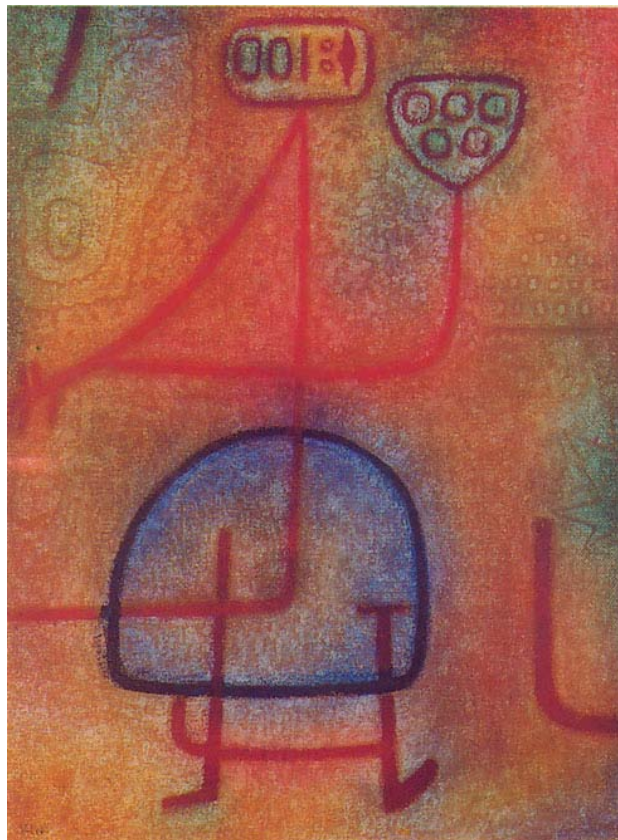


Ken WILBER

Les trois yeux de la connaissance

La quête du nouveau paradigme



l'Esprit et la Matière
Le Rocher

KEN WILBER

LES TROIS YEUX
DE LA
CONNAISSANCE
la quête
du nouveau paradigme

Traduit de l'américain
par Paul Couturiau

L'ESPRIT ET LA MATIÈRE

ÉDITIONS DU ROCHER
Jean-Paul BERTRAND -
Éditeur

Titre original:

Eye to Eye
The quest for the new paradigm

Tous droits de reproduction et de traduction
réservés pour tous pays

© Ken Wilber 1983,
© Éditions du Rocher 1987, pour la traduction française
ISBN : 2.268.00619.0

A Frances et Roger, Judy et
Whit, Bob, Bill et Ken, pour
avoir mis à ma disposition un
lieu où écrire et les moyens de
le faire et tout simplement
pour les remercier d'être ce
qu'ils sont.

Sommaire

Préface	7
1. Oeil pour oeil	8
LES TROIS YEUX DE L'ÂME	9
LA NAISSANCE DE LA SCIENCE	12
LA SCIENCE NOUVELLE	15
KANT ET L'AU-DELA	18
LE NOUVEAU SCIENTISME	21
LA NATURE DU SCIENTISME	24
LA CONTRADICTION DU SCIENTISME	26
MAIS LA VERIFICATION EST-ELLE POSSIBLE?	28
SCIENCE ET RELIGION	30
2. Le problème de la preuve	32
DONNEES ET CONNAISSANCE	32
LA SIGNIFICATION D'« EXPERIENCE » ET D'« EMPIRISME »	33
LES PROCEDURES DE VERIFICATION	35
INVESTIGATION EMPIRICO-ANALYTIQUE	36
INVESTIGATION MENTALO-PHENOMENOLOGIQUE	37
QUELQUES EXEMPLES EN PSYCHOLOGIE	42
L'INVESTIGATION TRANSCENDANTALE	45
LA PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU	47
MAIS PEUT-ON PARLER DE SCIENCE?	48
THEORIE ET HYPOTHESE	50
MAIS ALORS QU'ENTENDONS-NOUS PAR « SCIENCE »?	53
QUELQUES EXEMPLES	54
QUE DIRE DES MESURES DANS LE CADRE DES SCIENCES NOUVELLES?	57
RESUME ET CONCLUSION : LES SCIENCES « GEIST »	59
3. Une carte mandala de la conscience	60
LA NATURE DU DEVELOPPEMENT	60
LES DOMAINES INFERIEURS	62
LES DOMAINES INTERMEDIAIRES	63
LES DOMAINES SUPERIEURS	65
LES DOMAINES ULTIMES	68
4. Développement, méditation et inconscient	72
LA FORME DU DEVELOPPEMENT	72
LES TYPES DE L'INCONSCIENT	74
MEDITATION ET INCONSCIENT	81
5. Physique, mysticisme et le nouveau paradigme holographique	87
INTRODUCTION	87
LA PHILOSOPHIE ETERNELLE	88
PHYSIQUE ET MYSTICISME	92
L'ORDRE IMPLICITE	95
MENTAL ET MECANIQUE QUANTIQUE	97
LE CERVEAU HOLOGRAPHIQUE	102
CONCLUSIONS ET EVALUATIONS	104

6. Réflexions sur le paradigme du nouvel âge — une interview	107
7. La confusion pré/trans	137
LA NATURE GENERALE DE LA CONFUSION PRE/TRANS.....	137
EXEMPLES DE CPT DANS LES THEORIES PSYCHOLOGIQUES.....	143
CPT EN SOCIOLOGIE ET EN ANTHROPOLOGIE	146
TRANSCENDANCE, REFOULEMENT ET REGRESSION	148
LA MATRICE PRIMAIRE	151
FREUD, ÉROS ET THANATOS	156
UN RAFFINEMENT	162
UN MOT DE MISE EN GARDE	166
8. Légitimité, authenticité et autorité dans les nouvelles religions	169
UNE APPROCHE STRUCTURALO-DEVELOPPEMENTALE	169
LA CONFUSION PRE/TRANS.....	171
LEGITIMITE VERSUS AUTHENTICITE	172
LES CRITERES	173
AUTORITE.....	174
QUELQUES EXEMPLES CONCRETS	175
UN MODELE CONFIRMATIF.....	177
LE GROUPE NON PROBLEMATIQUE	179
9. Structure, phase et moi.....	182
INTRODUCTION	182
LES STRUCTURES FONDAMENTALES DE LA CONSCIENCE	184
QUELQUES ASPECTS DE TRANSITION ASSOCIES AUX STRUCTURES FONDAMENTALES.....	187
LE SYSTEME DU MOI.....	188
LES PHASES DU MOI DE LA CONSCIENCE	192
DISCUSSION.....	196
10. L'état de conscience ultime.....	199
UN SANS SECOND	199
Épilogue.....	209
Références	210

PRÉFACE

Ce livre traite d'une quête du savoir globale ou « complète » — quête visant non pas à quelque *finalité* en matière de savoir, mais plutôt à un certain *équilibre* au sein de la quête elle-même. Il y sera question de science empirique, de philosophie, de psychologie et de religion transcendante; de connaissance sensorielle, de connaissance symbolique, et de connaissance spirituelle; et nous nous efforcerons de voir comment toutes ces disciplines s'agencent de façon harmonieuse. Ce livre évoque l'apparence que pourrait en définitive présenter un paradigme « complet » et — point aussi important sinon plus — il s'efforce de mettre en évidence et d'écarter certains des obstacles majeurs à l'émergence d'un tel paradigme.

Chaque chapitre est conçu comme une unité autonome; en fait, la plupart ont été rédigés et ont vu le jour sous forme d'articles indépendants. Il n'en demeure pas moins que chacun s'appuie sur celui qui le précède, afin de bâtir un ensemble cohérent, dont les pierres angulaires seront le fait qu'un paradigme nouveau et complet est *possible*; voici à quoi ressembleront certains de ses aspects; et voici les principaux obstacles qui empêchent à l'heure actuelle son émergence.

Cambridge, Mass.
Été, 1982

Chapitre 1

OEIL POUR OEIL

Le mot à la mode depuis quelque temps est « paradigme », et le fin du fin consiste à le faire suivre des épithètes « nouveaux » et « supérieurs » — on parlera ainsi de super-théories incluant outre les sciences physiques, les prétentions à un savoir supérieur de la philosophie-psychologie et de la religion transcendantalo-mystique — une sorte de vision du monde vraiment unifiée. Cette conception est en soi fascinante : enfin un paradigme (ou une théorie) global fondant science, philosophie-psychologie, et religion-mysticisme! Enfin, une véritable « théorie du champ unifiée »; enfin, une vision complète! C'est exactement ce que nous annoncent aujourd'hui certains érudits très habiles, très sérieux et très doués, représentant toute sorte de disciplines différentes. C'est extraordinaire.

Les implications et les significations précises de cette attitude deviendront, je le crois, plus évidentes au fil des pages. Contentons-nous, pour le moment, de qualifier ce paradigme — aussi expérimental et restreint soit-il (et en admettant qu'il ne relève pas de l'utopie) — de « transcendantal », entendant par là une quête du savoir *globale*, qui comprendrait non seulement le « hardware » des sciences physiques mais encore le « software » de la philosophie et de la psychologie, ainsi que le « transcendantalware » de la religion mystico-spirituelle. S'il est vrai que ce type de paradigme nouveau, supérieur et complet émerge — ce que je crois — le problème majeur auquel il doit faire face — et qu'il n'a pas abordé de manière satisfaisante à ce jour — est sans doute celui de sa relation avec la *science empirique*. Combien de fois n'entendons-nous pas le commentaire suivant : si un paradigme « nouveau et supérieur », quel qu'il soit, n'est pas une science empirique, il n'est pas valable sur le plan épistémologique, car il ne dispose pas de moyens adéquats d'acquérir la connaissance — en conséquence tout ce qu'il dit ou affirme, aussi réconfortant cela soit-il par ailleurs, est dépourvu de valeur, de sens et de signification. Il est inutile d'essayer d'évaluer l'étendue, la portée ou les méthodes de connaissance du paradigme « nouveau et supérieur », désireux d'inclure la philosophie et le mysticisme, tant que vous n'êtes pas en mesure de démontrer qu'il est capable de fournir un savoir authentique, quel qu'il soit. Ne vous leurrez pas :

Nous ne nions pas *a priori* qu'un mystique soit capable de découvrir des vérités par ses propres méthodes. Nous attendons qu'on nous dise quelles sont les propositions qui englobent ses découvertes pour savoir si elles sont vérifiées ou réfutées par nos observations empiriques. Mais le mystique, loin d'avancer des propositions qui se vérifient empiriquement, est incapable de produire quelque proposition intelligible que ce soit. [3]

L'éminent philosophe A.J. Ayer conclut cette déclaration en affirmant que le mystique ne pouvant « révéler ce qu'il *sait* ni même concevoir un test empirique susceptible de valider son *savoir* prouve que son état d'intuition mystique n'est pas un état de connaissance véritable ». [3]

Un nouveau paradigme transcendantal serait-il une science empirique? Sinon, pourrait-il revendiquer une cognition et un savoir véritables? Ou — et c'est le propos même de notre discussion — est-il possible de « valider » une vérité philosophique ou spirituelle supérieure quelle qu'elle soit? Ces sujets ont donné matière à maints ouvrages et articles, mais je considère personnellement que la plupart ne font, au mieux, qu'effleurer les questions primordiales. J'aimerais examiner briève-

ment, dans ce chapitre et dans le suivant, la nature de la science empirique, la signification de la connaissance philosophique, et l'essence du savoir transcendantal ou spirituel, ainsi que les relations existant entre ces disciplines — ce qui devrait nous aider à mieux comprendre la nature d'un paradigme nouveau et véritablement complet, pour autant qu'un tel concept existe.

Les trois yeux de l'âme

Saint Bonaventure, le grand *Docteur séraphique* de l'Église, philosophe apprécié des mystiques occidentaux, enseignait que les hommes et les femmes possèdent au moins trois moyens d'accéder à la connaissance — « trois yeux », comme il disait (selon Hugh de Saint Victor, un autre mystique célèbre) : l'*œil de chair*, par lequel nous percevons le monde extérieur de l'espace, du temps et des objets; l'*œil de raison*, par lequel nous acquérons une connaissance de la philosophie, de la logique et du mental^{*} lui-même; et l'*œil de contemplation*, par lequel nous nous élevons jusqu'à une connaissance des réalités transcendantes.

Saint Bonaventure ajoute que toute connaissance est une sorte d'*illumination*. Il y a l'illumination extérieure et inférieure (*lumen exterius* et *lumen interius*), qui éclaire l'œil de chair et nous donne accès à la connaissance des objets tangibles. Il y a la *lumen interius*, qui éclaire l'œil de raison et nous donne accès aux vérités philosophiques. Et il y a la *lumen superius*, la lumière de l'Être transcendant qui éclaire l'œil de contemplation et révèle une vérité salutaire, « une vérité qui mène à la libération ».

Selon Saint Bonaventure, nous trouvons dans le monde extérieur un *vestigium* ou « vestige de Dieu » — l'œil de chair perçoit ce vestige (qui apparaît sous forme d'objets séparés dans l'espace et le temps). En nous-mêmes, dans notre psyché — en particulier dans la « triple activité de l'âme » (mémoire, raison et volonté) — nous trouvons une *imago* de Dieu, laquelle nous est révélée par l'œil mental. Enfin, grâce à l'œil de contemplation, éclairé par la *lumen superius*, nous accédons à l'ensemble du domaine transcendant, au-delà du sens et de la raison — à l'Ultime Divin, lui-même.

Tout ceci s'accorde parfaitement à la vision de Hugh de Saint Victor (le premier des grands mystiques victorins), qui distinguait entre *cogitatio*, *meditatio* et *contemplatio*. La *cogitatio*, ou simple connaissance empirique, est une recherche des faits relatifs au monde matériel au moyen du seul œil de chair. La *meditatio* est une recherche des vérités au sein de la psyché elle-même (l'*imago* de Dieu) à l'aide de l'œil du mental. La *contemplatio* est la connaissance par laquelle la psyché ou âme est unie de façon instantanée à la Divinité en une intuition transcendantale (révélée par l'œil de contemplation).

Cette terminologie particulière — œil de chair, de raison et de contemplation — est d'origine chrétienne, mais on trouvera des idées similaires dans les principales écoles de psychologie, de philosophie et de religion traditionnelles. Les « trois yeux » d'un être humain correspondent, en réalité, aux trois domaines majeurs de l'être décrits par la philosophie éternelle, qui sont le grossier (charnel et matériel), le subtil (mental et animique), et le causal (transcendant et contemplatif). Ces

* Le traducteur se trouve souvent confronté dans ce genre d'ouvrages à la difficulté que lui posent les termes anglais « mind » et « spirit »; d'aucuns parlent d'esprit dans les deux cas, malheureusement il risquerait ici de s'ensuire une confusion des plus regrettables. D'autres traduisent « mind » par esprit et « spirit » par âme; ce qui ne me paraît guère plus heureux car que dire quand nous trouvons dans la même phrase « spirit » et « soul » (« soul » signifiant âme)? Je propose donc, pour des raisons de commodité, de traduire tout au long de cet ouvrage le terme « mind » par « mental » et le terme « spirit » par « esprit » — ne faisant en fait que m'inspirer de l'étymologie des deux termes. Il arrivera que dans certaines citations *esprit* apparaisse comme traduction de « mind », je le signalerai en accolant à esprit, le terme mental entre parenthèses. Je crois que nous éviterons ainsi toute confusion et toute imprécision. (N.d.T.)

domaines ont fait l'objet de multiples études détaillées, aussi me contenterai-je de signaler qu'il y a unanimité sur ce point parmi les psychologues et les philosophes traditionnels. [107, 110, 137]

Pour élargir les intuitions de Saint Bonaventure, nous, modernes, pourrions dire que l'œil de chair — le *cogitatio*, la *lumen interius/exterius* — participe du monde de l'expérience sensorielle commune, qu'il crée en partie et qu'il révèle en partie. C'est le « domaine grossier », celui de l'espace, du temps et de la matière (le subconscient). C'est le domaine *partagé* par tous ceux qui possèdent un œil de chair semblable. Ainsi, les humains partagent-ils, dans une certaine mesure, ce domaine avec d'autres animaux supérieurs (en particulier les mammifères), parce que les yeux de chair sont identiques chez tous. Si un être humain tend un morceau de viande à un chien, celui-ci réagira à la situation — ce qui ne sera pas le cas d'un minéral ou d'un végétal. (La viande n'existe pas pour l'organisme auquel fait défaut le mode de connaissance et de perception concerné : l'œil de chair.) Dans le domaine grossier, un objet n'est jamais A et non-A; il est soit A soit non-A. Une pierre n'est jamais un arbre; un arbre n'est jamais une montagne, une pierre n'est pas une autre pierre, etc. C'est l'intelligence sensorimotrice fondamentale — la constance objective — l'œil de chair. C'est l'*œil empirique*, l'œil de l'expérience sensorielle. (Je tiens à préciser d'emblée que j'emploie le terme « empirique » dans son sens philosophique : susceptible d'être décelé par les cinq sens humains ou leurs extensions. Quand des empiristes tels que Locke en arrivent à la conclusion que toute connaissance est expérimentale, ils sous-entendent que toute connaissance dans le mental passe au préalable par les cinq sens. Quand les bouddhistes disent que la « méditation est expérimentale », ils n'emploient pas cette expression dans le même sens que Locke. Pour eux le terme « expérience » qualifie quelque chose qui est « directement conscient, sans entremise de formes ou de symboles ». Nous reviendrons sur ce sujet au chapitre suivant; entre-temps, j'emploierai « empirique » à la manière des empiristes, dans le sens d'« expérience sensorielle ».)

L'œil de raison, ou de façon plus générale, l'œil du mental — la *meditatio*, la *lumen interius* — participe du monde des idées, des images, de la logique et des concepts. C'est le domaine subtil (ou pour être plus précis, la partie inférieure du subtil, la seule que j'évoquerai ici). La pensée moderne a tendance à ne dépendre que de l'œil empirique, l'œil de chair, à tel point qu'il est important de se souvenir que l'œil mental *ne peut* être réduit à l'œil de chair. Le champ mental comprend mais transcende le champ sensoriel. L'œil du mental, quoique n'excluant pas l'œil de chair, s'élève bien au-dessus de lui. Par l'imagination, il est capable de se *représenter* des objets sensoriels qui ne sont pas présents physiquement, et donc de transcender l'emprisonnement de la chair dans le monde exclusivement contemporain. Par la logique, il peut agir intérieurement sur des objets sensorimoteurs, et ainsi transcender les séquences motrices réelles. Par la volonté, il peut retarder les décharges instinctives et impulsives de la chair et donc transcender les aspects simplement animaux et sub-humains de l'organisme.

S'il est vrai que l'œil de raison dépende de l'œil de chair pour une partie importante de son information, il est également exact que tout le savoir mental n'émane pas exclusivement du savoir sensoriel, pas plus qu'il ne concerne uniquement des objets du plan charnel. Notre connaissance *n'est pas* entièrement empirique et sensorielle. « Selon les sensationnalistes [c'est-à-dire les empiristes] », dit Schuon, « toute connaissance trouve son origine dans l'expérience sensorielle [l'œil de chair]. Ils n'hésitent pas à affirmer que le savoir humain ne peut avoir accès à une connaissance suprasensorielle et ils n'ont pas conscience du fait que le suprasensible peut faire l'objet d'une perception véritable et donc d'une expérience concrète [remarquez que Schuon refuse à juste titre d'identifier empirique et expérimental, étant donné qu'il existe des expériences supra-empiriques ou suprasensorielles]. Ces penseurs fondent donc leurs systèmes sur une infirmité intellectuelle, sans être apparemment impressionnés le moins du monde par le fait qu'une multitude d'hommes aussi intelligents qu'eux-mêmes ne partagent pas leurs conceptions. » [106]

Schumacher a résumé la situation de manière exacte : « En bref, nous ne “ voyons ” pas uniquement avec nos yeux, mais encore avec une grande partie de notre équipement mental [l'œil de raison]... La lumière de l'intellect [la *lumen interius*] nous permet de distinguer des objets qui sont invisibles à nos sens corporels... La vérité des idées ne peut être vue par les sens. » [105] Ainsi, les mathématiques sont-elles une connaissance non empirique ou une connaissance supra-empirique. Elles sont découvertes, éclairées et utilisées par l'œil de la raison, non par l'œil de chair.

Même les manuels d'initiation à la philosophie adoptent une position explicite sur ce point : « Que ces expressions [mathématiques] doivent être comprises comme se référant à quelque chose de physique n'est pas son problème mais celui du physicien. Pour le mathématicien, les formulations ne sont rien de plus que des formulations de relations logiques; il ne se soucie pas de leur signification empirique ou factuelle [pour autant qu'elles en aient une]. » [96] Ainsi, personne n'a jamais vu, avec l'œil de chair, la racine carrée d'un nombre négatif. C'est une entité trans-empirique, qui ne peut être appréhendée que par l'œil de raison. La majeure partie des mathématiques, ainsi que le dit Whitehead, est trans-empirique et même *a priori* (au sens pythagoricien).

Il en va de même de la logique. La vérité d'une déduction logique se fonde sur une cohérence interne — et non sur sa relation aux objets sensoriels. Ainsi : « Toutes les licornes sont mortelles. Tarnac est une licorne. Donc Tarnac est mortelle », serait un syllogisme logique correct. Ce raisonnement est irréprochable sur le plan de la logique pure; il est erroné ou dépourvu de valeur sur le plan empirique, pour la simple raison que nul n'a jamais vu de licorne. La logique est trans-empirique. Ainsi, de nombreux philosophes — notamment Whitehead — ont-ils déclaré que la sphère abstraite (ou mentale) est une condition nécessaire et *a priori* à la manifestation du domaine naturel/sensoriel, et c'est sensiblement ce qu'entendent les traditions orientales quand elles disent que le grossier émerge du subtil (qui lui-même émerge du causal).

Les mathématiques, la logique — et plus encore, l'imagination, la compréhension conceptuelle, l'intuition psychologique, la créativité — sont des domaines dans le cadre desquels nous *voyons* avec l'œil de raison des objets qui ne sont pas perceptibles à l'œil de chair. Nous sommes donc en droit d'affirmer que le champ mental inclut mais transcende considérablement le champ sensoriel.

L'œil de contemplation est à l'œil de raison ce que l'œil de raison est à l'œil de chair. De même que la raison transcende la chair, la contemplation transcende la raison. De même que la raison ne peut être réduite à, ni dérivée de la connaissance sensorielle, la contemplation ne peut être réduite à, ni dérivée de, la raison. Si l'œil de raison est trans-empirique, l'œil de contemplation est trans-rationnel, trans-logique et trans-mental. « La gnose [l'œil de contemplation, la *lumen superius*] transcende le domaine mental et *a fortiori* le domaine des sentiments [le domaine sensoriel]. Cette transcendence résulte de la fonction “supernaturellement naturelle” de la [gnose], c'est-à-dire de la contemplation de l'Immuable, du Moi qui est Réalité, Conscience et Félicité. La quête des philosophes n'a donc rien de commun avec celle des contemplatifs, étant donné que son principe fondamental d'exactitude verbale exhaustive s'oppose à toute finalité libératrice, à toute transcendence de la sphère des mots. » [106]

Nous reviendrons tout au long de ce chapitre sur ces trois champs de connaissance différents. Pour l'instant, contentons-nous de supposer que tous les hommes et toutes les femmes possèdent un œil de chair, un œil de raison et un œil de contemplation; que chaque œil a ses propres objets de connaissance (sensoriels, mentaux et transcendants); qu'un œil supérieur ne peut être réduit à — ni expliqué par — un œil inférieur; que chaque œil est valable et utile dans son propre champ, mais commet une erreur dès qu'il essaie d'appréhender complètement des domaines supérieurs ou inférieurs.

Je m'efforcerai de démontrer, dans ce contexte, qu'un paradigme transcendantal et véritablement complet doit s'inspirer non seulement de l'œil de chair et de l'œil de raison, mais encore de l'œil de

contemplation. Ceci implique qu'un paradigme nouveau et transcendantal — pour autant qu'il existe jamais — se trouverait dans une position des plus favorables, du fait qu'il serait en mesure de recourir aux — et d'intégrer les — trois yeux — grossier, subtil et causal. Je m'emploierai aussi à montrer que, dans l'ensemble, la science empirico-analytique appartient à l'œil de chair, la philosophie et la psychologie phénoménologiques à l'œil de raison et la religion/méditation à l'œil de contemplation. Ainsi, un paradigme nouveau et transcendantal constituerait-il, dans l'idéal et en définitive, une synthèse et une intégration de l'empirisme, du rationalisme et du transcendantalisme (nous verrons au chapitre suivant si cette entreprise globale peut ou doit être considérée comme une « science supérieure »; pour l'instant, le terme « science » désigne la science empirico-analytique classique).

Mais il est une difficulté et un risque majeurs qu'il convient d'aborder dans un premier temps; il s'agit de la tendance à l'*erreur catégorielle*, qui est l'usurpation par un œil des rôles des deux autres. Je commencerai par évoquer certaines erreurs catégorielles majeures commises par la religion, par la philosophie et par la science, puis je discuterai — à titre d'exemple — des erreurs catégorielles historiques ayant favorisé l'avènement du scientisme moderne. Je n'entends pas pour autant mettre la science en accusation — la religion et la philosophie sont tout aussi coupables, ainsi que nous le verrons. Cependant, sur le plan historique, l'erreur catégorielle la plus récente et la plus répandue concerne le rôle de la science empirique, et il est important d'essayer de la comprendre de manière aussi détaillée que possible non seulement parce que de toutes les erreurs catégorielles c'est sans conteste celle qui a exercé l'influence la plus marquante, mais encore parce qu'elle s'impose toujours à nous de maintes manières subtiles.

Ceci étant posé, nous pouvons aborder la question de la naissance et de la signification de la science empirique.

La naissance de la science

On ignore en règle générale que la science — je me réfère pour l'instant aux activités de Kepler, Galilée et Newton — *n'était pas* en réalité un système rationaliste, mais bien empirique. Ainsi que nous l'avons vu, ces deux tendances ne sont pas identiques : le rationalisme met l'accent sur l'œil de raison; l'empirisme, sur l'œil de chair. La science fut à l'origine un *anti*-rationalisme, qui se voulut une révolte directe contre les systèmes rationnels de l'ère scolastique. Ainsi que le dit Whitehead : « Galilée ne cessait de parler de la manière dont se produisent les choses, tandis que ses adversaires [à l'esprit rationnel] avaient élaboré une théorie complète sur le pourquoi des choses. Hélas, les deux théories ne donnaient pas les mêmes résultats. Galilée insistait sur les “ faits irréductibles et obstinés ”, et Simplicius, son rival parlait, lui, de *raisons*. » [130]

Remarquez que le heurt entre Galilée et ses « faits irréductibles et obstinés », et Simplicius et ses « raisons satisfaisantes », correspond très précisément à un choc entre l'œil de chair et l'œil de raison — entre l'empirisme et le rationalisme. Whitehead insiste sur ce point : « Il est erroné de voir dans cette révolte historique [de la science] un appel à la raison. Bien au contraire, ce fut de bout en bout un mouvement anti-intellectualiste. Ce fut un retour à la contemplation du fait brut [l'œil de chair; l'empirisme]; lequel se fonda sur une répugnance à l'encontre de la rationalité inflexible de la pensée médiévale. » [130] Whitehead revient encore sur ce point crucial : « Nous n'accorderons jamais trop d'attention au fait que la science a débuté par l'organisation d'expériences ordinaires [sensorielles]. C'est pour cela qu'elle fut si prompte à se rallier à la tendance anti-rationaliste de la révolte historique. » [130] La science, comme le fait remarquer Bertrand Russell, ne fut rien de plus

que du *bon sens* cohérent, ce qui signifie qu'elle s'appuya sur l'organe le plus susceptible de bon sens que nous possédons tous : l'œil de chair.

On comprend aisément pourquoi la science fut à l'origine une révolte contre le rationalisme. Souvenez-vous que la logique, en et par soi-même, transcende à ce point l'œil de chair sub-humain que par moments, elle paraît presque désincarnée, totalement coupée du monde des objets sensoriels. Ceci ne constitue pas en soi une faille logique, comme tant de romantiques paraissent le croire, mais une force : raisonner au sujet d'une activité signifie que vous n'avez pas à l'accomplir véritablement avec la chair. Le pouvoir même de la logique réside dans sa transcendance des objets sensoriels (ainsi que Piaget l'a démontré la pensée formelle opérationnelle ou logique rationnelle opère *sur*, et donc transcende, l'expérience concrète et sensorimotrice).

Mais la logique — ou de manière générale, l'œil de raison dans son ensemble — peut souffrir de graves abus. Le seul test final d'un « raisonnement correct » consiste à vérifier si la chaîne de pensée logique possède elle-même une cohérence interne, ou si elle a enfreint quelque canon de logique en cours de processus. Si elle respecte ces critères, elle est parfaitement saine, dans son propre domaine. Elle commence par une prémisse initiale, et extrait par des processus subtils de raisonnement abstrait (ou opératoire formel), toutes les implications et déductions incluses dans cette prémisse.

La prémisse elle-même — la proposition de départ — prend naissance dans n'importe lequel des trois domaines sensoriel, mental ou contemplatif. Si le point de départ a son origine dans le domaine de l'œil de chair, et s'il est valide, nous parlons de « faits indubitables » (Russel) ou de « faits irréductibles et obstinés » (Galilée) ou plus simplement de faits empirico-analytiques. Si le point de départ a son origine dans le domaine de l'œil de raison, nous parlons de « principes de références indubitables » (Russell) ou de « vérités intuitivement évidentes » (Descartes) ou d'« appréhensions phénoménologiques directes » (Husserl), qui peuvent être soit philosophiques soit psychologiques. Si la proposition est influencée par l'œil de contemplation supérieur, nous parlons d'une façon générale de révélation ou de raisonnement mandala (ainsi que nous l'expliquerons). Quoi qu'il en soit, les trois points de départ d'un raisonnement sont donc : les faits irréductibles (chair), les vérités évidentes ou axiomatiques (mental), et les intuitions révélatrices (esprit).

Nous avons dit que la logique risquait de souffrir de graves abus, expliquons-nous. Il est possible de commettre toute sorte d'erreurs voire d'impostures dans la *sélection des prémisses initiales*. L'une des plus notables est l'« erreur catégorielle », qui se produit lorsqu'un des trois domaines est substitué dans son ensemble à un autre — ou, en d'autres termes, quand des objets (chair) sont confondus avec des pensées (mental) qui sont confondues avec des intuitions transcendantales (contemplation). Lorsqu'une telle erreur se produit, les faits tendent à remplacer les principes et les principes, Dieu.

Ainsi, un vrai rationaliste est une personne qui affirme que toute connaissance valable provient exclusivement de l'œil de raison et qui considère que l'œil de chair (sans parler de la contemplation) est totalement indigne de confiance. Descartes comptait au nombre de ces philosophes, lui qui disait qu'il ne faut « recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment pour telle ». Cette connaissance devait être procurée par la raison et non par les sens. Pour Descartes, la raison — et rien que la raison — était susceptible de dévoiler des vérités évidentes. Il parlait à ce propos d'intuition (une intuition rationnelle et non spirituelle) :

Par *intuition* j'entends, non point le témoignage instable des sens, ... mais une représentation ... si facile et si distincte qu'il ne subsiste aucun doute sur ce que l'on y comprend; ou bien, ce qui revient au même, une représentation de l'intelligence pure et attentive, qui naît de la seule lumière de la raison... [96]

Une intuition « qui naît de la seule lumière de la raison... ». Seule l'intuition rationnelle était donc en mesure de révéler des vérités évidentes. Descartes estimait qu'ayant établi ces vérités, il nous devenait possible de déduire toute une série de vérités secondaires. Il ajouta : « Telles sont les deux voies! la vérité rationnelle initiale et la déduction! les plus certaines pour parvenir à la science; du côté de l'esprit on ne doit pas en admettre davantage, et toutes les autres sont à rejeter comme suspectes et exposées à l'erreur. » [96]

Voici la déclaration d'un rationaliste pur, d'un homme qui ne croit en rien sinon en l'œil de raison, et qui rejette purement et simplement l'œil de chair et l'œil de contemplation. Mais quelle restriction! Désormais l'œil de raison se voit contraint de révéler des vérités empiriques aussi bien que des vérités contemplatives, une tâche pour laquelle il n'est pas équipé — une tâche qui le mènera de façon inexorable à commettre des erreurs catégorielles. Il est tout à fait évident que l'œil de raison ne peut appréhender de manière adéquate le domaine de la contemplation; et il devint bien vite patent que l'œil de raison ne pouvait dévoiler, par lui-même, des vérités se situant dans le domaine du monde objectif et sensoriel. Nous verrons bientôt que le rôle de la science moderne fut de montrer précisément pour quelles raisons le seul raisonnement ne pouvait révéler des faits empiriques. La vérité dans le domaine de l'œil de chair ne peut être vérifiée que par l'œil de chair.

Le seul point que je désire mettre en exergue à ce stade est le suivant : quand un œil essaie d'usurper le rôle de l'un des deux autres, il s'ensuit une erreur catégorielle. Celle-ci peut se manifester dans n'importe quelle direction : l'œil de contemplation est mal équipé pour dévoiler les faits de l'œil de chair de même que celui-ci est incapable d'appréhender les vérités de l'œil de contemplation. La sensation, la raison et la contemplation divulguent leurs vérités propres dans leurs domaines propres, et à chaque fois qu'un œil tente de se substituer à un autre, la vision se brouille.

Ce type d'erreur catégorielle a été *le* grand problème de presque toutes les religions majeures : les grands sages de l'hindouisme, du bouddhisme, du christianisme, de l'islam, etc., ont tous ouvert, à un degré plus ou moins grand, l'œil de contemplation — le troisième œil. Mais ceci n'implique pas qu'ils devinrent automatiquement des experts dans les domaines des deux autres yeux. L'éveil, par exemple, ne communique pas l'information selon laquelle l'eau est composée de deux atomes d'hydrogène et d'un atome d'oxygène. S'il dispensait un tel enseignement, celui-ci figurerait au moins dans un texte religieux — or ce n'est pas le cas.

Hélas, la Révélation — procurée par l'œil de contemplation — est considérée comme l'arbitre suprême auquel sont soumises les vérités de l'œil de chair et de l'œil de raison. Le *Livre de la Genèse*, par exemple, est une Révélation de l'évolution du domaine manifeste à partir du Non-manifeste, qui se déroula en sept phases majeures (sept jours). C'est une traduction d'une intuition *supramentale* en images poétiques propres à l'œil de raison. Hélas, ceux dont l'œil de contemplation demeure fermé, considèrent la Révélation tout à la fois comme un *fait empirique* et une *vérité rationnelle*. Et il s'ensuit une erreur catégorielle. Or la science releva cette erreur et réclama vengeance.

Ainsi, par exemple, en 535 de notre ère, le moine chrétien Cos-mas écrivit-il un ouvrage intitulé *Topographie chrétienne*. Se fondant entièrement sur une interprétation littérale de la Bible, Cosmas démontra une fois pour toutes que la terre n'avait ni Pôle Nord ni Pôle Sud, mais était un parallélogramme plat dont la longueur était égale au double de la largeur. Ce type d'erreur flagrante est courant dans la théologie dogmatique — et ceci vaut tant pour les religions orientales qu'occidentales. Les hindous et les bouddhistes, par exemple, croyaient que la terre ayant besoin d'un support reposait sur le dos d'un éléphant, lequel devant être lui aussi soutenu était assis sur une tortue (à la question de savoir sur quoi la tortue reposait, la réponse était : « Changeons de sujet, voulez-vous? »).

Le point important est que le bouddhisme, le christianisme et d'autres religions authentiques procuraient à leur summum, des visions fondamentales de la réalité ultime mais ces intuitions transverbales furent invariablement mêlées à des vérités rationnelles et à des faits empiriques. L'humanité n'avait pas encore appris pour ainsi dire, à différencier et à séparer les domaines respectifs des yeux de chair, de raison et de contemplation. La Révélation fut confondue avec la logique et avec le fait empirique, et tous trois furent présentés comme formant *une vérité unique*, ce qui eut deux conséquences : les philosophes intervinrent et détruisirent le côté rationnel de la religion, puis la science prit la relève et balaya l'aspect empirique. Je considère que tout rentra ainsi dans l'ordre. Toutefois, la théologie — qui se fondait en Occident sur un œil de contemplation peu assuré — dépendait dans une telle mesure de son rationalisme et de ses « faits » empiriques (le soleil tourne autour de la terre, affirme la Bible), que lorsque la philosophie et la science la privèrent de ces deux yeux, la spiritualité occidentale fut frappée de cécité. Elle ne se tourna pas vers son œil de contemplation — mais se désagrégea et se perdit en discussions futiles avec les philosophes et les scientifiques. Dès lors, la spiritualité fut démantelée en Occident, et seules la philosophie et la science eurent désormais voix au chapitre.

