tout effort humain est d'établir - ou probablement de rétablir - une harmonie globale avec l'environnement, de pouvoir aimer en toute quiétude*" (³⁷⁸).

Ce faisant, l'auteur distingue trois zones du psychisme dans l'aire du développement de la personnalité : la zone du complexe d'Oedipe qui a pour structure une relation triangulaire, la zone du défaut fondamental, qui provient à l'origine d'un manque d'ajustement entre l'enfant et les personnes qui constituent son entourage, s'inscrit dans le cadre d'une relation d'objet très primitive et très particulière. Dans cette zone, Balint distingue deux types de régression : la régression maligne qui vise à la gratification des exigences pulsionnelles et la régression bénigne en vue d'une reconnaissance.

Enfin, la zone de la création, la plus ancienne sur le plan génétique est caractérisée par l'absence de tout objet externe. "*Le sujet est seul et son principal souci est de créer quelque chose à partir de lui-même ; ce quelque chose à créer peut être un objet mais pas nécessairement (...). La création artistique est naturellement l'exemple le plus souvent*

³⁷⁶ () LAPLANCHE et PONTALIS, op. cité.

³⁷⁷ () BALINT, M., Le défaut fondamental, Payot, 1971.

³⁷⁸ () op. cité (p. 51).

citée, mais d'autres phénomènes appartiennent à la même catégorie, comme les mathématiques et la philosophie, l'acquisition d'un insight, la capacité de comprendre quelque chose ou quelqu'un, et enfin, deux phénomènes d'importance primordiale : les phases précoces de l'entrée dans la maladie-physique ou psychique et la guérison spontanée d'une maladie."

Le concept de "pré-objet" désigne alors "ces quelques choses qui sont présents lorsque le sujet n'est pas entièrement seul". Ce processus de création qui transforme le pré-objet en véritable objet est imprévisible.

Le patient silencieux qui crée quelque chose dont nous ne pouvons rien savoir sur le moment est l'exemple même du travail de création (cité par Balint).

"La zone de la création est une zone du psychisme où il n'y a pas d'objet externe organisé et toute intrusion... détruit inévitablement la possibilité pour le patient de créer quelque chose à partir de lui-même". Cette zone de la création est celle qui correspond chez Winnicott à "l'état qui ne se donne pas de but", à "l'état de non intégration" (voir l'acceptation de ce terme dans le chapitre sur Winnicott).

Pour Masud Khan, cette zone de la création est *"intimement liée sur le plan du développement au désillusionnement créateur ; la mère en tant qu'écran protecteur a, entre autres, pour tâche de doser le manque selon le degré d'affermissement du processus de maturation..."* "L'analyste doit renoncer à intervenir, accepter de faire défaut au patient..." (³⁷⁹), ce que Winnicott écrit dans la "Quête du Soi" : *"l'occasion de se reposer a été manquée... l'analyste fera bien d'accepter des séquences dépensées sans lien..."*

"Être sans qu'il y ait de but". Venkataraman, "absorbé dans le Soi", selon la terminologie indienne, en extase ou plutôt en enstase, semble coupé du monde. Son isolement, sa solitude, il les recherche car l'agitation de l'environnement, le bruit font effraction, perturbent sa contemplation. *"L'esprit dépasse, repousse, abolit en lui toute phénoménalité, il renonce à l'usage de toute forme sensible"* écrit E. Leroy (³⁸⁰) : excès dits négatifs du renoncement qui du dehors apparaissent comme obscurité, sont manifestement au-dedans clarté.

Tout se passe comme si cette longue période de samadhi était nécessaire à la "Réalisation", à l'établissement *"dans le soi"* (terminologie indienne) à l'habitation quasi permanente dans cet état psychique particulier. Nul besoin de parler, nul besoin de manger : attitude non volontaire, non calculée. Plus tard Ramana dira : *"Je ne parlais pas et l'on prétendait que j'étais mouni (³⁸¹), je ne mangeais pas et l'on prétendait que je jeûnais"*. Il n'éprouve ni le besoin de manger, ni celui de parler. Il se défend contre toute agitation. Pourtant, il ne refuse pas la nourriture et les rares personnes qui veillent sur lui peuvent le faire manger.

³⁷⁹ () MASUD KHAN, "Frustrer, reconnaître et faire défaut". L'idée de guérison. NRP, n° 18, 1978.

³⁸⁰ () LEROY, E., Le problème de Dieu.

³⁸¹ () Mouni : celui qui a fait voeu de silence.

Il rappela plusieurs fois les faits qui s'étaient déroulés à cette époque, en ayant une véritable conscience. Il faisait la comparaison avec un seau d'eau plongé dans un puits. *"Dans le seau, il y a de l'eau : l'intelligence, l'esprit se perd dans celle du puits : le Soi ; mais la corde et le seau : l'ego, existent toujours, qui peuvent retirer l'eau du puits."* Cet état est appelé *nirvikalpa samadhi*, l'absorption dans le Soi qui a pour résultat l'oubli du monde manifesté.

Mais l'état qu'il avait atteint, état complet et final est celui de la *"conscience pure ininterrompue, transcendant le plan mental et physique"* (³⁸²). C'est le *sahajja samadhi*. Ramana le comparait à l'eau d'une rivière mêlée à celle de l'océan. *"Dans le cas du Gnani"* (³⁸³), *l'existence de l'ego n'est qu'apparente, et il jouit de son expérience illimitée et transcendante, en dépit de cette existence apparente de l'ego, car son attention est fixée sans cesse sur la source..."* (³⁸⁴).

Il existe donc des degrés dans la réalisation. Thérèse d'Avila décrit des étapes spirituelles dans le "Château intérieur" (³⁸⁵). La 7ème demeure est celle des grâces de l'union divine. En 1954, Teilhard déclare au Père Leroy *"je puis vous dire que maintenant je vis constamment dans la Présence de Dieu"* (³⁸⁶). Ramakrishna dit ainsi : *"Quelques âmes évoluées ont pu atteindre le septième plan, le plan le plus haut du samadhi et se sont ainsi plongées dans la conscience de Dieu"* (³⁸⁷). Jung aussi à la suite d'un rêve parle de niveaux de développement spirituel. Il cite dans le Faust de Goethe *"De saints anachorètes répartis sur le flanc de la montagne"* (³⁸⁸) où les anachorètes figurent des représentations de divers niveaux de développement. Ces niveaux du mental, de la spiritualité ne sont donc pas spécifiques à l'Orient.

Ramana après l'investissement intense des formes, de la symbolique culturelle et religieuse, des prières qu'il adresse aux statues, - alors qu'il habitait encore chez ses parents et qu'il se rendait tous les jours au Temple après son travail - a besoin d'être seul. Cet isolement lui permet de s'intérioriser, de sentir le flot intérieur... Lors de cette expérience dite négative, loin de toute possession, il acquiert le fait d'être seul, peut être aussi cette très bonne distance avec les autres.

Il en tire évidemment des avantages. On sait que d'autres ermites qui se sont isolés sont sortis de leur retraite avec beaucoup plus de force, même si cela n'est pas forcément

³⁸² () OSBORNE, op. cité.

³⁸³ () Gnani, homme ayant réalisé le Soi, un Sage.

³⁸⁴ () OSBORNE, op. cité, p. 48.

³⁸⁵ () Thérèse d'Avila Le Château intérieur.

³⁸⁶ () Cité par E. de la HERONNIERE, op. cité, p. 264.

³⁸⁷ () HERBERT, J., L'enseignement de Ramakrishna, Paris, Albin Michel, 1972.

³⁸⁸ () JUNG, C.G., Ma vie, op. cité, p. 352.

la règle. C'est bien là une différence fondamentale avec les faux mystiques. Indépendant et libre, non soumis au pouvoir religieux, Ramana l'était déjà dans cette période de sa vie. On ne voit là ni régression bénigne ou maligne. La zone du défaut fondamental n'est pas en cause. C'est la zone de la créativité qui est concernée ici, mais il semble qu'elle le soit bien au-delà de ses propres limites... On ne sait pas ce que Ramana a reçu dans cet état qui n'est pas un état de fusion ; pour tenir il a dû beaucoup recevoir à l'image de ce qui lui a été donné enfant.

Le retour en sens inverse, la régression serait un éclatement, une désintégration, en tout cas une désorganisation. Or, chez le jeune Ramana, il n'est pas question de cela. Par exemple, quand il ne mange pas, les gens lui apportent à manger. Ces comportements ont une connotation éminemment culturelle. En Inde on offre aux divinités (*devas*) des fleurs, de la nourriture. Un Gnani est considéré comme un dieu et on lui fait

des offrandes. Venkataraman n'a pas l'intention de mourir de faim. Il a un rapport ascétique à la nourriture.

4. - L'occultisme -- Les manifestations paranormales

4.1 - FREUD

Freud (31ème conférence) écrit au sujet des pratiques mystiques "*que la perception peut saisir dans le moi profond et dans le ça des rapports qui lui étaient autrement inaccessibles*"

Perception aiguisée dont on peut penser, dans la 30ème conférence "rêve et occultisme", qu'il s'agit bien de cela. En effet, percevoir quelque chose qui se rapporte à la télépathie fait montre d'une sensibilité perceptive peu ordinaire.

Dans ce chapitre il écrit : "*nous sommes prêts à croire ce qu'on nous rendra crédible "ou" ce qui nous sera rendu plausible*". Il précise qu'il ne veut pas s'en tenir aux vues étroites et il annonce sa méthode. Il prend d'excellentes précautions méthodologiques, en quatre points :

- il évoque la difficulté intellectuelle et les préjugés qui ne sont pas toujours condamnables ; le motif intellectuel ne doit pas nous faire refuser de nouvelles hypothèses.
- Le facteur psychologique du penchant des hommes à l'hostilité à l'égard de la raison et de la science est pris en compte.
- Le troisième scrupule est historique : notre méfiance et notre répugnance vis à vis des récits anciens des occultistes (miracles, etc...) doivent être surmontées.
- Le quatrième point permet d' "*attaquer le problème*" en nous approchant de ce "*noyau réel de faits, autour duquel l'imposture et l'influence de l'imagination ont tissé un cocon difficile à percer*". C'est le rêve qui "*nous vient en aide et nous indique le thème de la télépathie dans tous ce fatras*"

Ces précautions dans la méthode ont fait disparaître certaines choses ; au niveau du

contenu Freud ne peut maintenir ce que promet sa mise en place des structures d'analyse. De la mystique - "*la mystique, l'occultisme que veut-on dire par ces termes ?*" -, il passe aussitôt à l'occultisme qui se réduit finalement à la télépathie, la (communication inconsciente) transmission de pensée ou induction.

Il ramène ces phénomènes à la psychanalyse, au rêve, au désir des consultants, la télépathie est connaissance inconsciente des faits.

Il omet toutefois d'analyser comment le devin ou la devineresse arrive à exprimer très rapidement le contenu du désir inconscient du client. C'est là, semble-t-il, le problème capital que Freud n'analyse pas dans les exemples qu'il donne. Le moi profond qui élargit les perceptions, est en relation avec les mystiques.

La psychanalyse ne nous donne pas accès ou reste en deçà de ce que nous aimerions connaître, comme le montre cette étude sur "rêve et occultisme". L'étude des mystiques nous montre des phénomènes que la psychanalyse ignore ou sur lesquels elle ne prend pas position.

4.2 - HUMPHREYS - RAMANA

Ce travail de Freud sur "l'occultisme" fait écho avec un chapitre du livre d'Osborne parlant d'un disciple de Ramana Maharshi, F.H. Humphreys (p. 110), "*qui s'était déjà fortement adonné à l'occultisme*", sans que l'auteur décrive plus avant ce dont il s'agit. Dans les pages suivantes, il est question de son corps astral - "*il s'était transporté, en esprit, à Vellore...*" - (p. 111), puis de la voyance de Sri Bhagavan qui connaît exactement les besoins de Humphreys - le mot "*clairvoyance*" est utilisé par lui -

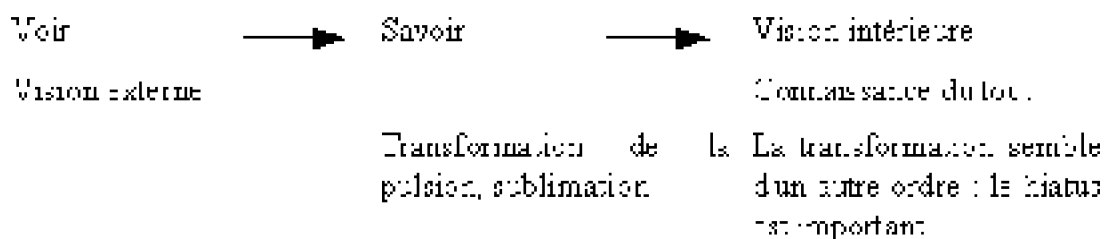
Il est à noter que Ramana demande à Humphreys de résister à ses propres pouvoirs thaumaturgiques. Ce trait est commun à beaucoup de mystiques : ils demandent à leurs disciples qui souvent ont des dispositions pour les sciences occultes de renoncer à leur pouvoir. "*Jamais un Maître ne s'est soucié le moins du monde des pouvoirs occultes car il n'en a nul besoin dans sa vie quotidienne*" (p. 115), texte de Humphreys citant les leçons de Ramana. Ou encore : "*le Maître se sert de ces pouvoirs comme une forme de sacrifice de soi-même*". La théorie, les principes de Ramana sont très bien résumés par Humphreys. Il cite en particulier un exercice d'un quart d'heure par jour consistant en une concentration de l'esprit sur "*Ce qui voit*" (qui n'est ni voir les choses ni toutes les choses vues). On atteint alors des états de clairvoyance inconsciente, le pouvoir d'accepter les difficultés et un pouvoir général sur toute chose, bien que toujours inconscient.