En l'espace d'un siècle, la philosophie en tant que système rationnel — se fondant sur l'œil de raison — fut à son tour renversée, en l'occurrence par le nouvel empirisme scientifique. A ce stade, la connaissance humaine fut *réduite* au seul œil de chair. *Exit* l'œil contemplatif; *exit* l'œil mental — et les êtres humains avaient une opinion tellement déplorable d'eux-mêmes qu'ils acceptèrent d'accorder le statut de mode de connaissance authentique unique à l'œil de chair, celui que nous partageons avec les animaux. L'érudition devint essentiellement sub-humaine, sur le plan de la source et du référent.

La science nouvelle

Il importe de comprendre que cette restriction regrettable du savoir humain ne fut pas imputable à la science. La science empirico-analytique n'est que le corpus organisé de connaissance vérifiable *révélée* par l'œil de chair. Prétendre que nous ne devrions pas posséder cette connaissance ni nous en inspirer, reviendrait à dire que nous ne devrions pas avoir de chair. Nous allons maintenant nous intéresser à un autre phénomène — presque sinistre — qui convertit la science en scientisme.

Mais évoquons tout d'abord la naissance de la science elle-même. Sur un plan historique, nous approchons de l'an 1600 de notre ère.

Avant cette époque, le savoir humain était dominé par l'Église — par un dogme, qui confondait et combinait les yeux de contemplation, de raison et de chair. Si la Bible dit que la terre fut créée en six jours, qu'il en soit ainsi; si un dogme affirme qu'un objet dix fois plus lourd qu'un autre tombe dix fois plus vite que celui-ci, qu'il en soit ainsi. La confusion était telle que personne ne se souciait de faire fonctionner l'œil de chair et de *regarder en toute simplicité le monde naturel*. Voyons, est-il vrai qu'un objet plus lourd qu'un autre tombe plus rapidement que celui-ci, comme le prétend l'Église? Pourquoi ne pas faire l'expérience?

Si les hommes et les femmes civilisés évoluent à la surface de la terre depuis, disons 10 000 ans, il faut en déduire que 10 000 ans ont été nécessaires pour qu'un individu ait cette simple idée et la mette en pratique. C'est ainsi que vers 1600, un certain Galiléo Galilei monta au sommet de la tour de Pise d'où il laissa tomber deux objets — un lourd et un léger. Tous deux heurtèrent le sol en même temps. A dater de ce jour, le monde n'a plus jamais été le même.

La méthode scientifique fut inventée de façon indépendante mais simultanée par Galilée et par Kepler vers l'an 1600. On ne serait pas très éloigné de la réalité si on disait qu'ils utilisèrent tout sim-

plement l'œil de chair pour *regarder* le domaine de chair — car c'est essentiellement ce qui se passa. L. L. Whyte dit : « Avant l'époque de Kepler et de Galilée, les seuls systèmes de pensée élaborés avaient été des agencements religieux [l'œil de contemplation] ou philosophiques [l'œil de raison] d'expérience subjective, tandis que les quelques observations objectives de la nature alors obtenues demeuraient relativement désorganisées. Le rationalisme médiéval fut subjectif; il n'existait pas encore de philosophie rationnelle de la nature [pas de pensée empirico-analytique] d'une complexité ou d'une précision comparables. » [131]

La démarche de Kepler et de Galilée fut toutefois beaucoup plus qu'une simple utilisation précise et minutieuse de l'œil de chair. Nombre d'individus avaient observé avant eux la nature de manière approfondie et systématique (notamment Aristote), mais aucun n'avait inventé la méthode scientifique. J'insiste sur ce point car il est souvent négligé : si l'expression « méthode scientifique » a quelque valeur historique, il est permis d'affirmer qu'elle l'acquiert grâce à Kepler et à Galilée.

Kepler et Galilée n'utilisèrent pas l'œil de chair pour regarder la nature sans plus, mais pour la regarder d'une manière particulière et c'est cette manière particulière qui constitue une découverte en soi : la méthode scientifique, la science moderne, la science empirique réelle. On entend souvent dire aujourd'hui que la science ne désigne rien de plus que la « connaissance », ou qu'elle se fonde essentiellement sur une « bonne observation », mais ce n'est pas vrai. Ainsi que le dit Whyte : « L'homme s'était efforcé pendant deux mille ans d'observer, de comparer et de classer ses observations, mais il ne disposait encore d'aucun système de pensée relatif à la nature, qui livrait une méthode quelconque susceptible d'être employée de façon systématique pour faciliter le processus de découverte... » [131] La science n'était pas uniquement une bonne observation, car cette dernière était pratiquée depuis plusieurs milliers d'années; la science était un type particulier d'observation.

Permettez-moi, avant de décrire ce type d'observation particulier, d'exposer quelques-unes de ses caractéristiques auxiliaires. Tout d'abord, la nouvelle méthode scientifique était empirico-expérimentale. Supposons que nous devons répondre à la question suivante : « Un objet deux fois plus lourd qu'un autre tombe-t-il deux fois plus vite que ce dernier? » Un rationaliste médiéval aurait pu raisonner ainsi : « Nous savons que lorsqu'un objet naturel voit augmenter une de ses quantités physiques, il voit augmenter toutes les autres dans une mesure proportionnelle. Ainsi, un bâton deux fois plus grand qu'un autre est deux fois plus lourd que celui-ci. Le poids est une quantité physique au même titre que la vitesse. En conséquence, tout objet deux fois plus lourd qu'un autre doit tomber deux fois plus vite que celui-ci. » Galilée, lui, fit l'expérience.

Remarquons que la logique du rationaliste était valable. Partant de prémisses initiales, elle déduisait correctement un ensemble de conclusions. Le problème est que les prémisses initiales étaient erronées. La déduction est un mode de connaissance acceptable pour autant que les prémisses initiales soient correctes. D'aucunes sont évidentes et exactes, ainsi que l'a démontré l'histoire de la philosophie, mais d'autres sont évidentes et erronées. Ce qui faisait défaut à Galilée et à Kepler, c'était un moyen de décider, par rapport au domaine sensoriel, si une proposition de départ était vraie ou fausse. *Il ne pouvait s'agir d'un moyen rationnel*, car il n'en existe pas, mais d'un moyen sensoriel, empirique. Et ce fut, en bref, l'expérience empirique : organisez une situation de manière telle que toutes les variables demeurent constantes à l'exception d'une. Répétez l'expérience à plusieurs reprises, en modifiant à chaque fois cette variable; ensuite, étudiez les résultats ainsi obtenus.

Pour Galilée ceci impliquait de prendre plusieurs objets — tous de *même* taille, lâchés au *même* moment d'une *même* hauteur, mais ayant chacun un poids *différent*. Si les objets tombaient à des vitesses différentes, la raison ne pouvait en être que leur poids. S'ils tombaient tous à la même vitesse (suivant la même accélération), le poids n'exerçait aucune influence sur leur chute. Il s'avéra qu'ils tombaient tous à la même vitesse; la proposition selon laquelle « des objets plus lourds tom-

bent plus vite » était infirmée. Tous les objets (dans un vide) tombent à un taux d'accélération identique — voici une prémisse initiale que vous pouvez *maintenant* employer en logique déductive.

Cette preuve scientifique est empirique et inductive; elle n'est pas rationnelle et déductive (bien que la science utilise clairement la logique et la déduction; celles-ci sont assujetties à l'induction empirique). L'induction — prônée de façon systématique par Francis Bacon — est l'élaboration de lois générales sur base de cas spécifiques multiples (l'inverse de la déduction). Ainsi, Galilée ayant réalisé son expérience à l'aide d'objets métalliques, aurait pu la renouveler avec d'autres en bois, puis en argile, puis en papier, etc., afin de s'assurer qu'il obtenait toujours les mêmes résultats. C'est cela l'induction : la proposition suggérée est testée dans toute sorte de circonstances nouvelles; si elle *n'est pas infirmée* dans ces circonstances, elle est confirmée dans cette mesure. La proposition elle-même est en règle générale nommée *hypothèse*. Une hypothèse qui n'a pas encore été infirmée (sans circonstances atténuantes) est en général baptisée *théorie*. Et une théorie qui donne l'impression de ne jamais pouvoir être infirmée (éventuellement complétée, mais en aucun cas démentie dans son domaine propre) est quant à elle dénommée *loi*. Galilée a découvert deux lois relatives au mouvement terrestre; Kepler a découvert trois lois relatives au mouvement planétaire; et le génie Newton a *réuni* ces lois pour joindre les forces du ciel et celles de la terre : il a ainsi démontré qu'une pomme tombe vers la terre (Galilée) pour la même raison que les planètes tournent autour du soleil (Kepler) — à savoir, la gravité.

L'argument capital est que la méthode scientifique classique était empirique et inductive, et non rationnelle et déductive. Bacon, Kepler et Galilée entendaient simplement soumettre l'œil de raison à l'œil de chair, alors que la proposition en question ne concerne que le domaine sensoriel. Aussi étrange que cela paraisse aujourd'hui, ce fut un trait de génie : que l'œil de chair lui-même appréhende les faits se situant dans le domaine sensoriel et évite ainsi les erreurs catégorielles consistant à confondre la chair avec la raison et la contemplation. J'entends montrer que ce fut non seulement un grand atout pour la science, mais encore — potentiellement — pour la religion, car cette manière d'agir dépouillait celle-ci des scories non essentielles et pseudo-scientifiques qui ont contaminé toutes les religions majeures sans exception.

Il est un autre point capital relatif à Galilée et à Kepler que nous ne pouvons passer sous silence car il constitue le cœur même de la question. Nous avons vu que d'autres avant eux avaient utilisé de façon minutieuse l'œil de chair, et que d'autres encore avaient procédé, de manière grossière, à un type d'induction, s'efforçant de valider leurs théories dans plusieurs circonstances. Mais Galilée et Kepler ont percé le secret réel et essentiel de la preuve empirico-inductive : dans une expérience scientifique on désire vérifier si un événement particulier est advenu; si tel est le cas, quelque chose a changé. Dans le monde physique, un changement implique nécessairement quelque déplacement dans l'espace-temps; or un déplacement peut se *mesurer*. Par ailleurs, si un événement ne peut être mesuré, il ne peut faire l'objet d'une expérience empirico-scientifique; et, dans le cadre de *cette* science, il n'existe pas.

Ainsi, il n'est guère exagéré d'affirmer que la science empirico-analytique est une affaire de mesures. Les mesures, et l'on est presque en droit de dire : et rien que les mesures, fournissent les données des expériences scientifiques. Galilée procédait à des mesures. Kepler procédait à des mesures. Newton procédait à des mesures. Là se situait le véritable génie de ces hommes. La raison pour laquelle la science moderne ne vit pas le jour avant Kepler et Galilée tient au fait que personne n'avait jamais procédé avant eux à des mesures systématiques. L. L. Whyte dit : « Nous nous trouvons confrontés, ici, à un moment d'une importance considérable. Vers 1600 Kepler et Galilée ont formulé simultanément mais indépendamment le principe selon lequel les lois de la nature devaient être découvertes au moyen de mesures, et ils l'ont appliqué à leurs propres travaux. Aristote classait, Kepler et Galilée mesuraient. » [131] Whyte se plaît à insister : « Le processus de mesure était la

seule approche objectivement fiable de la structure de la nature, et les nombres ainsi obtenus constituèrent la clé de l'ordre naturel. Après 1600 l'humanité se trouva donc en possession d'une méthode d'étude systématique des aspects de la nature accessibles aux mesures. 1600 marque la naissance de l'âge de la quantité. Jamais auparavant une telle technique n'avait été disponible... » [131]

Whitehead est tout aussi catégorique : Aristote, dit-il, a induit le physicien en erreur : « En effet, ses doctrines [lui] enjoignaient de *classer* alors qu'elles auraient dû lui conseiller de *mesurer*. » Car, dit Whitehead : « Si seulement les professeurs avaient mesuré au lieu de classer, combien leur enseignement eût été plus riche ! » [130] Whitehead résume en ces termes l'essence de la nouvelle méthode empirico-analytique : « Recherchez des éléments *mesurables* parmi vos phénomènes, puis recherchez des relations entre ces mesures de quantités physiques. » C'est, dit-il, « la règle de la science ». [130]

Je ne vais pas entreprendre une discussion prolongée de cette question, je considérerai comme évident le fait que : « Le critère scientifique est la quantité : l'espace, la taille et l'amplitude des forces peuvent tous être exprimés en nombres... Un nombre est un nombre, et les nombres constituent le langage de la science. » [110] La psychologie n'est considérée comme une science empirique que si elle offre des schèmes *mesurables*, c'est la raison pour laquelle le behaviorisme est une science empirique et non la psychanalyse. (Remarquez que je n'en déduis pas que le behaviorisme est valable et non la psychanalyse; il s'agit de deux ensembles de données rassemblées par deux yeux différents, tous deux sont valables mais l'un est empirique et l'autre mentalo-phénoménologique.) La psychanalyse a d'emblée pris conscience de cette distinction. Ainsi que le dit Mélanie Klein, une pionnière en matière d'analyse :

Il importe de garder présent à l'esprit cette vérité que les éléments que présente l'analyste diffèrent essentiellement de ceux qui sont requis dans les sciences physiques; parce que toute la nature de la psychanalyse est en réalité différente. Selon mon opinion, les tentatives visant à produire des données exactes comparables débouchent sur une approche pseudo-scientifique, parce que le fonctionnement de l'esprit (mental) inconscient et la réponse du psychanalyste à celui-ci, ne peuvent faire l'objet de mesures... [73]

Résumons-nous : La contribution ingénieuse et durable de Galilée et de Kepler consiste à démontrer que, dans le monde physique ou sensorimoteur, l'œil de raison peut et doit être rattaché et soumis à l'œil de chair au moyen d'une expérimentation inductive, dont le cœur même est une mesure renouvelable (nombre). Que l'œil de chair parle pour l'œil de chair — c'est dans cette intention que fut inventée la science empirique.

Kant et l'Au-delà

L'épitomé de la vérité sensorielle est le fait empirique; l'épitomé de la vérité mentale est l'intuition philosophique et psychologique; et l'épitomé de la vérité contemplative est la sagesse spirituelle. Nous avons vu qu'avant l'ère moderne les hommes et les femmes n'avaient pas suffisamment différencié les yeux de chair, de raison et de contemplation, et qu'ils avaient donc eu tendance à les confondre. La religion *essayait* d'être scientifique, la philosophie tentait d'être religieuse, et la science s'efforçait d'être philosophique — et toutes faisaient en conséquence fausse route. Elles se rendaient coupables d'erreurs catégorielles.

Ainsi, Galilée et Kepler rendirent-ils un grand service à la religion et à la philosophie en délimitant la vraie nature de la vérité empirico-scientifique. Ils dissipèrent en réalité la confusion existant en-

tre l'œil de chair et les yeux de raison et de contemplation. La science, en faisant son devoir fidèlement et honnêtement, permettait à la philosophie et à la religion de ne plus devoir viser à être de pseudosciences. Le moine Cosmas n'aurait plus dû perdre son temps à essayer de déterminer la forme de la terre; la science de la géologie était désormais en mesure de se pencher sur de telles questions et Cosmas aurait pu se consacrer tout entier à la contemplation. En nous montrant de façon précise ce qu'est la vérité dans le domaine de l'œil de chair, la science nous permettra en définitive — par soustraction — de redécouvrir les champs de l'œil de raison et de celui de contemplation.

Ce que Galilée et Kepler firent pour l'œil de chair, vis-à-vis de la religion, Kant le fit pour l'œil de raison. C'est-à-dire qu'il aida à dépouiller la religion de sa rationalisation non-essentielle, tout comme Galilée et Kepler contribuèrent à la libérer de ses scories « scientifiques » non-essentielles. Cette démarche devait avoir des répercussions extraordinaires, quoique dans une large mesure incomprises.

Avant Kant, les philosophes s'efforçaient non seulement de *déduire* des faits scientifiques — ce qui relève de l'utopie, ainsi que nous l'avons vu — mais encore de *déduire* des vérités contemporaines ou spirituelles, ce qui est tout aussi impossible mais deux fois plus dangereux. Les philosophes tant séculiers que religieux faisaient toute sorte de déclarations, lesquelles, affirmaient-ils, concernaient des réalités et des vérités ultimes. Ainsi, saint Thomas d'Aquin avait-il avancé des « preuves » rationnelles de l'existence de Dieu; Descartes avait fait de même — et Aristote et Anselme et d'autres. Leur erreur commune consista à vouloir prouver avec l'œil de raison ce que seul peut voir l'œil de contemplation. Et quelqu'un devait tôt ou tard découvrir cette vérité.

Ce fut le trait de génie de Kant. En fait, lui-même croyait en Dieu, dans un Ultime Transcendant, dans le noumène. Et il croyait à juste titre que celui-ci était trans-empirique et trans-sensoriel. Mais il démontra que chaque fois que nous essayons de *raisonner* sur cette réalité trans-empirique, nous constatons que *nous pouvons étayer à l'aide d'arguments tout aussi plausibles deux points de vue tout à fait contradictoires* — ce qui prouve clairement qu'un tel raisonnement est futile (ou, tout au moins, qu'il ne tient pas les promesses qu'il avait si généreusement faites sous le nom de « métaphysique »). Or tous les philosophes et théologiens exposaient leurs conceptions rationnelles relatives à Dieu (ou Bouddha ou Tao) et à la réalité ultime comme s'ils parlaient directement et véritablement du Réel lui-même, alors qu'en fait, ainsi que Kant l'a démontré, ils déraisonnaient. La raison pure est tout simplement incapable d'appréhender des réalités transcendantes et quand elle s'y emploie, elle constate que la proposition inverse de celle avancée peut être défendue de façon tout aussi plausible. (Cette intuition n'était nullement limitée à l'Occident. Près de quinze cents ans avant Kant, le génie bouddhiste Nagarjuna — fondateur du bouddhisme Mādhyamika — en était arrivé sensiblement à la même conclusion — une conclusion à laquelle firent écho toutes les écoles majeures de la philosophie et de la psychologie orientales : la Raison ne peut appréhender l'essence de la réalité absolue, et quand elle s'y emploie, elle n'engendre que des incompatibilités dualistes.)

L'une des raisons de cet état de fait est — si je puis recourir à un langage poétique — que l'Ultime, ainsi que révélé par la contemplation, est une « coïncidence d'opposés » (Nicholas de Cusa) ou selon la terminologie hindouiste et bouddhiste *advaita* ou *advaya*, ce qui signifie « non-dual » ou « non-deux », un fait qu'il est *impossible* de représenter au moyen de la logique. Vous ne pouvez, par exemple, vous représenter quelque chose qui *est* et qui *n'est pas au même moment*. Vous ne pouvez pas voir pleuvoir et ne pas pleuvoir au même instant au même endroit. Il est impossible de se représenter de manière précise — ni de raisonner sur — la non-dualité, ou la réalité ultime. Si vous essayez de traduire une Réalité non-duale en une raison dualiste, vous créez une opposition là où en fait il n'y en a pas, en conséquence de quoi chaque terme de la contradiction pourra être défendu rationnellement avec une plausibilité absolument égale — et ceci, pour en revenir à Kant, révèle pourquoi

la raison n'engendre que paradoxe quand elle essaie d'appréhender Dieu ou l'Absolu. S'adonner à une spéculation métaphysique (exclusivement avec l'œil de raison) revient donc à verser dans l'absurde. Affirmer que « la Réalité est sujet absolu » n'est pas faux, mais absurde, insensé; ce n'est ni vrai ni faux mais vide de sens parce que la proposition opposée est tout aussi valable : « la Réalité est objet absolu ». On rencontrait, en Orient, la même absurdité (« la Réalité est Atman » versus « la Réalité est Anatman ») jusqu'à ce qu'elle soit totalement démantelée par Nagarjuna d'une manière parfaitement identique à celle employée par Kant.

En fait, Kant démontra — ainsi que l'exprima Wittgenstein — que la plupart des problèmes métaphysiques n'étaient pas erronés mais dépourvus de sens. Ce n'était pas la réponse qui était mauvaise, c'était la question qui était absurde... Elle se fondait sur une erreur catégorielle : l'œil de raison essaie de sonder les Cieux. Je n'entends pas affirmer que Kant était éveillé (c'est-à-dire que son œil de contemplation était tout à fait ouvert). Il est clair que ce ne fut pas le cas. Tout semble indiquer qu'il ne possédait pas une compréhension réelle de la contemplation, ainsi pensait-il que sa *Critique de la raison pure* prouve que la Divinité ne peut jamais être connue de manière directe ou perçue de façon absolue, alors qu'elle ne démontre en réalité rien de plus sinon que Dieu ne peut être connu par les sens ni par la raison. Un excellent moyen de comprendre la position de Kant consiste à étudier le génie bouddhiste évoqué ci-dessus, Nagarjuna, car celui-ci applique la même philosophie critique à la raison, mais il agit ainsi non seulement pour mettre en évidence les limitations de celle-ci mais encore pour aller plus loin et aider à ouvrir l'œil de contemplation (prajna), qui connaît l'Ultime de manière directe, non-conceptuelle et immédiate. Kant ne connaît pas vraiment le prajna ou la contemplation, mais étant donné qu'il *sait* que Dieu se situe au-delà des sens et de la raison, il suppose qu'Il est à jamais dissimulé à la conscience directe. Schopenhauer ne tarderait pas à relever cette faille chez Kant.

Le seul point qui m'intéresse ici est que Kant avait démontré de manière satisfaisante que l'œil de raison *ne peut pas*, du fait même de sa nature, voir dans le domaine de l'esprit. En d'autres termes, la philosophie ne peut accéder à Dieu — tout au plus peut-elle concevoir Dieu moralement (pratiquement) — et il est donc préférable qu'elle se cantonne aux domaines sensoriel et mental. Cette démonstration a permis à la religion de ne plus devoir se soucier de rationaliser Dieu, tout comme Galilée et Kepler l'avaient dispensée de se préoccuper des molécules. Ainsi que l'a exprimé McPherson :

La philosophie positiviste a peut-être rendu un service à la religion. En faisant apparaître, à leur manière, l'absurdité des efforts des théologiens, les positivistes ont favorisé la prise de conscience du fait que la religion appartient à la sphère de l'indicible. ... Les positivistes sont peut-être ennemis de la théologie, mais ils sont certes amis de la religion. [85]

Ainsi, le fait scientifique et la philosophie rationnelle — qui constituaient par ailleurs des utilisations correctes et même excellentes de l'œil de chair, pour l'une, et de l'œil de raison, pour l'autre — rendirent un service inestimable à la religion en ce sens qu'ils contribuèrent à dépouiller la spiritualité de ses scories non-essentiels, et à clarifier son rôle dans le cadre du savoir et de l'éveil humains. Si nous réunissons Galilée, Kepler, Kant et le Christ, nous apprenons que l'intelligence sensorimotrice n'est pas l'intuition philosophique qui n'est pas la sagesse spirituelle — ni l'une ni l'autre ne peut être assimilée aux autres, ni l'une ni l'autre ne peut être négligée.

Mais en l'espace de quelques décennies (après le travail de Kant) l'œil de chair, aveuglé par la lumière de Newton, en vint à s'imaginer que son seul domaine était digne de connaissance. La science empirique devint ainsi, sous l'influence d'Auguste Comte et de ses semblables, le scientisme. Celui-ci ne se contenta plus de parler au nom de l'œil de chair mais fit entendre sa voix au nom de l'œil de

raison et de l'œil de contemplation. Ce faisant, il commit les mêmes erreurs catégorielles qu'il avait dénoncées dans la théologie dogmatique, et qu'il avait chèrement fait payer à la religion. Les scientifiques s'efforcèrent de soumettre les trois yeux aux procédures propres à la science *empirique* — avec son œil de chair. Ceci constitue une erreur catégorielle. C'est le monde, et pas seulement la science, qui en fit les frais.

Le nouveau scientisme

La science empirico-analytique est un aspect de la connaissance qui se fonde sur le domaine de l'œil de chair (toute connaissance sensorielle n'est pas scientifique : je songe notamment à l'impulsion esthétique). Il va de soi que la science empirico-analytique fait appel à l'œil de raison, et je crois même qu'elle recourt à l'œil de contemplation pour l'intuition créative, mais tous deux sont soumis à l'œil de chair et à ses données. Ceci étant, les scientifiques en vinrent à revendiquer le monopole des trois yeux. Qu'advint-il?

Il existe de multiples manières de formuler le sophisme du scientisme. Au lieu de dire : « Ce qui ne peut être vu par l'œil de chair ne peut être vérifié de manière empirique », le scientifique décréta : « Ce qui ne peut être vu par l'œil de chair n'existe pas. » « Nous disposons d'une excellente méthode d'accéder à la connaissance dans le domaine des cinq sens » devint « la connaissance obtenue par le mental et la contemplation est donc dépourvue de valeur ». Ainsi que l'exprima Smith : « Aucun reproche ne peut être adressé à la science. Il en va tout autrement du scientisme. Alors que la science est positive et se contente d'exposer ce qu'elle découvre, le scientisme est négatif. Il va au-delà des découvertes réelles de la science pour affirmer que les autres approches du savoir sont sans valeur et les autres vérités sans fondement ». [110] Ou, pour être plus précis encore : « Les triomphes de la science moderne enivrèrent l'homme comme le rhum et lui firent perdre tout sens logique. Il en vint à penser que ce que la science découvre permet de douter de tout ce qu'elle ne découvre pas; que les succès qu'elle remporte dans son domaine propre remettent en question la réalité des domaines que ses outils ne peuvent appréhender. » [110]

Souvenez-vous que l'importance extraordinaire de Kepler et Galilée tient à la découverte d'une méthode visant à démontrer une fois pour toutes la vérité et la valeur d'une proposition sensori-empirique. « Un objet lourd tombe-t-il plus rapidement qu'un objet léger? » n'est *pas* une question qu'il convient d'appréhender avec la *lumens interius* de la raison, *pas plus* qu'avec la *lumens superius* de la *contemplatio* — elle doit être *résolue* avec l'œil de chair. Avant cette époque, aucune procédure ne permettait de statuer sur de tels débats, il n'existait aucune méthode permettant de démontrer empiriquement que les idées d'un adversaire étaient erronées. Avec Galilée et Kepler apparaissait un moyen de régler de tels conflits empiriques — on pouvait enfin vérifier l'exactitude ou la fausseté de propositions, de manière convaincante pour tout homme et toute femme raisonnables.

Les scientifiques commencèrent dès lors à imposer le silence aux théologiens et aux philosophes (Dieu n'est pas une proposition vérifiable mais le fondement de toute proposition, donc Dieu ne peut être soumis à l'épreuve scientifique). *Le test* existait désormais, et les philosophes, les religieux, les théologiens, les mystiques et les poètes succombèrent par milliers. En fait, ils auraient dû refuser de s'y soumettre — ils auraient dû s'apercevoir que les valeurs transcendantes ne sont pas des faits empiriques révélés par l'œil de chair, mais des intuitions contemplatives et non-verbales révélées par la *lumen superius* dans les tréfonds du Cœur. Au lieu de cela, ils entreprirent de longues retraites honteuses, s'efforçant d'imaginer des moyens de prouver que Dieu était un objet à la manière d'une pierre, ou une proposition comparable à $F = ma$. Les travaux de Galilée et de Kepler culminèrent dans les *Principia* de Newton, qui à ce jour représentent, à bien des égards, le summum

de la méthode empirico-scientifique. Les *Principia* abondent en « faits obstinés et irréductibles », et en lois logiques conformes à ces faits. Ce fut une réussite majeure pour l'œil de chair.

L'influence de Newton sur la philosophie fut bien entendu immense. Les philosophes lui firent même bon accueil. Compte tenu des années désastreuses de rationalisme débridé et de contemplation inutilisée, les philosophes s'empressèrent de faire allégeance à l'œil de chair et à son principal représentant, Newton. Kant lui-même, en dépit de tout son génie, succomba à cette religion newtonienne. Il est bien connu que Kant aurait souhaité être physicien, n'eût-il été philosophe, et sa philosophie critique, dont la réussite consista à délimiter la sphère de la raison pure, est par ailleurs entachée par son « physicalisme ». Ainsi que Gilson l'a si justement dit : « Kant ne passa pas des mathématiques à la philosophie, mais des mathématiques à la physique. » Kant lui-même conclut que : « La vraie méthode en métaphysique est fondamentalement identique à celle que Newton a introduite dans la science naturelle, et qui a produit des résultats fort intéressants dans ce domaine. » ... Gilson conclut quant à lui que : « La *Critique de la raison pure* de Kant est une description magistrale de ce que devrait être la structure de l'esprit (mental) humain, pour justifier l'existence d'une conception newtonienne de la Nature. » [53]

En d'autres termes, les trois yeux de la connaissance firent petit à petit l'objet d'un nivellement par le bas : tous se trouvèrent modelés en fonction de, et réduits à, l'œil de chair newtonien. D'une part les philosophes enviaient le succès de Newton : Adam eut la chance de baptiser les étoiles, Pythagore réussit à les compter, mais ce fut Newton qui parvint à en évaluer le poids à la livre près. D'autre part, plus la science progressait, plus les individus exerçaient l'œil de chair, et plus les yeux mental et contemplatif perdaient de leur importance. La science concevait le monde en termes essentiellement quantitatifs et objectifs, ce qui ne permettait guère d'interventions contemplatives ou ne fût-ce que véritablement mentales. Whyte fit observer que la vision empirico-scientifique de la nature étant quantitative et objective : « Elle détourna l'attention des aspects organisateurs de la personnalité qu'on ne peut connaître que subjectivement (c'est-à-dire, via la *lumen interius* ou œil mental), ce qui engendra une perte de confiance dans les pouvoirs de l'esprit subjectif... Désormais, le sujet ne dominait plus l'objet, les rôles étaient inversés, quoique dans la nouvelle conception de la nature objective, il n'existât aucun élément correspondant aux processus mentaux constructifs du sujet. » [131] En langage clair, l'œil de raison s'était fermé, comme avant lui l'œil de contemplation. Le scientisme non seulement libérait l'humanité de Dieu, mais encore il la soulageait de la responsabilité de penser.

Ainsi, le seul critère de vérité devint-il le critère empirique — c'est-à-dire un test sensorimoteur pratiqué par l'œil de chair (ou par ses extensions) et se fondant en général sur la mesure. Le principe de vérification empirique ne fut bientôt plus appliqué de manière exclusive à l'œil de chair, ce qui eût été valable, mais également à l'œil de raison et à l'œil de contemplation, ce qui constituait une bêtise sans nom, comme le suggère William James. Thomas McPherson dit : « Les déclarations relatives à l'observation réalisée par les scientifiques étant vérifiables empiriquement, le test permettant d'établir si quelque réflexion avait un sens devint « la possibilité de vérification par l'expérience sensorielle », et tout ce qui ne s'y prêtait pas fut considéré comme relevant de l'absurde. » [85] Comprenez bien que *ceci ne signifie pas : vérifiable par l'expérience directe en général; mais : vérifiable par l'expérience sensorielle*. C'est-à-dire vérifiable de façon empirique. Les philosophes scientifiques ne reconnaissent pas la valeur des expériences directes du mystique/méditatif, celles-ci ne pouvant être décelées par les cinq sens en dépit du caractère direct que le mystique revendique à leur endroit. (Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point.)

Pour l'instant contentons-nous de noter que tout ce qui n'était pas sensoriel devint irréel, tel fut le credo des nouveaux philosophes scientifiques. « Quiconque enfreignait la règle, en pratique ou en théorie, était dénoncé avec une vigueur impitoyable », [130] dit Whitehead. Or : « Cette position

des scientifiques relevait du « bluff » pur et simple, si tant est qu'ils croyaient eux-mêmes en leurs propres déclarations. » [130] La science devint donc le scientisme, connu aussi sous le nom de positivisme ou de matérialisme scientifique, et c'est là que réside le « bluff » — celui d'une partie jouant le rôle du tout. Whitehead conclut : « De cette façon la philosophie moderne se retrouva ruinée. » [130]

Elle fut ruinée pour avoir été nivelée, au même titre que la spiritualité avant elle. L'œil de contemplation fut fermé, mais aussi, hélas, l'œil de spéculation, de synthèse et de critique philosophiques propres. Whitehead est très explicite sur ce point, ainsi d'ailleurs que J. J. Van der Leeuw : « Le mépris mutuel de la philosophie et de la science est aussi nuisible que dépourvu de fondement, mais nous devons nous garder de poser à l'une une question relevant du domaine de l'autre (erreur catégorielle). Une réponse scientifique à une question philosophique sera forcément insatisfaisante et hors de propos, de même qu'une solution philosophique à un problème scientifique sera vide de sens et sans aucune valeur scientifique. Le meilleur moyen d'honorer ces deux disciplines consiste à reconnaître leurs sphères de connaissance respectives, à les coordonner pour leur plus grand bénéfice, et à ne jamais confondre leurs tâches respectives. » [121]

Mais l'œil de chair refusa très précisément de procéder à cette coordination. Il affirma au contraire que tout ce qu'il ne voyait pas n'existait pas; alors qu'il aurait dû se montrer plus humble et admettre qu'il ne pouvait voir ce qu'il ne pouvait voir. Kant *n'a pas* prétendu que Dieu n'existait pas — il a dit que les sens et la raison étaient incapables d'appréhender l'Absolu. Reprenons la formulation de Wittgenstein : « Il convient de garder le silence sur ce dont on ne peut parler »; les scientifiques quant à eux tronquaient cette vérité en affirmant : « Ce dont on ne peut parler n'existe pas. »

Prenons un exemple : souvenez-vous qu'une des contributions majeures de Kant fut de démontrer clairement qu'à chaque fois que vous essayez de raisonner sur l'Absolu, vous pouvez défendre deux positions contradictoires mais également plausibles. Ceci n'est pas, comme les positivistes le croiront, une preuve suffisante de la non-existence de la Divinité, mais une démonstration du fait qu'Elle transcende la raison.

A chaque fois que des dimensions supérieures sont représentées sur des plans inférieurs, elles perdent de leur valeur en cours de traduction. Prenons un exemple simple. Réduisez une sphère tridimensionnelle à une surface bi-dimensionnelle et vous obtenez un cercle. La sphère est en quelque sorte coupée en deux afin de s'adapter à la feuille de papier. Remarquez que la sphère peut être coupée selon deux directions totalement différentes — disons, d'est en ouest ou d'ouest en est — pourtant, *le cercle obtenu semblera toujours être le même*. Nous pourrions donc avancer la conclusion suivante : chaque fois qu'un cercle essaie d'imaginer une sphère, il est susceptible de produire deux formulations tout à fait contradictoires et néanmoins également plausibles, car — pour le cercle — *toutes deux* sont en fait correctes. Il en va de même pour la raison et l'esprit.

Les positivistes considèrent en conséquence que la sphère n'existe pas — or cette démonstration ne signifie rien sinon que des sphères ne peuvent être appréhendées par des cercles.

Kant croyait fermement au Transcendant, bien qu'il sût qu'il était impossible de le saisir par les sens ou par la raison pure. Mais ses « semi-disciples » — Comte, Mach et jusqu'à Ayer, Flew, Quine, etc. — n'eurent même pas ce bon sens. Troublés par le rôle de la philosophie spéculative pure, et totalement fermés à l'œil de contemplation, les scientifiques ramenèrent tout savoir à l'œil de chair inférieur, et de ce fait refusèrent de considérer comme respectable *toute* autre forme de savoir.

Le nouveau scientisme empirique était né et affirmait, comme il le fait toujours, que seul l'œil de chair et ses quantités numériques sont réels. L'œil de raison, l'œil de contemplation, Dieu, Bouddha, Brahman et Tao — bref, tout le reste est considéré comme dépourvu de sens parce que n'apparaissant pas comme un objet concret. Le scientisme, ne parvenant pas à maîtriser Dieu, proclama

l'Esprit dépourvu de sens et de signification. Le Christ fut donc dupé, Bouddha schizophrène, Krishna victime d'hallucinations et Lao-Tseu psychotique.

Et ceci est l'héritage perversi que Galilée et Kepler transmirent à Newton, Newton à Kant, Kant à Comte, à Mach, à Ayer et jusqu'à Willard Quine. « La meilleure façon de caractériser la vision du monde de Quine consiste à dire qu'... il n'existe fondamentalement qu'une sorte d'entité dans le monde : celle étudiée par les scientifiques naturels — à savoir, les objets physiques; et deuxièmement, qu'il n'existe qu'une sorte de connaissance dans le monde, celle que possèdent les scientifiques naturels. » [110]

Or : « *Willard Quine est le philosophe américain le plus influent des vingt dernières années.* » [110]

La nature du scientisme

Whitehead dit : « Quelle que soit la manière dont vous présentez les choses, tel est le résultat pratique de la philosophie scientifique caractéristique de la fin du XVII^e siècle. » Vu à travers l'œil scientifique, poursuit-il, « la nature est inodore, incolore et insipide; une simple agitation infinie et insensée de matériau. » [130] Il n'y a rien de plus, et rien de plus à savoir.

Pourtant, il y a pire :

Nous devons reconnaître son efficacité étonnante en tant que système conceptuel pour l'organisation des données scientifiques. A cet égard, elle est parfaitement digne du génie du siècle qui l'a engendrée. Elle a maintenu sans faillir sa position de principe directeur des études scientifiques. Elle règne toujours. Toutes les universités du monde s'organisent en fonction d'elle. Nul système alternatif d'organisation de la quête de la vérité scientifique n'a été proposé. Non seulement elle règne, mais encore elle est sans rivale. Pourtant, elle est parfaitement incroyable. [130]

Tel est le célèbre jugement que porte Whitehead sur la vision scientifique du monde. D'autres se sont montrés encore moins charitables : « Le problème n'est pas tant la structure consciente de la science que la strate inconsciente de l'ego scientifique, dans la structure caractérielle scientifique. Whitehead qualifie le point de vue scientifique moderne de « parfaitement incroyable ». La psychanalyse ajoute une précision cruciale : il relève de la démence. » [26] Ainsi que l'exprima le psychiatre Karl Stern : « Une telle vision est folle. Et je n'emploie pas ce terme dans son sens d'invective argotique, mais plutôt dans le sens technique de psychotique. En vérité, une telle vision présente de multiples aspects communs avec la pensée schizophrénique. » [105]

Les scientifiques ne sont pas tout à fait fous, mais uniquement parce qu'ils ne croient pas tout à fait à la vision empirico-scientifique. Ou, s'ils y croient, ils *estiment* sincèrement la science; ou ils en sont à juste titre *fiers*; ou ils la jugent *significative, satisfaisante, utile*. Or tous ces mots en italiques sont des entités non-empiriques, du fait qu'ils correspondent à des valeurs et à des intentions subjectives. En conséquence, un scientifique honnête n'est pas scientifique sur un plan personnel.

Nous laisserons toutefois aux psychiatres le soin de dissenter sur la folie de la vision scientifique du monde et nous nous concentrerons quant à nous sur son caractère incroyable mis en exergue par Whitehead. Il est vrai que la vision du monde empirico-scientifique est incroyable parce qu'elle est partielle, et en prétendant être totale, elle perd toute crédibilité. En effet, la méthode empirico-scientifique est, notamment, incapable de traiter de la *qualité*. « La science est avant tout quantitative », dit Whitehead et « une réflexion qualitative et non quantitative » n'est pas scientifique. La science est bel et bien « une quête de quantités ». [130] C'est-à-dire de *nombres*.

Cette position présente un inconvénient : une qualité peut être meilleure qu'une autre, un nombre pas. L'amour est *intrinsèquement* meilleur que la haine, mais trois n'est pas intrinsèquement meilleur que cinq. Donc à peine avez-vous traduit le monde en mesures et en nombres empiriques, que vous obtenez un monde dépourvu de qualité — ce qui revient à dire : un monde dépourvu de *valeur* ou de *signification*. Tout ce qu'il reste, dit Whitehead, est un « manque de valeur brut » qui « a dirigé l'attention vers les *objets* plutôt que vers les *valeurs* ». [130] Bertrand Russell, qui savait de quoi il parlait, partage cet avis : « La sphère des valeurs est extérieure à la science ». [103] Selon Huston Smith, la science a tendance à négliger les valeurs parce que : « La qualité est en soi immensurable... L'incapacité à appréhender le qualitativement immensurable a amené la science à travailler sur ce que Lewis Mumford nomme un “ univers disqualifié ”. » Bref, dit Smith : « Les valeurs, le sens de la vie, la raison d'être et les qualités passent à travers la science comme la mer à travers les mailles des filets des pêcheurs. » [119]

La science empirico-analytique ne peut opérer aisément sans mesure; une mesure est essentiellement une quantité; une quantité est un nombre; un nombre se situe *per se* en dehors de la sphère des valeurs. La qualité n'a jamais accès à cet univers et ne peut y avoir accès. L. L. Whyte dit : « Toutes les amplitudes ont un statut égal devant les lois de l'arithmétique élémentaire, les opérateurs n'établissent aucune différence entre une valeur et une autre. » [131]

Remarquez que je ne condamne pas pour autant la science empirico-analytique; je m'efforce tout simplement de définir son rôle, ainsi lorsqu'il lui arrivera encore de quitter sa sphère propre et de se poser en vision du monde complète, nous nous trouverons dans une meilleure position pour critiquer cette infraction — cette erreur catégorielle, connue sous le nom de positivisme empirique ou de vérification exclusivement empirique.

La vision traditionnelle de la réalité prétendait que l'existence est ordonnée de manière hiérarchique, que le domaine contemplatif est plus réel et plus estimable que le domaine mental, qui à son tour est plus réel et plus estimable que le domaine sensoriel. Les trois domaines devaient être appréciés et utilisés, mais il fallait se garder de confondre leurs valeurs relatives : le causal est supérieur au subtil, lequel est supérieur au grossier — et, comme le dit Smith, le supérieur est *plus réel* que l'inférieur parce qu'il est plus saturé d'Être.

Dès lors que la connaissance se trouva réduite à un savoir sensoriel, empirique, que l'arbitre de la connaissance sensorielle devint le nombre — un nombre dépourvu par définition de qualité et de valeur — il se produisit une « translation » extraordinaire — peut-être la plus importante de l'Histoire — lorsque la science entreprit une quête minutieuse de la grande Chaîne d'Être. *Tout* ce que la science pouvait voir était perçu de façon numérique, or aucun nombre n'étant intrinsèquement meilleur qu'un autre, l'ensemble de la hiérarchie de valeur s'effondra — elle fut réduite à de simples indicateurs de places sans valeur, chaque chose devant prendre la place qui lui revient dans le texte de la nature pour y devenir un élément de ce quelque chose d'inodore, d'incolore et d'insipide; (de cette) simple agitation infinie et insensée de matériau.

L'ancienne hiérarchie de valeur et d'être fut donc rejetée au profit d'une hiérarchie de nombre. Il n'était désormais plus possible d'affirmer que certains domaines étaient *supérieurs à*, ou *plus réels* ou *meilleurs* que, d'autres — tout au plus pouvaient-ils être plus grands ou plus petits. Disons que les *niveaux d'importance* furent remplacés par des *niveaux de grandeur*. Il n'était plus question de domaines supérieurs, plus importants et plus réels que l'ordinaire — notamment les cieux contemplatifs — mais de domaines *plus grands* que l'ordinaire — notamment les distances astronomiques. Les domaines inférieurs, moins importants et moins réels que l'ordinaire — le sub-humain, le sensoriel, le matérialiste — cédaient le pas aux domaines *plus petits* que l'ordinaire — notamment le sub-atomique. Meilleur et pire furent convertis en plus grand et plus petit, et disparurent purement et simplement de la scène.

Mais qu'étions-nous en droit d'attendre de la part d'un animal qui avait renoncé à l'œil de raison et à l'œil de la contemplation? Le seul œil qui nous restait était de nature sensorielle et physique, et quand il observait le monde environnant, il ne pouvait y déceler que des différences de tailles. L'œil de raison et l'œil de contemplation étant fermés, l'œil de chair posait sans sciller son regard sur le monde matériel, et commençait à réciter sa litanie de prétentions : 1, 2, 3, 4, 5, ...

La contradiction du scientisme

Si le scientisme n'était *qu'*incroyable, nous serions tous tentés de lui tourner le dos. Mais il n'est pas *qu'*incroyable — pas plus qu'il n'est *que* dément dans sa folie quantificatrice — il constitue, en tant que vision du monde, une contradiction formelle.

Il existe d'innombrables façons d'aborder ce sujet. Peut-être devrions-nous, pour commencer, faire remarquer que le scientisme affirme que la connaissance contemplative de l'Absolu est impossible — la seule connaissance admissible est de nature sensorielle, et donc indubitablement *relative*. Si le positivisme se contentait de déclarer : « Nous nous limiterons à l'étude d'un savoir relatif », sa position serait tout à fait acceptable. Mais il va plus loin et affirme : « Seul le savoir relatif est valable. » Et ceci constitue une déclaration *absolue*; elle sous-entend : « Il est absolument vrai qu'il n'existe pas de vérité absolue. » Citons Schuon : « Le relativisme s'emploie à réduire chaque élément de l'absolu à une relativité, tout en procédant à une exception on ne peut plus illogique en faveur de cette réduction. » Il poursuit :

En effet, le relativisme consiste à déclarer qu'il est vrai qu'il n'existe pas de vérité, ou encore qu'il est absolument vrai qu'il n'existe rien hormis le relativement vrai; on pourrait tout aussi bien dire que le langage n'existe pas ou écrire que l'écriture n'existe pas. [106]

En d'autres termes, la revendication scientiste est « infirmée par l'existence même de son postulat. » [106]

Dans le même esprit, le scientiste ne se contente pas de dire : « La preuve empirique est la meilleure méthode pour obtenir des faits dans le domaine sensoriel », il ajoute : « Seules les propositions susceptibles d'être vérifiées de façon empirique sont vraies. » Hélas, *cette* proposition ne peut être vérifiée empiriquement. Il n'existe aucune preuve empirique du fait que seule la preuve empirique soit valable. Donc, comme le dit Smith : « L'affirmation voulant qu'il n'existe pas de vérités en dehors de celles de la science n'est pas une vérité scientifique, et en la formulant le scientisme se contredit lui-même. » [106]

Un autre cheval de bataille du scientisme est la notion selon laquelle l'évolution par sélection naturelle (mutation plus probabilité statistique) est la seule explication valable pour l'ensemble de la création. Mon propos n'est pas de remettre en question le principe de l'évolution; il est selon toute vraisemblance correct. Nous discuterons ici de sa cause ou de son agent, en l'occurrence le hasard. Car il est posé que tout, dans quelque domaine que ce soit, est également un produit de l'évolution au hasard. Jacques Monod, dont l'ouvrage *Le Hasard et la Nécessité* est la bible en la matière, explique que : « L'évolution... le produit d'une énorme loterie, tirant au hasard des numéros parmi lesquels une sélection aveugle a désigné de rares gagnants. ... Cette conception est bien la seule qui soit compatible avec les faits. » Il dit donc que, pour autant que nous le sachions, le concept de l'évolution considérée comme une sélection au hasard est *plus vrai* que ses théories rivales.

Même si c'était le cas, nous ne disposerions d'aucun moyen de le savoir. Si tous les phénomènes sont à titre égal le produit d'un hasard aveugle, il ne peut être question d'une chose plus vraie

qu'une autre. Une grenouille et un singe sont à titre égal des produits de l'évolution statistique, or nous ne pouvons dire qu'une grenouille est plus vraie qu'un singe. De même, tous les phénomènes étant les résultats d'un hasard statistique, les *idées* sont elles aussi de tels produits — il est donc impossible qu'une idée soit plus vraie qu'une autre, puisque toutes sont à titre égal des productions du hasard. Si tout est le produit d'une nécessité statistique, l'idée de la nécessité statistique l'est également, auquel cas elle n'a pas plus d'autorité qu'une autre production.

En psychologie, ce type de scientisme apparaît sous forme de l'hypothèse — presque incontestée dans les milieux orthodoxes —selon laquelle (pour reprendre la formulation de Tart — qui lui-même n'y accorde pas foi) : « Toute expérience humaine est en définitive réductible à des schèmes d'activité électrique et chimique au sein du système nerveux et de l'organisme. » [118] Mais si toute activité humaine était réductible à une réaction biochimique, il en irait de même de cette hypothèse humaine. Donc, en réalité, *toutes* les hypothèses sont à titre égal des feux d'artifice biochimique. Il ne pourrait être question d'opposer une hypothèse vraie à une autre fautive, puisque *toutes* les pensées seraient *également* biochimiques. Il ne pourrait y avoir de pensées vraies opposées à des pensées fautes, mais uniquement des pensées. Si celles-ci sont effectivement réductibles en définitive à des décharges d'électrons dans le système nerveux, il ne peut y avoir ni pensées correctes ni pensées erronées, pour la simple raison qu'il n'existe pas d'électrons vrais et d'électrons faux. En conséquence, si cette déclaration est exacte, elle ne peut être exacte.

Bref, comme Schuon, Smith et tant d'autres l'ont fait remarquer, l'existence même de l'idée du scientisme prouve que le scientisme est fondamentalement incorrect.

On entend souvent dire aujourd'hui que le scientisme est mort, et d'aucuns auront l'impression que j'ai ressuscité dans les sections qui précèdent un homme de paille, et qui plus est un homme de paille mort et enterré. Il est certain que la vision du monde scientifique positiviste a perdu de sa séduction franche; mais je crois non seulement qu'elle survit, mais encore qu'elle élargit de bien des manières sa sphère d'influence. Plus personne n'avouerait être un « scientifique » — le mot lui-même fait presque songer à une maladie honteuse. Mais l'entreprise *empirico*-scientifique rejette encore trop souvent de façon implicite ou explicite d'autres approches sous prétexte qu'elles ne sont pas aussi valables. J'affirme donc que si rares sont ceux qui s'avouent scientifiques, nombreux le sont néanmoins. La « vérification empirique » est toujours à l'honneur dans le cadre de la philosophie et de la psychologie, et ceci signifie « vérification par les sens ou par leurs extensions ». En principe, presque toute autre démarche est condamnée. Sinon comment expliquer qu'il y a quelques années à peine, Jurgen Habermas — considéré par beaucoup (et par moi-même notamment) comme le plus grand philosophe de notre temps — jugea nécessaire de consacrer tout un livre à réfuter et à contrer une fois encore le positivisme? (L'ouvrage en question s'ouvre sur un commentaire pour le moins acerbe : « Le fait que nous désavouions la réflexion [l'œil de raison] est en soit du positivisme. ») Si le positivisme empirique est mort, son cadavre est décidément bien actif.

Cependant, si je me suis attardé sur le scientisme et sur ses contradictions, c'est avant tout pour donner un exemple d'une erreur catégorielle omniprésente, afin de mieux faire comprendre les implications d'une telle confusion. Je dirai, en guise de conclusion, qu'un paradigme transcendantal global — ou tout paradigme investigateur complet — devrait recourir aux — et intégrer les — trois yeux; il convient donc de définir d'emblée le rôle respectif de chacun. Si nous ne prenons pas cette précaution, notre « paradigme complet » risquerait d'être ouvert au scientisme, au mentalisme ou au spiritualisme, chacun se fondant sur une erreur catégorielle, chacun également dangereux dans ses effets.

Mais la vérification est-elle possible?

Échapper au scientisme ou à l'empirisme exclusif revient simplement à prendre conscience du fait que la connaissance empirique n'est pas la seule forme d'expression du savoir; il existe au-delà de celle-ci une connaissance mentalo-rationnelle et une connaissance contemplativo-spirituelle. Mais si tel est le cas, comment vérifier la validité des faits propres à ces formes de connaissance « supérieure »? S'il n'existe pas de preuve empirique, que reste-t-il?

C'est un faux problème dû à notre ignorance du fait que toute connaissance valable est essentiellement similaire sur le plan de la structure, et peut donc être vérifiée (ou rejetée) de manière similaire. C'est-à-dire que toute connaissance valable — dans quelque domaine que ce soit — comprend trois composantes fondamentales, que nous nommerons injonction, illumination et confirmation. Ce sujet est toutefois d'une complexité telle que nous lui consacrerons un chapitre entier — le prochain. Pour l'instant je me contenterai d'introduire et de définir les éléments essentiels de notre argument, afin que nous soyons mieux préparés à entrer dans les détails. L'essence de notre théorie est simple : toute *connaissance valable* — dans quelque domaine que ce soit — consiste en trois composantes fondamentales :

1. *Une composante instrumentale ou injonctive*. Il s'agit d'un ensemble d'instructions, simples ou complexes, internes ou externes. Toutes ont la forme suivante : « Si vous désirez savoir ceci, faites cela. »

2. *Une composante illuminative ou appréhensive**. Il s'agit d'une vision illuminative via l'œil particulier de la connaissance ouvert par la composante injonctive. Outre le fait qu'elle soit auto-illuminative, elle conduit à la possibilité d' :

3. *Une composante collective*. C'est une communion véritable dans la vision illuminative avec les autres personnes qui emploient le même œil. Si la vision partagée reçoit l'aval d'autrui, nous disposons d'une preuve collective ou consensuelle de la *véracité de la vision*.

Telles sont les trois composantes essentielles de tout type de connaissance vraie émanant de l'un des trois yeux. Le savoir devient plus compliqué lorsqu'un œil cherche à comparer ses données avec celles d'un œil supérieur ou inférieur, mais ces composantes sous-tendent même cette complication (ainsi que nous le verrons au chapitre suivant).

Permettez-moi de donner quelques exemples en commençant par l'œil de chair. La composante injonctive, avons-nous dit, est celle qui se présente sous la forme : « Si vous désirez voir ceci, faites cela. » Sur le plan de l'œil de chair, qui correspond au savoir le plus simple, les injonctions peuvent être aussi prosaïques que : « Si vous ne croyez pas qu'il pleut dehors, allez-y voir » (phase 1). La personne regarde et a son illumination, sa connaissance (phase 2). Si d'autres répètent la même instruction (« Allez regarder par la fenêtre. ») et que tous observent le même phénomène, il y a consensus (phase 3), et nous sommes en droit de dire : « Il est exact qu'il pleut », etc.

Il arrive cependant que même sur le plan de l'œil de chair, les injonctions soient plus sophistiquées. Ainsi, en science empirique, sommes-nous souvent confrontés à des instructions techniques d'un haut niveau de complexité, telles que : « Si vous désirez voir le noyau d'une cellule, apprenez à réaliser des sections histologiques, à utiliser un microscope, à marquer des tissus, à différencier les composants cellulaires et ensuite regardez. » En d'autres termes, la composante injonctive exige, pour quelque type de connaissance que ce soit, que *l'œil approprié reçoive la formation nécessaire jusqu'à ce qu'il soit à la hauteur de son illumination*. Ceci est vrai dans les domaines de l'art, de la science, de la philosophie, de la contemplation : bref, c'est vrai pour toute forme de connaissance véritable.

* *Illuminatif* est un néologisme, mais je crois que le contexte le justifie et en rend la compréhension évidente; *appréhensif* s'entend dans le sens de « saisi par l'esprit », (par le mental, selon nos conventions). (N.d.T.)

Si une personne refuse de former comme il se doit un œil particulier (charnel, mental, contemplatif), elle refuse en quelque sorte de regarder, et nous sommes en droit de ne tenir aucun compte de ses opinions et de lui refuser voix au chapitre dans le cadre du consensus collectif. Quelqu'un qui refuserait d'étudier la géométrie ne serait pas autorisé à se prononcer sur la validité du théorème de Pythagore; quelqu'un qui refuserait de s'ouvrir à la contemplation n'aurait pas autorité pour juger de la réalité de la Nature ou de l'Esprit de Bouddha. Autrement dit, un individu qui ignore la composante 1 de la connaissance, sera exclu des composantes 2 et 3. Nous dirons donc que le savoir de cette personne n'est pas approprié à sa tâche. Les ecclésiastiques qui *refusèrent* de regarder à travers le télescope de Galilée n'étaient pas habilités à se prononcer sur les données de l'œil de chair, et leurs opinions dans ce domaine ne devaient pas être prises en considération.

Passons à l'œil suivant, celui de la raison, et nous constaterons que la composante injonctive s'avère encore plus complexe et qu'il est d'autant plus difficile de la partager. Pourtant c'est ce que nous essayons de faire vous et moi en ce moment — nous regardons en utilisant le même œil, celui du mental (même si nous ne sommes pas tout à fait d'accord sur ce que nous voyons); si tel n'était pas le cas, vous ne seriez pas en mesure de comprendre un seul mot écrit sur cette page. Mais pour *voir* la signification de chacun de ces mots, nous avons tous dû suivre certaines instructions, parmi lesquelles la principale fut : « Apprenez à lire. » En obéissant à cette injonction nous avons accédé à un monde qui *n'est pas* ouvert à l'œil de chair en tant que tel. E. E. Schumacher a exprimé cela très clairement : « La lumière de l'intellect [la *lumen interius*] nous permet de voir des objets qui sont invisibles à nos sens corporels. Nul ne nie que les vérités mathématiques et géométriques soient « vues » de cette manière [c'est-à-dire, avec l'œil de raison et non avec l'œil de chair]. Démontrer une hypothèse signifie lui conférer par l'analyse, la simplification, la transformation ou la dissection [la composante injonctive] une forme sous laquelle la vérité peut être *vue* [la composante illuminative]; au-delà de cette vision il n'y a ni possibilité ni nécessité d'une preuve supplémentaire [hormis, ajouterais-je, de *partager* cette preuve avec d'autres afin d'établir un consensus collectif — troisième composante]. » [105]

Il est possible de former l'œil de raison à la vision philosophique extérieure ou à la vision psychologique intérieure. Dans la mesure où l'œil de raison refuse de s'élever au-dessus de l'œil de chair, il ne produit rien en philosophie sinon le positivisme et en psychologie rien, sinon le behaviorisme. En revanche, si l'œil de raison se montre à la hauteur de sa tâche, il engendre la phénoménologie, la linguistique, la philosophie spéculative pure (critique, analytique et de synthèse), et la psychologie intersubjective (ainsi que nous l'expliquerons au chapitre suivant).

La preuve dans ce secteur adopte la même forme que dans les autres domaines — les trois mêmes composantes : former l'œil mental, regarder personnellement et enfin procéder à une comparaison et à une confirmation collectives. Il est plus difficile d'arriver à un consensus dans le cadre de ce savoir que dans celui de la connaissance sensorielle; nous possédons tous en effet un même œil de chair mais une disposition mentale différente. Ceci ne doit pas être considéré comme un inconvénient, mais comme une indication de la richesse de l'œil de raison.

Le savoir dans le domaine transcendant s'obtient exactement de la même manière : il y a une injonction, une illumination et une confirmation. En Zen : zazen, satori et imprimatur. Il n'est pas de Zen sans *les trois composantes*; il n'est en fait aucune connaissance ésotérique ou transcendante authentique sans elles. On commence par pratiquer la *contemplation*, qui peut être méditation, zazen, mantra, japa, prière intérieure, etc. Quand l'œil de contemplation est parfaitement entraîné, alors *regardez*. Vérifiez cette illumination directe avec d'autres, et surtout avec le professeur ou gourou. La vérification avec le gourou est comparable au corrigé de problèmes mathématiques avec le professeur lorsqu'on étudie la géométrie.

Cette preuve finale, la plus élevée, est en définitive la preuve de l'existence de Dieu ou de la Nature de Bouddha ou de Tao — il ne s'agit pas d'une preuve empirique ni d'une preuve rationalo-philosophique, mais d'une preuve contemplative. « Notre raison d'être dans cette vie », dit Saint-Augustin, « est de restaurer la santé de l'œil du cœur qui permet de voir Dieu. » Restaurer la santé de cet œil revient à le former, et donc à s'ouvrir à la connaissance « qui mène au salut ».

On dit parfois que la connaissance mystique n'est pas une connaissance authentique, parce qu'elle n'est pas publique, mais « privée » et qu'elle ne se prête donc pas à une validation consensuelle. Ceci n'est cependant pas tout à fait correct. Car le secret de la validation consensuelle dans les trois domaines est le même, à savoir : un *œil entraîné* est un *œil public*, faute de quoi il n'aurait pas été possible de le former au préalable; et un œil public est un œil collectif ou *consensuel*. La connaissance mathématique est une connaissance publique pour des mathématiciens formés (mais pas pour des non-mathématiciens); la connaissance contemplative est une connaissance publique pour tous les sages. Bien que la connaissance contemplative soit ineffable, elle *n'est pas* privée; elle est une vision partagée. L'essence du Zen est : « Une transmission spéciale en dehors des Écritures [c'est-à-dire, entre Maître et étudiant]; qui ne dépend ni des mots ni des lettres [l'œil de raison]; voir dans sa propre Nature [avec l'œil de contemplation] et devenir Bouddha. » C'est une vision directe de l'œil contemplatif, qui peut être transmise de professeur à étudiant parce qu'elle est directement *publique* pour cet œil. La connaissance de Dieu est aussi publique pour l'œil contemplatif que la géométrie pour l'œil mental et la pluie pour l'œil physique. Un œil contemplatif formé peut *démontrer* l'existence de Dieu avec le même degré de précision et la même qualité publique que l'œil de chair peut prouver l'existence des pierres.

Un paradigme transcendantal complet doit se fonder sur l'œil de chair et sur l'œil de raison, mais également sur l'œil de contemplation. Cet œil renferme un mode de connaissance valable; il peut être partagé publiquement et vérifié collectivement. Rien de plus n'est possible; rien de plus n'est utile.

Science et religion

Le conflit entre la science empirique et la religion est, et a toujours été, un conflit entre les aspects pseudo-scientifiques de la religion et les aspects pseudo-religieux de la science. Dans la mesure où la science demeure la science et la religion, tout conflit disparaît — ou plus exactement, tout conflit se manifestant est la conséquence d'une erreur catégorielle : les théologiens essaient de jouer aux scientifiques, ou les scientifiques aux théologiens. Il était courant autrefois que les théologiens se prennent pour des scientifiques, et parlent du Christ comme d'un fait historique, de la création comme d'un fait *empirique* et de l'immaculée conception comme d'un fait biologique, etc.; ce faisant, ils devaient s'attendre à rendre des comptes aux scientifiques sur tous ces points. L'immaculée conception considérée comme un fait empirique implique qu'un individu est né sans intervention d'un père biologique; tandis que considérée comme un symbole mental, elle suggérerait tout simplement la naissance d'un individu dont le Père est aux Cieux (c'est-à-dire, qui réalise le Moi transpersonnel); et en tant qu'intuition contemplative, elle pourrait constituer une prise de conscience directe du fait que notre Moi Véritable naît à chaque instant d'une vierge. L'immaculée conception en tant que fait empirique est probablement erronée; en revanche, elle est sans conteste valable en tant que symbole et que réalisation. Le point capital à retenir est le suivant : lorsque des théologiens parlent de faits empiriques, ils doivent être prêts à affronter des scientifiques; quand ils parlent de principes mentaux, ils doivent être prêts à affronter des philosophes ou des psychologues; mais lorsqu'ils pratiquent la contemplation, là ils évoluent dans leur monde pro-

pre. Un paradigme transcendantal complet devrait être en mesure d'englober, charitablement, les trois niveaux. En cela il différerait de la religion traditionnelle, de la philosophie/psychologie traditionnelle, et de la science traditionnelle — car il inclurait et intégrerait potentiellement chacune de ces disciplines.

Plus près de nous, ce furent les scientifiques *empiriques* qui s'efforcèrent de se transformer en théologiens, voire en prophètes. Voilà qui fut tout aussi regrettable. Or quand des scientifiques empiriques usurpent le rôle de théologiens, ils doivent être en mesure de répondre aux questions pertinentes et impitoyables de contemplatifs. Ainsi, si le physicien dit : « La physique moderne démontre que *toute* chose est fondamentalement Une, tout comme le Tao ou Brahman », il pose une affirmation relative non seulement au domaine physique, mais encore à tous les domaines, aux ultimes et aux absolus. Le théologien pourra donc lui dire : « Ceci n'est qu'une *idée* exposée par l'œil de raison; quelle est votre méthode pour ouvrir l'œil de contemplation? Décrivez-moi, en langage injonctif, la procédure à suivre pour *voir* — pour voir directement — cette Unité. Si vous n'en êtes pas capable vous avez commis une erreur catégorielle : vous parlez du domaine contemplatif/méditatif en n'utilisant que l'œil de raison. » Remarquez que le Maître Zen est capable de passer avec succès une telle épreuve; en revanche nous attendons toujours qu'un physicien s'y soumette. La vérité est qu'il est *possible* d'être un bon physicien *sans* être pour autant concerné par le plan mystique ou transcendantal. On *peut* maîtriser la physique sans pour autant maîtriser l'éveil. Mais on *ne peut pas* devenir un bon Maître Zen sans devenir un mystique. Que l'étude en profondeur, sensible de la physique ait conduit certains physiciens (peut-être dix pour cent) vers une vision mystique du monde est riche en enseignement, non pas sur la physique en soi, mais sur ces scientifiques sensibles et nobles. Hélas, ceux-ci commettent souvent l'erreur catégorielle d'affirmer que des données physiques *per se* prouvent la réalité des états transcendants — une confusion compréhensible mais regrettable, et que la majorité des physiciens, qui *ne sont pas* des mystiques, n'éprouveront aucun mal à réfuter.

Ainsi, il me semble que la règle la plus importante que doit respecter un paradigme transcendantal complet consiste à éviter de commettre des erreurs catégorielles : notamment confondre l'œil de chair avec l'œil de raison ou l'œil de contemplation (ou, dans les modèles plus détaillés, tels que le Védanta à cinq niveaux, confondre chacun de ces niveaux). Si une personne vous demande : « Avez-vous une preuve empirique de la transcendance? », ne paniquez pas. Commencez par lui expliquer les méthodes instrumentales de votre connaissance et invitez-la à y recourir personnellement. Si elle accepte de suivre le fil injonctif, elle acquiert le droit d'accéder à la communauté de ceux dont l'œil est ouvert au domaine transcendant. Tant qu'elle n'a pas fait cette démarche, elle n'est pas en mesure de se forger une opinion relative aux questions transcendantales. Nous ne sommes donc pas plus tenus de prendre en considération ses commentaires qu'un physicien confronté à un individu qui refuse d'étudier les mathématiques.

Nous nous trouvons aujourd'hui dans une position des plus favorables : nous pouvons prôner une approche équilibrée et intégrée de la réalité — un paradigme « nouveau et supérieur » — susceptible d'inclure l'œil de chair, l'œil de raison et l'œil de contemplation. Et je suis convaincu que l'histoire de la pensée démontrera en définitive que faire plus est impossible et faire moins, désastreux.

Chapitre 2

LE PROBLÈME DE LA PREUVE

Nous avons vu qu'il existait trois modes de connaissance : sensoriel, symbolique et spirituel. Une question se pose désormais — comme elle s'est très certainement posée dans l'histoire de la philosophie, de la psychologie et de la religion : comment pouvons-nous nous assurer que le « savoir » acquis par l'un de ces modes est valable? Ou encore — et cette formulation est plus importante — sur quelles bases pouvons-nous rejeter une « connaissance » en la qualifiant d'erronée?

Données et connaissance

Le terme « donnée » désigne ici toute *expérience perçue de façon directe* (« expérience » étant employé dans le sens large de préhension ou de connaissance). William James explique cette nuance en prenant pour exemple la perception d'une feuille de papier : « Si nous considérons notre vision personnelle du papier en faisant abstraction de tout autre événement, le papier vu et la vision du papier ne seraient que deux noms pour un fait indivisible qu'il serait correct de nommer *la donnée, le phénomène ou l'expérience* ». [67] Je dis quant à moi (et je m'efforcerai de démontrer) qu'il existe des données légitimes — *perceptions directes* — dans les domaines de la chair, du mental et de l'esprit; c'est-à-dire des données réelles dans les domaines objectifs réels que nous pouvons nommer *sensibilia, intelligibilia* et *transcendelia*. C'est l'existence de ces domaines objectifs réels (sensoriel, mental et spirituel) et de leur données réelles qui constitue le *fondement* de la quête du savoir et qui garantit sa concrétisation.

Remarquez que ce n'est pas la simplicité ni l'atomisme d'une donnée qui la définissent, dans n'importe quel domaine que ce soit, c'est la perception immédiate qu'on en a, son appréhension directe. Une donnée n'est pas nécessairement le plus petit élément d'expérience dans l'un ou l'autre domaine, mais la manifestation immédiate de l'expérience révélée quand on est introduit dans ce domaine. Ainsi, quand James parle de donnée dans le domaine de *sensibilia*, évoque-t-il l'expérience directe d'une feuille de papier, d'un tigre, des murs d'une chambre, etc. : tout ce qui est immédiatement *perçu* dans la *sensibilia* présente. Il est vrai que cette donnée sensorielle peut être minuscule — la rétine humaine, par exemple, est capable de percevoir un photon *unique*, et dans ce registre immédiat, le photon (ou quoi que ce soit) constitue la donnée sensorielle. Mais celle-ci peut également être très grande et très complexe — un coucher de soleil, le ciel nocturne, la vue que l'on a du sommet d'une colline, etc. L'important n'est pas tant la taille ou la complexité, que l'immédiateté de l'expérience directe. (En fait, maints philosophes qualifient d'*intuition* cette perception directe de *sensibilia* — James et Kant, par exemple. Il convient toutefois de ne pas confondre cette intuition sensorielle avec l'intuition spirituelle ni même avec l'intuition mentale, ainsi que Kant prit soin de le faire remarquer. Quand j'emploie le terme « intuition » dans ce sens large, il ne signifie rien de plus que perception directe et immédiate dans l'un ou l'autre domaine, et c'est cette perception, cette expérience ou cette intuition directe qui définit le mieux une donnée.)

Les mêmes remarques s'appliquent aux données relevant d'*intelligibilia* et de *transcendelia*. Dans le domaine d'*intelligibilia*, par exemple, une expérience mentale présente, instantanée, immédiate,

quelle que soit sa nature, est une *donnée*, une donnée *mentale* (ou une série de données mentales). La donnée peut être brève ou atomistique — une simple image, une pensée fugace — ou complexe et soutenue — la compréhension de la signification globale d'une phrase, la perception d'une idée, un souvenir persistant. Dans l'un ou l'autre cas — la donnée mentale n'est que l'expérience mentale, de type gestalt, immédiate, quelles que soient sa « taille », sa complexité ou sa durée. Même si vous songez à quelque événement passé ou si vous anticipez des actions futures, la pensée *en soi* est un événement *présent* perçu et expérimenté de façon immédiate — il s'agit donc d'une *donnée*.

Dans le champ du langage, les analystes qualifient souvent l'appréhension présente et directe de symboles d' « intuition linguistique ». Dès que vous maîtrisez une langue particulière, vous connaissez tout simplement (ou comprenez intuitivement) la signification des mots courants. Et même durant la période où vous étudiez la langue, vous expérimentez directement les symboles *eux-mêmes* à chaque fois que vous les « pensez », même si vous ne connaissez pas encore leur signification. Le fait est que dans un cas comme dans l'autre, vous les voyez avec l'œil de raison et cette « vision » est en soi directe et immédiate. S'il s'ensuit une compréhension du symbole, sa perception devient la donnée mentale directe et immédiate, etc. Ainsi, qu'il s'agisse d'une lettre, d'un mot, d'une phrase, d'une idée — dans chaque cas la donnée mentale est simplement l'*expérience mentale immédiate*, quelle qu'elle soit.

Il en va de même dans le domaine de *transcendelia*. Une donnée peut être une intuition spirituelle unique, une illumination collective, une perception gnostique particulière ou un satori complet — toutes ces données transcendantales font l'objet d'une perception ou d'une intuition par l'œil de la contemplation. Une fois de plus ce n'est pas tant la complexité que l'immédiateté ou la spontanéité qui définit le mieux une donnée.

Une analyse ou une étude ultérieure pourraient, bien entendu, révéler que diverses données renferment d'autres données ou se mêlent à d'*autres* données. Ainsi, la feuille de papier de James, en soi une donnée sensorielle unique, possède quatre coins, qui deviennent chacun une donnée sensorielle individuelle (dès l'instant où on les regarde); par ailleurs, elle s'intègre à une expérience plus large, composée du bureau sur lequel elle repose, de la pièce qui contient le bureau, laquelle constitue une nouvelle donnée sensorielle. De même, le symbole perçu mentalement : « arbre », en soi une donnée mentale unique, est composé de cinq lettres, chacune pouvant être perçue comme une donnée mentale distincte. Mais l'important est, par exemple, que ce n'est pas en additionnant les lettres qui le composent que j'appréhende la signification du mot « arbre » — sa donnée immédiate. La donnée ou la signification mentales ou l'intuition logique du mot « arbre » n'est pas obtenue par l'addition rapide de $a + r + b + r + e$. La donnée mentale « arbre » est une perception de type gestalt, directe et non-réductible, et c'est cette perception ou intuition directe, qui constitue l'expérience présente, immédiate, spontanée, quelle qu'elle soit, dans quelque domaine qu'elle se situe, qui définit de façon essentielle une donnée — une donnée sensorielle, une donnée mentale, une donnée transcendantale.

La signification d' « expérience » et d' « empirisme »

Nous avons dit qu'une donnée est toute expérience immédiate dans n'importe lequel des trois domaines — sensoriel, mental ou transcendantal. Mais nous nous trouvons confrontés ici à une difficulté sémantique et philosophique extrême, car traditionnellement c'étaient les empiristes qui insistaient sur le fait que toute connaissance devait se fonder sur l'expérience, ils affirmaient que les rationalistes et les mystiques négligeaient cette vérité fondamentale. La position de l'empirisme est très réductionniste à cet égard, or de multiples écoles nouvelles de psychologie et de philosophie

humanistes et transpersonnelles désirent ardemment, et prétendent vigoureusement, être empiriques. Il est évident que les mots « expérience » et « empirique » sont utilisés dans des sens différents, ce qui engendre de graves incompréhensions.