Le mot pouvoir est cité deux fois, c'est un pouvoir inconscient, une sorte de développement des capacités du moi qui s'ouvre, non une manifestation de la pulsion d'emprise.

L'auteur citant Ramana donne une définition intéressante : la certitude (³⁸⁹) que Dieu est tout, point de rencontre de toutes les religions, est le point où commence l'intelligence spirituelle. "*La connaissance n'est pas savoir mais voir*" (p. 118), c'est la connaissance

³⁸⁹ () La certitude est une notion qui sera aussi rencontrée dans le chapitre "L'absolu chez K. Jaspers". Elle correspond chez lui à la certitude du sens (voir la partie "Développements" de ce chapitre).

intérieure : citation qui semble à l'opposé de ce que définit la pulsion de voir transformée en pulsion de savoir. Ici le savoir est la vision, vision intérieure englobant toute connaissance, étape supplémentaire des transformations de la pulsion, sublimation élevée au carré ? On a vu pour Teilhard que cette pulsion transformée est à l'oeuvre (Écrits du Temps de la Guerre). Dans ses premiers textes, elle ouvre la voie à une sublimation qui s'élève, prend de la hauteur pour parvenir dans les écrits de la maturité à une vision intérieure extraordinaire. Pour Ramana comme pour Teilhard, le schéma devient :



Pourtant le savoir sur Dieu, le désir de Le connaître n'ouvre-t-il pas sur une connaissance autre, intérieure, expérience intime...

Si pour Ramana cette connaissance s'est réalisée brusquement par l'expérience d'un vécu de mort, pour Teilhard les choses se passent plus lentement et les étapes se succèdent. Pour Ramana la connaissance des textes, la cosmogonie hindoue vint après, ou plutôt, leur étude précise, puisque leur connaissance lui fût en quelque sorte révélée spontanément.

"Parvenir à la compréhension n'est rien d'autre que "voir" littéralement Dieu". Il n'est pas besoin de symboles ou d'allégories pour Humphreys. Pourtant l'Esprit peut se servir des symboles mais l'action de Jésus, *"doux et humble"* dans les Évangiles est certainement très proche de celle de Ramana rapportée par Humphreys.

La position de Ramana par rapport au péché et à la liberté de l'homme est très intéressante. Elle montre en effet qu'il n'accuse pas les gens, qu'il n'y a ni culpabilité ni expiation (p. 119) comme dans l'Évangile de St Jean. La liberté est une conquête.

"Trop boire ne libérera pas l'homme, mais il ne sait pas encore qu'il cherche, en réalité, la liberté" -.

(P. 119) *"Je suis constamment ce qui éprouve les sensations de tous les corps et de tous les esprits"* : les grands spirituels (comme Ramana) connaissent le détail du vécu des corps et peuvent agir dessus. Les phénomènes de lumière dans le corps de Ramana (comme dans Séraphin de Sarov ou la transfiguration de Jésus) (³⁹⁰) sont nombreux : *"Humphreys avait vu Sri Bhagavan, lors de leur première rencontre, sous l'aspect d'un corps privé de mouvement d'où provenait une terrifiante lumière divine"* (p. 115).

Raghavachariar, fonctionnaire de l'État de Tiruvannamalai obtint de voir la lumière (intérieure) de Ramana (p. 121).

Tous ces phénomènes se rapportent à des phénomènes extraordinaires ou

³⁹⁰ () Saint Séraphin de Sarov, saint russe orthodoxe. Son corps devenait lumineux.

paranormaux comme on les nomme actuellement. L'épisode relaté par Humphreys parlant de son "corps astral" semble être un dédoublement, comme ceux décrits par de nombreux témoins lors des NDE. Sur le plan théorique, en faisant l'hypothèse que de tels faits puissent exister, la complexité du dédoublement est déroutante : imagination ou vision paranormale de la réalité ou... ?

En général pour les hindous, le paranormal est la marque du Divin. Pour Ramakrishna (³⁹¹), celui qui accède au Divin acquiert par là même des pouvoirs extraordinaires. Les pouvoirs paranormaux seraient donc des témoins d'une évolution spirituelle. Certaines écoles hindoues se sont centrées sur l'acquisition de pouvoirs, comme les fakirs, les yogis se livrant à des exercices. Mais Ramakrishna aussi met en garde contre ces pouvoirs miraculeux. *"Ils viennent d'eux mêmes par la vertu des disciplines (sâdhanâs) et des maîtrises des sens. Mais l'homme qui fixe son esprit sur les pouvoirs ne pourra pas monter plus haut, il y restera embourbé"*.

Ces phénomènes paranormaux, bien que rares, sont présents dans le livre d'Osborne sur Ramana. Humphreys s'était fortement donné à l'occultisme avant de venir aux Indes et il parle de son *"corps astral qui s'était transporté en esprit dans une autre ville"*. Il s'agirait là d'un phénomène de dédoublement. Ce terme qualifie le fait que le sujet voit au loin son corps physique. C'est ce qui est décrit le plus souvent dans les NDE : le sujet lui-même se retrouve ailleurs que dans son corps.

Les phénomènes relatés par Osborne concernant Ramana sont différents de l'expérience d'Humphreys. Bien que le Sage demandait de ne pas rechercher ces phénomènes et qu'il soit resté très discret sur ce qu'il a pu vivre du paranormal, mis à part son expérience de mort imminente à 16 ans (cf. ce chapitre), il raconte qu'un jour, alors qu'il était étendu mais éveillé il sentit nettement son corps s'élever de plus en plus haut, puis pendant qu'il redescendait, il comprit qu'il était dans une ville qu'il identifia bien que ne la connaissant pas. Non loin de la route sur laquelle il marchait, s'élevait un temple dédié à Ganapati et il y entra.

Or au même moment, au même endroit, Ganapati Sastri, un disciple de Ramana, plongé dans la méditation, *"éprouva une grande détresse, appela intensément la présence et le secours de Bhagavan"*. C'est à cet instant que Ramana entra dans le temple.

Voilà un exemple de bilocation.

Le dédoublement ne concerne pas le corps physique. La bilocation, le fait d'être à deux endroits à la fois, pose la question de la matérialité du dédoublement.

Deux autres exemples sont cités par Osborne.

Les cas de bilocation sont très rares. Les cas les plus connus sont ceux de Soeur Yvonne-Aimée de Malestroit (³⁹²), la personne qui a probablement manifesté les formes de dédoublement les plus diverses et les plus solidement attestées : *"Yvonne était alors*

³⁹¹ () Ramakrishna, Sage hindou du 19ème siècle dont Romain Rolland a écrit une biographie.

³⁹² () Yvonne-Aimée de Malestroit (1901-1951), fondatrice et Supérieure de l'Ordre des Augustines hospitalières.

postulante [...]. *Un matin, (...) elle était dans ce qu'on appelle la laiterie et elle travaillait (...). Elle m'a très bien accueillie, mais j'ai eu tout de suite l'impression qu'elle n'était pas là. Ca ne l'empêchait pas de continuer son travail (...). Alors, Soeur Saint-Jean est montée (...). Elle l'a trouvée assise à sa table, écrivant sa lettre.*" (³⁹³). Un autre témoignage, celui du Père Labutte, situe l'épisode suivant à Paris dans le métro. La soeur était alors prisonnière de la Gestapo, dans l'attente d'un éventuel transfert. Elle apparaît au Père et lui dit : *"Père ! Si tu ne pries pas assez, on m'embarque en Allemagne !" (...)* (³⁹⁴)

Sainte Yvonne ressent un grand choc quand elle biloque ainsi qu'une grande fatigue. Il faut noter que les personnes qui reçoivent la visite n'en prennent pas forcément conscience. Le "récepteur" n'est pas toujours en état de percevoir.

La Mère (³⁹⁵), compagne de Aurobindo, appelée Ma, parle de ce phénomène paranormal. Ce n'est pas une division du corps ni un dédoublement ; c'est une sorte de projection hors de soi où la personne reste entière et en même temps il y a un autre toi qui es là-bas. C'est le résultat de l'être psychique, c'est à dire de la prise de conscience divine qui elle, se répand et, peu à peu, fait croître l'être psychique qui est formé par ce centre divin. *Mahat* est cette conscience cosmique, divine dont parle la Kata Upanishad et dont on doit prendre conscience.

Pour Bede Griffiths, toutes les forces de la nature sont contenues à l'intérieur de la conscience cosmique. Elles agissent à un autre niveau de conscience infra, et doivent être reconnues.

4.3 - JUNG

Jung dans un texte *"Le Scarabée d'or"* (³⁹⁶) écrit : *"Il y a longtemps déjà que le problème de la synchronicité m'occupe : de façon sérieuse, plus précisément, depuis le milieu des années vingt, le temps où, étudiant les phénomènes de l'inconscient collectif, je rencontrais sans cesse des connexions sérieuses ou termes groupés - que je ne parvenais plus à expliquer par le hasard. Il s'agissait en effet de "coïncidences" dont l'apparition présentait un tel caractère de "sens" que dans leur cas l'improbabilité d'un hasard ne pourrait s'exprimer que par un nombre d'une grandeur immense.*

³⁹³ () LAURENTIN, R., MAHEO, P., *Bilocations de la Mère Yvonne-Aimée*, Paris, Oeil, 1991. (Mère Marie-Anne, déposition n° 102, faits datés du 21 juillet 1927).

³⁹⁴ () D'autres exemples et réflexions sont cités par ces deux auteurs. p. 118 : *"Si l'âme immortelle transcende le corps, n'aurait-elle pas la capacité de connaître, d'agir ou même de se manifester au-delà du corps ?... Ce n'est pas un dédoublement d'identité. Elle sait bien que la partie active d'elle-même opère ailleurs, tandis que son corps reste sur la base de départ... réduit aux habitudes ou automatismes (lorsqu'elle prépare les desserts ou répond distraitemment sur des choses conventionnelles)." p. 95 : "Quelquefois, je ne sais pas comment cela se fait, je suis au lit et à la messe quand même. Je ne sais pas si c'est mon esprit qui y est ou si j'y suis avec mon corps... (14.03.1939). p. 95, le 9.01.1928, elle explique : "J'ai traversé le jardin... j'ai traversé le mur (cela ne me gêne pas dans ces cas-là), puis le chemin".*

³⁹⁵ () Bulletin of Sri Aurobindo ; International Center of Education ; Novembre 1970.

³⁹⁶ () JUNG C.G. : *Synchronicité et Paracelsica*, Paris, Albin Michel, 1988.

Je citerai, simplement à titre d'exemple, un cas que j'ai observé. Dans un moment décisif de son traitement, une jeune patiente eut un rêve où elle recevait en cadeau un scarabée d'or. Tandis qu'elle me racontait son rêve, j'étais assis le dos tourné à la fenêtre fermée. Soudain, j'entendis derrière moi un bruit, comme si quelque chose frappait légèrement à la fenêtre. Me retournant, je vis qu'un insecte volant à l'extérieur heurtait la vitre. J'ouvris la fenêtre et attrapai l'insecte en vol. Il offrait avec un scarabée d'or l'analogie la plus proche qu'il soit possible de trouver sous nos latitudes : c'était un scarabéidé de la famille des lamellicornes, hôte ordinaire des rosiers : une cétoine dorée, qui s'était apparemment sentie poussée, à l'encontre de ses habitudes normales, à pénétrer juste à cet instant dans une pièce obscure. Je suis bien obligé de dire qu'un tel cas ne s'était jamais présenté à moi auparavant ni ne s'est représenté par la suite ; de même ce rêve qu'avait eu ma patiente est resté unique en son genre dans le champ de mon expérience".

La synchronicité est un terme forgé par Jung pour exprimer une coïncidence significative ou une correspondance entre un événement psychique et un événement

physique qui ne sont pas reliés causalement l'un à l'autre, ou entre des rêves, des idées analogues ou identiques se présentant simultanément à différents endroits. Ce concept peut donc très bien s'appliquer au texte de Freud car ses explications psychanalytiques n'épuisent pas tout à fait son sujet : après avoir fait plusieurs hypothèses au sujet de "Monsieur P. et du Dr Forsyth", Freud note : "on en reste à nouveau à un non liquet. Mais il me faut reconnaître qu'à mon sentiment la balance penche, ici aussi, en faveur de la transmission de pensée". Pour Freud, le processus télépathique "consisterait en ce qu'un acte psychique d'une certaine personne suscite le même acte psychique chez une autre personne."

La télépathie serait donc un cas particulier de synchronicité. Un autre aspect de la synchronicité insiste sur l'absence de causalité des événements entre eux. Le hasard pour Freud c'est ce qui laisse la chose inexplicée. Mais Freud ne laisse rien au hasard, c'est à dire n'abandonne pas les choses au hasard ; il trouve une explication jusqu'à un certain point qui ne peut être dépassé.