Le nœud du problème est que la signification du terme « expérience » est des plus ambiguës. On peut l'employer dans le sens exclusif d'expérience sensorielle (comme le font les empiristes), mais également pour couvrir presque tous les modes de conscience. Ainsi, il est un sens dans lequel je fais l'*expérience* non seulement de mes propres sensations et perceptions (*sensibilia*) mais encore de mes propres idées, pensées et concepts (*intelligibilia*) — je les perçois avec l'œil de raison; je fais l'*expérience* de ma chaîne de pensées, de mes idéaux personnels, de mes créations imaginaires. Ces expériences sont plus subtiles qu'un coup sur la tête, mais elles n'en relèvent pas moins d'une expérience; elles sont perçues de manière immédiate et directe par l'œil de raison. De même, il est un sens dans lequel je puis faire l'expérience de l'esprit — avec l'œil de contemplation ou *gnose*, j'appréhende et expérimente de manière directe et immédiate l'esprit *en tant qu'esprit*, le domaine de *transcendelia*.

Dans tous ces sens plus larges, « expérience » est simplement synonyme de perception directe, d'appréhension immédiate, d'intuition — sensorielles, mentales et spirituelles.

Nous voyons ainsi que dans un sens très précis toute connaissance se fonde sur l'expérience (comme le prétendent les empiristes) — mais pas sur l'expérience *sensorielle* (contrairement à ce qu'ils prétendent). Ainsi, les vérités *a priori* ou rationnelles sont celles dont je fais l'*expérience* dans le domaine mental mais non dans le domaine sensoriel (par exemple, les mathématiques). Et les vérités transcendantes sont celles dont je fais l'*expérience* dans le domaine spirituel mais pas dans les domaines mental et sensoriel (par exemple, le satori). En ce sens, il existe toute sorte de connaissances qui échappent à l'expérience sensorielle, mais aucune ne se situe hors du champ de l'*expérience* en général. *Sensibilia*, *intelligibilia* et *transcendelia* peuvent toutes s'ouvrir à une perception ou à une intuition expérimentale directe et immédiate, et ces perceptions constituent les données de la quête du savoir dans chacun de ces domaines.

L'empirisme a donc raison d'affirmer que toute connaissance authentique doit se fonder sur l'expérience, mais il a tort de réduire la portée de celle-ci au seul domaine de *sensibilia*. L'empirisme désire faire dériver mon expérience de la raison exclusivement de mon expérience des sensations — ce qui revient à affirmer qu'il n'existe pas d'expérience de la raison qui ne se fonde au préalable sur mon expérience des sensations. Cette démarche est très séduisante (« Nous désirons des données *empiriques!* ») pour la simple raison qu'il est aisé de procéder à une assimilation entre expérience sensorielle (empirisme pur) et expérience *en général*. L'empirisme donne l'impression d'être parfaitement raisonnable, pragmatique, etc., mais cela tient au fait qu'il confond deux propositions fondamentales; il affirme que toute connaissance réelle doit faire l'objet d'une expérience, ce qui est exact si vous employez le terme expérience au sens large, mais il s'avère incapable de résister à la tentation d'ajouter que l'expérience est en réalité ou fondamentalement *sensorielle* — et là il commet une erreur dramatique.

Permettez-moi de répéter que cette ambiguïté est due en partie au fait que le terme « expérience » peut être employé dans le sens large (« conscience directe »), mais également dans le sens courant et restreint de perceptions *sensorielles*. En juxtaposant de façon consciente ou non de ces deux interprétations, l'empiriste moderne se plaît à tourner en dérision l'idée voulant qu'il existe une connaissance quelconque en dehors de l'expérience (il n'y a rien à redire jusque-là), mais il *limite* ensuite l'expérience à ses modes empirico-sensoriels (erreur réductionniste, erreur catégorielle, etc.). Et pour ajouter à la confusion, maints psychologues nouveaux de l'école humaniste ou transpersonnelle, qui travaillent essentiellement sur *intelligibilia* et *transcendelia* et sont à juste titre conscients du fait que leurs données sont expérimentales (au sens large), s'empressent de qualifier leurs

tentatives et leurs données d' « empiriques » dans l'intention louable de faire admettre leur discipline au rang des « sciences authentiques ». Ils sont ensuite surpris de constater que les scientifiques empiristes stricts rejettent purement et simplement leurs résultats, parfois avec une ironie non dissimulée.

Pour éviter de telles ambiguïtés, je restreindrai le terme « empirique » à son sens original — connaissance fondée sur l'expérience sensorielle (*sensibilia*). Je suggère que les psychologues humanistes et transpersonnels fassent de même. L'empirisme classique fut une tentative visant à réduire toute connaissance et expérience supérieures à une connaissance et expérience sensorielles. L'accent mis sur l'expérience directe (au sens large) fut la contribution principale et durable des empiristes; la réduction de l'expérience au seul champ sensoriel fut leur crime majeur et persistant.

Les procédures de vérification

Chacun des trois modes de connaissance a donc accès à des données (expérimentales) réelles dans leurs domaines respectifs — à des données sensorielles, à des données intelligibles et à des données transcendantales — et les données se caractérisent dans chaque cas par leur perception immédiate ou intuitive. Cette immédiateté intuitive doit constituer, James ne l'ignorait pas, l'élément définitionnel des données et notre seul point de *départ*, faute de quoi nous nous retrouvons pris dans une régression infinie.

La question qui se pose est donc, du fait de ma perception ou de mon intuition immédiates de toute donnée, de savoir comment je puis être certain que la perception n'est pas en soi erronée. Ceci nous amène à la notion de principes adéquats de vérification (ou de non-vérification) pour la collecte de données dans chacun des modes de connaissance impliqués. Il convient toutefois de garder deux points présents à l'esprit lorsque nous discutons des procédures de collecte d'information et de vérification : (1) Les *méthodologies véritables* d'accumulation et de vérification de données diffèrent de façon radicale pour les trois modes, mais (2) les *principes abstraits* d'accumulation et de vérification de données sont essentiellement identiques pour chacun. La signification exacte de cette nuance et la raison de mon insistance deviendront de plus en plus évidentes au fur et à mesure que progressera notre discussion.

Intéressons-nous tout d'abord aux principes abstraits d'accumulation et de vérification de données. Ainsi que nous l'avons suggéré au chapitre précédent, la collecte de données valables dans l'un ou l'autre domaine se fonde sur trois composantes essentielles :

1. *Injonction instrumentale*. Qui se présente toujours sous la forme : « Si vous désirez *savoir* ceci, *faites* cela. »

2. *Perception intuitive*. Il s'agit d'une perception, d'une préhension ou d'une *expérience* immédiate cognitive du domaine objectif (ou d'un aspect du domaine objectif) en réponse à l'injonction; c'est-à-dire, la perception immédiate de *données*.

3. *Confirmation collective*. Il s'agit d'une vérification des résultats (perception ou données) avec d'autres personnes ayant respecté les phases injonctive et perceptive.

Voyons maintenant quelques exemples de ces trois phases telles qu'elles se manifestent dans les domaines de *sensibilia*, *intelligibilia* et *transcendelia*. Mon intention ici est de montrer que si les trois mêmes phases abstraites opèrent dans chacun, les méthodologies réelles ou concrètes diffèrent dans une mesure considérable (en raison des différences de structures hiérarchiques des données ou des domaines objectifs eux-mêmes).

Concentrons-nous sur le domaine de *sensibilia* — occasions empiriques ou sensorimotrices — et supposons que vous désiriez vérifier si le volume d'hydrogène libéré par l'électrolyse de l'eau est bien égal à deux fois le volume d'oxygène. Vous devez : (1) apprendre à pratiquer une électrolyse, fabriquer l'équipement nécessaire, réaliser l'expérience, isoler les gaz (injonctions); (2) examiner et mesurer les volumes de gaz obtenus (perceptions); et (3) comparer vos données à celles d'autres chercheurs afin d'obtenir une confirmation de résultats. Nous pourrions multiplier indéfiniment les exemples concrets de ce type, mais l'important est de bien comprendre que tout scientifique empirique réalisant une recherche véritable (c'est-à-dire rassemblant des données), suit des *injonctions*, appréhende des *données* (de manière directe ou *via* une instrumentation sensorielle) et s'assure ensuite que ses résultats suscitent un accord consensuel. C'est ainsi que se construit la base de données de la science analytico-empirique. Toute donnée satisfaisant à *chacune de ces trois phases* est provisoirement acceptée comme étant valable.

L'essentiel est cependant que ces trois phases permettent en outre de *rejeter* des données apparemment erronées. Car, ainsi que Karl Popper l'a clairement expliqué, s'il n'existe pas de moyen d'infirmer une donnée, au moins sur un plan théorique, celle-ci ne peut accéder au statut cognitif — s'il n'existe pas de moyen d'infirmer un fait, il n'existe pas non plus de moyen de démontrer son exactitude. Les trois phases fournissent un « mécanisme d'infirmer » potentiel et ceci constitue la clé de leur succès.

Le problème est le suivant : du fait même de leur nature définitionnelle, les données (de quelque domaine que ce soit) se présentent à la conscience, de manière immédiate, intuitive et apparemment irréfutable, toutefois cette présentation (la perception) dépend d'une *injonction* ou d'un *instrument* préalables, or il arrive que nos instruments de connaissance, qu'ils soient scientifiques, personnels ou spirituels, se révèlent imparfaits. Prenons un exemple simple : un individu souffrant de cataracte pourra voir deux lunes — cette donnée est cependant erronée parce que l'instrument est trouble. Elle est immédiate, directe et évidente — il semble vraiment qu'il y ait deux lunes — mais elle n'en est pas moins erronée. Les trois phases nous aident à rectifier cette erreur. Dans l'exemple ci-dessus, l'individu se tournera vers ses amis et leur demandera : « Voyez-vous aussi deux lunes ? » sa donnée empirique, sa *sensibilia*, sera aussitôt réfutée. Ainsi, dans le cadre d'une investigation empirique, un fait « erroné » (résultat, par exemple, d'une expérience mal conduite) sera *réfuté* non seulement par les autres faits, mais encore par la communauté des chercheurs, et c'est cette *réfutation potentielle* qui constitue le principe de « non-vérifiabilité » de Popper.

Les trois mêmes places opérant dans tous les modes d'investigation cognitive valable — empirique, rationnel, et transcendantal — le même mécanisme de réfutation fonctionne dans chacun (ainsi que nous le verrons), et c'est ce mécanisme de réfutation qui empêche la quête d'une connaissance authentique, *dans quelque domaine que ce soit*, de dégénérer en un vulgaire dogmatisme aveugle. En d'autres termes, la caractéristique spécifique de l'investigation analytico-empirique ce n'est pas sa « méthodologie supérieure » ni sa procédure de « vérification/réfutation » apparemment unique — car nous verrons que ces principes peuvent — et devraient être appliqués à *tous* les domaines — c'est le fait que les seules *données* qu'elle prend en considération relèvent de *sensibilia* — l'œil de chair ou ses extensions. L'investigation analytico-empirique utilise, bien entendu, une réflexion mentale et rationnelle, mais ces opérations se fondent sur, et sont toujours soumises à, *sensibilia*.

D'aucuns m'objecteront que les sciences empiriques, telles que la physique ou la biologie, traitent souvent d'objets ou d'événements qui ne peuvent en réalité être expérimentés par les sens (ou leurs extensions). Lorsque Mendel postula l'existence des gènes, ceux-ci n'avaient jamais été vus. La théorie atomique/moléculaire fut avancée par Dalton alors que celui-ci n'avait jamais *vu* la moindre

molécule. Mais comme le dit James : « Même si la science supposait l'existence d'une architecture moléculaire sous la blancheur lisse du papier, cette architecture ne pourrait être définie que comme la matière d'une expérience future, une vision, disons, de certaines particules en vibration sur laquelle déboucherait notre connaissance du papier si nous disposions d'instruments amplificateurs inconnus à ce jour. » [67] Ainsi, plusieurs décennies après que Mendel eut postulé l'existence des gènes, les microscopes électroniques nous livrèrent-ils des images réelles de molécules d'ADN. Les « substances génétiques » furent perçues par un œil sensoriel prolongé, et l'existence du matériau génétique devint une *donnée* empirique (et non plus une simple théorie). Il est vrai que plus nous pénétrons dans les profondeurs des domaines submoléculaires, plus nos perceptions deviennent floues mais l'important est qu'une proposition empirico-analytique n'a de signification que dans la mesure où elle se fonde sur des données perceptibles ou susceptibles de l'être. Telle fut la grande contribution de Galilée, Kepler et Newton, et ce fondement — investigation empirico-analytique — est parfaitement correct, dans sa sphère d'influence.

Le problème, nous l'avons vu, est que la science empirico-analytique sombra dans le scientisme en refusant de reconnaître comme réelle toute donnée n'appartenant pas à *sensibilia* et c'est ce que nous nommons aujourd'hui « le crime de Galilée » (en faisant sans doute montre d'injustice à l'égard de l'homme qui, lui-même, n'a jamais prôné un tel réductionnisme). S'il est vrai que nous devons accorder une importance considérable à l'investigation empirico-analytique, nous ne devons en aucun cas limiter notre connaissance à ce seul mode. Car si nous montons dans la hiérarchie de la quête du savoir, nous rencontrons l'investigation dans le secteur d'*intelligibilia*.

Investigation mentalo-phénoménologique

Nous retrouvons les trois mêmes phases abstraites dans la récolte de données linguistiques, noétiques ou mentalo-phénoménologiques valables, mais la méthodologie proprement dite diffère considérablement, du fait que le domaine objectif considéré n'est plus celui de *sensibilia* mais d'*intelligibilia*. Les « objets » que nous observons ici sont des *pensées* — leur structure et leur forme — telles qu'elles se manifestent de façon immédiate à l'œil mental intérieur.

Prenons, à titre d'exemple initial, le champ des mathématiques, car nous y retrouvons les trois mêmes phases essentielles. G. Spencer Brown dit : « La forme primaire de la communication mathématique n'est pas la description, mais l'injonction (phase 1). A cet égard elle est comparable à des formes d'art pratiques telles que la cuisine, dans laquelle le goût d'un gâteau, quoique littéralement indescriptible, peut être communiqué à un lecteur sous la forme d'un ensemble d'injonctions nommé recette... La science naturelle elle-même [c'est-à-dire empirico-analytique] semble dépendre d'injonctions. La formation professionnelle de l'homme de science consiste moins à lire les manuels appropriés [quoique ceux-ci véhiculent également des injonctions], qu'à obéir à des instructions telles que : « Regardez dans ce microscope » [comme dans l'exemple mentionné au premier chapitre]. Mais il n'est pas déplacé pour des scientifiques [empiriques] qui ont regardé à travers le microscope [phase 1], d'échanger leurs réflexions [ph. 3] quant à ce qu'ils ont vu [avec l'œil de chair; ph. 2]; et d'écrire des articles et des manuels consacrés à leurs observations. De même, il n'est pas déplacé pour des mathématiciens, ayant obéi à un ensemble donné d'injonctions [par exemple : imaginez deux droites parallèles se rencontrant à l'infini; représentez-vous la section d'un trapézoïde; calculez le carré de l'hypoténuse, etc.; ph. 1], d'échanger leurs réflexions [ph. 3] quant à ce qu'ils ont vu [avec l'œil de raison; ph. 2], et d'écrire des manuels consacrés à leurs observations. Mais dans chaque cas, la description dépend de, et est soumise à, l'ensemble d'injonctions qu'il convient de respecter au préalable. » [25] La nuance importante est, ainsi que nous l'avons dit, la suivante, dans les sciences empiriques, les données (ou leurs macro-effets) peuvent être vues ou

expérimentées avec l'œil de chair (ou ses extensions); en phénoménologie rationnelle, y compris les mathématiques, la *donnée* elle-même est vue ou expérimentée par l'œil de raison. Les injonctions s'adressent à un domaine objectif différent, celui d'*intelligibilia* et non plus celui de *sensibilia*.

Les trois mêmes phases sont opérationnelles, pour donner un autre exemple, en phénoménologie classique (par exemple, chez Husserl). Ici tout commence par une *injonction*, qui est de mettre en exergue des événements hors de propos et divers préjugés afin d'approcher d'une *perception* directe, immédiate et intuitive du domaine objectif des phénomènes mentaux *considérés comme tels* — les perceptions sont ensuite partagées et confirmées (ou infirmées) *via* une communication et une interprétation interpersonnelles.

Le point de départ d'une telle phénoménologie mentale est tout simplement le suivant : quelle est la nature d'un acte *mental*, d'une occasion *symbolique*, d'une compréhension *linguistique*, lorsqu'elle se révèle de manière intuitive ou immédiate à l'œil de raison? Selon la phénoménologie, si on procède à une étude directe d'un acte mental — une image, un symbole, un mot, tel qu'on l'emploie en réalité — on découvrira qu'il possède intrinsèquement une *intentionnalité* ou une *signification*; il a une forme ou une structure inhérente; et il est sémiotique ou symbolique. Car, à l'inverse des objets de *sensibilia* — les roches, les photons, les arbres, etc. qui ne possèdent pas de signification propre (en ce sens qu'ils ne représentent ni ne désignent un objet autre qu'eux-mêmes) — les objets d'*intelligibilia* possèdent intrinsèquement une signification, une valeur ou une intentionnalité (c'est-à-dire qu'un symbole ou un acte mental a toujours le pouvoir de représenter ou de désigner quelque autre objet ou acte). Le moyen de découvrir cette *signification* passe par l'investigation, la perception ou l'interprétation mentales, et non par une intervention sensorielle.

Prenons un exemple simple : il n'existe aucune preuve *empirico-scientifique* de la signification de *Hamlet*. Il s'agit d'une production mentalo-symbolique qui ne peut donc être comprise ou perçue que par un acte mental — une démonstration sensorielle est quasiment dépourvue de valeur. *Hamlet* n'est pas composé d'électrons, de molécules, de bois ni de zinc; mais d'*unités de signification* — données mentales — qui se traduisent sous forme non de *sensibilia* mais d'*intelligibilia*.

De même, la phénoménologie révèle que *intelligibilia* est non seulement significative et intentionnelle, mais encore intrinsèquement *intersubjective*. Par exemple, si vous me présentez un symbole (disons, le mot « pomme »), et que je le comprenne de façon intuitive, ce symbole qui se trouvait littéralement « dans » votre tête ou « dans » votre mental, se trouve désormais littéralement dans ma tête ou dans mon esprit : nous sommes directement et intimement liés en une occasion *intersubjective*, en un échange interpersonnel. Dans le cadre d'une communication ou d'un discours, de multiples esprits peuvent communier autour de symboles communs, se pénétrant l'un l'autre d'une manière qui transcende largement le simple contact ou rapport corporel. Remarquez qu'une communication significative n'est pas un simple bavardage chaotique ou fortuit — elle a une *structure* et des *règles*, elle respecte une *logique* ou une *forme*. C'est un territoire réel avec des données réelles — qui échappent toutefois à une simple perception sensorielle.

Tout ceci — intentionnalité, valeur, signification, structure intersubjective — s'applique essentiellement aux phénomènes mentaux, et l'*investigation mentalo-phénoménologique globale* est uniquement concernée par la nature, la structure et la signification d'*intelligibilia* — à savoir, le langage, la syntaxe, la communication, le discours, la logique, la valeur, l'intentionnalité, les idées, la signification, les concepts, les images, les symboles et la sémiotique — telles qu'elles se présentent dans le cadre de la psychologie, de la philosophie, de la sociologie et des « sciences humaines » (c'est-à-dire mentales) en général. C'est tout cela que nous qualifions, fondamentalement, de « phénoménologie mentale ».

Ainsi, en phénoménologie mentale générale, découvre-t-on, *via* l'investigation injonctive, les faits ou données, s'appliquant à la sphère d'*intelligibilia* — le domaine mental ou subjectif *per se* — et en

ce sens les faits sont de nature subjective. *Mais cela ne signifie pas qu'il s'agisse de simples caprices individuels*, contrairement à ce qu'affirment les empiristes. Primo, ces perceptions phénoménologiques ne sont pas de « vulgaires valeurs » ou « de simples idées » par *opposition* aux « faits réels », parce que dans le domaine mental, les valeurs et les idées *sont* les faits ou les données réels ou immédiats *directement* dévoilés. Secundo, il est possible d'*évaluer* ces perceptions phénoménologiques en les soumettant à l'approbation de la communauté d'individus ayant suivi les injonctions appropriées. Dans ce cas, une « mauvaise » perception phénoménologique se trouvera en contradiction avec les autres faits phénoménologiques, tels que *compris et révélés dans le cadre du consensus intersubjectif*. Cette « mauvaise perception » ou « donnée erronée » est donc réfutée par une réalité parfaitement réelle et correcte — le domaine d'*intelligibilia* et ses *structures intersubjectives* — de même qu'un mauvais fait empirique sera en contradiction avec, et sera réfuté par, l'ensemble des autres faits sensibles.

Prenons à titre d'exemple simple la découverte des hiéroglyphes égyptiens. Nous nous trouvons ici en présence d'un langage mystérieux — quelque forme d'*intelligibilia* occulte — inscrit sur des tablettes de pierre. Une investigation empirico-analytique nous renseignera sur l'âge du support, sur la matière le constituant, sur son poids, etc. Elle ne sera toutefois d'aucune utilité sur le plan de l'*intelligibilia* des hiéroglyphes, c'est-à-dire qu'elle ne nous apprendra pas ce qu'ils *signifient*. Pour obtenir ce type d'information, je dois suivre un ensemble d'injonctions mentales — je dois rechercher la structure interne des symboles avec l'œil de raison; je dois étudier diverses combinaisons de symboles dans l'espoir de trouver la bonne qui me mènera à une compréhension raisonnable de leurs significations éventuelles. Si une certaine combinaison semble correcte, je dois la comparer à d'autres — une interprétation prometteuse risque en effet d'être réfutée par d'autres, ultérieures, parce que le langage possède une structure intersymbolique, ou syntaxe, et une mauvaise appréhension linguistique ne s'accordera pas avec les combinaisons correctes. Enfin, je dois comparer mes résultats généraux avec ceux d'autres personnes également qualifiées en la matière. (C'est précisément ce que firent Jean-François Champollion et Thomas Young avec la pierre de Rosette.)

Bien que nous travaillions ici avec un matériau largement subjectif — un langage — nous ne pouvons pour autant avancer n'importe quelle interprétation fantasque qui nous convienne, car l'*intelligibilia* possède des *structures* intersymboliques et intersubjectives qui en soi *réfuteront* toute hypothèse erronée. Cette remarque s'applique à la signification de toute *intelligibilia* — la signification du langage, des objectifs et des pulsions psychologiques, de la logique et de la syntaxe, des intentions et des valeurs. Le fait que les vérités appartenant à ce domaine ne soient pas vérifiables ni même évidentes de manière *empirique*, n'implique pas pour autant qu'elles se fondent sur un fantasme, un préjugé subjectif ou une opinion invérifiable. Ogilvy explique très clairement que lorsqu'on détermine la véracité de l'*intelligibilia*: « N'importe quelle hypothèse ne conviendra pas. Pas plus qu'une simple négation [c'est-à-dire qu'on ne peut affirmer : « Il n'existe pas de moyen de connaître la vérité puisque celle-ci ne peut être déterminée empiriquement »]. Seule une communauté d'interprètes peut élaborer le fondement intersubjectif d'un ensemble de critères susceptibles de valider les hypothèses formant une interprétation cohérente. L'instant de vérité est préservé d'un relativisme subjectif qui rendrait l'idée de vérité absurde. Seules *certaines* interprétations sont satisfaisantes. Elles seront raisonnables pour autant qu'elles respectent les règles de bonne interprétation, des règles qui dans bien des cas ne sont guère différentes de celles d'une bonne science [empirique], par exemple, excellence, simplicité, et absence de préjugés subjectifs [en d'autres termes, respect des trois phases]. » [87]

Il est bien certain que les empiristes méprisent la simple notion de procédures de vérification ne se fondant pas sur l'évidence sensorielle. Ils qualifient toutes ces investigations non-empiriques ou non-sensorielles (psychologie subjective, phénoménologie idéaliste, ontologie, etc.) du terme déri-

soire de « métaphysique », et affirment qu'elles ne disposent pas d'un fondement fiable, répétable et vérifiable. S'ils adoptent une telle attitude c'est qu'ils ont négligé les structures intrinsèques de l'*intelligibilia* elle-même. Voilà qui est curieux parce que le fait même que les empiristes se *parlent* et qu'ils se comprennent en général repose sur l'existence « réelle » d'un domaine d'*intelligibilia* réglémenté, répétable et intersubjectif. Or la phénoménologie mentale globale (et chacune de ses disciplines en particulier : philosophie, psychologie, linguistique, sociologie, etc.) n'est rien de plus que la science consistant à découvrir et à reproduire ces significations, ces schèmes, ces structures et ces lois. Cette démarche est sans conteste méta-physique ou méta-empirique, mais pas dans un sens péjoratif.

Posons-nous donc la question de savoir quel est exactement le mode d'investigation qui guide *cet* aspect particulier des travaux des empiristes qui consiste à élaborer des hypothèses, à formuler des théories, à organiser des données sensorielles et à proposer des explications systématiques. La réponse est évidente : la phénoménologie rationnelle. Or c'est ce même mode « méta-physique » que l'empiriste ou le scientifique accuse de n'avoir pas d'existence réelle, de n'être pas « réellement réel » de n'être pas fiable ni significatif ni vérifiable, bref de n'être qu'un fatras d'absurdités méta-physiques. Il pourrait tout aussi bien écrire une douzaine de livres pour affirmer que l'écriture n'existe pas.

L'important est qu'il existe des faits, des vérités ou des données mentalo-phénoménologiques, mais pour qu'ils soient reconnus en tant que tels, ils doivent passer le test des trois phases et toute hypothèse ne réussissant pas cette épreuve sera réfutée par la *structure* même du domaine intersubjectif d'*intelligibilia* (les autres faits mentaux eux-mêmes et la communauté des interprètes). Ceci constitue, pour l'*intelligibilia*, un *test expérimental* — accumulation et vérification de données — aussi rigoureux que le test empirique, parce que *tous deux* se fondent sur les trois mêmes phases. La différence réside non pas dans la méthodologie abstraite, mais dans le *territoire* réel considéré (*sensibilia* versus *intelligibilia*). Il est certain que le test empirique est plus simple, étant donné qu'il est pratiqué par un sujet sur un objet, alors que la phénoménologie mentale est pratiquée par un sujet (ou symbole) sur-ou avec-d'autres sujets (ou symboles) — une démarche beaucoup plus difficile. Le domaine objectif est constitué ici d'« objets » subjectifs ou intersubjectifs (*intelligibilia*), et non pas simplement d'« objets » objectifs (*sensibilia*).

Voici qu'apparaît déjà l'une des différences profondes existant entre l'investigation empirico-analytique et l'investigation mentalo-phénoménologique. Dans la première, le mental symbolique étudie le monde *présymbolique*. En phénoménologie mentale, le mental symbolique étudie le mental symbolique lui-même. On utilise des symboles pour refléter d'autres symboles, lesquels peuvent eux-mêmes refléter le reflet, etc., en un « cercle herméneutique » de signification que deux mentaux ou symboles co-engendrent à chaque fois qu'ils s'étudient l'un l'autre. L'exemple le plus évident est la simple communication verbale; lorsque nous parlons, je m'efforce de comprendre votre intention et vous la mienne, et nous nous engageons ainsi dans un cercle intersubjectif. Lorsqu'un symbole en étudie un autre, ce dernier peut avoir une réaction que ne pourraient avoir les objets *présymboliques* (pierres, électrons, planètes) : c'est-à-dire, une réaction *pro-active* et pas simplement réactive.

Ainsi, la phénoménologie mentale n'est pas tant une question strictement objective qu'un réseau intersubjectif, et c'est ce réseau qui constitue le *fondement* de la quête du savoir phénoménologique. Une proposition empirique est vraie si elle reflète de manière plus ou moins précise le monde sensoriel, biomatériel, objectif. Une proposition mentalo-phénoménologique sera donc vraie, non pas si elle respecte quelque ensemble de critères propre à *sensibilia*, mais si elle se fonde à une structure de signification intersubjective (ou, comme en mathématiques, à une logique intersymbolique). Ainsi, dans des théorèmes mathématiques (c'est-à-dire, des hypothèses avec des injonctions logiques), nous ne considérons pas les faits empiriques pour obtenir une confirmation (ou infirma-

tion) quelconque; les *faits* sont ici des unités d'*intelligibilia* intersymbolique. Un théorème est vrai s'il se conforme au consensus de logique intersymbolique, et non à quelque évidence sensorielle. Il n'est pas question de mental agissant sur la matière, mais de mental agissant sur le mental.

Il existe plusieurs manières d'exprimer ces différences importantes entre l'investigation empirico-analytique et l'investigation mentalo-phénoménologique :

1. L'investigation empirico-analytique est pratiquée par un sujet sur un objet; l'investigation mentalo-phénoménologique est pratiquée par un sujet (ou symbole) sur-ou avec-d'autres sujets (ou symboles).

2. En matière d'investigation empirico-analytique, le référent de la connaissance conceptuelle n'est pas la connaissance conceptuelle; en phénoménologie mentale, le référent de la connaissance conceptuelle est le processus de connaissance conceptuelle lui-même (ou la structure des idées, du langage, de la communication, des intentions, etc.). En termes plus simples :

3. Les *faits* (données) de l'investigation empirico-analytique sont des objets; les *faits* (données) de la phénoménologie mentale sont des pensées.

4. En matière d'investigation empirico-analytique, les propositions elles-mêmes sont intentionnelles (symboliques), mais les données sont non-intentionnelles (pré-symboliques); en phénoménologie mentale, les propositions et les données sont *toutes deux* intentionnelles et symboliques.

5. L'investigation empirico-analytique porte essentiellement sur des objets de la *nature*; la phénoménologie mentale porte essentiellement sur des symboles de l'*histoire*. « Parmi les prémices les plus importantes, il conviendrait de citer la distinction entre la nature [révélée par, ou sous forme de, *sensibilia*] et l'histoire humaine [révélée par, ou sous forme d'*intelligibilia*]. Car en définitive, la distinction entre action volontaire [intention mentale] et comportement mécanique [causalité mentale] n'est-elle pas une autre version de la distinction entre liberté humaine et nécessité naturelle? L'histoire est précisément la chronique de notre volonté de fuir la nécessité naturelle. L'histoire est la chronique d'*actions* [pas seulement de réactions], d'efforts intentionnels ayant un début, un milieu et une fin. La logique des concepts d'espace, de temps et de masse [*sensibilia*] diffère de façon significative de la logique de concepts tels que le succès, l'honneur et le devoir [*intelligibilia*] dont les contextes présumés sont *non-naturels* [c'est-à-dire historiques]. Les inventions de la raison transcendent les régularités uniformes des lois naturelles. Là où les phénomènes en question entretiennent des rapports avec les articulations produites non par l'évolution naturelle mais par l'histoire humaine, le langage employé pour formuler les *intentions* des créateurs joue un rôle constitutif; ce sont des termes *historiques* en ce sens que leurs significations ne sont pas *fournies* par la nature mais s'organisent en fonction des sens successifs qu'on leur attribue [historiquement]. Les critères permettant de satisfaire de telles intentions ne sont pas réductibles à des descriptions a-historiques de phénomènes naturels. » [87] — comme, par exemple, la production historique de hiéroglyphes égyptiens qui ne peut être réduite à sa *sensibilia* historique.

Mais la distinction la plus importante, et certainement l'une des plus simples à utiliser, est peut-être la suivante :

6. L'investigation empirico-analytique est un *monologue* — un investigateur symbolisant observe une situation non-symbolisante; la phénoménologie mentale est en revanche un *dialogue* — un investigateur symbolisant observe des situations symbolisantes. Le paradigme de l'investigation empirico-analytique est : « Je vois la pierre »; le paradigme de l'investigation mentalo-phénoménologique est : « Je vous parle et vice versa ». L'investigation empirico-analytique peut se dérouler *sans* que le sujet parle à l'objet de l'investigation — aucun scientifique empirique ne parle à des électrons, au plastique, aux molécules, aux protozoaires, aux fougères, ni à quoi que ce soit, parce qu'il étudie des entités préverbales. Mais le champ même de l'investigation mentalo-phénoménologique est l'*échange communicatif* ou les relations intersubjectives et intersymboliques

(langage et logique), et cette phénoménologie mentale dépend dans une large mesure du fait de parler à-et avec-le sujet de l'investigation. Or toute science qui *parle* à son sujet d'investigation n'est pas empirique mais phénoménologique; elle ne monologue pas, elle dialogue.

7. Bref, l'investigation empirico-analytique puise ses données essentielles dans *sensibilia*; la phénoménologie mentale puise les siennes dans *intelligibilia*.

Quelques exemples en psychologie

Permettez-moi d'exposer quelques exemples de ces différentes méthodologies telles qu'elles opèrent dans le champ de la psychologie. L'investigation empirico-analytique exclusive appliquée à l'être humain produit le behaviorisme classique. Sous sa forme la plus typique (par exemple chez Skinner), le behaviorisme ne puise ses données que dans *sensibilia*; il ne considère donc que des occasions perçues objectivement. Le mental *en tant que* mental est tout simplement ignoré, et l'organisme est considéré comme un mécanisme relativement complexe mais entièrement *réactif*.

Il est vrai que le behaviorisme réussit à produire toutes sortes de données raisonnables et objectives — des données sur les indicateurs de renforcement, les réflexes conditionnés, les renforcements positifs et négatifs, etc. Sous sa forme classique, le behaviorisme ne prend même pas la peine de *parler* à la personne concernée. Les behavioristes parlent, bien entendu, parce qu'ils sont humains, mais rien ne les y oblige dans le cadre du modèle proprement dit si vous désirez obtenir une réponse particulière de la part d'un individu — que celui-ci partage ou non votre désir — il vous suffit pour commencer de renforcer la réaction souhaitée. Dans ce modèle, l'individu n'a d'autre choix que de répondre de manière réactive au renforcement, parce qu'il est considéré comme n'ayant pas de mental *en tant que* mental, pas de libre arbitre, pas de pro-action, pas de choix. Le behaviorisme est donc plus qu'un monologue, ou qu'une science monologique — c'est une discipline empirico-analytique. Ce modèle donne de bons résultats avec les animaux sub-humains (et avec les niveaux sub-humains de l'animal humain), parce que ceux-ci sont dans une large mesure pré-symboliques, pré-intentionnels, préhistoriques ou pré-volitifs — autant d'occasions qui peuvent donc être perçues et étudiées *empiriquement*.

Le modèle behavioriste classique donne de piètres résultats avec les êtres humains, parce que ceux-ci possèdent, *entre* les stimuli sensoriels et la réponse sensorielle, une *structure mentale*, laquelle obéit à des lois dont les actions ne relèvent pas de *sensibilia* mais d'*intelligibilia*. Le behaviorisme classique prit vaguement conscience de ce fait, et essaya d'adapter son modèle en y introduisant la notion de « variables intermédiaires » (cf. notamment Hull) — autrement dit, il reconnut l'existence, entre le stimulus sensorimoteur et la réponse sensorimotrice, de variables « intermédiaires » ou cognitives, telles qu'*espérance* et *valeur* (Hull, Tolman). Cette démarche correspondait à une réalité, mais la méthodologie empirico-analytique du behaviorisme était mal équipée pour étudier ces variables intermédiaires, parce que l'investigation empirique traite de données objectives, or les variables intermédiaires — l'*intelligibilia* — ne sont pas tant objectives qu'intersubjectives. Or dès l'instant où on entreprend d'étudier des phénomènes intersubjectifs, on se trouve précipité dans le domaine du discours, du dialogue, de la communication, de l'introspection, de l'herméneutique, de la phénoménologie, etc. En conséquence, chercher à manipuler ces *données* mentalo-phénoménologiques à l'aide de méthodes empirico-analytiques — par exemple, en les qualifiant de « comportement verbal » — est presque aussi efficace que d'essayer de percer la signification de *Guerre et Paix* en analysant le papier et l'encre objectifs ayant servi à son impression.

Je ne cherche nullement à nier l'utilité limitée de l'investigation empirico-analytique en matière de comportement humain. Il conviendrait d'étudier non seulement la *sensibilia* humaine de façon

empirique, mais encore les altérations produites par l'*intelligibilia* (ou *transcendelia*) dans le monde objectif. L'absence de ces altérations échappe cependant au seul empirisme. Je voudrais préciser mon propos en recourant à l'exemple le plus complexe : une œuvre d'art, un tableau — disons, le 3 mai 1808 de Goya. On pourra procéder à l'étude empirique d'une œuvre d'art en se fondant sur plusieurs critères. On analysera la composition de la peinture, on évaluera l'âge de la toile, etc. On pourra même avoir une perception empirique de la *sensibilia* de l'œuvre d'art elle-même — ses couleurs, ses lignes, ses surfaces, son esthétique. D'ailleurs, l'œuvre d'art elle-même est une entité *objective*; et qui plus est, je puis contempler la peinture et l'étudier *sans parler* à Goya (d'autant qu'il est décédé).

Mais si je désire savoir si Goya souhaitait me dire quelque chose, me parler, communiquer avec moi non seulement au niveau de *sensibilia* mais encore d'*intelligibilia*, l'étude empirique ne suffit plus. La toile et la peinture sont toujours des « objets objectifs », mais elles sont *formées* et *informées* par l'*intelligibilia* humaine, par le mental créatif; elles renferment sous une forme objective les *intentions* d'un *sujet* humain, et ces *intentions* ne sont pas exprimées de manière empirique ou sensorielle. L'œuvre existe dans le monde objectifo-sensoriel, mais elle ne peut être *comprise* en fonction de ses critères.

Pour percer ces intentions et significations, je dois m'efforcer, d'une manière ou d'une autre, de pénétrer dans l'esprit de Goya et de lui « parler » — je dois recourir à la phénoménologie historique, à l'herméneutique, à la technique du dialogue. Il va de soi que je ne puis m'adresser directement à l'artiste; s'il était vivant, nous pourrions discuter de ce qu'il entendait exprimer et évoquer les sentiments communs que le tableau fait naître dans le mental et dans l'esprit humains. Cette démarche étant impossible, je dois — comme dans le cadre de la phénoménologie historico-herméneutique — m'efforcer de retrouver, *via* les règles de bonne interprétation, les intentions de Goya. Je dois considérer la période et l'atmosphère historique dans lesquelles il peignait, je dois essayer de comprendre et d'interpréter ses intentions subjectivo-personnelles; je dois ensuite comparer mes impressions à celles d'individus possédant eux aussi la formation nécessaire à ce genre de travail. Faute de quoi, je ne connaîtrai que *mes* intentions, étant donné que je n'aurai parlé qu'avec moi-même.

Cette démarche historique, phénoménologique et dialogique fait apparaître sans équivoque possible plusieurs significations intelligibles, et pas seulement esthético-sensorielles, du tableau. Goya cherchait à me transmettre quelque message. Le tableau fut conçu durant la période des guerres napoléoniennes, de la guerre civile, des pelotons d'exécution — autant d'événements qui marquèrent Goya. La peinture est d'une exécution brillante et frénétique; elle constitue une dénonciation violente et agressive du barbarisme humain, une condamnation d'un monde épris de guerre. Il est certain qu'on peut y déceler d'autres intentions et tout individu est libre d'avoir des réactions personnelles. Mais on ne pourra se satisfaire de n'importe quelle interprétation fantasque; aussi le tableau *n'évoque pas* les joies de la guerre. La phénoménologie herméneutique ne nous permettra peut-être pas de déterminer *toutes* les intentions, légitimes, mais elle nous révélera sans conteste nombre d'entre elles, voire la majorité. L'empiriste qui refuse ce type de connaissance prouve simplement que, dans ce secteur, il préfère ne rien savoir plutôt que d'avoir une connaissance partielle.

Le fait est que le mental humain peut bel et bien former et informer le monde *objectif*, mais ces objets *renferment* dès lors une *intelligibilia* qui échappe à la *sensibilia* pure et simple. En conséquence, si nous désirons comprendre non seulement la *sensibilia* mais encore l'*intelligibilia* nous devons avoir recours à une science dialogique (du dialogue) — à une phénoménologie mentale générale. Ceci est particulièrement vrai en psychologie. Je choisirai une fois encore l'exemple le plus complexe : la psychanalyse freudienne.

La démarche de Freud fut, dans un premier temps essentiellement empirico-analytique, voire physiologique. Mais il en viendra à reconnaître lui aussi que même si nous découvriions tous les aspects physiologiques de la conscience : « Nous disposerions au mieux d'une connaissance de la situation exacte des processus de conscience, mais il nous resterait à trouver les moyens de les comprendre. » [46] Freud désirait surtout étudier la *signification* des données psychologiques — leur intentionnalité et leur interprétation (interprétation des rêves, des symptômes, etc.). En d'autres termes, son approche et son territoire étaient presque entièrement mentalo-phénoménologiques, herméneutiques et historiques — l'*histoire* ne désignant ici que les antécédents et le développement du moi propre de l'individu (fixations, traumatismes, refoulements, etc., du passé). La conscience psychanalytique est une conscience *historique*, une reconstruction et une remémoration des antécédents personnels dans l'intention de comprendre l'influence qu'ils exercent à l'heure actuelle. Enfin, la psychanalyse est avant tout un *dialogue* — elle nécessite un *discours intersubjectif* : « la cure cathartique ».

En outre, — et ce point est capital — la découverte majeure de Freud ne fut pas une théorie, mais une *injonction* : l'association libre, qui révéla un domaine objectif (donnée) largement ignoré à ce jour (processus primaires inconscients). L'association libre surpassait l'injonction de Bernheim et de Charcot qui n'était rien de plus que de l'hypnose. L'injonction de la libre association fut importante au point qu'aujourd'hui encore on y voit la « règle essentielle de la psychanalyse » (« Dites ce qui vous passe par la tête »). En utilisant cette formule, Freud parvint à réunir des *données* relatives à ce nouveau domaine objectif, le processus primaire inconscient. L'exactitude de ces données pouvait être *vérifiée* par quiconque acceptait de respecter les trois phases : (1) suivre l'injonction et procéder à des associations libres; (2) prendre note des perceptions ou données résultantes; et (3) comparer ces données à celles d'une communauté d'individus ayant les qualifications nécessaires.

Il va de soi qu'on peut marquer son désaccord à l'encontre de certaines interprétations et théories de Freud *relatives* à ces données (une distinction sur laquelle nous ne tarderons pas à revenir), mais les données étaient en règle générale valables dans la mesure où les injonctions l'étaient. Même Jung, qui n'acceptait pas la théorie générale de Freud, admettait le plus souvent la valeur de ses données. Mais pour qu'une proposition mentalo-phénoménologique soit reconnue comme étant valable, elle doit non seulement prendre en compte les données, mais encore le faire d'une manière susceptible de supporter le feu d'une communication à bâtons rompus et d'un discours intersubjectif. Le cercle de la subjectivité réfutera en définitive, de façon valable, les formes hypothétiques qui ne se fondent pas aux structures intersubjectives. Ainsi, plusieurs théories de Freud ont-elles passé avec succès cette épreuve : l'existence des processus inconscients, les mécanismes de défense et de refoulement, le narcissisme, l'importance du développement, l'existence de différents types de structures psychologiques — ces concepts sont acceptés par presque toutes les écoles de psychologie moderne, quelle que soit l'importance qu'elles leur accordent. D'autres de ses théories n'ont pas rencontré un consensus intersubjectif informé et ont donc été abandonnées dans le cadre du développement de la théorie psychologique : la tendance à faire dériver le moi du ça, l'insistance excessive sur l'étiologie sexuelle, certaines spéculations anthropologiques, le phallogocentrisme, et la nature exacte des rêves. On pourrait tenir le même raisonnement au sujet de Jung, de Wundt, de Rank, d'Adler, et de tous les psychologues dialogico-phénoménologiques. Leurs données ne sont pas aussi grossières (denses) que celles des empiristes ou des behavioristes, mais elles ne constituent pas non plus un « subjectivisme pur », car il existe une procédure de correction des préjugés subjectifs indus : les données et leur discours doivent se mêler au réseau intersubjectif de l'*intelligibilia* communicative.

Le fait est qu'une telle psychologie dialogico-phénoménologique, sous ses diverses formes, a accumulé aujourd'hui un corpus de données valables et de théories solides des plus impressionnants.

Parmi les recherches les plus récentes citons celles de Piaget dont le système se distingue par l'introduction d'une nouvelle *injonction*, en l'occurrence la « méthode clinique ». Celle-ci est bien entendu dialogique (Piaget méprise l'empirisme pur); elle constitue un moyen d'investiguer l'échange et le discours intersubjectif. La méthode clinique se présente essentiellement sous la forme de « questions-réponses » hautement raffinées, et s'applique à des individus de diverses classes d'âges (bien qu'elle soit modifiée pour l'âge pré-verbal, de la naissance à deux ans, correspondant à la période où l'enfant vit en majeure partie dans le domaine de *sensibilia* et non d'*intelligibilia*). Grâce à ces techniques injonctives, et à d'autres semblables, Piaget a accumulé une quantité considérable de *données* mentalo-phénoménologiques, qu'il a ensuite soumises à une analyse structurale et développementale. Les résultats ont été largement confirmés par d'autres chercheurs, notamment dans le cadre d'études « cross-culturelles ». Kohlberg, Loevinger, Broughton, Maslow, etc., ont utilisé un type d'approche dialogique essentiellement identique.

La psychanalyse elle-même — l'héritage de Freud a cédé la place à la psychologie du moi psychanalytique, qui est fondamentalement structurale, développementale et orientée vers les relations objectives (c'est-à-dire intersubjectives) — se fonde en outre dans une mesure surprenante aux écoles de psychologie structuralo-développementales et cognitives générales, comme nombre de scientifiques l'ont fait remarquer, notamment Piaget.

Les nouvelles techniques injonctives — techniques projectives (Rorschach), l'aperception thématique (Murray), la méthode clinique (Piaget), l'association de mots (Jung), le dilemme moral (Kohlberg), etc. — ont produit un fond considérable de données phénoménologiques, et on a noté une amélioration marquée de la communication sans contrainte et du discours ouvert entre les différentes branches de la psychologie. Il s'ensuit que nous avons produit de façon assidue une vision relativement cohérente et unifiée de la croissance et du développement psychologiques humains (tout au moins sur le plan des phases personnelles) — vision structurale, développementale, phénoménologique, interpersonnelle et fonctionnalo-systémique. Il est évident qu'elle est encore incomplète, que tous ses aspects ne font pas l'unanimité et qu'on n'a pas encore démontré de façon satisfaisante que tous étaient valables. Le fait est cependant qu'il existe sur un nombre impressionnant de points, un consensus intersubjectif relatif en matière de fait, de théorie et de pratique; ainsi qu'un mouvement intersubjectif général et continu d'*intelligibilia* qui produit non seulement des données répétables mais encore qui réfute les perceptions inappropriées et les exclut du courant de la quête du savoir. Cette réfutation potentielle suggère de manière éloquente l'existence d'un domaine objectif réel (*intelligibilia*) qui nourrit l'investigation et empêche les vérités du domaine subjectif de n'être que subjectives.

L'investigation transcendantale

Revenons brièvement à l'exemple du Zen et voyons comment les trois phases s'appliquent à l'accumulation et la vérification de données ou perceptions transcendantales.

Au cœur et à la base du Zen ne se trouve pas une théorie, un dogme, une croyance ou une proposition, mais — comme dans toute quête de savoir vraie — une *injonction*. Cette phase injonctive — zazen ou méditation causalo-intuitive — nécessite plusieurs années de formation spécialisée et une discipline critique (un *roshi* authentique ou maître Zen doit suivre de dix à vingt années de formation). Zazen n'est rien de plus que l'outil injonctif permettant la révélation cognitive, et une personne doit se trouver au *stade* de développement approprié pour que la révélation se produise, tout comme il convient d'apprendre à lire si on veut comprendre *Macbeth*. Nous pourrions dire que la conscience ou la contemplation méditative est à *transcendelia* ce que la conscience ou le raisonne-

ment linguistique est à *intelligibilia* — à la fois l'outil et le territoire de la révélation cognitive. Il n'est donc pas surprenant que l'injonction zazen soit toujours de type : « Si vous voulez savoir s'il existe une Nature de Bouddha, vous devez au préalable faire ceci. » Il s'agit d'une injonction *expérimentale* ou *empirique*.

Dès que cette phase est maîtrisée, l'investigation peut passer à la seconde, celle de la perception intuitive du domaine objectif auquel s'adresse l'injonction, en l'occurrence : les *données* de la sphère transcendante. Cette appréhension — intuitive — une influence ou perception expérimentale immédiate — est connue en Zen sous le nom de satori ou *ken-sho*, ce qui signifie, en essence, « vision directe de sa nature spirituelle » — aussi directe que si vous observiez au microscope le noyau d'une cellule, pour autant bien sûr, dans un cas comme dans l'autre, que l'œil ait reçu la formation nécessaire.

Il est certain que le *réfèrent* de la perception transcendante — ses données mêmes — ne peut être perçu par les yeux mental ou sensoriel. Le réfèrent du satori n'est pas quelque objet sensoriel qui nous est extérieur ni quelque sujet mental qui nous est intérieur, mais un esprit non-dual en tant que tel; une perception directe *de* l'esprit, *par* l'esprit, *en tant qu'*esprit; une perception qui unit sujet et objet en révélant ce qui est antérieur aux deux; une perception qui dépasse donc les compétences de la cognition objectif-empirique ou subjectivo-phénoménale. Ainsi que le formula Hegel, c'est : « Le retour à soi de l'esprit sur un plan supérieur, à un niveau où subjectivité et objectivité sont unis en un acte infini ». Cette aperception transcendante survient lorsque : « Je suis conscient, non seulement de moi-même en tant qu'individu fini face à d'autres personnes [sujets] et choses [objets] finies, mais encore de l'Absolu en tant que réalité ultime et infinie. Ma connaissance, pour autant que j'y accède, de la Nature en tant que manifestation objective de l'Absolu [*sensibilia*; le *vestigium* de Dieu selon saint Bonaventure] et de l'Absolu retournant à soi en tant que subjectivité sous la *forme* de l'Esprit [*intelligibilia*; l'*imago* de Dieu de Bonaventure] existant dans et à travers la vie spirituelle de l'homme dans l'histoire, est un mouvement dans la conscience absolue [*transcendelia*], c'est-à-dire, dans la connaissance de soi de l'Être ou de l'Absolu. »

Cette perception directe, immédiate, intuitive de l'Être — non par l'œil de chair, non par l'œil de raison mais par l'œil de contemplation — est satori, qui correspond tout simplement à la deuxième phase de la quête du savoir du Zen. (Bien entendu, à son sommet, l'œil de contemplation ne révèle pas des données, pluriel, mais une donnée, singulier : *la* Donnée, en quelque sorte, qui est l'Esprit Unique en tant qu'Esprit Unique. Mais il existe toutes sortes de stades et de sous-niveaux de contemplation qui mènent à ce sommet, et toutes sortes de perceptions réelles, mais pas ultimes, en cours de chemin, ainsi que nous le verrons tout au long de cet ouvrage — c'est pour cette raison que nous disons en règle générale que l'œil de contemplation révèle les faits ou les données, pluriel, du domaine transcendantal.)

Il va de soi que toute perception individuelle particulière du domaine objectif transcendantal peut être imparfaite ou initialement erronée, aussi le Zen a-t-il recours, à chaque stade, à la troisième phase, qui est celle de la confirmation minutieuse par le Maître Zen et par la communauté des participants méditatifs. Ce n'est pas une société bon enfant de béni-oui-oui; c'est une *épreuve* rigoureuse, comportant un processus de réfutation et d'*infirmité* de toute perception erronée obtenue au cours de la phase 2. En privé — interaction intense avec le maître Zen (dokusan) — en public — participation à des tests d'authenticité rigoureux (skhosan) — *toutes* les perceptions sont confrontées à la communauté de ceux dont l'œil cognitif est ouvert au plan transcendantal, et elles sont rejetées si elles ne s'harmonisent pas avec les faits de transcendance, tels qu'ils sont révélés par la communauté des pairs (ceci vaut également pour les perceptions passées, qui furent jugées correctes en fonction des critères de l'époque, mais qui s'avèrent partielles à la suite d'une expérience plus sophistiquée). C'est ce respect explicite et consciencieux des *trois phases* d'accumulation et de

vérification des données qui fait du Zen — et de toutes les investigations contemplatives également sophistiquées — une méthodologie transcendantale valable.

La preuve de l'existence de Dieu

A son summum une telle méthodologie transcendantale fournit une preuve expérimentale, vérifiable, renouvelable de l'existence de la Divinité, *en tant que fait*, en tant que Donnée pénultième, mais cette preuve n'est pas — et ne pourrait être — simplement rationnelle ou logique (à plus forte raison empirique); c'est une vérité qu'ignorent obstinément la plupart des théologiens et des philosophes religieux d'Aristote à Anselme, à Thomas d'Aquin, à Descartes, à Leibnitz (et jusqu'à nos contemporains Mortimer Adler, Ronald Green, Alvin Plantinga, Ross, etc.) — mais que n'ont jamais négligée les mystiques et les sages, de Plotin (« Vous demandez comment connaître l'Infini? Je réponds, pas par la raison. ») à Pascal (« Le cœur a des raisons que la raison ignore. ») en passant par Nagarjuna (dont la dialectique demeure la démonstration la plus admirable de l'inadéquation de la raison face au Divin).

Le problème que posent les « preuves » rationnelles de l'existence de Dieu — cosmologique, téléologique, ontologique, morale, etc. — est semblable à celui auquel se heurterait un cercle essayant de démontrer l'existence d'une sphère — la queue essaie de remuer le chien. Dans tous les cas, les résultats sont plus déplorables que convaincants ainsi que l'ont amplement démontré des philosophes de Russell à Mackie (sans parler de Nagarjuna, etc.). Je ne veux pas lasser le lecteur en proposant une critique point par point de toutes ces « preuves » rationnelles — des philosophes compétents s'en sont déjà chargés. Je me contenterai de dire qu'étant personnellement convaincu de l'existence de l'Esprit, ces preuves *rationnelles* m'apparaissent — en particulier, quand on considère l'enjeu — anémiques à l'extrême. Je suis persuadé que de tels arguments ne résistent pas à l'analyse, comme de nombreux philosophes se sont employés à le démontrer. Leur travers tient au fait qu'ils se fondent tous sur une erreur catégorielle profonde — une volonté de prouver la réalité du domaine trans-rationnel au moyen d'opérations exclusivement rationnelles.

Il est certain que la raison peut *essayer* de penser à l'Esprit, et elle ne s'en prive pas. Elle est parfaitement en droit de proposer divers types d'*arguments plausibles* en faveur de l'existence de l'Esprit. Ceux-ci ne constituent cependant pas des preuves mais plutôt des indices, et je ne critique nullement de telles démarches. En fait, je les trouve vaguement saines et certainement séduisantes, et je préférerais de beaucoup voir la tentative (impossible) de prouver rationnellement la réalité de l'Esprit que la tentative (tout aussi impossible) de prouver rationnellement son inexistence. Mais aussi sophistiqués que soient ces arguments, leurs auteurs ont été contraints de reconnaître qu'ils ne menaient pas bien loin : « Ben, il doit y avoir une sorte de quelque chose transcendantal quelque part. » Une conclusion tristement pathétique comparée à la perception directe, immédiate, profonde, offerte par l'œil de contemplation.

Ce que je veux dire est simple. En proposant des preuves exclusivement rationnelles de l'Absolu — des preuves qui peuvent aussi bien être défendues qu'attaquées — on se place dans une position lamentable, car lorsque ces preuves minables s'effondrent, c'est un dieu minable qui s'effondre avec elles. De telles erreurs catégorielles retardent en vérité la prise de conscience du fait qu'il *existe* une preuve instrumentale de l'existence de Dieu; mais l'instrument est la contemplation, non la raison, et la preuve est directe. Ces discussions rationnelles sont très utiles si elles *complètent la gnose*; elles sont source de graves erreurs si elles *remplacent la gnose*.

Mais peut-on parler de science?

Des démarches telles que le Zen, le Yoga, le Christianisme gnostique, le Bouddhisme Vajrayana, le Védanta, etc. respectent les trois phases de la collecte et de la vérification (ou réfutation) valables des données. Peut-on pour autant les qualifier de « scientifiques »?

La réponse dépend, bien entendu, du sens qu'on donne au mot « science ». S'il recouvre les trois phases d'accumulation du savoir dans n'importe quel domaine, les écoles pures du Zen, du Yoga, etc. méritent d'être considérées comme scientifiques. Elles sont injonctives, instrumentales, expérimentales, empiriques, et consensuelles. Ceci étant posé, nous serions en droit de parler de « sciences spirituelles » tout comme nous parlons aujourd'hui de sciences sociales, de sciences herméneutiques, de sciences psychologiques, et de sciences physiques (cette dernière étant empirique, les autres étant phénoménologiques ou transcendentales). Nombre de maîtres en méditation aiment se référer à la science du Yoga, à la science de l'Être, ou à la science de la méditation.

Mais cela pose quelques problèmes, car si le terme « science » ne recouvre que le domaine empirique — et c'est le sens restreint qu'on lui donne le plus souvent — les disciplines méditativo-contemplativo-spirituelles *ne sont pas* scientifiques, pas plus d'ailleurs que l'herméneutique, la phénoménologie, la psychologie introspective, les mathématiques, la psychanalyse, la sociologie interprétative, etc. L'investigation empirico-analytique ne peut, ainsi que nous l'avons vu, aborder de manière satisfaisante le domaine d'*intelligibilia*, et moins encore celui de *transcendelia* !

Ainsi, ai-je fait montre par le passé d'une certaine réticence, et même d'hostilité, à l'égard de la notion de « science supérieure », pour la simple raison que la plupart de ses partisans s'efforcent implicitement d'élargir la définition du mot science *sans renoncer pour autant au mode exclusivement empirico-analytique*. La majorité des théoriciens psychologiques, philosophiques et sociologiques actuels ont depuis longtemps abandonné l'empirisme pur (Piaget, Whitehead, Lacan, Habermas, Gadamer, Ricoeur, Bateson, etc.), et les disciplines transcendantales devraient — pour des raisons encore plus contraignantes — suivre leur exemple (transcender, mais inclure, l'empirisme). Or nombre de théoriciens affirmaient que la science « nouvelle et supérieure » — transpersonnelle, transcendantale, spirituelle — serait une *discipline purement empirique*; ils n'étaient cependant pas très clairs quand il s'agissait de préciser ce qu'ils entendaient par « empirisme ». Dans leur esprit, « empirique » était souvent synonyme d'expérimental (au sens large), mais tout aussi souvent et simultanément, il signifiait : donnée objectifo-sensorielle; et cette ambiguïté est à l'origine d'une confusion inutile.

Je voudrais présenter quelques exemples de résultats déplorables obtenus lorsqu'une évidence purement empirique est utilisée pour « démontrer » la réalité des états supérieurs, transpersonnels ou transcendants. Commençons par le contrôle de l'activité cérébrale des « états de conscience altérés ». Plusieurs chercheurs ont fait appel à des yogis ou à des swamis évolués, qui prétendaient être capables d'accéder à un « état de conscience supérieur ». Pour vérifier l'authenticité de leurs affirmations, ils les ont reliés à une machine empirico-scientifique, l'EEG*. Le yogi se plongeait dans son « état supérieur » (*samâdhi*) et on enregistrait effectivement un tracé EEG sans précédent. Qu'est-ce que cela prouve?

Cela prouve que le yogi est capable de modifier ses schèmes cérébraux et donc le tracé de l'EEG. Cela ne prouve pas la réalité d'un état de conscience *supérieur*, mais l'existence d'un état de conscience *différent*, lequel pourrait n'être, en réalité, qu'une forme nouvelle de psychose, un type nouveau de schizophrénie catatonique ou *n'importe quoi*. Aucun élément de l'EEG ne peut prouver qu'il s'agit d'un état *transcendant*. *Seul le yogi, utilisant son œil contemplatif intérieur, peut affirmer qu'il s'agit*

* Electro-encéphalogramme. (N.d.T.)

d'un état transcendant. Seul le yogi, utilisant l'œil de contemplation, et non la machine EEG qui n'est qu'une extension de l'œil de chair, peut parler d'états supérieurs. Le fait qu'un état supérieur est rattaché à un tracé d'ondes cérébrales particulier est une information intéressante, mais c'est le yogi qui *prouve* que l'état est *supérieur* (et la communauté de ses pairs), non la machine. La *preuve* est contemplative, non empirique. La donnée empirique est *utile*; seulement, elle n'a pas valeur de démonstration.

Le vrai problème est encore plus grave. Comme nous l'avons souvent dit, le supérieur marque de son empreinte l'inférieur, et cette empreinte constitue un champ d'investigation légitime, bien que limité (vous obtenez l'empreinte, mais jamais la bête). En réalité, ceux qui recourent à la physiologie cérébrale empirique pour démontrer la réalité d'un état transcendant s'aperçoivent bien vite que l'argument se retourne contre eux. Si ces « états supérieurs » peuvent effectivement être appréhendés de manière fondamentale par la physiologie cérébrale, la conclusion correcte qui s'impose est que ces états « supérieurs » ou « transpersonnels » ne sont ni plus ni moins que des événements se déroulant dans le cerveau *personnel* lui-même — ils ne sont nullement transpersonnels ou transcendants.

A peine le chercheur transpersonnel (par exemple Ornstein) a-t-il dit : « Ce nouvel état cérébral physiologique permet au cerveau de s'accorder aux énergies et domaines supérieurs et transpersonnels », que l'empiriste lui répond : « Donnez-moi la preuve empirique de l'existence de ces domaines transpersonnels ». Le scientifique transpersonnel ne peut plus se tourner vers la physiologie cérébrale, puisqu'il vient de dire — afin de se soustraire à la première critique — que la physiologie permet de percevoir des domaines *supérieurs*, lesquels ne peuvent donc être assimilés à la physiologie. Il ne possède en réalité aucun élément empirique relatif à ces domaines supérieurs, et cela l'empiriste le sait. Le scientifique transpersonnel se retrouve donc à son point de départ, à cette nuance près qu'il a désormais fourni de nouvelles armes à son adversaire : la donnée purement empirique loin de démontrer l'existence d'un fait transcendantal, trans-individuel, transpersonnel, prouve que le mystique ne perçoit pas l'Esprit, mais sa propre structure cérébrale. Or, le cosmos existant depuis peut-être quinze milliards d'années, et le cerveau humain étant apparu il y a à peine six millions d'années, ce « dieu » cérébral ne peut être une essence infinie, éternelle, omniprésente et transcendantale, mais au mieux une étincelle neurologique dans un cerveau purement personnel. Bref, l'argument de la physiologie cérébrale, du fait même qu'il vise à l'empirisme, est devenu l'un des plus grands obstacles à une acceptation des états transpersonnels authentiques.

Le problème tient en partie au fait que ces chercheurs transpersonnels ont voulu, de façon irréfutable, passer sans transition de données empirico-sensorielles à des données transcendantales-contemplatives, sans réaliser que l'investigation empirico-analytique ne couvre même pas de façon satisfaisante le plan intermédiaire d'*intelligibilia*. Aussi sophistiqué que soit l'EEG, aussi détaillées que soient les données physiologiques, jamais de tels éléments ne vous permettront d'apprécier le sens profond de *Macbeth*, la vérité de la théorie de la relativité d'Einstein, la géopolitique de la situation au Moyen-Orient, ou la signification des hiéroglyphes égyptiens. Tous ces aspects d'*intelligibilia* laissent sans conteste leurs empreintes notables dans la physiologie du cerveau, mais n'en ont pas moins leur essence, leur référent, leur fondement, et leur existence *fondamentale* dans le cercle *intersubjectif* de la phénoménologie mentale. Les études empirico-physiologiques ne sont pas inutiles à la compréhension d'*intelligibilia*, elles ont seulement une importance secondaire — qui devient tertiaire, si l'on peut dire, quand on aborde le plan de *transcendelia*. Chercher à asseoir une vérité transcendantale sur la physiologie cérébrale est presque aussi utile que de relier Einstein à un EEG afin de vérifier si E est bien égal à mc^2 .

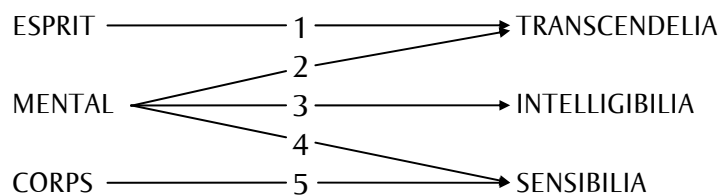
Le point capital que je tiens à mettre en évidence est le suivant : en matière d'*intelligibilia* et de *transcendelia*, les études empirico-analytiques ont une importance extrêmement limitée et se-

conculaire. Pire : en affirmant qu'il existe une preuve empirico-scientifique des états supérieurs, le chercheur a implicitement *accepté les critères positivisto-réductionnistes*, et a donc joué sans en être conscient le jeu de ses adversaires, nuisant ainsi au développement non seulement de la phénoménologie rationnelle authentique, mais encore de l'investigation transcendantale pure.

Je ne prétends pas que le terme « science » ne peut être appliqué en toute légitimité aux sujets phénoménologiques ou transcendants; je ne prétends pas qu'il ne peut y avoir de science d'*intelligibilia* ou de *transcendelia*. J'affirme que la méthodologie de la science monologique ou empirico-analytique *ne peut pas être* appliquée à ces domaines supérieurs. Si nous désirons parler d'une « science supérieure » — et je crois que nous le pouvons — nous devons nous montrer beaucoup plus prudents que ne l'ont été par le passé les avocats d'une telle discipline. Je terminerai ce chapitre par une dernière mise en garde qui quoiqu'un peu technique ne peut être négligée.

Théorie et hypothèse

Nous avons vu que chacun des trois modes de connaissance généraux — sensoriel, mental et spirituel — a accès à des perceptions ou données directes, immédiates et intuitives (*sensibilia*, *intelligibilia* et *transcendelia*). Remarquez toutefois que les données du *mode mental* — ses mots, ses symboles et ses concepts — du simple fait qu'elles sont symboliques, intentionnelles, réfléchies et référentielles peuvent être utilisées pour *désigner* ou pour *représenter* d'autres données, appartenant à d'autres domaines : *sensibilia*, *intelligibilia* elle-même ou *transcendelia*. Nous pouvons exprimer ces relations épistémologiques comme suit :



Le mode 5 correspond simplement à la cognition sensorimotrice, à l'œil de chair, à la perception présymbolique du monde présymbolique (*sensibilia*). Le mode 4 est la pensée empirico-analytique; c'est le mental (*intelligibilia*) réfléchissant sur, et s'ancrant *dans*, le monde de *sensibilia*. Le mode 3 est la pensée mentalo-phénoméno-logique; c'est le mental (*intelligibilia*) réfléchissant sur, et s'ancrant dans, le monde d'*intelligibilia* elle-même. Le mode 2 peut être qualifié de pensée mandala ou paradoxale; c'est le mental (*intelligibilia*) s'efforçant de raisonner au sujet de l'esprit ou *transcendelia*. Et le mode 1 c'est la *gnose*, l'œil de contemplation, la perception transsymbolique du monde transsymbolique, la connaissance directe de l'esprit par l'esprit, l'intuition immédiate de *transcendelia*.

Mais attention : alors que les *données* de *tout* domaine sont en soi immédiates et directes (par définition), la désignation par des données *mentales* d'autres données (sensorielles, mentales ou transcendantales) est un processus intermédiaire — c'est une procédure d'*agencement*, d'*organisation*, ou d'*appariement*. Et cette procédure d'agencement — l'emploi de données mentales (symboles et concepts) pour expliquer ou organiser d'autres données (sensorielles, mentales, ou transcendantales) — a pour simple résultat ce que l'on nomme une *connaissance théorique*.

Nous en arrivons ainsi à un point crucial. Ni les domaines sensorimoteurs *per se* ni les domaines spirituels *per se* ne créent de théories. Ils peuvent faire l'*objet* de théories, mais ils ne sont pas en soit des théories. L'un est présymbolique, l'autre transsymbolique, et les théories sont avant tout des

productions symboliques ou mentales. Il existe des expériences, des connaissances et des perceptions authentiques dans les domaines spirituels et sensibles, mais pas d'expériences symboliques ou théoriques. Nous reviendrons sous peu sur ce point important; pour le moment considérons avec plus d'attention la nature des *théories mentales* proprement dites, parce qu'elles jouent un rôle majeur dans la définition du mot « science ».

Une théorie ou hypothèse est essentiellement un ensemble de *données mentales appréhendées* directement servant à agencer, expliquer ou organiser de façon intermédiaire d'*autres données appréhendées directement*. Considérons par exemple l'hypothèse empirique suivante : « La face cachée de la lune est faite de fromage vert* ». Indépendamment de l'exactitude ou de l'extravagance de la proposition, il convient de remarquer que sa *signification* est directement compréhensible, car la proposition est en soi une *donnée mentale*, une perception directe et immédiate d'*intelligibilia* par l'œil de raison. La question se pose donc de savoir si la donnée *mentale* exprime ou représente de façon précise la donnée *physique* relative à la lune. Désireux de connaître une fois pour toutes la vérité, nous envoyons une personne (ou des instruments) sur la lune, et nous *regardons* — cette observation nous donne la donnée *physique directe* et immédiate, et nous découvrons ainsi que la proposition *intermédiaire* est fautive.

Je tiens à insister sur un point apparemment trivial, à savoir que l'hypothèse *elle-même* est une *donnée mentale* appréhendée de manière directe. Tant que cette vérité n'est pas comprise les empiristes auront beau jeu de contester le statut du mental, car celui-ci apparaît comme n'étant « rien de plus » qu'une entité grossière, un miroir de la réalité physique, « rien de plus » qu'« une abstraction aride » qui d'une certaine manière n'est pas aussi réelle que le « territoire concret » de la bonne vieille *sensibilia*. Cette conception néglige un détail capital : le mental lui-même — le domaine d'*intelligibilia* — est un *territoire expérimental* tout aussi réel (sinon plus) que *sensibilia*. William James fut lui aussi victime de ce réductionnisme pernicieux. Il dit : « Il existe deux façons de connaître les choses : l'une immédiate et intuitive [donnée], l'autre conceptuelle ou représentative [ce qui incluerait la théorie cartographique]. Des objets, tels que la feuille de papier blanche qui se trouve sous nos yeux, peuvent être connus intuitivement [il n'entend pas “ spirituellement ”, mais directement et immédiatement], pourtant presque tout ce que nous connaissons, le tigre qui vit en cet instant en Inde, par exemple [c'est-à-dire des objets se situant hors du champ de notre conscience sensorielle actuelle], nous le connaissons de façon représentative ou symbolique. » [67] Et selon James, l'agencement symbolique, notamment l'image ou le concept « tigre », suggère ou désigne le tigre réel, mais *seule* l'expérience sensorielle du vrai tigre constitue une connaissance directe et immédiate. Il est incroyable de constater que James ignore le fait que le symbole *per se*, l'image-mot « tigre », est en soi, expérimenté ou appréhendé, de façon directe et immédiate par l'œil de raison, *de la même façon* que le tigre physique peut être appréhendé par l'œil de chair. En réalité, les sciences mentalo-phénoménologiques — la linguistique, par exemple — ont pour *territoire concret* l'expérience et la perception inhérentes et intuitives des symboles mentaux et des mots eux-mêmes! Or, le « territoire réel » n'est en aucun cas synonyme de *sensibilia* physique; il existe un territoire sensoriel, un territoire mental et un territoire spirituel — *chacun* constituant un domaine objectif réel et empirique. En aucun cas l'« agencement » ne peut être qualifié de « simple abstraction », car l'abstraction *per se* fait partie intégrante d'un territoire on ne peut plus réel, le territoire d'*intelligibilia*.

Une théorie ou hypothèse est donc une donnée mentale appréhendée *immédiatement* (ou gestalt de données) utilisée pour désigner, agencer ou systématiser logiquement — de manière *immédiate* — d'autres données (sensorielles, mentales, spirituelles) perçues de manière *immédiate*. Mais si une

* *The back side of the moon is made of green cheese*, une traduction correcte de cette expression idiomatique serait « prendre des vessies pour des lanternes ». J'ai recouru à une traduction littérale, car la version française ne se prêterait pas à la suite de la démonstration. (N.d.T.)

théorie est une carte mentale, il n'en demeure pas moins que la carte peut être erronée, et ce qui distingue une théorie ou une hypothèse d'une formulation simplement dogmatique est qu'elles se prêtent à une vérification expérimentale ou fondée sur des données. Une hypothèse n'est pas qu'une formulation de données présentes; c'est une formulation de données présentes dans l'intention de créer une carte dans laquelle pourront s'intégrer des données futures. Or, la seule manière de vérifier si une carte permet l'intégration de données futures consiste à rassembler ces dites données.