Cette problématique de la causalité est présente dans le bouddhisme qui stipule que la cause première des phénomènes n'existe pas, qu'elle reflète la tendance de notre esprit à vouloir vérifier tout ce que nous percevons ; les phénomènes extérieurs n'existent pas de façon autonome : c'est la vacuité ou absence d'existence propre, mode d'être des choses. Autrement dit, les phénomènes sont dans une interdépendance globale, dans une causalité réciproque. On peut donc penser que l'interdépendance exclut le hasard et que tous les phénomènes sont liés. Est-ce que la synchronicité dans ce cas n'apparaît pas comme un aspect de cette interdépendance ?

Ramana, on l'a vu, a le don de voyance. C'est une faculté de l'esprit ne relevant d'aucune intervention surnaturelle ou divine, permettant à un individu de percevoir des faits cachés dans le passé, le présent, le futur d'un autre individu ou d'un groupe d'individus à travers le temps et l'espace (³⁹⁷). La télépathie est une sorte de voyance

³⁹⁷ () DESSUART J. et A., "La voyance", Que sais-je ?, P.U.F.

limitée à la connaissance des faits présents seulement. Humphreys emploie le terme de clairvoyance ; c'est une sorte de perception extrasensorielle consistant à "voir" des images comme des clichés.

Entre existence et non-existence, la pertinence des pensées des auteurs les plus intéressants peut être rapprochée, en tâchant toutefois d'éviter un syncrétisme douteux. Mais que dire de ces pensées : "c'est de la non existence que l'existence peut commencer" (Winnicott, La crainte de l'effondrement).

(Osborne, p. 117) : "La seule chose qui subsistera c'est l'être, qui est à la fois existence et non existence, et que ne peuvent expliquer ni les mots ni les idées". "Dieu est infini et par conséquent l'existence et la non-existence sont tout simplement ses aspects contraires" (Osborne, p. 118) citant Ramana Maharshi.

"Le néant n'est qu'un concept défini par rapport à l'existence. Il n'a pas la moindre réalité par lui-même, car il ne peut être conçu en l'absence d'existence" (³⁹⁸).

"L'absence d'une chose étant toujours la présence d'une autre, une suppression n'est jamais qu'une opération à deux faces que l'on convient de ne regarder que d'un côté". (Bergson, à propos de existence/non-existence) (³⁹⁹).

Ce détour par l'occultisme et par quelques manifestations paranormales montre que la psychanalyse ne donne pas accès ou reste en deçà des phénomènes exposés ici. L'étude des mystiques nous montre ces phénomènes que la psychanalyse ignore pour une grande part.

Ne pas user des pouvoirs thaumaturgiques telle est la recommandation des mystiques. Et, comme le chantait Ramana, c'est l'Amour qui est le plus fort : "Amour qui dépasse la connaissance, qui dépasse le plaisir,, qui dépasse la douleur, Viens !" (p. 123).

5. - Pour résumer

Sri Ramana dit, comme d'autres Sages, ne plus avoir de désirs. Les désirs sont les *vasanas* (tendances latentes, celles des vies précédentes) qui l'ont dirigé vers l'investigation "Qui suis-je ?" Le désir d'introspection était aussi le fruit de la formidable intuition qu'il développa dès l'adolescence. Peut-on dire que le désir n'existait plus chez le Maharishi ou alors qu'il avait gagné au niveau de l'immensité de son désir, qui était beaucoup plus fort, où Éros dominait exclusivement la scène psychique ? N'est-ce pas dans ces conditions que l'on peut percevoir le soi (Soi), le fait d'être, désillusionné par rapport aux imagos parentales et leur toute puissance, abandonnant aussi la mégalomanie du désir ?

"*Qui suis-je ?*" "*Ne pas s'identifier à celui qui agit. Le Soi toujours présent est découvert en balayant les limitations étrangères.*" Il n'y a ni obtention, ni perte, ni atteinte, ni chute, dit Shankara. Ne retrouve-t-on pas là le soi qui est dans l'activité qui n'a pas de

³⁹⁸ () RICARD, M., - TRINH XUAN THUAN : "L'infini dans la paume de la main". Pocket.

³⁹⁹ () BERGSON, H., Les deux sources de la morale et de la religion, Bibliothèque de Philosophie contemporaine, PUF, 1932.

but, pas d'intention, semblable à ce stade de repos à partir duquel peut s'élaborer, comme le dit Winnicott, quelque chose de créatif. L'Être, le Soi, "*Je suis celui qui est.*" N'est-ce pas comparable à la parole de Jésus : "*Avant qu'Abraham fût, j'étais*", souvent traduit par "*Je suis*".

La psychanalyse déblaise le terrain du moi, qui se libère du narcissisme mégalomane. La méthode du Maharishi nous conforte dans notre pratique analytique. Le "*Qui suis-je ?*" "*qui pose cette question ?*", "*Quel est celui qui agit, qui pense ?*" etc., se fait de manière décontractée, consciente, non volontaire. C'est une auto-analyse qui conduit à la source en ayant abandonné tous les "je" superficiels. C'est en même temps une analyse de par la présence, la grâce du Guru et le transfert.

On l'a vu, le Maharishi n'imposait jamais une méthode pour la recherche du "*Qui suis-je ?*" Il renvoyait les gens à eux-mêmes. Mais en même temps, il était très ouvert et répondait avec intelligence aux questions ouvrant quelque chose pour les personnes qui le questionnaient. Il ne les enfermait jamais, ne les embrigadait pas.

Souvent, dans le livre de A. Osborne, il est fait référence à l'esprit d'enfance du Maharishi et à sa grande bonté. S'il y a une évolution dans la réalisation du Soi et sa relation au monde extérieur (Osborne dit que le Maharishi est rentrée dans le monde), sa bienveillance, sa tolérance, sa tendresse sont constantes. Sa relation aux animaux était tout à fait particulière. Les animaux qui vivaient à l'ashram étaient, pour le Maharishi, doués d'intelligence et avaient des besoins physiques et psychiques dont il fallait tenir compte. Ce qui se passait avec eux montre à quel point le sentiment du Maharishi était juste. Les animaux venaient à lui tout à fait librement et semblaient, à l'exemple des humains, vouloir être en sa présence. L'attention qu'il leur portait et ce qu'il en disait nous laisse à penser, même s'il ne le dit pas explicitement, que les animaux étaient eux aussi soumis à la réincarnation (Sri Ramana a accompagné jusqu'à la délivrance une vache qui allait mourir). Il avait en tout cas pour eux le plus profond respect à l'image de celui qu'il avait pour les personnes (Madeleine Le Bouc "*La Madeleine de Janet*"), elle, parlait avec les oiseaux).

6. - La maladie et la mort du Maharshi (Mahasamadhi)

La santé de Sri Bhagavan avait donné de sérieuses inquiétudes plusieurs années avant sa mort matérielle et tout au moins depuis 1947, écrit Osborne. IL n'avait pas encore 70 ans mais paraissait plus âgé. Lui qui avait été plutôt robuste et vigoureux avait vieilli prématurément. Osborne précise qu' "*il avait pris sur lui les péchés du monde. Le Maître allégeait le karma de ses disciples.*" Ramana portait les fardeaux de ses disciples. Krishnamurti rapporte qu'un jour alors qu'il était auprès de Ramana, il ressentit de vives douleurs au doigt. Il fut surpris de voir le Sage se frotter le même doigt alors que sa propre douleur disparut.

En 1949, un petit nodule apparaît au coude de son bras gauche. Après ablation, il réapparaît. Il est opéré en mars mais la tumeur persiste. La tradition voulant qu'on ne mutile pas le corps d'un *Gnani* (Sage) et bien que Ramana s'était déjà soumis à une opération, il refusa l'amputation : "*Il n'y a pas de quoi se tourmenter. Le corps est en lui-même une maladie. Qu'il ait donc sa fin naturelle ! Pourquoi le mutiler ?... Laissez donc*

ce corps, résultat de la fructification du Karma, se mouvoir ou demeurer tranquille, vivre ou mourir... Ils prennent ce corps pour Baghavan et attribuent à Baghavan les souffrances de ce corps. Quelle pitié !... Où donc se trouve le siège de la douleur si ce n'est dans l'esprit ? Plusieurs opérations furent tentées mais le sarcome ne régressa pas. A mesure que Shri Baghavan s'affaiblissait, ses traits prenaient *"encore plus de douceur et s'illuminaient d'une sublime beauté."* Il donnait encore le *darsham* (bénédiction de sa présence) dans la salle et quand il fut trop affaibli, on construisit une petite véranda extérieure qui lui permettait de rester allongé et de donner le *darsham* aux fidèles.

Shri Baghavan se montrait courtois et accueillant avec les médecins qui venaient le voir. Il s'inquiétait de savoir si à l'ashram l'on veillait à leur confort. Il gardait aussi son sens de l'humour. Un jour il donna cette explication : *"Le corps est pareil à une feuille de bananier sur laquelle on a servi toutes sortes de mets délicieux. Après avoir mangé les friandises, allons-nous conserver la feuille ? Ne la jetterons-nous pas à présent qu'elle a rempli sa fonction ?"*

La libération (délivrance), *Moksha*, c'est *"se débarrasser de misères qui n'existent pas et parvenir à la béatitude toujours présente, voilà la Moksha."*

Il eut des paroles de consolation pour les gens qui le suppliaient de se guérir, assurant : *"Où pourrai-je aller ? Je suis ici."*

Le 14 avril 1950, les médecins et serviteurs surent que le dernier jour était arrivé. Le corps du Maharshi était ravagé par la maladie et pourtant au cours de ces derniers jours chaque disciple reçut *"un regard direct, pénétrant, conscient, lumineux, qu'il ressentit comme une transfusion personnelle de sa grâce. La douleur est partagée dans le secret de chacun. La foule défile le matin et l'après-midi devant la porte ouverte. Le soir, après le darsham, elle ne se dispersa pas. Shri Baghavan était assis malgré la douleur. Des serviteurs lui tenaient la tête et éventaient le Maître. Soudain un groupe de fidèles se mirent à chanter "Arunachala Shiva". En les entendant, Shri Baghavan ouvrit les yeux et son regard brilla. Il eut un sourire d'ineffable tendresse. Des larmes de béatitude perlèrent à ses paupières. Il poussa un soupir profond, puis s'arrêta de respirer."*

Cette mort en pleine conscience, en relation d'amour étroite avec ses fidèles intervient au moment même où la symbolique la plus prégnante (l'image de la montagne Arunachala, manifestation de Shiva) est évoquée, chantée. Il meurt dans la douleur physique et dans la joie. Jusqu'à sa mort, il appartient aux autres et c'est comme si, par le chant, les fidèles lui donnaient la permission de mourir.

"Pas la moindre lutte, pas un spasme ; rien d'autre ne révéla qu'il mourrait, mais la respiration ne reprit plus, tout simplement." Osborne, dans son récit, raconte qu'un photographe de presse français se trouvant sur la route, avait vu au moment précis de la mort de Ramana, une énorme étoile traverser lentement le ciel. Beaucoup d'autres gens l'avaient aperçue également, même à Madras.

Les paroles du Sage *"Je ne m'en vais pas. Où donc irais-je ? Je suis ici"* révèlent sa Présence, et la perception par les disciples de cette présence, dans leur intériorité est un partage. Ramana peut partager sa transformation totale, transcendante. Le symbole de l'étoile rejoint la symbolique d'Arunachala, lumière et révélation. La symbolique de Ramana est secrète pour ceux qui s'interrogent, qui cherchent. Il vit son symbole dans

son corps.

La transformation totale s'est effectuée par étapes. L'amour et la sollicitude de Ramana se sont exprimés peu à peu. Après son "éveil" s'ennuyant à l'école, il quitte ses parents pour retrouver une autre famille, celle de son Dieu. Retiré du monde, régressé, protégé dans les premiers temps, il n'a accepté la création de l'ashram que lorsqu'il a été pleinement en possession de la Présence. Sa vie est totalement indépendante des événements de l'histoire auxquels il ne participe pas contrairement à Tagore ou à Gandhi qui était passé devant l'ashram, sans s'arrêter.

La mort du corps, de l'ego, s'est réalisée dans une acceptation très grande, en pleine lucidité. Comme Teilhard, Ramana est allé jusqu'au bout de cette ultime sublimation de l'entrée consommée dans l'Esprit.

Conclusion

1 - Conclusions partielles

1.1 - Le concept d'absolu - A propos du non religieux

Il existe des "grands hommes", des femmes extraordinaires, au mérite reconnu de tous, à l'amour pour son prochain ou pour l'humanité, manifestant une grande compassion, réalisant des actes courageux, audacieux, pour le bien, sans que jamais la religion ou Dieu ne soit évoqué. Ces personnes pourraient être qualifiées de "mystiques laïques".

L'exemple de Rosa Luxembourg

Marcel Conche, philosophe, cite Rosa Luxembourg dans son livre⁴⁰⁰ (). Il se sent proche d'elle par le fait qu'il évoque lui-même, avoir perdu la foi, celle-ci n'ayant pas résisté à la constatation douloureuse de la misère, de la souffrance, surtout précise-t-il, à la souffrance des enfants.

Rosa Luxembourg (1870-1919), socialiste, révolutionnaire, brillante journaliste,

⁴⁰⁰ () CONCHE Marcel, Présence de la nature, PUF, 2001.