Nous avons déjà évoqué les moyens dont nous disposons pour y parvenir : à savoir, respecter les trois phases d'accumulation et de vérification de données — injonction, perception et confirmation. Dans le cas d'hypothèses, il convient toutefois de prendre en considération la *phase supplémentaire* de l'*agencement intermédiaire* : l'adaptation (ou dans certains cas, le rejet total) de l'hypothèse ou de la carte en fonction des données nouvelles. Une hypothèse est donc une carte provisoire *plus* des injonctions suggérées.

C'est ainsi, par exemple, que Freud rassemblait ses données — images, symboles, rêves, associations libres, abréactions, etc. Il créait diverses théories, il les confrontait aux nouvelles données, puis il procédait à de nouvelles formulations, et ainsi de suite. La même démarche vaut à chaque fois que nous discutons non seulement de la *perception expérimentale directe* (donnée dans n'importe quel domaine) mais encore de l'*agencement mental* systématique de ces données (appartenant à n'importe quel domaine) — c'est-à-dire, qu'elle s'applique (ou peut s'appliquer) à l'investigation empirico-analytique (4), à l'investigation mentalo-phénoménologique (3), et à l'investigation mandala (2); notamment aux cartographies mentales, aussi limitées soient-elles, des domaines supérieurs et transmentaux.

Tout ceci me paraît dans l'ensemble évident. Je tiens uniquement à insister sur le fait que les cartes, les théories ou les hypothèses elles-mêmes, indépendamment de leurs référents (sensoriel, mental ou transcendantal) et indépendamment du fait qu'elles soient correctes ou erronées, font partie intégrante du domaine des *données mentales* : produites par le mental et perçues directement par le mental.

Mais ceci rend une « science spirituelle » ou une « science — véritablement — transcendantale » deux fois plus complexe qu'il n'y paraît. En effet, à l'inverse de *sensibilia* ou d'*intelligibilia*, *transcendalia* ne peut être décrite de manière aisée ou adéquate en termes ou cartes mentaux. Les *données* spirituelles elles-mêmes sont transmentales et transconceptuelles, et résistent donc à, et même défient, l'agencement et la codification conceptuels, rationnels, théoriques. Nous avons vu que le *mental* obtient des résultats paradoxaux dès qu'il essaie d'appréhender l'esprit. Le mental peut appréhender et organiser de façon adéquate *sensibilia* parce qu'il transcende ce plan; il peut appréhender et organiser de façon adéquate *intelligibilia* parce qu'il se trouve dans son élément; mais il ne peut appréhender ni organiser de façon adéquate l'esprit parce que celui-ci *le* transcende. Une description de l'esprit en termes relevant du mental ne produit pas de réflexions élégantes, raisonnables, pragmatiques, susceptibles de s'intégrer dans la pensée empirico-analytique ni même dans la logique symbolique plus subtile; elle produit des réflexions fuyantes paradoxales, poétiques, propres à de la raison mandala. Comprenez que la connaissance spirituelle en soi — *gnose*, 1 — est la connaissance la plus directe, la plus tranchée, la plus influente imaginable; elle transcende la conceptualisation et résiste donc à des catégorisations hypothétiques et à des agencements mentaux stricts.

Le fait est que l'un des critères courants de toute espèce de science est la « cohérence théorique ». Charles Tart lui-même l'estime applicable à une « science supérieure ou spirituelle ». Mais il est vain d'exiger une cohérence théorique de la part d'états transthéoriques. Bien sûr, l'hindouisme, le bouddhisme, etc. peuvent parler de manière logique et cohérente, mais c'est commettre une er-

reur que de croire que ces disciplines soient en mesure de déverser leur cœur dans des concepts. Comme le dit Watts : « Le zen ne cherche pas à être intelligible, c'est-à-dire susceptible d'être compris par l'intellect ». Yogananda exprime la même idée en d'autres termes : « La raison est inapte à comprendre une vérité transcendante. La faculté la plus élevée de l'homme n'est pas la raison mais l'intuition [*gnose*] : la perception de la connaissance dérivée de manière immédiate et spontanée de l'âme, non pas de l'agencement faillible des sens ou de la raison ». Kaplan explique quant à lui que : « Les adeptes de l'ésotérisme assimilent l'activité au mental consistant à élaborer des théories à une fonction inférieure, que l'on abandonne dès qu'on accède aux fonctions cognitives différentes [mais tout aussi valables] du mental, qui résultent en une connaissance ésotérique [spirituelle]. Les adeptes de l'ésotérisme insistent sur le fait que la connaissance ésotérique *per se* n'est pas affaire de théorie, ce qui signifie que ce [critère scientifique] n'est pas applicable à la connaissance ésotérique. » [69]

Mais alors qu'entendons-nous par « science » ?

Les réflexions qui précèdent feront mieux comprendre que je me sois toujours montré réticent à parler d'une « science supérieure » — d'une science qui ne traite pas uniquement de *sensibilia* mais encore d'*intelligibilia* et de *transcendelia*. Dire qu'une discipline est « non scientifique » pose toutefois un problème d'ordre « politique » ou de « relations publiques », et ce en dépit de tout le soin qu'on aura pu apporter aux définitions, parce que « non scientifique » est devenu synonyme — pour de bonnes ou de mauvaises raisons — de « non vérifiable », de « non réel », ou de « non authentique sur le plan cognitif ».

En conséquence, si par « non scientifique » nous entendons : « qui ne se prête pas à une observation et à une vérification directes », par « scientifique » nous devons entendre l'opposé : qui se prête à une observation expérimentale directe et à une confirmation consensuelle. Si tel est le cas, la science ne recouvre pas la seule vérification (ou le seul rejet) empirique, sans quoi toute discipline, à commencer par les mathématiques serait « non scientifique ». « Science doit donc désigner, dans le sens le plus large, toute discipline qui respecte de façon honnête, franche et consciencieuse les trois phases de l'accumulation et de la vérification de données authentiques. Il n'y a par ailleurs aucune raison que le savoir n'englobe *que* des démarches théoriques (ou mentales); il pourrait aussi comprendre des démarches *transmentales* ou gnostiques, pour autant, je le répète, qu'elles respectent consciencieusement les trois phases. Ceci étant posé, nous pourrions en toute légitimité parler non seulement de la science de *sensibilia* — physique, chimie, biologie, astronomie, géologie — mais encore de la science d'*intelligibilia* — linguistique, mathématiques, phénoménologie expérimentale, psychologie introspective et interpersonnelle, herméneutique historique, logique, sociologie interprétative, philosophie de la communication — et de la science de *transcendelia* — regroupant des disciplines nettement expérimentales et contemplatives, telles que le Zen, le Védanta, le Vajrayana, etc.

Mais, en vérité, si nous désirons parler d'une « science supérieure », nous devons prendre soin de ne pas limiter notre entendement à une science « empirique » supérieure. Car si l'honnêteté et l'ouverture d'esprit générale de l'entreprise scientifique peuvent être élargies aux domaines supérieurs d'*intelligibilia* et de *transcendelia*, la méthodologie étroitement empirico-analytique, elle, *ne le peut*. Aussi, si nous désirons parler de telles sciences supérieures, ou en fait de science en général, nous éviterons bien des confusions en respectant les suggestions générales suivantes (quelle que soit leur formulation définitive) :

1. Que le terme « science » désigne de manière explicite toute discipline qui respecte consciencieusement les trois phases d'accumulation et de vérification de données, que ce soit dans le domaine de *sensibilia*, d'*intelligibilia* ou de *transcendelia*.

2. Lorsque les données proviennent de, ou se fondent dans, le domaine objectif de *sensibilia*, parlons de sciences empirico-analytiques ou monologiques (du monologue); s'appuyant sur le mode 4.

3. Lorsque les données proviennent de, ou se fondent sur, le domaine objectif d'*intelligibilia*, parlons de sciences mentalo-phénoménologiques, rationnelles, herméneutiques, sémiotiques, ou dialogiques (du dialogue); s'appuyant sur le mode 3.

4. Lorsque les données proviennent de, ou se fondent sur, le domaine objectif de *transcendelia*, parlons de sciences translogiques, transcendentales, transpersonnelles ou contemplatives. Et divisons-les soigneusement en fonction des deux classes suivantes :

a) Les sciences mandalas — englobant les efforts du mental pour organiser ou répertorier, fût-ce de façon inadéquate, les données de *transcendelia*; se fondent sur le mode 2 (elles comprendraient les cartographies mentales des domaines transmentaux; les « arguments de plausibilité » rationnels pour l'esprit; les discussions verbales de la Divinité; etc., pour autant que le caractère inadéquat et paradoxal relatif de ce mode soit bien compris).

b) Les sciences nouménologiques ou gnostiques recouvrent les méthodologies et les injonctions visant à la perception *directe* de *transcendelia* en tant que *transcendelia*; perception directe et intuitive de l'esprit, du noumène, de dharmakaya; s'appuyant sur le mode 1.

(Incluons également à titre provisoire, et dans une intention charitable, les éventuelles *para-sciences*, s'intéressant à l'étude des événements paranormaux. Une discussion de ce sujet complexe dépasse la portée de cet ouvrage, aussi me contenterai-je de préciser que : (1) les para-sciences *ne sont pas* identiques aux sciences *transcendentales per se* pour la simple raison que dans presque tous les événements psychiques, le mental et les sens *ne sont pas transcendés dans un sens vertical*, ils sont simplement *prolongés dans un sens vertical*, par un ou plusieurs mécanismes qui ne sont pas encore bien compris. Elles traitent de *parasensibilia* et de *para-intelligibilia*, pour ainsi dire, mais pas vraiment d'une *transcendelia* transmentale. (2) Alors que les domaines de *sensibilia*, d'*intelligibilia* et de *transcendelia* sont des structures normales, naturelles et nécessaires qui se déroulent *invariablement* selon une séquence précise chez tous les humains qui complètent le cycle de croissance globale, les circonstances psychiques semblent être le plus souvent des événements susceptibles de se produire à des moments spécifiques de la croissance [quoique certains textes donnent à entendre qu'ils se manifestent *plus aisément* lors de la transition de la sphère mentale à la sphère spirituelle]. Quoi qu'il en soit, il ne semble pas s'agir de structures de croissance exceptionnelles ou para-normales. (3) La nature même de ces phénomènes complique considérablement l'accumulation et la vérification des données — plus encore que dans le domaine de *transcendelia*, parce que celui-ci, considéré comme une phase de croissance et une structure de conscience supérieure mais *naturelle*, permet une vérification répétée de ses données par ceux qui y accèdent, alors que les événements psychiques, notamment la créativité, paraissent capricieux.)

Quelques exemples

Recourons aux travaux de Maslow sur la hiérarchie des besoins humains, pour illustrer les quatre sciences majeures (monologique, dialogique, mandala et nouménologique). Cette hiérarchie comprend les stades suivants : besoins physiologiques, besoins de sécurité, besoins d'appartenance, besoins d'estime de soi, besoins d'auto-actualisation et besoins d'auto-transcendance. D'aucuns — dont Maslow lui-même — suggèrent que cette recherche relève de la science empirique, mais inspi-

rons-nous de nos réflexions précédentes pour ne pas tomber dans ce piège sémantique et philosophique. Voici une présentation plus appropriée :

Les besoins physiologiques et dans une certaine mesure les besoins de sécurité peuvent être essentiellement étudiés par les sciences empirico-monologiques, notamment : la physiologie, la biochimie, les sciences de la nutrition, etc. Les données fondamentales relèvent ici de *sensibilia*, et peuvent être traitées dans une large mesure de façon monologique.

Dès l'instant où nous abordons les besoins d'appartenance et d'estime de soi, les sciences empiriques et monologiques s'avèrent insuffisantes; les monologues ne nous apprennent plus rien. Nous avons pénétré dans le domaine d'*intelligibilia*, où la production de données dépend de dialogues, de discours intersubjectifs, d'interprétations, d'échanges communicatifs, de jeux de rôles, etc. A ce stade, Maslow dépassa le cadre de la science purement empirique pour aborder celui de la science phénoménologique et dialogique.

Il s'aperçut toutefois que chez certains sujets parmi les plus évolués commençaient à se dessiner des besoins et des états de conscience qui étaient nettement transcendants — ils paraissaient transcender l'espace, le temps, le moi individuel, et bien sûr, le langage et la formulation verbale. Maslow considéra que ce domaine correspondait dans son ensemble à un sentiment d'identification avec l'Être absolu (*transcendelia*). En d'autres termes, au stade le plus évolué ces individus ne percevaient pas tant des phénomènes que le noumène — l'Être lui-même — en conséquence la phénoménologie en tant que phénoménologie ne constituait plus une méthodologie appropriée. Il est certain que nous pouvons parler vaguement de la « phénoménologie » des états transcendants, de la méditation, des expériences religieuses, mais le fait est que les expériences elles-mêmes deviennent de moins en moins phénoménales et de plus en plus nouménales, donc la méthodologie phénoménologique — questionnaires, rapports verbaux, récits d'intentions, thématique interprétative, etc. — est de plus en plus inappropriée.

Il ne faut pas en déduire pour autant qu'elle doit être abandonnée! Il importe simplement de reconnaître, comme le font les sujets évoqués ci-dessus, que les *données*, les perceptions réelles, n'appartiennent plus au domaine d'*intelligibilia* mais de *transcendelia*, en conséquence de quoi une présentation verbale ou phénoménologique des données de *transcendelia* non seulement obscurcit — voire sacrifie — l'essence de la perception, mais encore tend à dégénérer en un ensemble de formulations contradictoires ou paradoxales. Nous voyons ainsi que nous ne sommes plus en présence de sciences phénoménologiques-dialogiques, mais de sciences *mandalas*. Bien sûr, nous continuons à parler à ces individus, nous leur posons toujours des questions et enregistrons leurs déclarations verbales, mais nous essayons ce faisant — et c'est là le point important — de traduire en formes et concepts verbaux ce qui est en définitive transconceptuel et transmental. Nous devrions *admettre* cette vérité et recourir explicitement à une terminologie différente; par exemple, celle que j'ai suggérée : sciences paradoxales, translogiques ou mandalas.

Cette attitude est d'autant plus importante que, philosophiquement, nous allons nous trouver confrontés au — et contraint d'accepter le — fait que les déclarations rationalo-mentales relatives à l'Esprit ou à l'Être engendrent toujours en définitive des contradictions ou des paradoxes, pour les raisons soulignées par Kant, Stace, Nagarjuna, etc. (et résumées du chapitre précédent). Maslow découvrit à la faveur de l'expérience d'auto-transcendance qu'il n'existait qu'une façon de décrire ses sujets. Ils étaient : « simultanément égoïstes et altruistes, dionysiaques et apolliniens, individuels et sociaux, rationnels et irrationnels, fondus à autrui et détachés d'autrui, etc. ... l'existence et la perception simultanées d'incohérences, d'oppositions, et de contradictions flagrantes. Là où j'imaginai des continuums rectilignes, dont les extrêmes étaient de nature polaire et aussi éloignés l'un de l'autre que possible, je découvrais des cercles ou des spirales, dans lesquels les extrêmes polaires

se rejoignaient en une unité fondue, » et c'est cette unité fondue qui « caractérise la perception de l'Être ». [83]

Vous devinez sans doute déjà les problèmes que pose la tentative de « description phénoménologique » de ces états supérieurs en termes mentalo-verbaux. Mais la situation est pire que Maslow lui-même le supposait, car un dialecticien plus accompli que lui (par exemple, Nagarjuna) dirait que l'Être décrit comme une « unité fondue » est *toujours une notion dualiste*, parce que l'unité est l'*opposé* de la diversité. Et nous ne ferons pas mieux si nous avançons que l'absolu est unité *et* diversité, car ces deux termes, pris conjointement, constituent une classe qui a elle aussi un opposé (ni unité ni diversité), et ainsi *ad infinitum*. Le terme « Être » est lui-même dualiste, du fait qu'il s'oppose à « Néant », etc. Mais vous avez, j'en suis sûr, compris l'idée : une science mandala se fondera toujours, en tout ou en partie, sur des paradoxes et nous aurions intérêt à accepter cette vérité faute de quoi notre science mandala sera rejetée par les « vrais scientifiques » qui lui reprocheront de porter en elle sa propre contradiction. L'Esprit en tant qu'Esprit n'est pas paradoxal, il ne peut être caractérisé en termes mentaux — et toute tentative en ce sens ne peut être que paradoxale. Or les sciences supérieures et translogiques évoqueront, en partie, *transcendelia* en termes mentaux et conceptuels, aussi *cette* partie sera-t-elle qualifiée de paradoxalo-mandala, et nous *devons* accepter d'emblée cet état de fait.

Nous avons donc vu que Maslow pratiquait une science empirique, une science phénoménologique et une science mandala. Il a présenté et expliqué pour chaque cas ses *injonctions* ou méthodologies (questionnaires, interprétation biographique, rapports verbaux directs, etc.); il a récolté des *données*; il a fait vérifier, répéter et confirmer ses études par d'autres (il a respecté les trois phases). Il a, en d'autres termes, indiqué de quelle manière d'autres pourraient obtenir des données identiques ou similaires, ainsi qu'une compréhension valable de ce que lui-même avait découvert et assimilé. Peut-on affirmer pour autant qu'il ait pratiqué une *science nouménale*?

La réponse est non. Maslow a étudié des individus qui avaient eu une expérience nouménale; il semble que lui-même en eut plusieurs. Mais il n'a pas présenté, de façon minutieuse, une série systématique d'*injonctions* susceptibles de conduire à une *perception* de l'Être qui pourrait ensuite être confirmée de manière *consensuelle*. Ici il rompt avec sa démarche habituelle, en ne respectant pas les trois phases; il n'indique pas de quelle manière accéder à, et renouveler, la perception ultime.

Qui donc a pratiqué une science nouménale? La réponse est : les maîtres Zen, les professeurs de Theravadin, les adeptes du Vajrayana, les contemplatifs chrétiens, les maîtres védantins, etc. — bref, toute discipline authentique qui comprend de manière consciencieuse et explicite des *injonctions* transcendantales (contemplatives), des perceptions et des confirmations collectives. En vérité, la plupart de ces sciences gnostiques pratiquent aussi des activités *mandalas* — elles traduisent les domaines supérieurs en cartes, cartographies, etc. mentales, essentiellement à l'intention de débutants ou de profanes, mais elles sont très explicites quant aux fonctions limitées de telles cartes mandalas — celles-ci ne sont rien de plus que des images de la réalité, et non la réalité elle-même. (Ou, pour reprendre la formule imagée du Zen, elles sont aussi semblables que le menu l'est du repas, et le problème consiste à ne pas manger le menu à la place du repas.)

Nous assistons aujourd'hui à l'apparition d'un nouveau type de scientifique : un scientifique qui a déjà étudié et maîtrisé une ou plusieurs sciences empiriques et phénoménologiques, et qui a maîtrisé, ou qui est sur le point de maîtriser, une science nouménale. Nous abordons ici le domaine des études transpersonnelles globales — quel que soit le nom qu'on préfère leur donner : noétique (Mitchell, Harman); métapsychiatrie (Dean), psychologie transpersonnelle (Sutich, Maslow), philosophie transcendantale ou éternelle (Leibniz, Huxley), etc. Cette démarche et son « paradigme transcendantal » ou global, quel que soit également le nom qu'on lui donne, s'efforcent d'utiliser et

d'intégrer l'œil de chair, l'œil de raison et l'œil de contemplation, et rendent donc justice au spectre complet du potentiel humain et divin.

Que dire des mesures dans le cadre des sciences nouvelles?

Nous avons vu que la méthode empirico-scientifique classique se caractérisait, sur le plan de l'obtention des données, par un recours systématique aux *mesures*.

Ce fut, en fait, l'innovation géniale de Kepler et de Galilée. Dès l'instant où nous avons admis que la procédure scientifique — à savoir le respect des trois phases — peut être étendue à tous les domaines supérieurs, la question se pose de savoir s'il en va de même au recours aux *mesures*.

Intéressons-nous pour commencer à la distinction entre *sensibilia* physique et *intelligibilia* mentale. Ainsi que Descartes lui-même l'a expliqué de manière éloquente, l'une des différences majeures entre ces deux domaines généraux est la suivante; le monde physique se caractérise par l'*extension*, et le monde mental par l'*intention*. Cette feuille de papier physique a nettement une extension propre — elle mesure environ 15,5 cm sur 24 cm, elle se distingue des autres objets physiques l'environnant, etc. — elle appartient au domaine matériel grossier, au domaine de l'extension physique, de l'espace physique et du temps physique. Pour toutes ces raisons, les objets physiques — *sensibilia* — se prêtent parfaitement aux *mesures* — je puis calculer leur longueur, leur largeur, leur hauteur et leur poids.

Mais que dire de l'espoir, de l'envie, de la fierté, de la joie, de la compréhension? Quelle est la longueur d'un concept? Combien pèse une intuition? Quelle est la largeur d'une idée? Ce qui caractérise l'*intelligibilia* ce n'est pas tant son *extension* que son *intention* — sa signification, sa valeur, son intelligence intersubjective. L'espace-temps physique ne s'applique plus à ces données, et donc la mesure et la quantification *physiques* sont d'une utilité pour le moins limitée.

N'en déduisez pas pour autant que tous les types de mesure et de quantification soient inapplicables à *intelligibilia*; ni qu'*intelligibilia* ne possède pas ses formes plus subtiles d'espace-temps. Le domaine mental a en effet, un temps propre, mais il ne s'agit pas d'un temps naturel ou saisonnier — c'est un *temps historique* ou histoire : un temps se caractérisant non seulement par son extension mais encore et surtout par son *intention*. C'est un temps *narratif*, le temps qui marque l'histoire de l'histoire de notre vie ou de notre moi; le temps qui véhicule et crée des espoirs et des idéaux, des projets et des ambitions, des desseins et des visions; le temps *subtil* qui peut s'accélérer ou se ralentir, se dilater ou se comprimer, se transcender ou se concentrer, selon son *intérêt*, tandis que le bon vieux temps physique s'égrène inlassablement, ancré dans le présent qui passe, insouciant, monotone, causal.

En d'autres termes, le temps historique *transcende* le temps physique : n'étant pas prisonnier du simple temps immédiat de *sensibilia*, le temps historique peut couvrir tant le passé que le futur, anticiper aussi bien que se remémorer, et donc autoriser le mental à échapper à son attachement au présent des sensations et des perceptions corporelles et à pénétrer ce faisant dans le champ plus vaste de la conscience qu'on nomme perspective historique. Ainsi, cette forme de temps plus subtile est également un mode de temps plus vaste et transcendant. En ce moment même, tandis que vous lisez ces mots, que vous suivez mon raisonnement, que vous percevez mes intentions symboliques, votre corps existe dans le temps physique, ancré dans le présent, mais votre mental se déplace lui dans le temps historique, accélérant, ralentissant, se retournant vers l'arrière, sondant l'avenir — ce temps-là est le mouvement non de choses mais de pensées, il s'étend au-delà du présent naif et son rythme est défini par la vision et l'intention.

De même le domaine d'*intelligibilia* possède une forme *subtile* d'espace, que le jargon actuel qualifie de « psychologique ». C'est l'espace de l'auto-identité; mais aussi de l'imagination, des rêves, de la vision; l'espace intérieur créé par le mental au cours de ses opérations formelles. C'est l'espace *narratif* l'espace des histoires, des intentions et des choix, et pas simplement l'espace physique des extensions, des collisions et des causalités. Cet espace, étant plus *subtil* que l'espace physique, peut transcender ce dernier. Mon « espace psychologique » peut s'élargir pour englober, dans le cercle même de mon moi, mes amis, ma famille, et jusqu'à mon pays. Je puis réaliser cela sans même avoir à me déplacer dans l'espace physique. Ce mode d'espace mental, et son mode temporel *corrélatif* (histoire) caractérise *intelligibilia* et sa dynamique.

Considérons maintenant *transcendelia* : ici l'espace-temps est devenu si subtil, si transcendant, si expansif, si vaste que nous pouvons aussi bien affirmer (paradoxalement!) que le temps et l'espace cessent totalement d'exister, ou que le temps et l'espace existent simultanément, maintenant, dans le moment éternel (que les mystiques nomme le *nunc stans*, qui ne doit pas être confondu — ils insistent sur ce point — avec le *nunc fluens*, le simple présent qui passe de *sensibilia*). Nous sommes ici dans le domaine de l'Intemporel qui est Éternité, de l'Illimité qui est Infini.

Le point capital relatif aux *mesures* n'est pas que l'espace et le temps *n'existent que* dans le domaine grossier de *sensibilia*; mais plutôt que dans le domaine physique, l'espace et le temps sont les plus denses, les plus grossiers, les plus concrets. Au fur et à mesure que nous remontons le spectre de la conscience, l'espace et le temps deviennent plus subtils (et donc plus vastes ou transcendants), et tout logiquement les mesures deviennent plus subtiles, plus complexes, jusqu'à perdre en définitive toute signification.

Les mesures caractérisent donc, de la manière la plus simple et la plus essentielle, le domaine grossier de *sensibilia*. Dans le domaine d'*intelligibilia*, les mesures, pour autant qu'on y ait recours, ne correspondent plus à une notion d'extension mais d'intention. Nous parlons, par exemple, de l'*intensité* d'une valeur de la *quantité* d'amour que nous éprouvons pour quelqu'un, du *degré* d'ambition, et de la *mesure* de l'intelligence. Nous pouvons également recourir à des mesures numériques en tant qu'indices de valeurs *relatives* (comme dans le cas, par exemple, d'un individu qui juge une personne du sexe opposé en fonction d'une échelle de « un à dix »). Dans le champ de la phénoménologie sociale, maints travaux ont porté sur la quantification de l'intention mentale (et non de l'extension). Et même dans *transcendelia*, il n'est pas absurde de parler du *degré* de progression et de compréhension spirituelles (les dix phases de l'éveil, par exemple).

Tout cela est parfait; une mesure, au sens le plus large, ne signifie rien d'autre que « plus » ou « moins » d'une donnée, or *tous* les domaines ont leurs données. Il convient toutefois de prendre garde à ne pas confondre mesure d'*extension*, mesure d'*intention* et mesure de *transcension* (ou degré de transcendance spécifique). Le scientisme empirique posait problème du fait même que ces représentants n'employaient le terme « mesure » que dans son sens le plus simple et le plus objectif : mesure de la *sensibilia* extensive inhérente du domaine grossier. Il est beaucoup plus difficile, nous l'avons vu, de mesurer l'*intelligibilia* subjective (et a fortiori la *transcendelia* spirituelle), aussi les scientifiques rejetèrent-ils sans autre forme de procès les données qui ne pouvaient être intégrées dans des dimensions de mesure physique — et tel fut le crime atroce qui mena à l'« univers disqualifié ». Nous éviterons ce réductionnisme si nous gardons présent à l'esprit le fait que dans les sciences monologiques la mesure porte essentiellement sur l'extension, dans les sciences dialogiques sur l'intention, et dans les sciences gnostiques sur la « transcension ».

Les Allemands ont élaboré un merveilleux concept — même si le mot est affreux — pour désigner notre science plus vaste : *Geisteswissenschaften*. *Geist* est un mot heureux en soi parce qu'il signifie tout à la fois mental et esprit, et englobe tous les domaines et pas uniquement le domaine physique ou empirique. Wilhelm Dilthey, à qui nous devons cette idée, a fait remarquer que parallèlement aux *sciences naturelles* se sont développées les *Geisteswissenschaften*, les sciences mentales et spirituelles, qui comprennent : « l'histoire, l'économie nationale, la législation, la théologie; l'étude de la littérature et de la poésie, de l'art et de la musique, des visions du monde philosophiques, des systèmes; et enfin la psychologie. » [31]

Dilthey eut un trait de génie. Bien que les sciences naturelles, dit-il, traitent du monde purement objectif, naturel, et les sciences-geist du monde culturel, historique et spirituel, le *Geist* lui-même — le mental et l'esprit humains — n'en est pas moins capable de former et d'informer, de façonner et d'altérer, le monde objectif de la *sensibilia* matérielle. Nous avons déjà illustré ce point en évoquant le tableau de Goya, un cas de *sensibilia* formée et informée par *intelligibilia*. Mais il est bien évident qu'il en va de même pour *transcendelia* — elle peut former et informer les niveaux inférieurs : *intelligibilia* (raisonnement mandala, poésie mystique, etc.) et *sensibilia* (art, sculpture, temples, etc.) Le *Geist* (mental et esprit) s'*objective* partout, et une partie de la science-geist consiste *non seulement à traiter des domaines supérieurs en et par eux-mêmes* mais encore à percevoir et à comprendre la signification et l'intention de leurs *objectivations* particulières dans leurs domaines cadets : les domaines intermédiaires de la culture et de l'histoire, et les domaines inférieurs de la nature et du matériau physique.

Selon Dilthey, deux ingrédients essentiels sont nécessaires pour « décoder » ces objectivations du *Geist*. Il nomme le premier *Erlebnisse*, qui désigne ma propre *expérience vécue* dans le domaine source de l'objectivation. Cette notion est similaire à celle d'*adéquation* — si je veux comprendre toute objectivation du mental ou de l'esprit, je dois, dans mon expérience vécue propre, dans mon *Erlebnisse*, être *en adéquation* avec le domaine qui produit l'objectivation, faute de quoi cela reviendrait à donner des perles aux pourceaux..., pour reprendre l'image biblique.

En utilisant *Erlebnisse* comme base, je dois m'efforcer de comprendre (*verstehen*), ou d'appréhender de l'intérieur, le mental ou l'esprit qui a formé ou informé l'objectivation proprement dite. « Or comprendre une phase d'esprit objectif consiste à relier ses phénomènes à une structure interne qui s'exprime par ces phénomènes ». [31] C'est-à-dire que là où l'objectivation ou l'expression originales correspondait à un mouvement de l'intérieur vers l'extérieur, ma *compréhension* doit procéder en sens inverse : elle doit être un mouvement de l'extérieur vers l'intérieur, une tentative pour recréer sa vie et sa signification internes. Ainsi, les sciences *geist* « reposent-elles sur la relation *de l'expérience vécue, de l'expression et de la compréhension*. » L'expression est nécessaire parce que la structure spirituelle sous-jacente n'est perçue que par et à travers ses expressions externes. La compréhension est un mouvement de l'extérieur vers l'intérieur. Et dans le cadre du processus de compréhension un objet spirituel s'élève devant notre vision... » [31] une intuition-vision fournie uniquement par l'œil mental et/ou contemplatif.

Le fait est que les domaines supérieurs laissent partout leurs empreintes dans les domaines inférieurs. Les domaines supérieurs forment et informent, créent et façonnent, produisent et altèrent, toute sorte de formes dans les domaines inférieurs. Mais ces productions ne peuvent être perçues *par* les domaines inférieurs ni réduits à ces derniers. Et c'est cette double compréhension — la supérieure *en tant que* supérieure, et la supérieure en tant qu'objectivée, exprimée et englobée dans l'inférieur — qui annoncera les sciences nouvelles et véritablement supérieures.

Chapitre 3

UNE CARTE MANDALA DE LA CONSCIENCE

Nous avons vu qu'un paradigme complet se devait d'inclure les sciences monologiques, dialogiques et translogiques. Appliquée à la psychologie, une telle approche globale produirait selon toute vraisemblance une carte ou modèle de conscience à spectre large s'étendant dans l'ensemble — développement, structures et niveaux compris — des phases matérielles et sensorielles aux phases transcendantales et spirituelles *via* les phases mentales et spirituelles. Je vous propose d'étudier maintenant la forme que pourrait affecter un tel modèle.

La nature du développement

Où que nous regardions dans la nature, dit le philosophe Jan Smuts [111], nous ne voyons que des *touts*. Non pas de simples touts, mais des touts hiérarchisés : chaque tout fait partie d'un tout plus vaste qui fait lui-même partie d'un tout plus vaste. Des champs dans des champs, s'étendant à travers le cosmos, entremêlant chaque chose et toute chose avec chaque chose et toute chose.

En outre, dit Smuts, l'univers n'est pas un tout statique et inerte — le cosmos n'est pas oisif mais énergétiquement dynamique et même créatif. Il tend à produire des touts d'un niveau toujours plus élevé toujours plus global et toujours plus organisé. Ce processus cosmique d'ensemble, se déroulant dans le temps, n'est rien d'autre que l'évolution. Et Smuts nomme *holisme* cette tendance vers des unités toujours plus élevées.

Si nous prolongeons cette réflexion, il paraîtrait logique; puisque le mental humain, ou psyché, est un aspect du cosmos, de trouver dans la psyché un même arrangement hiérarchisé de touts inclus dans des touts, allant du plus simple et rudimentaire au plus complexe et englobant. Or c'est précisément ce que confirme, de manière générale, la psychologie moderne. Reprenons les termes de Werner : « Partout où se manifeste le développement [psychologique], il y a évolution d'un état de globalité relative et d'absence de différenciation à un état de différenciation, d'articulation et d'intégration hiérarchique croissantes. » [127] Jacobson parle de « ces phénomènes stratifiés que la psychologie moderne découvre dans les différents secteurs du domaine du mental » [64] où toute couche stratifiée est plus intégrée et plus vaste que celle qui la précédait. Bateson a fait remarquer que même l'apprentissage est hiérarchisé et implique plusieurs niveaux majeurs, chacun étant « méta- » de son prédécesseur. Nous pouvons conclure, à titre d'approximation générale, que la psyché — à l'instar du cosmos dans son ensemble — comprend plusieurs couches (est « pluridimensionnel ») et est composée de touts, d'unités et d'intégrations d'ordres successivement plus élevés.

L'évolution holistique de la nature — qui produit partout des touts de plus en plus élevés — s'exprime dans la psyché humaine sous la forme du développement ou de la croissance. La même force qui a produit des humains à partir d'amibes produit des adultes à partir de nourrissons. C'est-à-dire que la croissance d'une personne, de l'enfance à l'âge adulte, n'est qu'une version réduite de l'évolution cosmique. En d'autres termes, la croissance ou le développement psychologique des humains

n'est qu'un reflet microcosmique de la croissance universelle dans son ensemble et répond au même dessein : le déploiement d'unités et d'intégrations d'ordres toujours plus élevés. Et c'est l'une des raisons principales pour lesquelles la psyché est effectivement stratifiée. Le développement psychologique procède d'une manière très semblable à la formation géologique de la terre : strate par strate, niveau par niveau, phase par phase, chaque niveau successif se superposant à son prédécesseur d'une manière qui le transcende mais l'inclut tout à la fois (qui « l'enveloppe » comme dit Werner).

En matière de développement psychologique, le tout d'un niveau quelconque devient une simple partie du tout du niveau suivant, et ainsi de suite, tout au long de l'évolution de la conscience (ce que Koestler nomme élégamment un « holon » — une entité qui est tout quand on regarde vers le bas de l'échelle hiérarchique, et partie quand on regarde vers le haut). Prenons à titre d'exemple le développement du langage : l'enfant apprend d'abord à émettre des sons, puis à former des voyelles et des consonnes, puis des mots simples, ensuite de petites phrases, et enfin des phrases de plus en plus longues. A chaque phase, de simples parties (par exemple des mots) sont intégrées à des tous supérieurs (par exemple des phrases), et comme le fait remarquer Jacobson : « De nouvelles additions se superposent aux précédentes et la dissolution se produit par les strates supérieures. » [64]

La psychologie moderne du développement s'est consacrée dans l'ensemble à l'exploration et à l'explication des divers niveaux, stades et strates de la constitution humaine — mental, personnalité, psychosexualité, caractère, conscience et relations objectives. Les études cognitives de Piaget et Werner, les travaux de Loevinger, Arieti, Maslow et Jacobson, les études du développement moral de Kohlberg — souscrivent toutes, en tout ou en partie, au concept des phases stratifiées de complexité, d'intégration et d'unité croissantes.

Ce fait étant établi nous sommes en droit de demander : « Quelle est donc la phase d'unité *la plus élevée* à laquelle nous puissions aspirer? » Peut-être ne devrions-nous pas poser la question en termes aussi tranchés. Une meilleure formulation pourrait être : « Quelle est la nature des phases de développement les plus élevées? Quelles formes d'unité se révèlent dans les âmes les plus évoluées de l'espèce humaine? »

Nous savons tous que les phases et niveaux « inférieurs » de la psyché sont semblables (je parle en termes simples et généraux) : ils sont instinctuels, impulsifs, libidineux, dépendants du ça, animaux, simiesques. Nous savons tous à quoi correspondent certains stades intermédiaires : adaptation sociale, ajustement mental, intégration du moi, organisation logique, évolution conceptuelle. Mais n'existe-t-il pas de phases « supérieures »? Un « moi intégré » ou un « individu autonome » constitue-t-il la limite supérieure de la conscience chez les êtres humains? Le moi individuel est une merveilleuse unité d'ordre supérieur, mais comparé à l'Unité du cosmos dans son ensemble, c'est une portion pitoyable de la réalité holistique. La nature a-t-elle œuvré durant des milliards d'années pour ne produire que cette souris « égoïque »?