écrivain, est engagée dans le marxisme, participe à la fondation du parti social-démocrate de Pologne puis milite dans le Reich allemand où elle dirige la contre-attaque contre les thèses révisionnistes. Elle préconise la grève politique, dénonce le militarisme allemand. Arrêtée en 1916, elle ne sera libérée qu'à la fin de 1918 de la forteresse de Breslau où son premier geste est de tenir un meeting sur la place de la ville. C'est depuis la prison qu'elle écrit : *"Et cependant mon coeur bat d'une incompréhensible joie intérieure, comme si je marchais sur une prairie fleurie par un soleil radieux, comme si je possédais un secret magique par lequel tout ce qu'il y a de méchant et de triste se transformait en clarté et en bonheur. Je cherche en vain une raison à pareille joie mais je ne trouve rien, et ne peut que rester dans l'étonnement. Je crois que le secret n'est rien d'autre que la vie même. L'obscurité profonde de la nuit est belle et douce comme du velours si on sait bien la regarder, et dans le craquement du sable humide sous les pas lents et lourds de la sentinelle, la vie chante pour qui sait l'entendre"*.

C'est la volonté révolutionnaire de R. Luxembourg qui séduit M. Conche. Pour lui, elle est sainte et il la compare à Simone Weil. Militante, elle refuse la guerre, ne vote pas les crédits militaires. Dans la forteresse, elle vit en la compagnie des animaux (les oiseaux), des végétaux, des nuages qu'elle voit passer. Elle fait preuve d'un goût de la vie et d'une capacité de bonheur exemplaire, c'est l'affirmation de la vie. Elle pleure de compassion devant un buffle que l'on fait souffrir. Dans sa conception marxiste de l'histoire, elle consacre son énergie à transformer le monde, pour les autres.

Pour Conche, c'est un dû d'un rayonnement extraordinaire, *"Jean Jaurès l'avait senti"*, elle a apporté quelque chose de neuf par rapport à Karl Marx. Il admire surtout son énergie, sa volonté d'être à la hauteur d'une situation, de ne pas se réfugier dans la plainte, et comme elle, il a la nature comme réconfort.

"Il y a des êtres qui sont tels que leur rencontre nous change" et il imagine qu'une rencontre avec elle l'aurait sûrement transformé, comme celle de Jésus pouvait changer les gens.

Ainsi, comme le montre M. Conche, la croyance non en Dieu mais en l'homme, en une société plus juste (ou peut-être en d'autres idéaux ?), pose la question sur la hauteur morale, "la sainteté" de certains non croyants. Le cas de R. Luxembourg, repris par le philosophe, est intéressant puisqu'il se situe à l'opposé de la foi en Dieu, bien que, aussitôt, on puisse tempérer cette affirmation puisque certains auteurs ont trouvé de nombreux points communs entre marxisme et christianisme (voir l'engouement socialiste à la publication des premières oeuvres de Teilhard de Chardin). Si ces deux cas de figure sont à l'opposé l'un de l'autre, ils sont pourtant sur une même ligne, un même axe que l'on pourrait définir comme quelque chose de l'absolu, comme une quête, un engagement et un investissement entiers pour une "cause" élevée au plus haut point.

L'absolu chez K. Jaspers

Cette notion de l'absolu est étudiée par Karl Jaspers (⁴⁰¹), philosophe et psychiatre dans son "Introduction à la philosophie".

⁴⁰¹ () JASPERS K., Introduction à la philosophie, Plon, 10-18.

Il commence son chapitre sur l'exigence absolue en citant des exemples historiques d'hommes qui ont su mourir. "*Des actes absolus se produisent dans l'amour, dans le combat, au service des grandes causes*". La réalisation de l'absolu se fait par rapport à la réalité empirique. un choix est à faire : l'absolu ou le relatif.

La foi ou une autorité qui devient la source de l'absolu s'écroule quand l'autorité n'a plus de succès ; il ne reste alors que le vide. Dans ce vide des institutions, il faut que l'homme découvre "*dans sa liberté ce qu'est l'être en soi*". La fidélité à l'absolu est une exigence.

"*L'absolu dont des hommes ont été capables en tant qu'hommes, c'est de là que nous vient le véritable encouragement*".

Jaspers cherche la nature essentielle de l'exigence absolue : vivre, mais quelle sorte de vie, dans quel but ? Cette exigence là (vivre) est relative.

Les exigences absolues ont leur origine en moi-même : comme des réalités déterminées - auxquelles je peux conformer ma conduite extérieure,

- c'est ma réalité vitale,
- je prends conscience de moi, de ce que je suis.

"*Elles viennent du fond de moi, elles me portent intérieurement par ce qui, en moi, est plus que moi*"

J'ai à être ce que je suis.

Le développement de cette attitude entraîne la certitude du sens, de l'être qui est toujours à reconquérir. Il y a un mouvement et une transformation. C'est l'absolu qui fixe les buts, c'est lui qui inspire le vouloir. Cette certitude du sens s'affirme grâce à la force du moi. Comme pour les mystiques, la force du moi est prépondérante.

Ainsi se dégage le sujet je.

L'exemple de Rosa Luxembourg et son exigence absolue de justice et de la cause révolutionnaire est très explicite. L'absolu comme fondement de son action est l'objet d'une foi.

Jaspers finit sa thèse par ceci : "*Ce n'est que si ma vie s'alimente à une source injustifiable objectivement qu'elle devient de l'absolu*". Il s'agit d'une sublimation très grande. "*Si j'explore les motifs et les buts de mes actes, je m'en tiens au fini et au relatif*". C'est la psychanalyse. Pourtant la sublimation transforme et dépasse les motifs inconscients. L'exigence de l'absolu dont la source est forcément libidinale transcende les limitations du moi.

Développements

Mais comment l'absolu religieux, divin se situe-t-il par rapport à celui qui n'est pas en quête de Dieu, tel celui de R. Luxembourg. S'agit-il d'un aspect particulier de l'absolu ou alors y a-t-il une dimension seulement différente ou plus haute ?

Ce qu'écrit Humphreys lorsqu'il rapporte les paroles de Ramana peut nous éclairer. La certitude du sens de l'être pour Jaspers s'acquiert ou plutôt se révèle par et dans les

exigences absolues. La certitude que Dieu est tout, c'est à dire la certitude que le sens de l'être est déterminé par l'existence de Dieu, est pour Ramana le point de départ de "l'intelligence spirituelle".

Point d'aboutissement pour l'un, alliant la découverte d'un être pleinement sujet et l'engagement sans faille dans une cause juste.

Point de départ pour l'autre, où Dieu est tout, où l'amour dépasse la connaissance - l'oeuvre de l'intelligence spirituelle -. La certitude dépend de la force du moi. La charnière, c'est la certitude, c'est l'être en soi, c'est vivre son idéal. Le mystique a franchi cette certitude pour investir dans la spiritualité, comme Humphreys. Il a décidé d'aller voir le Maharshi, il l'a écouté, il a choisi : c'est cela le **choix** du mystique. Si le moi peut être qualifié de fort, le choix est décisif et c'est cette décision qui est formidable. Elle se situe au point de rencontre de la certitude du sens de l'être et de la certitude que Dieu est. C'est là qu'intervient le choix décisif après celui (bien avant) entre l'absolu ou le relatif.

1.2 - Rapprochements

Chez les mystiques, il y a toujours le choc de la mort, ce drame qui vient ébranler leur psychologie profonde. La prise de conscience de cette réalité, de la finitude, relève de la pulsion de vie et de la sagesse humaine, qui permet une certaine acceptation du destin. Les mystiques bousculent cette forme de sagesse, et par les processus que nous avons analysés au cours de ce travail, découvrent autre chose qui transcende leur psyché, leur vie.

Une autre caractéristique du phénomène mystique peut se formuler ainsi : dans son symbolisme religieux, culturel, le mystique va choisir une image, un symbole, sur lequel le transfert va s'opérer. Ce choix libidinal réactualise des processus enfantins avec une divinité. Ramana était épris, dans le temple de sa ville, de la déesse, puis d'Arunacha. Pour Teilhard, le Christ devient cosmique et universel. C'est ce qu'on pourrait appeler "*accrocher son char à une étoile.*"

C'est donc l'esprit d'enfance que le mystique garde comme un élément complètement intégré à sa personnalité. Ramana a des réactions d'enfance avec ses disciples, d'une enfance libre et intelligente. Teilhard a toujours la mémoire ancrée dans son corps, dans sa psyché, de ses intuitions, du Dieu qu'il "sentait" alors. Cet esprit se situe à l'opposé de l'infantilisme.

Les mystiques vivent leur spiritualité à leur façon, comme ils en ont l'idée, en relation avec leur personnalité. Le névrosé infantile dépend, dans son être, de ceux qui l'entourent. Quitter le monde de l'infantilisme pour celui de l'enfance, c'est sauver l'enfant que nous avons en nous. L'esprit enfantin, c'est l'état d'innocence, la spontanéité qui fait vivre au présent, l'ouverture confiante et créatrice. Comme dans l'Évangile de Matthieu, qui prête cette parole à Jésus : "*En vérité je vous le dis, si vous ne retournez pas à l'état des enfants, vous ne pourrez entrer dans le royaume des cieux.*"

Bergson

Pour continuer ce chapitre, nous nous référons à Henri Bergson (⁴⁰²) et à son analyse de la mystique.

L'auteur critique la pensée grecque qui *"n'a jamais pu atteindre le mysticisme."* Pour lui, seul Plotin s'en est approché. La distinction radicale entre la mystique et la dialectique s'oppose à la pensée hindoue qui mêle constamment mystique et dialectique.

Teilhard, on l'a vu, s'est détourné du Dieu Immobile grec.

Ramana a une relation passionnée à la représentation, à l'hypostase du Brahman, Arunachala.

"Il est incontestable qu'extases, visions, ravissement sont des états anormaux" (⁴⁰³). Il est difficile de distinguer entre l'anormal et le morbide. (Jusqu'à présent notre étude s'est attachée à ce point).

Telle a été l'opinion des grands mystiques eux-mêmes. Ils ont été les premiers à mettre leurs disciples en garde contre les visions qui pouvaient être purement hallucinatoires. *"Il aurait fallu les dépasser, laisser aussi bien derrière soi ravissement et extases pour atteindre le terme."* (⁴⁰⁴). C'est ce que préconise Ramana. Il est vrai que pour Teilhard cette problématique n'est pas abordée. Il ne se présente pas, en fait, comme un mystique *"de la tradition"* car il n'a jamais montré ni parlé de ces phénomènes extraordinaires dont la mystique regorge parfois.

"Quand les profondeurs obscures de l'âme sont remuées, ce qui monte à la surface et arrive à la conscience y prend la forme d'une image ou d'une émotion... L'une et l'autre peuvent exprimer que le bouleversement est un réarrangement systématique en vue d'un équilibre supérieur" (⁴⁰⁵). Cette formulation de Bergson rappelle celle de Freud de la 31ème Conférence sur les pratiques mystiques (cf. infra 1ère partie).

"L'âme du grand mystique ne s'arrête pas à l'extase comme au terme d'un voyage. C'est bien le repos si l'on veut, mais comme une station où la machine resterait sous pression, le mouvement se continuant en ébranlement sur place dans l'attente d'un nouveau bond en avant" (⁴⁰⁶). Le phénomène de la quête, du désir, animé par la libido dont Ramana, Jean de la Croix, mais aussi Teilhard, dans son inlassable désir christocentrique, font preuve, passe aussi par des phases de vide. C'est le vide nécessaire, structurant que Winnicott met en lumière, plein des potentialités créatrices de l'individu, le repos évoqué par Bergson, *"dont l'âme se désole"* car *"elle ne se rend pas compte du travail profond qui s'accomplit obscurément en elle"* (⁴⁰⁷). C'est sa conception

⁴⁰² () BERGSON, H., Les deux sources de la morale et de la religion, Bibliothèque de philosophie contemporaine, PUF, 1932, P; 233 à 265.

⁴⁰³ () Ibidem, p. 242.

⁴⁰⁴ () Ibidem, p. 243.

⁴⁰⁵ () Ibidem, p. 243.

⁴⁰⁶ () BERGSON, H., op. cité, p. 244.

de la "nuit obscure", conception proche de celle d'Édouard Leroy (cf. 3ème partie).

Pour le philosophe, qu'on adhère ou non à la religion, on arrivera toujours à se l'assimiler intellectuellement. *"Au contraire, le mysticisme ne dit rien, absolument rien à celui qui n'en a pas éprouvé quelque chose."* *"Nous nous représentons donc la religion comme la cristallisation opérée par un refroidissement savant de ce que le mysticisme vient déposer, brûlant, dans l'âme de l'humanité"* (⁴⁰⁸). Voilà une position qui rappelle celle que Romain Rolland proposait à Freud.

"Certains sans aucun doute, sont totalement fermés à l'expérience mystique, incapables d'en rien éprouver, d'en rien imaginer. Mais on rencontre également des gens pour lesquels la musique n'est qu'un bruit. Personne ne tirera de là un argument contre la musique" (⁴⁰⁹). N'est-ce pas encore une fois à Freud que nous pensons, lui qui disait que la mystique lui était aussi fermée que la musique ?

Bergson poursuit à propos des mystiques : *"Pour atteindre la déification, ils passent par une série d'états. Même s'il y a une tradition mystique dont ils ont pu subir l'influence, chacun d'eux a son originalité qui n'est pas voulue."* Pour Teilhard, cette originalité fait problème car, au terme de cette étude nous constatons qu'il est encore plus à part que nous l'imaginions.