Le problème avec ce type de question consiste à trouver des exemples de personnalités d'ordre véritablement supérieur — et pour commencer à déterminer *ce qu'est* une personnalité d'ordre supérieur. Je suis convaincu que l'évolution collective de l'humanité se poursuivant, il sera de plus en plus aisé de répondre à ce genre d'interrogations, car nous verrons apparaître un nombre sans cesse croissant de personnalités « éveillées » et les analyses statistiques des populations contraindront les psychologues à inclure des profils d'ordre supérieur dans leurs phases de développement. En attendant, l'idée que nous nous faisons d'un « ordre supérieur » ou d'un être « hautement évolué » demeure relativement philosophique. Quoi qu'il en soit, les quelques êtres doués qui se sont donné la peine de se pencher sur ce problème ont suggéré que les grands mystiques et les grands sages du monde sont représentatifs des stades supérieurs, sinon *des plus élevés*, du développement humain.

C'est exactement ce que dirent Bergson, Toynbee, Tolstoï, James, Schopenhauer, Nietzsche, Maslow et Hegel.

Le fait est que nous *pourrions* constituer un excellent échantillon de personnalités extrêmement évoluées et développées, en rassemblant les grands mystiques-sages du monde (hypothèse confirmée par les études de Maslow). Supposons donc que le mystique-sage authentique représente les phases les plus élevées du développement humain — il serait à l'homme normal moyen ce que ce dernier est au singe. Nous aurions là un aperçu approximatif de l'« état de conscience le plus élevé », une sorte d'état de « superconscience ». Qui plus est, la plupart des mystiques-sages nous ont laissé des rapports détaillant les étapes de leurs propres transformations vers les degrés supérieurs de la conscience. Ils nous ont donc parlé non seulement du niveau le plus élevé de la conscience et de la superconscience mais encore de tous les niveaux intermédiaires y menant. Si nous considérons ces phases supérieures et que nous les ajoutons aux phases inférieures et intermédiaires qui ont fait l'objet de descriptions et d'études minutieuses de la psychologie occidentale, nous obtenons un modèle relativement équilibré et complet du spectre de conscience. J'ai consacré une série d'ouvrages à ce type de synthèse. [133, 137, 139] Voici, de manière très schématique et simplifiée, ce que nous obtenons :

Les domaines inférieurs

Les psychologies orientales et occidentales s'accordent en général pour reconnaître que les niveaux de développement les plus bas concernent les fonctions et les processus matériels et biologiques élémentaires. En d'autres termes, ils englobent les processus somatiques, les instincts, les sensations et perceptions simples, et les pulsions affectivo-sexuelles. Piaget les rassemble dans ses domaines sensorimoteurs; Arieti les qualifie d'instinctuels, d'exocentriques et de proto-affectifs; Loevinger de présociaux, de symbiotiques et d'impulsifs. Dans le Védanta, c'est le domaine d'*annamaya-kosa* et de *pranamayakosa*, les niveaux de l'appétit et de la sexualité affective. Les bouddhistes parlent des cinq *vijnanas* inférieurs ou du domaine des cinq sens. La psychologie yogique des *chakras* considère qu'ils représentent les trois *chakras* inférieurs : *muladhara* ou niveau matériel et pléromatique fondamental; *svadhisthana* ou niveau affectivo-sexuel; et *manipura* ou niveau d'agressivité. Ce sont également les trois *skandhas* inférieurs du système de psychologie bouddhiste Théravadin : corps physique, perception-sensation, et affectivité-pulsion. Ce sont enfin les deux besoins les plus bas de Maslow : besoins physiologiques et besoins de sécurité. Tout ceci nous ramène à l'une des idées majeures de Freud : « Le moi est avant tout un moi corporel. » [44]

Le moi corporel tend à se développer de la manière suivante : toutes les écoles de psychologie moderne s'accordent en général à reconnaître que le nourrisson est dans un premier temps incapable d'établir la distinction entre le moi et le non-moi, entre le sujet et l'objet, entre son corps et l'environnement. En d'autres termes, le moi — au cours de la première phase de son développement (de quatre à huit mois) — se confond littéralement avec le monde physique. Piaget dit : « Durant les premières phases, le monde et le moi ne font qu'un; aucun de ces deux termes ne se distingue de l'autre. ... Le moi est toujours matériel, pour ainsi dire. » [93] Piaget qualifie cette phase initiale d'*unité matérielle* de « protoplasmique », et Neumann de « pléromatique » et d'« ouroborique ». « Pléromatique » est un ancien terme gnostique qui désigne l'univers matériel — la *materia prima* et la *virgo mater*. « Ouroboros » est un symbole mythique représentant un serpent se mordant la queue qui signifie « entièrement auto-absorbé » et « inapte à reconnaître un tiers » (autistique et narcissique); il se réfère aussi aux pulsions alimentaires reptiliennes ainsi qu'aux formes de sensations et aux perceptions rudimentaires les plus brutes.

C'est de cet état de fusion primordial qu'émerge le moi séparé, et comme le dit Freud, le moi émerge d'abord comme un corps, comme un moi corporel. Le nourrisson mord un linge et n'en éprouve pas de douleur; il mord son pouce et cela lui fait mal. Il apprend ainsi qu'il existe une différence entre le corps et le non-corps; et il en arrive petit à petit à détourner sa conscience *du* plérome pour la concentrer *sur* le corps. C'est ainsi qu'émerge de l'unité matérielle primitive le premier véritable sentiment d'identité : le moi corporel. Le nourrisson *s'identifie* au corps en phase d'émergence, avec ses sensations et ses émotions, qu'il apprend progressivement à distinguer du monde matériel dans son ensemble.

Notez qu'en se différenciant de l'environnement matériel, le moi corporel *transcende* véritablement cet état de fusion primitif. Il transcende l'environnement matériel, et peut donc pratiquer des opérations physiques sur cet environnement. Vers la fin de la période sensorimotrice (vers l'âge de deux ans), l'enfant a établi une telle différence entre le moi corporel et l'environnement matériel qu'il possède une image relativement stable de « constance objective », il est donc en mesure de coordonner sur le plan musculaire des opérations physiques portant sur ces objets. Il peut coordonner un mouvement physique de divers objets de l'environnement, un acte qui ne lui était guère aisé tant qu'il était incapable *de* se différencier de ces objets.

Notons la triade suivante : en se *différenciant* d'un objet, le moi *transcende* cet objet et peut donc *agir* sur lui (en utilisant en guise d'*outils* les *structures* du moi propres à ce niveau — en l'occurrence, l'appareil sensorimoteur du corps).

A ce(s) stade(s) du moi corporel, le moi n'est donc plus lié à l'environnement matériélopléromatique — mais il est lié ou identifié au corps biologique. Le moi, en tant que moi corporel, est dominé par les désirs instinctuels, par l'impulsivité, par le principe de plaisir, par les désirs et décharges involontaires — autant de processus et de pulsions primaires dérivés du ça que Freud (notamment) a si bien décrits.

C'est la raison pour laquelle nous nommons aussi le moi corporel, le « moi thyphonique » — le typhon, dans la mythologie, était un animal mi-humain mi-serpent (ouoroboros).

Les domaines intermédiaires

En définitive les véritables fonctions *mentales* ou conceptuelles commencent à émerger et à se différencier du moi corporel. Le langage se développant, l'enfant est introduit dans le monde des symboles, des idées et des concepts et est donc progressivement élevé au-dessus des fluctuations du moi corporel élémentaire, instinctuel, immédiat et impulsif. Le langage confère notamment la possibilité de décrire des objets et des événements qui ne sont pas *immédiatement* présents pour les sens corporels. Robert Hall dit : « Le langage est le moyen de traiter du monde non présent. » [137]

Le langage est donc le moyen de transcender le monde simplement présent (dans les domaines supérieurs de la conscience, le langage est lui-même transcendé, mais il convient de passer du pré-verbal au verbal pour pouvoir accéder au transverbal; nous parlons ici de la transcendance du pré-verbal par le verbal qui constitue une réussite extraordinaire, quoique ne couvrant que la moitié du chemin). Grâce au langage il est possible d'anticiper l'avenir, de le préparer et donc d'organiser nos activités actuelles en fonction de celles de demain. C'est-à-dire que nous pouvons retarder ou contrôler nos désirs et nos activités corporelles présentes. Fenichel explique qu' « il s'agit d'une substitution progressive d'actions à de simples réactions instinctives. On y parvient en interposant une période de temps entre le stimulus et la réponse. » [39] Grâce au langage et à ses structures symboliques, denses, on peut retarder et canaliser des décharges par ailleurs immédiates et automatiques de pulsions biologiques élémentaires. Nous ne sommes plus entièrement dominés par les

demandes instinctuelles, nous pouvons, dans une certaine mesure, les *transcender*. Ceci signifie tout simplement que le moi commence à se différencier du corps et à émerger en tant qu'être mental, ou verbal ou syntaxique.

J'attire à nouveau votre attention sur ce point : lorsque le moi mental émerge et se *différencie* du corps (avec l'aide du langage), il *transcende* ce dernier et se trouve donc en mesure d'*opérer* sur lui en utilisant ses propres structures mentales en guise d'outils (il peut différer les décharges immédiates de l'organisme et ses gratifications instinctuelles en recourant à des insertions verbales). Cette démarche permet en même temps une sublimation des énergies affectivo-sexuelles du corps au profit d'activités plus subtiles, plus complexes et plus évoluées.

Quoi qu'il en soit, un moi mental relativement cohérent émerge en définitive (en règle générale entre quatre et sept ans), se différencie du corps (après la phase œdipienne), transcende le monde biologique élémentaire et peut ainsi agir dans une certaine mesure sur ce dernier (et sur le monde physique antérieur), en employant les outils de la pensée représentative. Toute cette tendance est consolidée par l'apparition (vers l'âge de sept ans) de ce que Piaget nomme la « pensée opératoire concrète » — une pensée capable d'*opérer* sur le monde concret et sur le corps en utilisant des concepts.

A l'époque de l'adolescence une nouvelle différenciation extraordinaire s'amorce. En bref, le moi commence simplement à se différencier *du* processus de pensée concret. Et de ce fait, il peut dans une certaine mesure le *transcender* et donc *opérer* sur lui. Il n'est pas étonnant que Piaget en fasse le stade le plus élevé, qu'il qualifie d'« opératoire formel », car il permet à l'individu d'opérer sur sa propre pensée (c'est-à-dire de travailler avec des objets linguistiques aussi bien que physiques) — une opération détaillée qui engendre notamment les seize propositions binaires de la logique formelle. Je tiens à insister sur un point : si cette évolution est possible c'est que la conscience se différencie de la pensée concrète, qu'elle la transcende et acquiert ainsi l'aptitude d'opérer sur elle — ce qu'elle ne pouvait faire quand elle *était* cette pensée. (En fait, ce processus ne fait que commencer à ce stade — il s'intensifie lors des phases supérieures — mais l'important paraît relativement évident : la conscience *commence* à transcender le moi-mental verbal.)

Ce moi-mental verbal, global est connu dans le bouddhisme Mahayana sous le nom de *manovijñāna* (mano signifie « mental »); dans l'hindouisme on parle de *manomayakosa*; dans le bouddhisme Hinayana il correspond aux quatrième et cinquième *skandhas* (mots et pensées); il correspond également aux quatrième et cinquième *chakras*, le dernier, le *visuddha-chakra* étant l'intellect inférieur ou verbal-rationnel. Le moi-mental verbal est essentiellement le moi mûr et le processus secondaire de Freud, le niveau du langage et le niveau conceptuel d'Arieti, les phases consciencieuse et individualiste de Loevinger, le mode syntaxique de Sullivan, les besoins d'appartenance et d'estime de soi de Maslow, etc. Il s'agit de corrélations très générales mais parfaitement adéquates. (Pour un rapprochement plus détaillé, cf. le chapitre 9.)

Maintenant que la conscience commence à transcender le moi-mental verbal, elle peut intégrer ce dernier à tous les niveaux inférieurs. C'est-à-dire que la conscience ne s'identifiant plus à l'un de ces éléments à l'exclusion des autres, tous peuvent être intégrés : le corps et le mental peuvent être réunis en une intégration holistique d'ordre supérieur. Cette phase a été qualifiée d'« intégration de tous les niveaux inférieurs » (Sullivan, Grant et Grant), d'« intégrée » (Loevinger), d'« auto-actualisée » (Maslow), d'« autonome » (Fromm, Riesmann). En ce qui me concerne, j'apprécie tout spécialement le commentaire de Loevinger au sujet du travail de Broughton : sa phase la plus élevée, la 6, se caractérise par le fait que « le mental et le corps sont tous deux des expériences d'un moi intégré ». [78] Celui-ci, dans lequel le mental et le corps forment un tout harmonieux, est ce que nous nommons le « centaure » : cet être mythologique au corps d'animal et à l'esprit (mental) d'homme existant dans un état de simultanéité.

Ainsi que je l'ai dit, les psychologies orientales et occidentales s'accordent de manière générale sur la nature de ces niveaux inférieurs, du plérome au corps au moi-mental au centaure. Mais l'Occident est arrivé à une compréhension relativement précise d'un phénomène qui n'est que vaguement compris en Orient : à savoir, le processus de refoulement dynamique. La psychologie occidentale a en effet découvert que lorsque les niveaux de conscience d'ordre supérieur *émergent* dans le cadre du développement, ils sont capables de *refouler* les niveaux inférieurs, avec des résultats insignifiants pour d'aucuns, catastrophiques pour d'autres.

Pour évoquer ce processus de refoulement dynamique nous utilisons simplement les termes jungiens d' « ombre » et de « persona ». L'ombre est l'inconscient personnel, une série de « complexes accordés aux sentiments ». Ces complexes sont des images et des concepts « contaminés » par les niveaux inférieurs — en particulier, l'affectivo-sexuel (typhonique); ils sont donc perçus, pour diverses raisons, comme menaçant la structure d'ordre supérieur de moi-mental. Ces complexes sont alors rejetés de la conscience (ils deviennent l'ombre), un processus qui déforme simultanément le sentiment d'identité (le moi), et confronte l'individu à une image de soi fautive ou imprécise (la persona). En réunissant la persona et l'ombre, on parviendra à une intégration d'ordre supérieur du moi total. Tel est, en termes très généraux, l'objectif majeur de la psychothérapie occidentale orthodoxe.

Résumons-nous, pour l'instant nous avons défini les niveaux principaux d'intégration et de transcendance croissantes suivants : l'unité-fusion élémentaire et primitive du plérome; l'unité d'ordre supérieur suivant du moi corporel biologique; la persona-mentale qui, pour autant qu'elle soit intégrée à l'ombre, engendre l'unité d'ordre supérieur du moi total; et enfin, le centaure, qui est une intégration d'ordre supérieur du moi total avec tous les niveaux précédents et inférieurs — corps, persona et ombre.

Les domaines supérieurs

Le niveau du centaure est dans l'ensemble le niveau de conscience le plus élevé qu'étudie avec sérieux la psychologie occidentale, à l'exception de la psychologie transpersonnelle. Elle adopte donc une attitude circonspecte à l'égard d'éventuels niveaux plus élevés ou supérieurs. Les psychologues et psychiatres occidentaux nient la réalité d'aucune sorte d'unité d'ordre supérieur ou — s'il leur arrive de se trouver confrontés à ce qui leur paraît être un tel niveau — s'efforcent simplement de le réduire à une quelconque pathologie, et de l'expliquer par un diagnostic. Aussi, devons-nous nous tourner vers les grands mystiques, sages et philosophes d'Orient et d'Occident, pour trouver des indications relatives à la nature d'ordres de conscience supérieurs. Il est surprenant, mais révélateur, de noter que la plupart de ces sources s'accordent de manière presque unanime sur la nature des « limites extrêmes de la nature humaine » (ce qui explique en fait l'expression « philosophie pérenne ou éternelle »). Ces traditions nous assurent qu'il existe des niveaux de conscience supérieurs — lesquels sont en quelque sorte au moi-mental ce que ce dernier est au typhon. Ils se présentent comme suit :

La conscience COMMENCE à devenir transpersonnelle ou véritablement transcendante à partir du sixième *chakra*, le *ajna chakra* (pour employer la terminologie de la psychologie yogique des *chakras*). Elle pénètre donc dans ce qu'on nomme la « sphère subtile ». Ce processus s'accélère et s'intensifie quand elle atteint le *chakra* le plus élevé — le *sahasrara*. Elle devient supramentale en accédant aux sept (d'aucuns disent dix) phases supérieures de la conscience dans, et au-delà de, *sahasrara*. Le *ajna*, le *sahasrara*, et les sept (ou dix) sous-niveaux forment ensemble le domaine subtil (quoique la terminologie exacte soit affaire de préférence sémantique).

Nous parlons, pour des raisons pratiques, du « subtil inférieur » (ou « psychique ») et du « subtil supérieur ». Le subtil inférieur est représenté par le *ajna chakra*, le « troisième œil », qui inclut et domine, dit-on, les événements psychiques et certaines formes inférieures d'expériences de type mystique. Patanjali a consacré tout un chapitre de ses sūtras à ce plan et à ses structures (nommées *siddhis*). Selon certains textes, ce niveau peut produire des événements paranormaux authentiques, mais ce n'est nullement *obligatoire*; il est simplement *défini* par son intensification de la conscience et par l'ouverture progressive de l'œil de contemplation qui l'accompagne. Nous le qualifions de « psychique » afin de rappeler que même si des événements paranormaux sont susceptibles de se produire avec une plus grande facilité à ce niveau, on considère qu'ils *ne s'élèveront pas plus haut*, qu'ils ne dépasseront pas le stade le plus bas des domaines transcendants.

Le subtil supérieur débute avec le *sahasrara* et s'étend dans et au-delà des divers sous-niveaux de transcendance, de différenciation et d'intégration d'ordre extraordinairement élevé. Je n'ai pas l'intention de procéder à une présentation exhaustive de ce domaine et de ses diverses sous-phases (de sept à dix). Qui plus est, les *structures superficielles* de ce domaine diffèrent tout naturellement selon les cultures et les traditions. En revanche, la *structure profonde* de ce domaine général est simplement celle de la *forme archétype*; elle se caractérise par *l'illumination*, *l'intuition* et les premières phases de la *gnose* transmentales, qui favorisent une perception profonde de l'essence ou des Formes Archétypes de l'être et de l'existence elle-même. Elle n'est pas *Informe*, cependant, ni radicalement transcendante, mais exprime plutôt une intuition des formes les plus subtiles du mental, de l'être, de la divinité et de la manifestation.

Dans le cadre du bouddhisme Theravadin, c'est le domaine des quatre « *jhanas* avec forme », ou des quatre phases de la méditation dans les « plans d'illumination » archétypes ou « domaines de Brahma ». Dans *Vipassanna* ou méditation intuitive, c'est la phase du nirvana initial ou pseudo-nirvana, le domaine de l'illumination, de l'extase et de l'intuition transcendantale initiale. C'est le domaine des yogas *nada* et *shabd*, de l'intuition religieuse et de l'inspiration littéraire élevées; de *bi-jamantra*; des visions symboliques, des lumières bleue, dorée et blanche; des illuminations audibles et de la clarté sur la clarté; c'est le domaine des formes angéliques, des *ishtadevas*, et des bouddhas *dhyani* — chacune de ces expressions correspondant simplement (ainsi que nous l'expliquerons sous peu) aux formes archétypes supérieures de notre être propre (quoiqu'elles apparaissent initialement et nécessairement « autres »). C'est le domaine de *Sar* et *Sat Shabd*, de Brahma le Contrôleur, des formes platoniques et du Demiurge. Dante les évoque en ces termes :

(Fixant) des yeux la Lumière éternelle...

Dans cette profondeur, je vis s'incorporer,
Reliés par l'Amour en un volume unique,
Tous les feuillets épars dans l'univers...

Dans la profonde et lumineuse subsistance
De la haute Clarté, trois cercles m'apparurent,
De trois couleurs mais d'une ampleur égale;
..., le second paraissait
Le reflet du premier, et le troisième, un feu
Également exhalé des deux autres*.

* *La Divine Comédie*, trad. de H. Longnon. Classiques Garnier. (N.d.T.)

N'oubliez pas que c'est ce que Dante *vit*, littéralement, avec l'œil de contemplation. Il ne s'agit pas ici d'une poésie primaire, mais d'une poésie mandala.

Le psychiatre Dean, pionnier dans le champ nouveau de la métapsychiatrie, écrit :

Il se produit une illumination intellectuelle qu'il est totalement impossible de décrire. En un éclair intuitif, on acquiert une conscience de la signification et de la portée de l'univers; une identification et une fusion avec la création, l'infini et l'immortalité; une profondeur au-delà de la profondeur de la signification révélée — bref, une conception d'un surmoi, si omnipotent... [33]

Dans l'hindouisme ce domaine global est nommé *vijnanamayakosa*; dans le bouddhisme Mahayana, *manas*; dans la Kabbale, *Geburath* et *Chesed*. Des aspects de ce domaine subtil ont été baptisés « sur-moi » ou « sur-mental » — notamment chez Aurobindo et Emerson. Il importe simplement de noter que la conscience se différencie entièrement, à la faveur d'une ascension rapide, du mental et du moi ordinaires, et peut donc être assimilée à un « supra-moi » ou « supra-mental » — presque comme si l'on qualifiait le moi de « supra-corps » ou de « supra-instincts », étant donné que le moi-mental transcende les sentiments et perceptions élémentaires du typhon. Le supra-mental réalise une transcendance de toutes les formes mentales inférieures et révèle, à son apogée, une intuition de Ce qui est supérieur et antérieur au mental, au moi, au corps et au monde — un « quelque chose » que tous, hommes et femmes, nommeraient Dieu, comme l'aurait dit Thomas d'Aquin.

Mais il ne s'agit pas de Dieu en tant qu'autre ontologique, distinct du cosmos, des humains et de la création dans son ensemble. C'est plutôt Dieu en tant qu'apogée archétype de notre propre Conscience. John Blofeld cite le commentaire d'Edward Conze sur le bouddhisme Vajrayana : « C'est le vide de toute chose qui permet l'identification — le vide [qui signifie “ l'ouverture (ou) la non-obstruction transcendantale ”] qui est en nous se fondant au vide qui est la divinité. » En visualisant cette identification : « Nous devenons véritablement la divinité. Le sujet est identifié à l'objet de la foi. L'adoration, l'adorateur et l'adoré ne forment plus trois entités séparées. » [16] A son summum, l'âme devient un, littéralement un, avec la forme divine, avec le bouddha *dhyani*, avec (choisissez le terme que vous préférez) Dieu. On se fond à la Divinité *en tant que* Divinité — cette Divinité qui, dès le commencement, a été notre propre Moi ou notre propre Archétype le plus élevé. C'est en ce sens, et uniquement en ce sens, qu'il convient de comprendre la parole de saint Clément selon laquelle celui qui se connaît, connaît Dieu. Nous pourrions dire aujourd'hui : celui qui connaît son supra-moi connaît Dieu. Ils ne forment qu'une seule et même entité.

Il est certain que toutes ces considérations paraîtront sans doute quelque peu « fantasques » au scientifique, à l'empiriste et au rationaliste sceptiques. Mais j'aimerais qu'ils acceptent de considérer les implications de l'*existence éventuelle* du domaine subtil. *Et si* les sages-mystiques avaient raison?

Il s'ensuivrait qu'interviendraient dans le domaine subtil — et en particulier dans le subtil supérieur — une différenciation et une transcendance d'ordre très élevé. Sous l'impulsion des *formes cognitives* archétypes élevées — celles qui se situent juste au-delà de la pensée opératoire formelle dans la séquence de développement — la conscience suit une voie de transformation ascendante qui mène au-delà du mental corporel grossier et du moi simplement rationnel. Cette transformation ascendante, comme *toutes* celles que nous avons étudiées à ce stade, implique l'*émergence* d'une structure profonde d'ordre supérieur, suivie d'un déplacement d'*identité* vers cette structure d'ordre supérieur et d'une différenciation ou *désidentification* par rapport aux structures inférieures (en l'occurrence le moi-mental et le centaure). Ceci équivaut à une *transcendance* des structures d'ordre inférieur, laquelle permet à la conscience d'*agir* sur — et d'*intégrer* — toutes ces dites structures; une

intégration qui, à ce stade élevé, débouche sur diverses formes de *samadhi* ou d'union ou identité mystiques. Vu sous cet angle, le « supra-naturel » n'est que la phase *naturelle* suivante dans le développement ou dans l'évolution globaux ou supérieurs.

Lex Hixon a décrit une forme de la structure profonde subtile nommée *ishtadeva*. *L'ishtadeva* n'est qu'une forme de cognition archétype supérieure évoquée dans certaines méditations sur la voie de la forme — un type de vision cognitive interne, directement perçu par l'œil de contemplation. Je sais que d'aucuns diront que *l'ishtadeva* n'est « qu'une image mentale » et n'existe pas *vraiment* — mais ceci reviendrait à nier la valeur de *toute* production mentale : on pourrait aussi bien dire que les mathématiques ne sont jamais qu'une production mentale et n'existent donc pas vraiment. En vérité, *l'ishtadeva* est réel — plus que réel — tant sur le plan de son émergence que de sa perception.

Hixon le décrit en ces termes : « La Forme ou Présence de *l'ishtadeva* apparaît comme vivante, composée de la radiance de la Conscience. Nous ne projetons pas *l'ishtadeva*. C'est en réalité la radiance primale assumant la forme de *l'ishtadeva* qui nous projette, nous et tous les phénomènes que nous nommons l'univers. » [61] Cette forme cognitive archétype élevée favorise en définitive l'ascension de la conscience vers une *identité* avec cette Forme : « Nous réalisons progressivement que la Forme ou Présence Divine est notre propre archétype, une image de notre propre nature essentielle. » [61]

Ceci n'équivaut pas toutefois à une *perte* de conscience mais une *intensification* de conscience à travers un développement, une évolution, une transcendance et une *identification* d'ordre supérieur : « *L'ishtadeva* ne disparaît pas en nous; nous, en tant qu'individus, disparaissions dans *l'ishtadeva*, qui reste désormais seul. Il n'y a pas cependant perte de notre être individuel lors de cette fusion avec l'objet de notre contemplation, car il était notre archétype depuis le commencement, la source de ce reflet fragmentaire que nous nommons notre personnalité individuelle. » [61]

L'important est que le moi rationnel n'a pas simplement assimilé ou absorbé la Forme Archétype supérieure, mais que la *nature* préalable du moi s'avère *être* cette Forme, de sorte que la conscience revient vers, ou se souvient de, sa propre identité antérieure et supérieure : « Nous sommes devenus un centre de conscience transcendant exprimé par la Forme ou Présence de *l'ishtadeva*. Nous expérimentons la vie de *l'ishtadeva* de l'intérieur. Nous rencontrons et devenons consciemment [via une identification supérieure] nous-mêmes dans notre nature archétype et éternelle. » [61]

Ceci n'est, ainsi que je l'ai dit, qu'une description particulière du développement dans le domaine subtil, et donc ses structures superficielles varieront par rapport à celles d'autres descriptions (et expériences) du même domaine (de même, par exemple, que tous les moi mûrs ont accès au même type fondamental de processus secondaire de pensée mais n'ont pas tous les mêmes pensées). Mais le domaine lui-même, ses *structures profondes* véritables, semblent être universellement identiques. Exprimez-la en termes d'intuition mystique ou de *jhanas* de Forme ou de pseudo-nirvana vipassanna ou d'absorption dans le *koan* Zen ou d'identité *nada-shabd* ou de simple illumination transcendante — la structure profonde *essentielle* du domaine subtil se présente partout de la même manière : intuition de, et absorption dans, l'Essence Archétype.

Les domaines ultimes

Au fil de sa progression le processus de transcendance et d'intégration révèle des unités d'ordre encore plus élevé, qui mènent en définitive à l'Unité elle-même.

Au-delà du subtil supérieur se situe la région causale, connue sous les noms divers d'*alaya-vijnana* (Bouddhisme Yogacara), d'*anandamayakosa* (hindouisme), de *pneuma* (mysticisme chrétien), de

Dharmakaya (Mahayana), etc. Par souci de commodité, nous le divisons en causal inférieur et causal supérieur.

Le causal inférieur, qui se révèle classiquement dans un état de conscience nommé *savikalpa samadhi*, représente l'apogée de la conscience divine (ou absorption Archétype-Formelle), la résidence finale la plus élevée d'Ishvara, Créateur de tous les domaines. C'est la *culmination* des événements qui commencent dans le subtil élevé. Souvenez-vous qu'à ce stade le moi s'est dissous dans — ou a été réabsorbé par — la divinité Archétype, *en tant que* divinité — celle-là même, dès le commencement, a toujours été notre propre Moi et l'Archétype le plus élevé.

Au niveau causal inférieur, cette divinité-Archétype se condense et se dissout dans le Dieu final, qui est diversement décrit comme une illumination audible extraordinairement subtile ou *bija-mantra* ou une source ponctuelle de laquelle émerge en premier lieu l'*ishtadeva*, l'*idam*, ou l'Archétype individuels. Le Dieu final (quels que soient le nom et la structure superficielle qu'on lui attribue) est tout simplement le fondement ou l'essence de toutes les manifestations d'archétypes, de pseudo-nirvana et de dieux inférieurs qui furent évoquées dans les domaines subtils et auxquelles le moi s'identifie. Dans le causal inférieur, toutes ces Formes Archétypes et illuminations se réduisent à leur Source dans le Dieu final, et de ce fait, et dans le même temps, notre propre moi apparaît ici comme *étant* ce Dieu final, et la conscience elle-même subit une transformation ascendante vers une identité d'ordre supérieur avec cette Radiance. Dans le bouddhisme Theravadin, c'est la culmination du quatrième *jhana* (le *jhana* de forme le plus élevé — et le début des cinquième et sixième *jhanas* (les *jhanas* sans forme les plus bas); dans le *vipassanna*, c'est la grande intuition de transition du pseudo-nirvana de forme subtile à l'état nirvanique ou informe du causal supérieur; en Zen, c'est le septième des dix tableaux du « dressage de la vache » menant à l'éveil : la transition de la conscience formelle à la conscience informe.

Au-delà du causal inférieur, dans le causal supérieur, toutes les formes manifestes sont transcendées de façon si radicale qu'elles ne doivent même plus apparaître ou s'élever dans la Conscience. C'est la transcendance totale et absolue et la libération dans la Conscience Informe, dans la Radiance Illimitée. Il n'y a pas de moi à ce stade, pas de Dieu, pas de Dieu final, pas de sujets, pas d'objets en dehors de la Conscience en tant que telle.

Notez la progression globale des structures d'unité supérieure : dans le domaine subtil le moi se dissout dans la Divinité archétype (en tant qu'*ishtadeva*, *idam*, bouddha *dhyani*, illuminations audibles, etc.). Dans le causal inférieur, ce Moi-Divinité disparaît à son tour dans le Dieu final, qui est sa Source et son Essence. Dans le causal supérieur, le Moi Dieu-final est de même réduit à son propre Fondement préalable : il se dissout dans l'Informité, ou Conscience Infinie et Inobstruée. Chaque étape est un accroissement de conscience et une intensification d'Attention jusqu'à ce que toutes les formes retrouvent une libération parfaite et radicale dans l'Informité.

John Blofeld a réalisé une description merveilleuse de cette progression générale selon le bouddhisme Vajrayana : « Le rite progressant, cette divinité [cf. *ishtadeva*] pénètre le corps de l'adepte et s'assied sur un disque solaire supporté par un disque lunaire au-dessus d'un lotus dans son cœur [ce sont des visualisations utilisées pour favoriser la concentration]; à ce stade la taille de l'adepte se réduit jusqu'à ce que la divinité et lui soient de même grandeur [le commencement du subtil]; puis se fondant de manière indissociable [devenant *un* avec la forme divine dans le subtil supérieur], ils sont absorbés par la syllabe-semence de laquelle la divinité a émergé à l'origine [le causal inférieur]; cette syllabe se contracte jusqu'à un point unique [Dieu final]; le point se dissipe et la divinité et l'adepte en union parfaite demeurent ancrés dans le *samadhi* du vide [le causal supérieur]. [16]

Nous avons déjà évoqué la description que donna Lex Hixon de la progression vers le domaine subtil selon la vision hindou : après que l'archétype *ishtadeva* a émergé et qu'on s'est identifié à lui

(dans le subtil supérieur), cet « Archétype se dissout dans sa propre essence, ou son propre fondement [le causal]. ... Il se produit alors une libération parfaite dans la radiance de la Conscience informelle. Il n'y a ni *ishtadeva* ni méditatif ni méditation ni la moindre conscience de leur absence. Il n'y a que la radiance. » [61]

On retrouve exactement la même séquence décrite dans les textes Zen relatifs à l'étude du koan. Après les phases initiales de concentration sur le *koan* (ce qui équivaut à visualiser l'*ishtadeva* ou bouddha *dhyani*), on atteint un point où l'individu se dissout dans le *koan* — il devient *un* avec le *koan* dans une surabondance de conscience : il ne s'agit pas d'une perte de conscience, mais d'une intensification extraordinaire de celle-ci. C'est ce qu'on nomme « l'homme oublié » — c'est-à-dire, le sujet séparé est oublié dans une union avec le *koan*, qui est seul désormais à *être*. C'est l'état subtil. Ce processus s'intensifiant, le *koan* lui-même est oublié — c'est-à-dire qu'il se dissout dans son propre fondement préalable ou Informité. C'est ce qu'on nomme « le *dharma* (le *koan*) oublié » ou « homme et *dharma* oubliés » — et c'est le causal supérieur du *samadhi* informelle. Ce processus global est décrit de manière si cohérente et similaire par toutes les traditions qui accèdent à ce domaine supérieur qu'il ne devrait subsister guère de doute quant à ses caractéristiques générales (à sa structure profonde). Elles sont identifiables sans risque d'erreur.

Notons que cet état lui-même — le causal supérieur de « l'homme et du *dharma* oubliés » est connu sous le nom de *nirvikalpa samadhi* (hindouisme), *jnana samadhi* (Vedanta); c'est le septième *jhana* (Theravadin); la phase d'intuition sans effort et le commencement de *nirodh/nirvana* (*vipassana*); et c'est le huitième des dix tableaux du « dressage de la vache » du Zen.

Traversant *nirvikalpa samadhi* la Conscience s'éveille totalement à sa Condition Originelle et à sa *nature* (*tathara*)*, qui est en même temps la condition et la nature de tout ce qui est — grossier, subtil ou causal. L'observateur et l'observé ne font qu'un. L'ensemble du Processus du Monde survient alors à chaque instant, en tant que son Être propre, en dehors duquel et avant lequel rien n'existe. Cet Être est totalement au-delà de — et antérieur à — tout ce qui advient, pourtant nulle partie de cet Être n'est différente de ce qui advient.

Ainsi : de même que nous avons vu que le centre du moi était l'*Archétype*; que le centre de l'*Archétype* était le Dieu final; et que le centre du Dieu final était l'Informe — nous voyons que le centre de l'Informe n'est autre que l'ensemble du monde de la Forme. « La Forme n'est autre que le Vide, le Vide n'est autre que la Forme », dit le plus célèbre Sûtra bouddhiste (« Le Sûtra du Cœur »). A ce stade, l'extraordinaire et l'ordinaire, le surnaturel et le banal ne font qu'un. C'est le dixième tableau du « dressage de la vache » Zen, qui dit : « La porte de son humble maison est fermée, et le plus sage ne le connaît pas. Il poursuit son chemin sans suivre les traces des anciens sages. Portant une gourde, il sort pour se rendre au marché; appuyé sur un bâton, il rentre chez lui. »

C'est également *sahaja samadhi*; l'état de *Turiya*; le *Svabhavikakaya* — l'Unité ultime dans laquelle toute chose et tout événement quoique demeurant parfaitement séparés et distincts ne font qu'Un. De même c'est l'intégration radicale et parfaite de tous les niveaux antérieurs — grossier, subtil et causal, qui continuent d'eux-mêmes à advenir à chaque instant en un jeu chatoyant d'interpénétration mutuelle. C'est la différenciation finale de la Conscience de toutes les formes dans la Conscience, après laquelle la Conscience en tant que telle est libérée en une Transcendance Parfaite qui n'est pas une transcendance du monde mais une transcendance finale en tant que Monde. Dès lors la Conscience *opère*, non pas sur le monde, mais uniquement en tant que Processus du Monde global, intégrant et interpénétrant tous les niveaux, domaines et plans, élevés ou inférieurs, sacrés ou profanes.

* Littéralement : « le fait d'être Cela ». (N.d.T.)

Il s'agit, en définitive, de l'Unité ultime vers laquelle tend toute évolution tant humaine que cosmique. On pourrait dire que l'évolution cosmique — ce schème holistique — se réalise dans — et en tant que — l'évolution humaine, laquelle atteint la conscience d'unité ultime et achève ce faisant cette gestalt absolue vers laquelle progresse toute manifestation.