La mystique

Michel de Certeau dans son article *"Mystique"* (⁴¹⁰) développe le statut moderne de la mystique en montrant ses deux aspects, celui des faits étranges qu'elle met en oeuvre et celui de la dimension de l'Absolu. Il rappelle la tradition et la psychologisation de la mystique, le sens indicible et les phénomènes psychosomatiques. L'expérience mystique et ses paradoxes, l'événement et les phénomènes extraordinaires sont relevés. Or, il s'avère à la lecture de ce texte, que le mysticisme de Teilhard de Chardin ne correspond pas à la catégorie que M. de Certeau essaie de définir, tout au moins de délimiter.

En effet, Teilhard n'a pas de phénomènes extraordinaires, d'extases, etc., comme on a pu le voir chez Ramana, et comme cela est connu dans la tradition mystique (M. de Certeau). Teilhard est un visionnaire, un cérébral qui investit dans la pensée. Il bouleverse la théologie ; le Christ Evoluteur ramène tout à un Centre, centre de l'Univers. Il n'est pas idéaliste, il n'est pas décroché par rapport à une théologie coupée de la réalité. Teilhard est dans la matière, il est dans l'Esprit. Son expérience, c'est celle là.

Nulle manifestation chez lui qui puisse directement interroger la psychiatrie ou la théologie de la mystique traditionnelle. Sa mystique est, comme l'a remarqué Henri de Lubac, celle d'un visionnaire. Elle est spéculative, affective. Il ne peut pas séparer sa foi

⁴⁰⁷ () Ibidem, p. 244.

⁴⁰⁸ () Ibidem, p. 251.

⁴⁰⁹ () Ibidem, p. 261.

⁴¹⁰ () DE CERTEAU, M., Article "Mystique" in Encyclopaedia Universalis.

de sa pensée, il passe par une vision du Monde, une intuition du monde de demain. C'est un homme secret, qui maîtrise ses affects. Tout cela n'a rien à voir avec les extases des mystiques espagnols, avec le corps lumière de Saint Séraphin de Sarov, ni avec la notion de mystique des psychiatres (cf. infra : "Les états de conscience").

Teilhard n'a pas été attaqué comme mystique mais comme penseur : c'est un grand penseur qui découvre des terrains spéculatifs nouveaux.

Il ne parle pas de ses états psychiques/spirituels au niveau d'un je : son langage est extraordinaire, brûlant, mais ce n'est jamais le je. Son vécu intérieur et secret, c'est le Christ intériorisé. Le Christ c'est le mystère... quelque chose d'infini dans lequel il faut rentrer, creuser. C'est la mystique dans sa définition chrétienne la plus profonde, l'union au mystère.

Teilhard, très intelligent, très instruit, ne voulait pas nuire à sa pensée ; il s'est sans doute protégé au niveau des états psycho-corporels qu'il aurait pu vivre.

Nous rejoignons ici Ramana. En effet, il a quitté les états psychiques violents qui étaient les siens au début de son éveil. Dans la société hindoue, ces comportements excessifs étaient largement tolérés. La liberté dans le monde hindou contraste avec la discipline, la contention du monde jésuite. La guerre a libéré Teilhard de cet état, de l'interdiction de penser. Il a échappé à la perversion de la pensée et il est resté fidèle à son état de prêtre.

Ramana a échappé à la pathologie (comme celle qui semble animer en Inde, quelques *sadous*) par ce silence intérieur très profond, par la présence intérieure qu'il vit. Il rejoint Teilhard sur cette présence intérieure.

Ces deux parcours opposés, dans deux sociétés différentes, se rencontrent : la vision intérieure de Ramana répond à la pensée visionnaire de Teilhard.

Ramana enseignait (⁴¹¹). Teilhard aussi enseignait, mais il était interdit de conférence. Faire passer leur message, leur compréhension profonde du monde, de Dieu est leur souci commun. Ramana a peu écrit, mais il l'a fait pour faire connaître ce qu'il avait découvert, instruisant ses disciples sur sa méthode originale, se démarquant nettement d'une tradition hindouiste trop formaliste. Teilhard penseur, homme de lettres, veut faire connaître ses idées révolutionnaires.

Tous deux sont conformes à cette caractéristique des vrais mystiques, à savoir qu'ils sont indépendants et libres, non soumis au pouvoir religieux (Bahmans ou Jésuites).

Les spéculations sur les termes de "résurrection", "réincarnation" introduisent la notion de temps (entrevue avec Teilhard, cf. 2ème partie). Ils sont à lire dans un langage symbolique et veulent exprimer la nécessité pour l'homme d'être pur pour accéder à la contemplation de Dieu. La vie spirituelle est une préparation à cette contemplation. Les religions ont répondu à cette problématique pour ceux qui ne s'y préparent pas.

Ainsi en Inde, la Bhagavad-Gita (⁴¹²) affirme que la réincarnation est indispensable

⁴¹¹ () L'enseignement de Ramana Maharshi, Spiritualités vivantes, Albin Michel, 1972.

⁴¹² () Bhagava-Gita, op. cité, (Chants VI, 71), (Chants XII, XIII).

pour les imparfaits et qu'elle n'a pas lieu d'être "*pour le disciple aimant du Bhagavan.*"

Le christianisme, tardivement, a élaboré la nécessité du Purgatoire. Cette image spatiale d'un lieu déterminé, ainsi que les tourments de l'enfer, peuvent être lus comme la projection des pulsions agressives des auteurs en question.

La purification que pourrait demander un Dieu-Amour ne peut être que l'accès à l'amour, par des conduites d'amour envers ceux qu'on a oubliés, blessés. Ce passage, du goût de la morbidité à l'amour, est une catharsis, puis une transformation qui demandent un effort réel ; c'est aussi une souffrance. Ne serait-ce pas cela le purgatoire ?

L'effort

Rappelons que dans son oeuvre, Teilhard a insisté sur l'effort. Pour lui, "*l'expérience la plus banale et la plus générale de nos existences, c'est "la peine de l'effort". "Rien n'est plus crucifiant que l'effort, et que l'effort spirituel"... "le travail de développement intérieur"* (⁴¹³) ("*souffrance de transformation*"). Freud écrit "*qu'on ne part pas se cacher qu'il est besoin d'un effort considérable sur soi-même pour interpréter ses rêves et pour en communiquer l'interprétation*" (⁴¹⁴).

L'effort pour mener le travail intérieur est aussi demandé par Ramana. Il n'est plus besoin de pratiquer le Yoga, bien que cela reste fonction de l'état d'avancement spirituel de la personne, pour accéder à la réalisation mais on doit faire l'effort d'orienter l'intelligence vers l'introspection, vers l'état de conscience intérieur qui dépasse la pensée. "*Bien que le soleil brille, il vous fait faire l'effort de le regarder pour le voir*" (⁴¹⁵).

Cette phrase de Bhagavan exprime l'idée de la signification de la pratique : se rendre réceptif à la grâce. Effort spirituel pour Teilhard et Ramana empruntant les voies psychologiques tracées par Freud : voilà un rapprochement intéressant.

Pour le Maharshi, si des pensées impures surgissent, il faut les traiter de la même manière que le sont toutes les pensées dans le *vichara* (recherche de la vérité du Soi) ou la *sadhana* (exercices spirituels). "*Si les pensées cachées ne surgissent pas à la lumière, comment pourraient-elles être détruites*" (⁴¹⁶). Méthode psychanalytique, comme le fait remarquer Osborne. Effort donc pour ces deux mystiques, effort de dégagement vers une voie spirituelle débouchant sur le divin.

L'effort et la peine peuvent être illustrés par l'épisode biblique de la lutte de Jacob avec l'ange (⁴¹⁷). Jacob lutte avec ses imagos parentales, de nuit, dans un labeur sans merci entre pulsions de vie et pulsions de mort. Au matin, il reconnaît la teneur de sa lutte

⁴¹³ () TEILHARD DE CHARDIN, P., Science et Christ, Mon Univers, p. 97-98.

⁴¹⁴ () FREUD, S., L'interprétation des rêves, op. cité, p. 484.

⁴¹⁵ () OSBORNE, A., Ramana Maharshi, op. cité, p. 162.

⁴¹⁶ () Ibidem, p. 173.

⁴¹⁷ () La Bible, Genèse (32, 23-33).

: devenir homme à part entière, acquérir sa force et sa destinée dans le compagnonnage du divin. Jacob au bout de sa nuit n'est plus seul : Dieu le bénit et lui donne un nom. Dieu se révèle à chacun. C'est un combat personnel ; c'est l'autre en nous qui révèle ce que nous sommes. Après la souffrance de la connaissance de soi, il y a une autre étape : celle de la rencontre avec Quelqu'un. Ce n'est plus la solitude de l'Oedipe psychanalytique, ce n'est pas non plus l'illusion pathologique de la surconscience (cf. 1ère partie). Teilhard a décrit cette peine et cette union. Ramana insiste sur le dévoilement, sur la force qu'il faut acquérir, éventuellement par les pratiques, pour trouver le Soi.

La notion de temps, d'éternité est en question. La marque de "*l'irruption de l'éternité dans le temps*" comme l'écrit Berdiaeff (⁴¹⁸) se voit dans l'inspiration créatrice, par exemple. Pour lui, le temps est un moment de l'éternité. L'existence humaine doit sortir du temps, elle est sujette au mal du temps, "mal mortel". Pour Ramana, ces moments, moments perdus, négatifs, ne doivent pas être : il faut toujours se poser la question "*Quo aham ?*" Au contact du Soi éternel, le temps, le mal n'existent plus.

Teilhard qui est dans la Présence, selon la parole de Jésus : "*Celui qui scrute mes exploits, nous en faisons notre demeure*", est hors de ces moments du temps, comme il le voit pour l'humanité entière, quand elle aura atteint le point Oméga.

Teilhard critiquait le bouddhisme et l'hindouisme (cf. 2ème partie). Il pensait qu'il manquait l'étape de la révélation de l'amour à la spiritualité hindoue. Le "Fond Commun", pressentiment de l'unité totale du monde, mesure la teneur mystique d'un texte ou d'une vie. Cette identification est pour lui une dé-personnalisation, une dé-différenciation. La voie qu'il privilégie c'est celle de l'accession à un centre, concentration et non-dissolution, unification personnalisante. "*Voie de tension, non de détente*" (⁴¹⁹).

Pourtant nous avons vu la personnalisation de Ramana se faire de plus en plus forte, comme d'ailleurs celle de Teilhard. Ramana qui a réalisé cette "première voie" (dont parle Teilhard) après être revenu progressivement à la réalité, abandonnant les excès comportementaux d'une sorte d'état crépusculaire (?), a développé une relation personnifiante au plus haut point. Le sentiment océanique correspond sans doute à cette première prise de conscience, et conscience de l'illimité, peut-être première étape dans la voie mystique.

La "deuxième voie" pourrait être celle d'une deuxième étape, c'est à dire celle de la personnalisation. Teilhard a failli se noyer, de son propre avis, dans une façon de voir Dieu et à travers toutes choses. La découverte de l'évolution lui a fait aimer Dieu par-dessus toutes choses (deuxième étape).

Tous les deux se rejoignent donc sur la personnalisation, même si pour Teilhard, elle prend les allures d'une union au Christ Evoluteur. La personnalité des deux hommes y a gagné en profondeur, relation aux autres, amour. Nous ne pouvons pas conclure comme Teilhard à l'absence d'amour, puisque toute la vie de Ramana prouve le contraire. Il

⁴¹⁸ () Berdiaeff, N., 4ème méditation, op. cité, p. 160.

⁴¹⁹ () TEILHARD DE CHARDIN, P., Quelques remarques pour y voir plus clair sur l'essence du sentiment mystique, in Les directions de l'Avenir, op. cité., pp 227-228.

semble plus qu'il ait fait référence, dans une généralisation, au bouddhisme (ce qui ne veut pas dire que sa position soit justifiée).

"*Le besoin de métamorphose de l'être*", expression proposée par Sudhir Kakar (⁴²⁰), ce que Christopher Bollas appelle "*le moment transformationnel*" (cf. 1ère partie) sous-tendent cette recherche spirituelle qui s'initie dans le travail psychologique sur soi. Il n'y a pas de séparation étanche entre ce travail avec l'ouverture qu'il permet dans l'organisation psychique, et l'avancée mystique vers une clarté dans l'Esprit reconnu comme source. C'est ce que nous montrent Teilhard et Ramana, dans leurs oeuvres.

Ces propos peuvent être aussi illustrés par la conception de Michaël Amaladoss (⁴²¹), Jésuite indien, pour qui, "vivre, c'est chercher". Toute spiritualité est *sadhana*, c'est à dire effort pour prendre conscience, réaliser et expérimenter la plénitude qui est en nous.

Se référant à cette problématique du travail intérieur et sans aucune connotation mystique, Julia Kristeva écrit : "*Je dirai donc que la psychanalyse a restitué aux hommes et aux femmes la continuité hétérogène entre corps-âme-esprit, et l'expérience de cette continuité hétérogène nous apparaît désormais comme l'essence de l'intime*" (⁴²²).

Quant à Jung, fidèle à sa pensée, il écrit : "*On ne peut avoir qu'un pressentiment des plus vagues de ce qui gît par-delà le seuil des possibilités de la connaissance ; qu'au-delà de ce seuil, sur ce versant inconnu de l'humain, il y ait quelque chose, les archétypes l'indiquent*" (⁴²³). Mais alors quelle est la passerelle entre des archétypes et la réalité en dehors de la psyché ?

L'être

Winnicott ne définit pas exactement sa position par rapport à l'être mais il introduit cette question dans la psychanalyse. Il l'aborde par la notion du sentiment d'être qui semble avoir la fonction d'une passerelle entre spéculation théorique et clinique, concernant le sujet, et le concept philosophique de l'être. On passe du sujet psychanalytique (cf. 1ère partie) au fait d'être, par le sentiment de l'existence.

Ce sentiment, c'est avant tout "*l'expérience d'être*". Cette expérience est très liée au self, puisque celui-ci provient du libre jeu des fonctions du corps, et "*ne fait guère plus que de rassembler les détails de l'expérience liée au fait de vivre*" (⁴²⁴). Voilà la relation entre le sentiment d'être et le self.

Le fait de vivre, c'est aussi le geste. Le mouvement spontané permet la découverte de l'environnement et renforce le sens du self. Le représentant moteur est pour Gibello (

⁴²⁰ () CLEMENT, C., KAKAR, S., op. cité, p. 191.

⁴²¹ () AMALADOSS, M., Vers la plénitude, DDB, 2001.

⁴²² () KRISTEVA, Julia, "Du sens au sensible" in Symbolisation et processus de création, B. Chouvier et coll., Dunod, 1998.

⁴²³ () JUNG, C.G., Un mythe moderne, Idées/Gallimard, 1961.

⁴²⁴ () CLANCIER, A., KALMANOVITCH, J., Le paradoxe de Winnicott, In Press Editions, 1999, p. 92.

⁴²⁵) le premier représentant de la pulsion alors que pour la psychanalyse classique, ce premier représentant est l'image. Nous pouvons les supposer concomitant. La représentation est l'aboutissement du lien entre système nerveux, instinct, traduction psychique de la pulsion.

René Roussillon, partant de la psychanalyse classique et de sa théorie de la représentation qui suppose "*un sujet toujours là présent, dès l'origine pour représenter ce à quoi il est confronté*" (⁴²⁶), montre que l'omnipotence représentative de la psyché est une illusion. Ce constat implique un écart entre l'expérience et sa représentation, entre l'inscription première de l'expérience et sa symbolisation représentative. C'est la symbolisation primaire qui peut échouer ou réussir dans l'espace transitionnel. Cette symbolisation des états internes, de ceux qui ont eu lieu et de ceux qui n'ont pas encore pu avoir lieu, renvoie à l'expérience d'être, dont la symbolisation primaire réussie, permettrait la connaissance et reconnaissance par le moi et/ou le self de toutes les potentialités du sujet. Le contact avec le Soi origine pourrait-il être ainsi révélé ?

Henri Maldiney, philosophe et psychologue, considère la représentation comme une "*doctrine de la perception, étalage de vitrine*". Elle est toujours vision de l'en face alors que nous sommes perpétuellement avec les choses ou en prise sur les choses. "*Le fond du monde est là, bien que nous ayons mis des choses en face, en représentation*" (⁴²⁷).

Cet écart entre le monde et sa représentation, peut-être est-il "perceptible" par ce que Maldiney nomme le "senti". Mais on ne peut penser qu'il soit en dehors du représenté, de la traduction psychique. Si l'être humain ne part pas à vide, la "boîte à images" psychique déjà présente chez le fœtus, traduction du senti, peut s'imaginer en sensation d'étendue, d'enveloppement.

Le fond de monde en articulation avec notre schéma corporel (Maldiney) est-il représenté, engrammé ?

Paracelse (cf. 2ème partie), alchimiste à la découverte des forces psychiques intérieures, parle du firmament intérieur. Maldiney le rejoint avec sa conception du fond de monde.

Le senti appartient à l'état du vécu le plus originaire. Il précède la perception.

Pour Teilhard, c'est la prise de contact avec l'univers quand il remarque, "*plein d'une horreur sacrée, que le grand cosmos affleure en nous*." Chez Ramana, c'est une sensation d'étendue, d'illimité et d'éternité.

Le temps et l'espace sont ouverts. L'ouverture chez Maldiney est une notion essentielle. Pour lui le néant n'est donné que dans l'ouverture : c'est l'ouvert qui commande le rien, et c'est donc très différent du nihilisme. Passer à travers ce rien pour entrer dans l'ouvert qui n'est jamais donné, avant que je n'ai dépassé les données empiriques du monde. "*Il n'y a de signifiant que cette ouverture qui m'échappe autant*

⁴²⁵ () GIBELLO, Représentants de choses, représentants de mots, représentants de transformations.

⁴²⁶ () ROUSSILLON, R., Préface, Le paradoxe de Winnicott, op. cité, p. 15.

⁴²⁷ () MALDINEY, H., Penser l'homme et la folie, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 1997.

qu'elle me saisit." Formule aussi belle qu'étrange qui débouche sur quelque chose. On rejoint encore, cette fois avec Maldiney, quelque chose qui n'est pas le néant ou le vide intégral. L'ouverture se fait sur l'étendue. L'homme a son corps entier ouvert pour l'accueil, selon les circonstances évidemment, mais même lorsqu'il est dans une position de repli, l'architecture du corps souligne l'ouverture. Dans cette ouverture apparaît toujours plus ou moins un horizon au-delà duquel les choses ne sont plus ce qu'elles sont en deçà. L'homme a toujours à se reconnaître dans la rencontre.

Maldiney s'intéresse à l'art. A partir du "A" des choses (la proclamation de l'essence des choses, qui n'est pas le sens) qui renvoie au premier cri, à la première racine qui fait de l'homme un homme, avec sa forme d'ouverture, on aboutit à un équivalent : le cri peut devenir danse et musique. Sentir et se mouvoir en résonance avec le sentir et le ressentir de la musique : c'est ici que l'on touche la couche fondamentale de tous les arts et de l'existence qui n'est pas la perception mais le sentir.

La formule du sentir est : "*il y a et j'y suis*", avant même tout objet et tout sujet : c'est la découverte du lieu d'être. C'est là que commence la révélation des êtres, des choses, de moi. La difficulté est de mettre à jour le phénomène qui précède toute objectivation, au niveau du sentir, là où il n'y a pas d'objet. C'est ainsi que l'art n'objective pas, il conserve le sens de l'existence, de l'être. La perception l'objective, l'interprète même si elle tente de garder quelque chose du sentir mais elle le refoule. "*L'art est l'éclair de l'être.*"

Dans cette formule du sentir, le psychique est le là de toute chose, ce qui a lieu d'être. Il signifie "au monde", l'ouvert de la rencontre. "*Avant même qu'il y ait proprement des choses, la moindre sensation possède une sonorité intérieure où sonne le monde.*" Cette sonorité fait penser à une autre sonorité, OM, la syllabe sacrée védique par excellence, symbole de l'Absolu. Elle est la "*transcription de l'énonciation primordiale, ineffable, intemporelle en laquelle s'origine tout ce qui fut appelé à être, tout ce qui est, et tout ce qui sera au-delà du triple temps.*" (⁴²⁸). Elle se retrouve dans "OM tat sat", "*cela, l'être.*"

Maldiney s'attache au "je suis cela". IL décrit les deux sens du verbe être dans "je suis", à partir des deux expressions, l'une courante aujourd'hui, et l'autre habituelle autrefois : "*c'est moi*" et "*ce suis-je*". "C'est moi", cela me constitue. "Ce suis-je" est une affirmation d'être en personne : être est un verbe d'existence, non d'état, il ouvre un espace.

Je suis cela signifie j'ai à être, à devenir ce que je suis, "*à s'être, à déployer mon espace d'être.*" "*Hors tout, la présence a d'ores et déjà transcendé tout l'étant. Vers où ? Vers le monde...*" Cette forme d'être, précise l'auteur "*n'est pas l'être de Dieu.*"

Maldiney peut-il nous aider dans cette problématique de l'originare et de la transcendance ? Et qu'est-ce que cette transcendance dont il parle ? Elle ne débouche pas sur le divin mais ouvre une voie. - Pourrait-elle être celle du Soi origine, avec toutes ses potentialités ?-

Est-ce cette transcendance évoquée ailleurs par Luc Ferry, en opposition à André Comte-Sponville (⁴²⁹) matérialiste, qui se rejoignent pourtant dans la mise en congé du

⁴²⁸ () Cité par H. Le Saux, "Initiation à la spiritualité des Upanishads".

Dieu révélé des monothéismes ? Elle est pour Ferry cette liberté de l'homme de s'arracher au destin des choses.

Maldiney dans son livre cite Binswanger, psychiatre et philosophe, qui s'inspire aussi de la phénoménologie de Heidegger. Binswanger -une longue amitié le lia à Freud- montre comment ce dernier réduit l'essence de l'homme à un schéma naturaliste tout en reconnaissant à la psychanalyse la seule direction de recherche propre à dépasser la psychiatrie, en cherchant à comprendre l'âme humaine dans toute sa richesse (⁴³⁰). L'existence de l'homme -et non pas l'idée de l'homme- ne peut pas être posée comme objet d'un savoir naturaliste. Son projet est une interrogation essentielle des fondements de la Présence. Pour Binswanger, l'amour est la structure fondatrice de la "présence à". Il est ce par quoi un dépassement de soi devient possible dans la découverte de la spiritualité.

La transcendance est un surmontement de "*l'étant*" et s'effectue vers le "*monde*". Elle permet de dépasser "*le cancer dont souffre toute psychologie*" c'est à dire "*le clivage du monde en sujet-objet*" et ouvre la voie d'une anthropologie.

Pour Winnicott, aucun sentiment du soi ne peut s'édifier sans s'appuyer sur le sentiment d'être.

Maldiney écrit que le "*Soi est passible de l'Être*" ; d'où le soi est redevable envers l'être et cette dette l'entraîne à se construire : je me dois d'exister pour répondre à mon être.

La philosophie de ces auteurs peut-elle apporter des réponses aux questions que soulève la mystique, ou, plus humblement, l'angoisse fondamentale du fait d'exister ? Elle offre la possibilité que des questions soient posées, que l'intelligence puisse s'exercer en dehors des sentiers balisés, elle ouvre un champ d'investigation. C'est ce qu'ont réalisés Teilhard et Ramana. Mais ces notions difficiles et leur articulation, entre, être, existence, présence, restent en deçà de ce que les mystiques vivent.

Chez Teilhard, l'élargissement de la dimension de l'existence se fonde sur la Présence, le Christ Evoluteur. Ramana est le "*Sat-Guru*", l' "*Atman*", le Soi (hindou) ; il est établi dans la Présence.

2. - Conclusion générale

La "mystique" de Teilhard nous interroge. En effet, nous venons de souligner qu'il était un visionnaire et que sa mystique devait s'entendre dans ce sens. Pour comprendre mieux cette difficulté, une définition de la mystique peut nous aider.

D'après l' "*Encyclopédie de la foi*", le mot "mystique" est "*passé universellement dans la langue romane et au XVIIIe siècle dans les pays de langue allemande. Il a pris les sens*

⁴²⁹ () COMTE-SPONVILLE, A., FERRY, L., La Sagesse des modernes, Editions Laffont, 1998.

⁴³⁰ () BINSWANGER, L., Analyse existentielle et psychanalyse freudienne, TEL Gallimard, 1970.

les plus divers" (⁴³¹)

"Mystique" vient de l'adjectif grec "mustikos" qui appartient au verbe "muo" (fermer les yeux et la bouche pour prendre conscience d'un mystère et ne pas le divulguer)... Est appelée "mystique" la communion effective du chrétien avec le Christ qui est mystérieuse" (⁴³²). C'est le sens de l'Épître aux Ephésiens, de Paul : "Le mystère divin c'est le mystère du Christ".

C'est ce sens chrétien du mot mystique qui convient donc à la mystique de Teilhard.

Notre hypothèse était que les états psychiques particuliers des mystiques transforment leur être. C'est, en effet, ce que nous avons trouvé au cours de ce travail. Les points suivants, encore, confirment notre thèse :

Teilhard a vécu la simplicité d'une mystique chrétienne.

Ramana, comme Teilhard, s'est dégagé des acceptions courantes du mot mystique (cf. "Introduction").

Dans leur maturité et au final de leur vie, aucun de leurs états n'intéresse la psychiatrie ou la théologie mystique.

Teilhard s'est éloigné de la théologie paulinienne qui représente un Dieu qui veut la rançon (dette) ; il se dégage par la Vie de l'Évangile de Jean où Jésus est témoin, non pas victime.

Ramana après une ascèse terrible s'est dégagé. Comme Aurobindo, il ne demandait pas à ses disciples de tout quitter. Il respectait la famille, acceptait les personnes de toute caste.

Si le christianisme est basé sur le Christ historique, ce qui est visible dans une analyse des Évangiles, il s'est, malgré tout, élaboré un mythe. Bede Griffiths (que nous avons cité) demandait de dénévrotiser le mythe ; c'est ce à quoi Teilhard s'est employé. Son Christ cosmique n'est pas à voir comme dans un cosmos figé (grec) mais dans un cosmos en genèse. Le vocabulaire employé par Teilhard demande une attention constante; (cf. Lexique Teilhardien de Claude Cuenot). Le Christ historique est le Christ mystique élargi à tout ce mouvement.

Dans sa pensée spéculative, Teilhard est arrivé à l'Éternel Féminin. Célibataire, il a trouvé un équilibre dans une grande sublimation.

Ramana est libéré au niveau de sa libido par rapport à la sexualité. Les dénominations de Dieu pour Teilhard et pour Ramana sont comme des transcriptions symboliques qui rendent compte de la Présence.

Le saut dont parle Mouroux dans "Je crois en Toi" (cf. "La foi", 2ème partie) et le témoignage sont à entendre.

Partis de traditions complètement différentes, d'une société marquée par l'interdit pour Teilhard alors qu'elle est très permissive pour Ramana, leur parcours respectif est

⁴³¹ () WULF, F., Encyclopédie de la foi, Tome III, Paris, Les éditions du Cerf, 1966, p. 168.

⁴³² () Ibidem, p. 168.

coloré par les aspects sociologiques et culturels.

Nous voyons qu'entre Orient et Occident, les individus sont très conditionnés par la société dans laquelle ils vivent. Cette détermination que la société imprime à chacun, même s'il s'est libéré de ses aspects négatifs, est considérable. Malgré ces différences importantes, ces conditionnements, Teilhard et Ramana sont allés jusqu'au bout de leur foi.

Le chemin différent pour chacun montre une même direction. Ils arrivent à une conduite de respect, de Vie.

Chacun a sa manière de découvrir Dieu, le Soi.

Même au moment de la mort, l'empreinte de la société est encore visible. C'est toutefois leur symbolique qui est très forte.

La mort de Teilhard, le jour de Pâques 1955, se présente comme la réalisation, l'accomplissement de sa mystique ; il va vers la résurrection, la croix est moment de vie.

Au moment de sa mort, Ramana a un ineffable sourire. Quelque temps auparavant, il consolait ses disciples : *"Où voulez-vous que je m'en aille ? Je reste avec vous."*

Nous n'avons pas à croire mais à entendre ce que disent les mystiques. Avec une force du moi étonnante, ils ont construit leur vie dont les fruits étaient là, et sont présents.

Alors, au terme de cette étude, pourquoi ne pas envisager, comme hypothèse, l'existence d'un Soi, Soi origine, à la manière de Teilhard constatant qu'il y a de *"l'Immortel en avant de nous"* : *"C'est ce que je parviens à faire d'incommunicable, d'unique, au fond de moi-même. Ma personnalité, c'est à dire, le centre particulier de perception et d'amour que ma vie consiste à développer, voilà mon vrai trésor."*

Bibliographie

- ABRAHAM N., TOROK M. L'écorce et le noyau, Paris, Flammarion, 1987.
- ANZIEU Didier - "Machine à décroire : sur un trouble de la croyance dans les états limites", in Nouvelle Revue de Psychanalyse, La croyance, n° 18, Automne 1978, Gallimard. - "Du code et du corps mystique et de leurs paradoxes", pp. 159-182, in NRP n° 22, automne 1980, Gallimard. Résurgences et dérives de la mystique. - Le corps de l'oeuvre, nrf/Gallimard, 1981, 377 p. - Le groupe et l'inconscient. Paris, Dunod, Coll. Psychismes, 1981, 346 p. - Le Moi Peau. Paris, Dunod, Coll. Psychismes, 1985, 254 p.
- ARENDT Hanna Le système totalitaire, Paris, Ed. Le Seuil, 1998.
- ASSOUN Paul-Laurent - Introduction à l'épistémologie freudienne. Payot, 1981, 223 p. - "Freud et la mystique", pp 39-70, in NRP, n° 22, automne 1980, Gallimard. Résurgences et dérives de la mystique.
- AULAGNIER Piera "La violence de l'interprétation", 1975, Paris, PUF.
- Sri AUROBINDO La Bhagavad-Gita, 1942. (TF. par Camille Rao et Jean Herbert). Spiritualités Vivantes/Albin Michel, 1970, 378 p.
- AVRON Ophélie "Les processus de symbolisation, processus mutatifs", pp. 5-11, in Les processus de symbolisation, Cahier de l'IPC, n° 3, mai 1986.
- BALINT M. Le défaut fondamental, Paris, Payot, 1971.
- BALMARY Marie - Le Sacrifice interdit. Paris, Grasset, 1986. - La divine origine, Paris,

- Grasset, 1993.
- BARTHELEMY-MADAULE M. - Teilhard de Chardin, Paris, Ed. du Seuil, 1963. - Bergson et nous
- BELLET Maurice Foi et psychanalyse. Bibliothèque d'études psycho-religieuses. Desclée de Brouwer, 1973, 143 p.
- BERDIAEFF Nicolas Cinq méditations sur l'existence. Coll. Philosophie de l'Esprit. Aubier - éd. Montaigne, 1936, pp. 209.
- BERGERET Jean "Prélude à une étude psychanalytique de la croyance". in Croyances, Revue Française de Psychanalyse, n° 3, 1997, tome LXI, juillet-septembre, pp. 877-896.
- BERGSON Henri - Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Bibliothèque de philosophie contemporaine, PUF, 1932. - L'Evolution Créatrice, 1907, in Œuvres, Edition du Centenaire, 1959.
- BERTRAND Michèle - Les enfants dans la guerre et les violences civiles (ouvrage collectif). Paris, L'Harmattan, 1997. - La pensée et le trauma. Entre psychanalyse et philosophie. Paris, L'Harmattan, Coll. Psychanalyse et civilisation, 1990, 290 p.
- BETTELHEIM Bruno Le coeur conscient, Robert Laffont, 1972.
- BINSWANGER Ludwig Analyse existentielle et psychanalyse freudienne, discours, parcours, et Freud. TEL Gallimard, 1970, 378 p.
- BION Wilfred R. L'attention et l'interprétation. (TF de Jeanne Kalmanovitch), Science de l'homme, Payot, 1974, 217 p.
- BLONDEL Maurice L'Action, Aubier Montaigne, 1937.
- BOBIN Christian Le Très-Bas, Editions Gallimard, 1992.
- BOLLAS Christopher "L'esprit de l'objet et l'épiphanie du sacré", pp. 253-254, in Nouvelle Revue de Psychanalyse, La croyance, n° 18, Automne 1978, Gallimard.
- BOUILLIER Véronique, TARABOUT Gilles Images du corps dans le monde hindou. Paris, CNRS Editions, 2002, 512 p.
- BRUNTON Paul La réalité intérieure, Payot, 1968.
- BURGI-KYRIAZI Ramana Maharshi et l'expérience de l'Etre. Paris, Adrien Maisonneuve, 1987.
- CATALAN Jean-François L'homme et sa religion. Desclée de Brouwer, Paris, 1994, 210 p.
- CHENU M.D. St Thomas d'Aquin. Maîtres Spirituels. Ed. du Seuil, 1959, 189 p.
- CHOUVIER Bernard "Militance et Inconscient", Presse Universitaire de Lyon, 1981, 160 p.
- CLANCIER Anne, KALMANOVITCH Jeannine Le paradoxe de Winnicott, In Press Editions, 1999, 233 p.
- CLAUDEL Paul Le soulier de satin, 1929, chez Folio, Gallimard, 1977, 501 p.
- CLEMENT Catherine, Sudhir KAKAR La folle et le Saint, Champ freudien, Paris, Ed. du Seuil, 1993, 290 p.
- COMTE-SPONVILLE André, FERRY Luc La Sagesse des modernes, Editions Laffont,

1998.

CONCHE Marcel Présence de la nature, PUF, 2001.

CUENOT Claude - Teilhard de Chardin, Ed. du Rocher, 1967. - Nouveau lexique, Teilhard de Chardin, Ed. du Seuil, 1968, 223 p

DADOUN Roger "Un vol d'Upanishads au-dessus de Sigmund Freud", pp. 143-158, in NRP n° 22, Gallimard. Résurgences et dérivés de la mystique, automne 1980.

DANSEREAU Michel Freud et l'athéisme, Desclée, 1971, 198 p.

DAVY Marie-Madeleine - "La nouvelle mystique", pp. 277-296 in NRP n° 22, automne 1980, Résurgences et dérivés de la mystique, Gallimard. . - Encyclopédie des mystiques, Seghers, 1971.

DE CERTEAU Michel "Mystique". Encyclopaedia Universalis, vol. 11, pp. 521-526.

DESSUART Joseph et Annick La voyance. Que sais-je. PUF, 1984, 128 p.

ELIADE Mircea Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris, Payot, 1968.

FAURE Henri - Hallucinations et réalité perceptive. Presse Universitaire de France, 1969, 277 p. - Eléments de sémiologie en psychologie pathologique. Bulletin de psychologie, 1966.

FEDERN Paul 1952, La psychologie du moi et les psychoses. Bibliothèque de psychanalyse, PUF, 1979, 390 p..

FERENCZI 1928, "Elasticité de la technique psychanalytique", in Psychanalyses, 4, Paris, Payot, 1982.

FEUILLET Bernard "Marcel Legaut, patience et passion d'un croyant". éd. du Centurion, 1976, 223 p.

FREUD Sigmund - 1910, Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, nrf/Gallimard, 1987, 203 p. - Correspondance avec le Pasteur Pfister, 1909-1939. TF. nrf/Gallimard, 1966, 211 p. - Ma vie et la psychanalyse. (TF Marie Bonaparte), 1928. Coll. idée, Paris, Gallimard, 1972, 191 p. - 1933, Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse. Coll. Folio/ essais. Gallimard, 1984, 265 p. - 1916, Introduction à la psychanalyse, Petite bibliothèque Payot, 443 p. - Résultats, idées, problèmes I, 1890-1920, PUF, 1984, 263 p. - Résultats, idées, problèmes II, 1921-1938. PUF, 1985, 298 p. - 1939, L'homme Moïse et la religion monothéiste, nrf. Gallimard, 1986, 256 p. - 1929, Malaise dans la civilisation. PUF, 1986, 107 p. - Névrose, psychoses et perversion, PUF, 1973. - 1907, Actions compulsives et exercices religieux, pp. 133-142. - L'avenir d'une illusion. (TF par Marie Bonaparte). PUF, 1983, 102 p. - Actes obsédants et exercices religieux, pp. 81-94. - L'inquiétante étrangeté et autres essais, (TF par Bertrand Féron), Paris, nrf/Gallimard, 1985, 342 p. - Essais de psychanalyse, (TF J. Laplanche et J.B. Pontalis), Paris, Payot, 1981, - L'interprétation des rêves, (TF. I. Meyerson, révisée par D. Berger), Paris, PUF, 5ème édition, 1980, 527 p. - Abrégé de psychanalyse, (TF par Anne Berman), PUF, 1975, 84 p. - Psychopathologie de la vie quotidienne, TF, Petite Bibliothèque, Paris, Payot, 1975. 297 p. - Totem et Tabou, (TF par Serge Jankélévitch), Paris, PBP, 1965, 243 p. - Inhibition, symptôme, angoisse, (TF Michel Tort), PUF, 1975, 103 p. - Métapsychologie, TF, Folio-essais, Gallimard, 1968, 187 p.

- FREUD S., ZWEIG Arnold Correspondance, 1927-1939. Gallimard, 1973.
- GAGEY Jacques "Du religieux comme objet privilégié de la psychanalyse appliquée", in La Psychanalyse hors cure. Psychanalyse à l'Université, PUF, Juillet 1991, pp. 9-20.
- GAILLARD Christian "Jung et la mystique", pp. 105-142, in NRP, n° 22, automne 1980, Gallimard. Résurgences et dérives de la mystique.
- GORI Roland, THAON Marcel "Proposition méthodologiques pour une analyse du récit", in Bulletin de psychologie, Paris, 1976.
- GREEN André Narcissisme de Vie, narcissisme de mort. Paris, Ed. de Minuit, Coll. Critique, 1983.
- GRIFFITHS Bede 1982, Expérience chrétienne et mystique hindoue. TF. Spiritualités vivantes/Albin Michel, 1995, 203 p.
- HARTMANN Heinz "Commentaires sur la théorie psychanalytique du moi" in Revue Française de Psychanalyse, 31,3, 1967, pp. 339-366. (.F. P. Luquet, J. Parat, M.C. Chaïeb).
- JANET Pierre De l'angoisse à l'extase, Paris, Alcan, 1926. Réédition, Paris, Payot, 1975, 2 volumes, 432 p.
- JASPER Karl Introduction à la philosophie. (TF. par Jeanne Hersch). 10-18, Plon.
- JEAN DE LA CROIX Nuit Obscure. Cantique spirituel. (TF Jacques Ancet), nrf/poésie. Gallimard, Edition bilingue, 1997, 250 p.
- JUNG Carl Gustave, - Un mythe moderne, Idées/Gallimard, 1961, 312 p. - 1961, "Ma vie", Souvenirs, rêves et pensées. nrf, Coll. Témoins/Gallimard, 1973, 532 p. - 1933, Dialectique du Moi et de l'inconscient, nrf, folio/essais, Gallimard, 1964, 287 p. - L'âme et le Soi. Renaissance et individuation. Albin Michel, 1990, 288 p. - Psychologie et orientalisme, TF, Paris, éd. Albin Michel, 1985, 293 p.
- KAES René Le groupe et le sujet du groupe, Paris, Dunod, Coll. Inconscient et culture, 1993, 352 p.
- KAKAR Sudhir "Chamans, mystiques et médecins, TF, Paris, éd. du Seuil, 1997, 374 p.
- KERNBERG O.H. 1975. Les troubles limites de la personnalité. (TF par Daniel Marcelli). Privat, Toulouse, 1979, 287 p.
- KESTERNBERG Evelyne La psychose froide. Paris, PUF, 2001.
- KHAN Masud - "Frustrer, reconnaître et faire défaut dans la situation analytique" in L'idée de Guérison, Nouvelle Revue de Psychanalyse, n° 17, printemps 1978, Gallimard, pp. 115-139. - Le Soi caché, Gallimard, 1976.
- KLEIN Mélanie Essais de psychanalyse 1942-1945, Payot, 1968, 452 p.
- KOHUT Heinz - 1971, Le Soi, (TF par Monique André-Lussier), Paris, PUF, 1974, 374 p.
- KORALEWSKI Jean "Les Aigles" in La Sublimation. Revue Française de Psychanalyse. n° 4, 1998, tome LXII, octobre-novembre, PUF, pp. 1049-1052.
- KRISTEVA Julia "Du sens au sensible : logiques jouissances, style". pp. 77-97, in Chouvier B., Green A., Kristeva J., Guillaumin J., Gelas B., Payot D., Hochmann J.,

- Roussillon R., Charles M., Symbolisation et processus de symbolisation, Dunod, 1998, 216 p.
- LA BIBLE de Jérusalem, Paris Desclée de Brouwer, , 1975, 2172 p.
- LA HERONNIERE (De) Edith Teilhard de Chardin, Paris, éd. Pygmalion, 1979, 275 p.
- LACOMBE Olivier "Sur le Yoga indien" in Illuminations et Sécheresses. Paris, Desclée de Brouwer, 1937, pp. 163-176.
- LALANDE André Vocabulaire technique et critique de la philosophie. 2 volumes. Quadrige/Presses Universitaires de France, 1997, 1323 p.
- LAPLANCHE Jean - "Pour situer la sublimation" in Psychanalyse à l'Université, Tome I, n° 3. Juin 1976, pp. 413-461. - Nouveaux fondements pour la Psychanalyse, Paris, PUF, Bibliothèque de psychanalyse, 1986, 160 p. - "Dérivations des entités psychanalytiques" in Vie et mort en psychanalyse. Paris, Flammarion, 1970.
- LAPLANCHE Jean et PONTALIS Jean-Bertrand Vocabulaire de la Psychanalyse. Paris, PUF, 1973.
- LE SAUX Henri - "Initiation à la spiritualité des Upanishads", Sisteron, éd. Présence, 1979, 253 p. - "Sagesse hindoue, Mystique chrétienne", éd. du Centurion, 1965. - "Souvenirs d'Arunachala, récit d'un ermite chrétien en terre hindoue", Epi/Desclée de Brouwer, 1980, 177 p.
- LEFEVRE Frédéric "L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel", Paris, éd. Spec, 1928, 286 p.
- LEROY Edouard Le problème de Dieu, Paris, L'artisan du Livre, 1930.
- LEVINAS Emmanuel Totalité et Infini. Ed. de L'Herne, 1990.
- LUBAC (De), Henri La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin, Aubier, 1962.
- MAITRE Jacques - "Entre femmes. Notes sur une filière du mysticisme catholique". Arch. de Sciences sociales des Religions, 1983, 55/4 (janvier-mars), Editions du CNRS. - L'orpheline de la Bérésina. Thérèse de Lisieux, Recherche psychanalytique et sociologique, Paris, Editions du Cerf, 1997.
- MC DOUGALL Joyce Théâtre du Je, NRF/Gallimard, 1982, 247 p.
- MALDINEY Henri "Penser l'homme et la folie". Grenoble, Ed. Jérôme Millon, 1977, 437 p.
- MELO CARVALHO Marie-Teresa "De l'égo psychology à la self psychology : l'origine et les avatars de la notion de self dans la psychanalyse américaine", in Psychanalyse à l'Université. PUF, octobre 1991, pp. 47-74.
- MOUROUX J. Je crois en toi, Editions du Seuil, 1966, 127 p.
- NIETZSCHE Ainsi parlait Zarathoustra, LGF, 1972.
- OPPENHEIMER Agnès Kohut et la psychologie du self, Bibliothèque de psychanalyse. PUF, 1996, 301 p.
- OSBORNE Arthur Ramana Maharshi et le sentier de la connaissance de soi. Préface par le Dr S. Radhakrishnan, Vice-Président de la République de l'Inde, traduit de l'anglais par M. Metzger. Paris, Les deux Océans, 1989, 223 p.
- PANKOW Gisela - Structure familiale et psychose, Aubier Montaigne, 1983, 237 p. - "L'homme et sa psychose", Aubier Montaigne, 1969, 304 p.

- PEGUY Charles Eve, Collection Blanche, Gallimard, 1933.
- POHIER Jean-Marie "La paternité de Dieu", pp. 3-59, in "L'inconscient", revue de psychanalyse, 5, La paternité, Presse Universitaire de France, Janvier-mars 1968.
- PONTALIS Jean-Bertrand - "Se fier à... sans croire en...", pp. 5-14, in Nouvelle Revue de Psychanalyse, La croyance, n° 18, automne 1978. Gallimard. - "Ce temps qui ne passe pas", NRF, Gallimard, 1997, 205 p. - "Naissance et reconnaissance du Self" in Psychologie de la connaissance de Soi. Symposium de l'association de psychologie scientifique de langue française, Paris, 1979, pp. 271-322. (R. Angelergues, A. Anzieu).
- RACAMIER Paul-Claude Le génie des origines. Bibliothèque scientifique, Payot, 1992, 420 p.
- RAHNER Karl Petit Dictionnaire de théologie catholique. Editions du Seuil.
- RAMANA MAHARSHI - Oeuvres réunies. Ecrits originaux et adaptations. (TF par Christian Couvreur et Françoise Duquesne), réunies par Arthur Osborne. Paris, Edit. Traditionnelle, 1988, 260 p. - The Collected Works of Sri Ramana Maharshi. Published by Sri Ramanasraman Tiruvannamalai. India, 310 p. - L'enseignement de Ramana Maharshi, TF. Spiritualités vivantes. Albin Michel, 1972, 603 p. - Immortelle conscience. Propos recueillis par Paul Brunton. Paris, Les Deux Océans, 1989, 185 p.
- RICARD Matthieu, TRIN XUAN THUAN L'infini dans la paume de la main. Paris, Nil Editions/Fayard, 2000, 402 p.
- RICHARD Réginald Psychologie et spiritualité, à la recherche d'une interface. Les Presses de l'Université de Laval, Montréal, 1992.
- ROMANENS Marie Le Divan et le Prie-Dieu. Desclée de Brouwer, 2000, 282 p.
- ROSOLATO Guy "Présente mystique" in Nouvelle Revue de Psychanalyse, n° 22, automne 1980. Gallimard. Résurgences et dérives de la mystique.
- SCHNEIDER, M., La part de l'ombre, Aubier, 2001.
- SEMPRUN Jorge L'écriture ou la vie. Edition du Seuil, 1990.
- SHUR Max La mort dans la vie de Freud. (TF. Brigitte Bost). TEL Gallimard, 688 p.
- STEIN Conrad "Le père mortel et le père immortel", pp. 59-100, in "L'inconscient", revue de psychanalyse, 5, La paternité. Presse Universitaire de France, Janvier-mars 1968.
- STERN Karl La troisième révolution. (TF. par P. et E. Bolo), Livre de Vie. Ed. du Seuil, 1955, 255 p.
- STORK Hélène Enfances indiennes. Paris, Païdos/Bayard Editions, 1986, 237 p.
- STORR Anthony "Solitude. Les vertus du retour à soi-même". Coll. "Réponse", Robert Laffont, 1991, 303 p.
- TARDAN-MASQUELIER Y. Jung et la question du sacré. Albin Michel, 1998.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre - Le phénomène Humain, Paris, Editions du Seuil, 1955, 343 p. - Le Coeur de la Matière, Paris, Editions du Seuil, 1976, 254 p. - Les Directions de l'Avenir, Paris, Editions du Seuil, 1973, 236 p. - Comment je crois, Coll. Points Sagesse, Paris, Editions du Seuil, 1969, 294 p. - L'Activation de l'énergie,

- Paris, Editions du Seuil, 1963, 439 p. - Le Milieu Divin, Coll. Points Sagesses, Paris, Editions du Seuil, 1957, 187 p. - Sur le Bonheur (1966), Sur l'Amour (1967), Coll. Points Sagesses, Paris, Ed. du Seuil, 1997, 92 p. - Sur la Souffrance, Coll. Livre de Vie, Paris, Editions du Seuil, 1974, 93 p. - Les Ecrits du Temps de la Guerre (1916-1919), Paris, Grasset, 1965, 447 p. - Hymne de l'Univers, Coll. Points Sagesses, Paris, Ed. du Seuil, 1993. - Lettres de Voyage (1923-1955), Paris.Grasset, - Génèse d'une pensée (Lettres 1914-1919), Paris, Grasset, 196 p. - Lettres à Léotine Zanta (1923-1939), Ed. Desclées de Brouwer. - Lettres d'Hastings et de Paris (1908-1914), Aubier.
- VALADIER Paul Nietzsche l'intempestif. Beauchesne, 2000, 995 p.
- VARENNE Jean Sept Upanishads, (TF. Sagesses), éd. du Seuil, 1981, 229 p.
- VARILLON François La souffrance de Dieu, Centurion, Paris , 1975.
- VERGOTE Antoine La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation. Paris, Ed. du Cerf, 1997, 278 p.
- WINNICOTT Donald W. - 1958, "De la pédiatrie à la psychanalyse". TF Jeanine Kalmanovitch, Science de l'homme, Payot, 1969, 2ème éd. 1997, 466 p. - 1971, "Jeu et réalité". (TF par Claude Monod et J.B. Pontalis), nrf/Gallimard, 1975, 213 p. - "La crainte de l'effondrement" in Nouvelle Revue de Psychanalyse, 1975, n° 11, pp. 35-44. - "Le corps et le self" in Nouvelle Revue de Psychanalyse, 1971, n° 3, pp. 37-48.
- WULF F. "Mystique" in Encyclopédie de la foi, sous la direction de H. FRIES, Tome III Paris, Les Editions du Cerf, 1966, pp. 168-169.
- ZUNDEL Maurice Recherche de la personne, Desclée, 1990, 288 p.

Index des matières

Hindouisme – Ramana Maharshi

| |
|--|
| Anthropologie hindoue, 233 |
| Arunachala, 201, 207 |
| Atman, 45, 200, 201 |
| Ayurveda, 204 |
| Bouddha, 252 |
| Brahman, 198, 200 |
| Brahmane, 202 |
| Conscience, 76 |
| Dalit, 202 |
| Darsham, 215 |
| Devas, 202 |
| Dharma, 203 |
| Diksa, 213 |
| Gnani, 210 |
| Ko aham, 211, 218, 228 |
| Manu, 203 |
| Masochisme, 262 |
| Moha, maya (illusion) 203 |
| Moksa, 203, 205, 212 |
| Non sens, 194 |
| Purusha, 200 |
| Sadhana, 203, 208, 216, 262, 302 |
| Sakti (Griffith), 93 |
| Samadhi, 267, 271 |
| Samsara, 200, 203 |
| Sannyasin, 207 |
| Sat-Cit-Ananda, 199, 211, 225, 255 (Saccidananda, 227) |
| Sat-guru, 213 |
| Sat-sangh, 215 |
| Upadesha, 212 |
| Upanishad, 198 |
| Vasanas, 211 |
| Vedas, 198 |
| Vichara, 212, 216, 217 |
| Vide, 252 |
| Vision, 207, darshana (vision), 214 |

Teilhard de Chardin

| |
|---------------------------------|
| Amorisation, 162 |
| Archétype, 141 |
| Bouddhisme, 180 |
| Christianisme, 187 |
| Consistance, 172, 177 |
| Dieu de fer, 188 |
| Évolution, 103, 104, 126, 170 |
| Féminin, 137, 138 |
| Matière, 102, 126, 127, 158 |
| Microcosme, 168 |
| Mort, 121, 188 |
| Noosphère, 114, 130, 160 |
| Ontogenèse, 105 |
| Orient mystique, 179 |
| Panthéiste (me), 136 |
| Personnalisation, 123, 167, 169 |
| Planétisation, 103 |
| Point Omega, 129 |
| Psychanalyser, 172 |
| Ultra humain, 160 |
| Vision, 181 |

Concepts philosophico-théologiques

| |
|------------------------------------|
| Absolu, 291, |
| Bouddhisme, 179 |
| Bouddhiste, 234 |
| Composé humain, 93 |
| Conscience, 72, 142 |
| Être, 86, 303, 305 |
| Foi, 148 |
| Immanence, 163 |
| Liberté, 270 |
| Mort, (Teilhard), 120 (Ramana) 207 |
| Poésie, 197, 198 |
| Réel, 268 |
| Sacré, 37, 213 |
| Transcendance (Jung), 31 |

Psychanalyse

| |
|---|
| Archétype (Jung) 33, 64, 141 |
| Croyance, 106 |
| Eros, 195 |
| Espace potentiel, 175, 178 |
| Fiabilité, 195, 214 |
| Hyperconscience, 74 |
| Ich, 46 |
| Idéalisation, 154 |
| Intégration, 87 |
| Masochisme, 123, 262 |
| Narcissisme, 229, 232 |
| Névrose traumatique, 147 |
| Non sens (Winnicott) 85 |
| Régression, 214, 273 |
| Self, 50, 55, 60, 70 |
| Soi infantile, 215 |
| Sublimation, 138, 154, 175, 196 |
| Symbolisation (processus), 134, 135, 166, 176 |
| Symbolisme, 139 |
| Synchronicité, 33, 283 |
| Système pervers, 165 |
| Trauma, 90 (145), 112, 119, 151 |
| Vide, 29, 38, 82, 179 |