Chapitre 4

DÉVELOPPEMENT, MÉDITATION ET INCONSCIENT

La forme du développement

Le processus du développement psychologique — qui représente l'opération de l'évolution cosmique ou universelle, chez les humains — se déroule dans l'ensemble d'une façon très précise. Nous avons vu au chapitre précédent qu'une structure d'ordre supérieur — plus complexe et donc plus unifiée — émerge à chaque phase de développement à travers une différenciation du niveau précédent, d'ordre inférieur. Cette nouvelle structure est introduite dans la conscience et le moi s'y *identifie* en définitive. Ainsi, lorsque le corps émergea de sa fusion pléromatique avec le monde matériel, la conscience devint-elle un moi corporel : identifié à l'organisme. Le moi n'était plus *lié* à la fusion pléromatique, *mais* au corps. Le langage se manifestant à un niveau conscient, le moi cessa d'être un moi corporel uniquement biologique pour devenir en s'identifiant au langage, un moi syntaxique. Il n'était plus lié de façon exclusive au corps *mais* au moi-mental. De même à un stade plus avancé de l'évolution, la divinité-Archétype émerge, et est introduite dans la conscience (dans le subtil); le moi s'identifie alors à cet Archétype en tant que tel et agit en fonction de cette identification. Le moi n'est plus lié de manière exclusive au moi, *mais* à son propre Archétype, etc.

Nous en arrivons à la conclusion suivante : à chaque fois qu'émerge une structure d'ordre supérieur, le moi finit par s'y identifier — ce qui est normal, naturel et approprié. Au fil de l'évolution, cependant, le moi se différencie ou se « dépouille », pour ainsi dire, de chaque niveau.

Le moi se *dés-identifie* en définitive de sa structure présente afin de *s'identifier* à la structure émergente d'ordre supérieur suivant. Soyons plus précis; le moi se détache de son identification *exclusive* à cette structure inférieure. Il ne rejette pas cette structure fondamentale, seulement il cesse de s'y identifier de façon exclusive. Le moi se différenciant de la structure inférieure, la *transcende* et peut ainsi *opérer* sur elle en s'appuyant sur la structure émergente.

Ainsi, quand le moi corporel se différencia de l'environnement matériel, il put agir sur ce dernier en utilisant les outils du corps lui-même (notamment les muscles). Le moi-mental se différencia ensuite du corps et put agir sur celui-ci et sur le monde avec *ses* outils (concepts, syntaxe). Enfin, le moi subtil se différenciant du moi-mental put agir sur le mental, sur le corps et sur le monde en recourant à ses structures propres (siddhi, intuition), etc.

Nous voyons donc qu'à chaque stade de la croissance psychologique : (1) une structure d'ordre supérieur émerge dans la conscience; (2) le moi s'identifie à cette nouvelle structure; (3) la structure suivante d'ordre supérieur émerge en définitive; (4) le moi se dés-identifie de la structure supérieure; (5) la conscience transcende ce faisant la structure inférieure; et (6) se trouve en mesure d'opérer sur celle-ci à partir du niveau d'ordre supérieur; de sorte (7) que tous les niveaux précédents peuvent être intégrés dans la conscience. Nous avons constaté que chaque structure est plus complexe, plus organisée et plus unifiée que celle qui la précède — et l'évolution se poursuit jus-

qu'à ce qu'advienne l'Unité, ultime dans toutes les directions et après laquelle la force de l'évolution s'épuise, et que se produise la libération parfaite dans la Radiance en tant que Flux Mondial total.

Quelques précisions techniques. Si nous recourons à la terminologie linguistique nous pouvons dire que chaque niveau de conscience est composé d'une *structure profonde* et d'une *structure superficielle*. La structure profonde est le définissant d'un niveau, qui englobe tous les potentiels et toutes les limitations de ce niveau. La structure superficielle n'est qu'une manifestation *particulière* de la structure profonde.

Elle se trouve contrainte par la forme de cette dernière mais jouit au sein de cette forme d'une liberté de choix. Je donnerai un exemple simple : imaginons un immeuble de dix étages; chaque étage est une structure profonde, tandis que les pièces et objets divers le composant constituent des structures superficielles. Tous les moi corporels se situent au premier étage, tous les moi mentaux verbaux au cinquième, tous les archétypes subtils au huitième quant au causal, il est installé au sommet de l'immeuble lequel est la Conscience en tant que telle. Nous voyons donc que si tous les moi verbaux diffèrent l'un de l'autre, ils n'en occupent pas moins tous le cinquième étage; ils partagent tous la même structure profonde.

Le mouvement de structures superficielles est nommé translation; celui de structures profondes, transformation. Ainsi si nous déplaçons des meubles au quatrième étage, il y a translation; mais si nous déménageons au septième, il y a transformation. Chaque transformation ascendante marque l'émergence dans la conscience d'un niveau nouveau et plus élevé, ayant une structure profonde nouvelle, au sein de laquelle de nouvelles translations ou structures superficielles peuvent se développer et opérer.

Chaque fois qu'émerge une structure profonde d'ordre supérieur, les structures d'ordre inférieur se trouvent englobées, enveloppées ou incluses dans celle-ci. C'est-à-dire qu'à chaque stade de l'évolution ou du développement, le *tout* d'un niveau devient une *partie* du tout d'ordre supérieur du niveau suivant. Nous avons vu, par exemple, que le corps est, durant les premières phases de la croissance, le *tout* du sentiment d'identité — c'est-à-dire, le moi corporel. Cependant, le mental émergeant et se développant, le sentiment d'identité évolue vers le mental, et le corps devient un aspect, une partie du moi total. De même, lorsque le niveau subtil émerge, le mental et le corps — qui composaient ensemble le tout du système d'identité — deviennent de simples aspects ou parties du nouveau moi plus vaste.

Nous pouvons dire de la même manière qu'à chaque stade de l'évolution ou du développement, un *mode* de moi devient un simple composant d'un moi d'ordre supérieur (par exemple, le corps était le mode du moi avant l'émergence du mental, ensuite, il devint un simple composant du moi). Il est possible d'exprimer cela de diverses manières, chacune nous apprenant quelque chose d'important sur le développement, l'évolution et la transcendance : (1) ce qui est *identification* devient *détachement*; (2) ce qui est *contexte* devient *contenu* (c'est-à-dire que le contexte de cognition et d'expérience d'un niveau devient un simple contenu de la cognition et de l'expérience du suivant); (3) ce qui est *fondement* devient *figure* (qui libère un fondement d'ordre supérieur); (4) ce qui est *subjectif* devient *objectif* (jusqu'à ce que les deux termes perdent en définitive toute signification); et (5) ce qui est *condition* devient *élément* (par exemple, le mental, qui est la condition *a priori* de l'expérience du moi, devient un simple élément d'expérience dans le subtil).

Chacun de ces points constitue en réalité une définition de la *transcendance*, mais aussi une définition d'un stade de *développement*. Il s'ensuit que ces deux aspects sont essentiellement identiques, et que l'évolution est effectivement, comme il a été dit : « la réalisation de soi à travers la transcendance de soi ».

Les types de l'inconscient

Maintes conceptions de « l'inconscient » se contentent de postuler qu'il existe, en tant que processus ou que contenu, dès le commencement, puis, s'emploient à décrire ses couches, ses fondements, ses modes et son contenu. Je crois qu'il convient de compléter cette approche par quelques considérations sur son développement et son évolution d'une part, et sur divers facteurs dynamiques, de l'autre.

Permettez-moi de donner quelques exemples illustrant le problème tel qu'il m'apparaît. L'Analyse Transactionnelle parle de programmation écrite inconsciente (ou préconsciente), contenant des injonctions *verbales* telles que « sens-toi coupable » ou « emmagasine de l'angoisse ». Le travail de l'analyste consiste à découvrir ces injonctions, à les rendre explicites et conscientes, et donc à libérer le client de leur pouvoir compulsif. Je vous propose, pour des raisons de facilité, de nommer cela « l'inconscient scripto-verbal ».

Relevons un point relativement simple : un enfant se situant au stade préverbal ne peut avoir un inconscient scripto-verbal. Le langage devra *émerger* à la faveur du développement, puis être chargé d'injonctions écrites qui devront ensuite s'insinuer sous le seuil de conscience ordinaire — à ce stade, et pas avant, nous pouvons parler de l'écrit inconscient. De la même manière un enfant se situant au stade préphallique ne peut faire une fixation phallique; l'enfant « pré-égoïque » ne possède pas de structure caractérielle du moi inconsciente, etc.

Il est clair que ce qui existe « dans » l'inconscient est dans une large mesure lié au développement — *tout* l'inconscient, sous toutes ses formes, n'existe pas dès le commencement. Poursuivons cependant notre réflexion. Maints auteurs paraissent supposer qu'il existe un « inconscient transpersonnel », présent mais refoulé dès le commencement, alors que — s'il est semblable à la programmation verbale, à la structure caractérielle, à la capacité mentale, à la pensée abstraite et aux structures élevées en général — il n'est pas refoulé pour la simple raison qu'il n'a pas encore eu l'occasion d'émerger dans le cadre du développement. Il n'est pas encore refoulé de la conscience parce qu'il n'a pas encore eu l'occasion d'y émerger, fût-ce timidement.

Je me propose maintenant de présenter cinq types fondamentaux de processus inconscients, en gardant présente à l'esprit cette vision évolutive et dynamique, plutôt que statique et donnée. Je précise qu'il s'agit de types de processus inconscients, non de *niveaux* d'inconscient (quoique j'évoquerai également ceux-ci). Cette présentation ne se veut ni exhaustive ni définitive, mais simplement indicative de problèmes auxquels j'ai le sentiment que la psychologie en général, et la psychologie contemplative en particulier, devrait s'intéresser.

1. L'inconscient-fondement. J'entends « fondement » dans un sens essentiellement neutre, à ne pas confondre avec des expressions telles que « Fondement de l'Être » ou « Fondement Ouvert » ou « Fondement Primal ». Il s'agit essentiellement d'un concept de développement, bien qu'en un certain sens il « englobe tout ».

Le fœtus « possède » l'inconscient-fondement; c'est, par essence, *toutes les structures profondes existant en tant que potentiels prêtes à émerger à quelque moment futur*. Toutes les structures profondes propres à une humanité collective — se rapprochant à tout niveau de conscience du corps au mental jusqu'à l'âme et à l'esprit, grossier, subtil et causal — sont englobées, incluses ou indifférenciées dans l'inconscient-fondement. Toutes ces structures sont inconscientes, mais elles *ne sont pas* refoulées n'ayant pas encore émergé dans la conscience. Le développement ou l'évolution consiste en une série de transformations, de déploiements ou de différenciations hiérarchisées des structures profondes hors de l'inconscient-fondement, elle commence par les plus basses (matière et corps) et s'achève par les plus élevées (causal et ultime). Quand — et si — *tout* l'inconscient-fondement a

émergé, il n'y a *que* la conscience; tout est conscient *en tant que* Tout. Ainsi que l'a dit Aristote, quand tout le potentiel a été réalisé, le résultat est Dieu.

Remarquez que l'inconscient-fondement est dans une large mesure dépourvu de structures superficielles, car celles-ci sont essentiellement *appries* durant le déploiement des structures profondes. Voilà qui fait penser aux archétypes de Jung : « formes dépourvues de contenu ». Ainsi que l'a dit Jung, un archétype (une structure profonde) « n'est déterminé sur le plan de son contenu [structure superficielle] que lorsqu'il devient conscient et se trouve en conséquence étoffé du matériau de l'expérience consciente ». [48] Chacun « hérite » des *mêmes* structures profondes fondamentales; mais chacun apprend les structures superficielles *individuelles*, qui peuvent être très semblables ou très dissemblables d'un individu — et surtout, d'une culture — à l'autre (sans jamais dépasser toutefois les limites des structures profondes). Cette vision est également très proche de la conception de Hartmann de la « matrice indifférenciée » ou des « mécanismes innés », un concept accepté par quasiment toutes les écoles modernes de psychologie du moi psychanalytique. Reprenons les termes de Blanck et Blanck : « Ainsi que nous le savons désormais, la matrice indifférenciée contient le moi, le ca, les pulsions, l'aspect, la psyché, le soma sous forme de potentiel et bien d'autres éléments qu'il nous reste à découvrir. » [13] J'ajouterai simplement que ces « biens d'autres éléments qu'il nous reste à découvrir » comprennent les niveaux supérieurs que nous venons d'évoquer; et que la matrice indifférenciée n'inclut essentiellement que les *structures profondes* de tous ces composants et niveaux, car les structures superficielles sont apprises à un niveau individuel et sont modelées par la culture; elles peuvent donc varier d'une personne à l'autre. Cette somme de structures profondes innée correspond à ce que nous nommons l'inconscient-fondement.

Précisons maintenant que tous les types suivants de l'inconscient peuvent être définis par rapport à l'inconscient-fondement. Notre conception des processus inconscients est donc tout à la fois structurale et dynamique, stratifiée et évolutive.

2. L'inconscient archaïque. Les travaux initiaux de Freud dans le champ de la psychanalyse l'amènèrent à postuler l'existence de deux systèmes psychiques essentiellement distincts : le système inconscient et le système conscient. L'inconscient était, selon lui, *produit* par le refoulement : certaines pulsions se heurtant à une résistance dynamique du système conscient, étaient expulsées en force de la conscience. « L'inconscient » et le matériau « refoulé » ne faisaient fondamentalement qu'un.

Freud en arrive, en définitive, à délaisser quelque peu ses systèmes conscient et inconscient, au profit du moi et du ça; deux formulations qui ne se recoupent pas exactement. C'est-à-dire que le moi *n'était pas* identique au système conscient et que le ça n'était pas identique au système inconscient. Tout d'abord, des parties du moi (le surmoi, les défenses et la structure caractérielle) étaient *inconscientes*; et des parties du ça étaient inconscientes *mais non refoulées*. Citons Freud : « Nous sommes amenés à reconnaître que l'inconscient ne coïncide pas avec les éléments refoulés. Il reste vrai que tout ce qui est refoulé est inconscient, mais il y a des éléments qui sont inconscients sans être refoulés. » [44]

Tout ce qui est inconscient n'est pas refoulé car, ainsi que Freud s'en aperçut, certains éléments de l'inconscient sont tout simplement inconscient dès le commencement — il ne s'agit pas d'une expérience personnelle qui fut refoulée, mais de quelque chose qui *commence* pour ainsi dire dans l'inconscient. Freud avait cru à une époque que les symboles des rêves et des fantasmes pouvaient être rattachés à des expériences personnelles de la vie réelle, mais il en arriva à la conclusion que nombre de symboles rencontrés dans les rêves et les fantasmes ne pouvaient avoir été engendrés par l'expérience personnelle. « D'où vient la nécessité de ces fantasmes et le matériau qui les compose? » s'interroge-t-il. « Il n'existe aucun doute quant aux sources instinctuelles; mais comment expliquer que les mêmes fantasmes sont toujours composés d'un même contenu? J'ai une réponse à

cette question qui, je le sais, vous paraîtra très audacieuse. Je crois que ces *fantasmes primals...* sont un héritage phylogénétique. En eux, l'individu... s'étend... jusqu'aux expériences des temps passés. » [47] Cet héritage phylogénétique ou « archaïque » inclut, outre les instincts : « Des répétitions abrégées de l'évolution qu'a connue l'ensemble de la race humaine au cours de périodes révolues remontant jusqu'à l'ère préhistorique. » Freud différait considérablement de Jung quant à la nature de cet héritage archaïque, mais il n'en déclara pas moins que : « Je suis tout à fait d'accord avec Jung pour reconnaître l'existence de cet héritage phylogénétique. » [48]

Pour Jung, bien entendu, l'héritage phylogénétique comprenait les instincts et les formes mentales ou images qui leur sont associées et qu'il baptisa finalement (et malheureusement) archétypes. Chez Jung, instinct et archétype étaient intimement liés — ils ne formaient qu'un quasiment. Ainsi que l'explique Frey-Rohn : « La relation entre instinct et image archétype lui paraissait si étroite qu'il [Jung] en conclut qu'ils étaient unis... Il vit dans l'image primordiale [l'« archétype »] l'auto-portrait de l'instinct — en d'autres termes, la perception que l'instinct a de soi. » [48] Quant aux images archaïques elles-mêmes :

L'homme hérite ces images de son passé ancestral, un passé qui inclut tous ses ancêtres, aussi bien humains que préhumains ou animaux.

Quand on dit que ces images raciales sont héritées, il ne faut pas comprendre qu'une personne a des souvenirs ou des visions propres à ces ancêtres. Il serait plus approprié de parler de prédispositions ou de potentialités, ou de dire que l'individu expérimente le monde et y réagit à la manière de ses ancêtres [il s'agit donc de structures profondes archaïques]. [58]

Tel est l'inconscient archaïque, qui ne correspond qu'aux structures les plus primitives et les moins développées de l'inconscient-fondement — le plérome (matière physique), l'ouoboros (pulsions alimentaires), le typhon (énergies affectivo-sexuelles), et diverses formes mentales primitives relevant du fantasme. Elles sont à l'origine inconscientes mais non refoulées, et d'aucunes tendent à demeurer inconscientes, ne se développant jamais clairement dans la conscience. Il ne peut être question ici de conscience auto-réfléchie, aussi ces structures ont-elles toujours conservé une forte connotation inconsciente *avec* ou *sans* refoulement (ce qui est important). « La qualité primordiale du ça, », dit Freud, « est d'être inconscient » [46] et telle est bien la *nature* du ça, qui n'est pas un élément *créé* par le refoulement.

Je préciserai incidemment que je ne partage pas l'enthousiasme de Jung à l'égard des images archaïques; je ne considère pas que les archétypes, qui sont des structures hautement évoluées résidant dans le subtil supérieur et dans le causal inférieur, soient équivalents aux images archaïques, qui sont, ainsi que Jung l'a dit lui-même, des contreparties instinctuelles ou typhoniques. Je suis d'accord avec Jung aussi longtemps qu'il considère les images archétypes *comme des* images archétypes, mais pour moi, elles ne se confondent pas avec les archétypes *per se* (cf. chapitre 7).

Quoi qu'il en soit, c'est en accord avec Freud et Jung que nous pouvons dire de façon générale que l'aspect somatique de l'inconscient archaïque est le ça (instinctuel, limbique, typhonique, pranique); l'aspect psychique est l'héritage du fantasme phylogénétique. Dans l'ensemble, l'inconscient archaïque n'est pas le produit de l'expérience personnelle; il est à l'origine inconscient mais non refoulé; il contient les structures les plus précoces et les plus primitives qui émergent de l'inconscient-fondement, et qui même déployées, tendent vers la subconscience. Elles sont dans une large mesure préverbales et la plupart sont sub-humaines.

3. L'inconscient submergent. Lorsqu'une structure profonde a émergé de l'inconscient-fondement et a adopté des structures superficielles, ces dernières peuvent, pour diverses raisons,

retourner vers un état d'inconscience. C'est-à-dire qu'une fois émergée, une structure peut être submergée, et c'est l'ensemble de ces structures que nous nommons l'inconscient submergent. Ce dernier correspond à des éléments qui furent conscients, du vivant de l'individu, mais qui sont désormais exclus de la conscience.

L'inconscient submergent peut inclure, en principe, toute structure ayant émergé, qu'elle soit collective, personnelle, archaïque, subtile, etc. Il contiendra ainsi des éléments collectifs dont on peut affirmer sans la moindre équivoque qu'ils ont émergé dans la conscience puis ont été refoulés; il contiendra aussi des éléments personnels façonnés et appris du vivant de l'individu, qui ont ensuite été refoulés; il contiendra enfin un mélange des deux. Jung a consacré d'innombrables pages à ce sujet, et il est inutile de rapporter ici toutes ses réflexions. Il convient toutefois de faire remarquer que Freud lui-même avait conscience de la différence existant entre le ça de l'inconscient archaïque et le ça de l'inconscient submergent, même s'il est parfois difficile de distinguer l'un de l'autre. Au cours de ce lent développement, certains contenus du ça furent... incorporés dans le moi; d'autres demeurèrent dans le ça, immuables, formant son noyau à peine accessible. Durant cette évolution, cependant, le jeune et faible moi a renvoyé dans l'état inconscient une partie du matériau qu'il avait déjà assimilée, il l'a rejetée et s'est comporté de la même manière à l'égard d'impressions nouvelles qu'il aurait pu assimiler, de sorte que celles-ci ayant été refoulées, ne peuvent laisser de traces que dans le ça. Compte tenu de ses origines, cette dernière partie du ça est qualifiée de refoulée [par opposition avec la première partie qui était inconsciente depuis le commencement : l'inconscient archaïque]. [46] Ici réside la différence, ou plutôt l'une des différences, entre l'inconscient archaïque original et l'inconscient refoulé ou submergent. Mais ainsi que le dit Freud : « Le fait que nous ne soyons pas toujours en mesure de tracer une ligne nette entre ces deux catégories de contenu du ça n'est pas très important. Elles coïncident approximativement avec la distinction entre ce qui était présent de façon innée à l'origine [l'inconscient archaïque] et ce qui fut acquis au cours du développement du moi [l'inconscient submergent]. » [46] Remarquez que Freud en arrive à ces conclusions sur base d'une réflexion évolutive : « compte tenu de ses *origines*... ».

L'inconscient submergent *devient* inconscient pour diverses raisons, lesquelles forment un *continuum d'inattention*. Celui-ci va du simple oubli, via l'oubli sélectif, à l'oubli dynamique (seul ce dernier correspond au refoulement proprement dit). Jung parlant de l'inconscient submergent *personnel* dit :

L'inconscient personnel... inclut tous les contenus psychiques qui ont été oubliés au cours de la vie de l'individu. Il en subsiste toujours des traces dans l'inconscient, même si tout souvenir conscient a disparu. En outre, il contient toutes les impressions ou perceptions subliminales, qui n'ont pas assez d'énergie pour atteindre la conscience. A celles-ci nous devons ajouter des combinaisons d'idées inconscientes qui sont encore trop faibles et trop vagues pour franchir le seuil. Enfin, l'inconscient personnel renferme tous les contenus psychiques qui sont incompatibles avec l'attitude consciente. [68]

Le simple oubli et le manque de réponse-seuil constituent l'*inconscient submergent subliminal*. L'oubli dynamique ou puissant correspond au refoulement proprement dit — la grande découverte de Freud. L'*inconscient submergent refoulé* est l'aspect de l'inconscient-fondement qui émerge et adopte des structures superficielles, puis est refoulé ou renvoyé de force dans l'inconscience en raison d'une incompatibilité avec les structures conscientes (à ce sujet, cf. la section suivante).

L'aspect personnel de l'inconscient submergent refoulé est l'*ombre*. Dès qu'elle est rendue inconsciente, l'ombre peut être fortement influencée par l'inconscient archaïque (suivant les lois de processus primaire et le principe du plaisir, qui dominant les domaines typhoniques), quoique ce soit

sans conteste une question relative. Je suis par exemple d'accord avec Jung pour dire que l'ombre *peut* être verbale et hautement structurée (de structure et de contenu similaires à celui du moi/persona). Il semble en vérité qu'il existe un continuum de structure inconsciente allant des composants verbaux hautement structurés de l'inconscient (par exemple, l'écriture) au chaos primal de la *materia prime* non — ou à peine — structurée, la base de fusion pléromatique de l'inconscient archaïque. Il me paraît inutile de préciser qu'une des raisons majeures du refoulement de l'ombre tient à ce qu'elle devient un véhicule pour l'inconscient archaïque : chargé de pulsions instinctuelles qui sont perçues comme étant incompatibles avec le moi.

4. *L'inconscient enfoui*. Nous en arrivons à cet aspect de l'inconscient qui intrigua le plus Freud, mais qui n'en fut pas moins l'une de ses découvertes majeures. Souvenez-vous que Freud abandonna le modèle conscient-inconscient au profit du modèle moi-ça parce que : « Nous sommes amenés à reconnaître que l'inconscient ne coïncide pas avec les éléments refoulés. Il reste vrai que tout ce qui est refoulé est inconscient, mais il y a des éléments qui sont inconscients sans être refoulés. » Outre l'inconscient archaïque, qui était inconscient mais non refoulé, Freud découvrit que : « Il est certain que beaucoup d'éléments du moi sont eux-mêmes inconscients. » En même temps, il commença à situer l'*origine* du refoulement dans le moi, parce que : « Nous pouvons dire que la résistance des malades analysés émane de leur moi... » [43]

Le point capital était le suivant : l'*origine* du refoulement se situe dans quelque aspect du moi qui refoule le ça-ombre. Freud découvrit ensuite qu'une partie du moi était elle-même inconsciente, *sans être pour autant refoulée*. Il en conclut fort logiquement que la partie *non refoulée* du moi était la partie *refoulante*. Il baptisa cette partie le surmoi : lequel était inconscient, non refoulé mais résultant. « Nous pouvons dire que le refoulement est l'œuvre de ce surmoi et qu'il est produit soit par lui-même soit par le moi obéissant à ses ordres... des parties de ces deux éléments, le moi et le surmoi sont elles-mêmes inconscientes. » [45] Mais *non* refoulées.

Avant de chercher à comprendre cette structure non refoulée mais refoulante, je tiens à résumer succinctement ma théorie générale du refoulement — une théorie se fondant sur les travaux de Piaget, de Freud, de Sullivan, de Jung et de Loewinger. En essence, voici comment elle se présente : le processus de *traduction*, du fait même de sa nature, tend à évacuer toutes les perceptions et les expériences qui ne sont pas conformes aux principes limitatifs fondamentaux de la traduction proprement dite. C'est une réaction normale, nécessaire et saine qui constitue la base des « mécanismes de défense nécessaires et normaux » — elle empêche le système-moi d'être submergé par son environnement interne ou externe. Il s'agit d'une « inattention » normale, essentielle pour un équilibre normal — ce qui va à l'encontre de la pléthore de théories affirmant qu'un tel « filtrage » constitue une corruption de la réalité.

Que des contraintes surgissent dans le processus de traduction, à quelque niveau que ce soit, et l'individu commettra des erreurs relatives à son moi et à son monde (ce qui signifie qu'il déforme ou supprime, déplace ou condense, des aspects de la structure profonde qui pourraient très bien exister en tant que structures superficielles). Ceci peut advenir de diverses façons, et pour diverses raisons — et cela peut s'exprimer en termes de « seuils d'énergie » ou de « déformations d'information ». Le point essentiel est que l'individu est désormais inattentif de manière sélective ou qu'il refoule de force certains éléments de sa conscience. Il ne se contente plus de procéder à une traduction de son moi et du monde (via « l'inattention normale »), il refoule tous les aspects de son moi et du monde qui sont menaçants (via l'inattention puissante et *sélective*). Cette erreur de traduction engendre un *symptôme* et un *symbole*; le travail du thérapeute consiste à aider l'individu à procéder à une nouvelle traduction (« interprétation ») de ses symptômes symboliques, pour leur faire retrouver leurs formes originelles, en leur trouvant un *sens*. (« Vos sentiments d'anxiété sont en réalité des sentiments de rage masquée. ») Le refoulement n'est qu'une forme de mauvaise traduction, mais

une mauvaise traduction qui plus qu'une erreur est une censure *intentionnelle* (bien qu'inconsciente), un refoulement dynamique et intéressé. L'individu ne se contente pas d'oublier : il ne veut pas se souvenir.

Nous avons vu qu'à chaque niveau de développement, le moi *s'identifie* aux nouvelles structures émergentes de ce niveau. Lorsque le corps émergea du plérome, le moi s'identifia à lui; lorsque le mental verbal émergea, le moi s'identifia à lui; etc. En outre, il est dans la nature même d'une identification exclusive qu'on ne réalise pas — et qu'on ne peut réaliser — cette identification sans la *briser*. En d'autres termes, toute identification exclusive est une identification inconsciente — par définition et dans les faits. Au moment où l'enfant découvre qu'il a un corps, il cesse de n'être qu'un corps : il prend conscience de celui-ci; il le transcende; il le contemple avec son mental et de ce fait il ne peut plus n'être *qu'un* corps. De même, au moment où l'adulte réalise qu'il a un mental, il cesse de n'être *qu'un* mental; il prend conscience de celui-ci à partir des régions subtiles situées au-delà du mental. Auparavant, le moi s'identifiait de manière plus ou moins exclusive à ces structures et ne *pouvait* donc en être conscient. Le moi ne pouvait voir ces structures car le moi *était* ces structures.

En d'autres termes, à chaque niveau de développement, on ne peut voir totalement celui qui voit. Aucune structure d'observation ne peut s'observer observant. On utilise les structures de ce niveau comme des outils à l'aide desquels on peut percevoir et traduire le monde — mais on ne peut percevoir ni traduire *totalement* ces structures *elles-mêmes*, si ce n'est à partir d'un niveau supérieur. Le fait est que chaque processus de traduction voit mais n'est pas vu; il traduit mais n'est pas lui-même traduit; *il peut refouler mais n'est pas lui-même refoulé*.

Le surmoi freudien, les défenses et la structure caractérielle, sont les aspects du niveau du moi auxquels le moi *s'identifie* inconsciemment, à tel point qu'il ne peut les percevoir *objectivement* (contrairement au reste du moi). Ils traduisent mais ne sont pas traduits — ils refoulent mais ne sont pas refoulés. Ceci s'accorde parfaitement avec les idées de Freud sur la question, en effet lui-même considérait que [1] le surmoi est créé par une *identification* (« les identifications remplacent les choix d'objets »), et [2] l'un des objectifs de la thérapie consiste à rendre le surmoi conscient — à le voir comme un objet et donc à cesser de l'utiliser comme un support à travers lequel voir le monde et (mal) le traduire. Ceci n'est qu'un exemple du processus d'évolution général décrit précédemment, selon lequel — lorsqu'on s'est identifié à une nouvelle structure émergente, ce qui est nécessaire et désirable — on se libère de cette structure en s'en dés-identifiant, pour ensuite l'intégrer à une unité d'ordre supérieur. Je dois ajouter que selon Freud le surmoi est souvent sévère et a des tendances « masochistes » du fait qu'il est contaminé (de manière régressive) par l'inconscient archaïque.

Quoi qu'il en soit, le surmoi n'est qu'un exemple de ce que nous nommons l'*inconscient enfoui* : celui-ci étant enfoui *en tant que* moi, le moi ne peut le voir totalement ou précisément. Il est inconscient mais *non* refoulé. C'est cet aspect de l'inconscient-fondement qui, en émergeant, se manifeste en tant que système du moi et demeure ainsi essentiellement inconscient, possédant le pouvoir d'envoyer d'autres éléments vers l'inconscient submergé refoulé. Répétons qu'il n'est pas refoulé mais qu'il refoule. Ceci peut advenir — et advient — à chaque niveau de conscience, quoique les spécificités varient bien entendu dans une mesure considérable du fait que les outils de résistance ne sont autres que les structures du niveau donné, lesquelles varient selon lesdits niveaux (par exemple, quand le moi corporel *était* l'inconscient enfoui, ses erreurs de traduction n'étaient pas imputables au refoulement mais à l'introjection et à la projection, celles-ci faisant partie de la structure du processus primaire qui domine les domaines typhonico-corporels). Ce processus complet assume toutefois ses formes les plus violentes, les plus pathologiques et les plus caractéristiques au(x) niveau(x) du moi-mental. Chaque phase de développement possède son propre inconscient enfoui, mais celles qui sont inférieures au niveau du moi-mental ne sont pas assez fortes pour pro-

duire un refoulement puissant (le ça archaïque est à l'origine non refoulé *et* non refoulant), et celles qui sont supérieures au niveau du moi-mental sont si transcendantes et intégrées que le refoulement — tel que nous le concevons habituellement — tend à s'estomper. Les domaines plus élevés possèdent leurs propres formes de résistance, engendrées par leur inconscient enfoui respectif, mais ceci devrait faire l'objet d'une étude distincte.

5. *L'inconscient émergent*. Examinons maintenant le cas d'un individu ayant évolué du plérome au moi corporel puis au moi-mental. Les structures profondes des domaines subtil et causal subsistent toujours dans l'inconscient-fondement. Ces structures n'ont pas encore émergé; en règle générale, elles ne peuvent accéder à la conscience tant que les structures inférieures n'ont pas émergé et n'ont pas été consolidées. Quoi qu'il en soit, il est ridicule de parler de réaliser le transpersonnel tant que le personnel n'a pas été formé. Les domaines transpersonnels (subtils et causals) ne sont pas encore refoulés — ils *ne sont pas* expulsés de la conscience, ils ne sont pas exclus — ils n'ont tout simplement pas encore eu l'occasion d'émerger. Nous ne disons pas d'un enfant de deux ans qu'il est réticent à apprendre la géométrie, pour la bonne raison que son mental n'est pas assez développé pour lui permettre ne fût-ce que d'aborder les mathématiques. De même que nous n'accusons pas l'enfant de refouler les mathématiques, nous ne l'accusons pas de refouler le transpersonnel... pas encore, du moins.

Quel que soit le stade du cycle de développement, les structures profondes qui n'ont pas encore émergé de l'inconscient-fondement constituent l'inconscient émergent. Pour un individu se situant au niveau du moi (ou du centaure), l'inconscient émergent comprend le subtil inférieur, le subtil supérieur, le causal inférieur et le causal supérieur. Ces domaines sont inconscients, *mais non refoulés*.

Supposons maintenant que le développement ne s'interrompe pas au niveau du moi-centaure — comme c'est généralement le cas à ce stade de notre histoire — le subtil émergera spontanément de l'inconscient-fondement. Il est impossible de préciser à quel moment se manifesteront les domaines et phases supérieurs, car sur un plan collectif l'humanité n'a pas dépassé à ce jour le niveau du moi, et nous ne sommes donc renseignés que sur la procédure d'émergence des phases menant à ce stade. On considère cependant, en règle générale, que le subtil *peut* commencer à émerger après l'adolescence, mais rarement avant. Cette émergence risque toutefois de se heurter, pour toutes sortes de raisons, à une résistance, voire à un refoulement véritable. En effet, le moi est assez fort pour refouler non seulement les domaines inférieurs, mais encore les domaines supérieurs — il est capable de se fermer aussi bien au surconscient qu'au subconscient.

Cette partie de l'inconscient-fondement dont l'émergence se heurte à une résistance ou à un refoulement, est nommée fort à propos : inconscient émergent refoulé. C'est la partie de l'inconscient-fondement qui — *exception faite d'une interruption du développement* — demeure inconsciente *au-delà* du point où elle pourrait accéder à la conscience. Il est donc logique de se demander pour quelles raisons l'émergence ne s'est pas produite; la réponse nous est fournie par tout un ensemble de défenses, de véritables défenses, contre la transcendance. Parmi celles-ci citons la rationalisation (« La transcendance est impossible ou pathologique »); l'isolement ou la crainte des relations (« Ma conscience est censée être circonscrite par mon corps ! »); la peur de la mort (« Que resterait-il si mon moi venait à mourir? »); la désacralisation (c'est le terme qu'emploie Maslow pour désigner le refus de voir des valeurs transcendantes où que ce soit); la substitution (une structure inférieure est substituée à une structure supérieure perçue intuitivement, et se voit qualifiée de supérieure au lieu et place de cette dernière); et la contraction (dans des formes de connaissance ou d'expérience inférieures). Certaines de ces défenses (voire toutes) deviennent de simples parties des processus de translation du moi, de sorte que celui-ci continue à pratiquer la translation alors qu'il devrait en réalité entreprendre une transformation.

La psychanalyse et la psychologie orthodoxe n'ont jamais véritablement compris la nature de l'inconscient émergent sous ses formes les plus élevées, aussi dès que le subtil et le causal commencent à émerger dans la conscience — que ce soit sous forme d'expérience paroxystique, de lumières subtiles ou de félicité — elles s'empressent de les présenter comme une percée de quelque matériau archaïque ou de quelque pulsion refoulée par le passé. Ces disciplines ignorent l'existence de l'inconscient émergent, aussi ses représentants essaient-ils de l'expliquer en fonction de l'inconscient *submergent*. Ils ne voient pas dans le subtil, par exemple, l'émergence d'une structure supérieure, mais la résurgence d'une structure inférieure; non pas le transtemporel descendant mais le prétemporel remontant. Ainsi rattachent-ils le *samadhi* à la dépendance au sein de l'enfant. Ils réduisent l'unité transpersonnelle à la fusion prépersonnelle dans le plérome et Dieu à un mamelon mordillé. Puis ces chercheurs se félicitent d'avoir réussi à percer le grand Mystère. Cette entreprise renferme sa propre condamnation, en raison du nombre impressionnant de faits que la psychanalyse se voit contrainte de faire remonter aux premiers mois de la vie du nouveau-né afin d'expliquer *tout* ce qui émerge par la suite.

Quoi qu'il en soit, maintenant que nous disposons d'une bonne compréhension de ces six types d'inconscient (l'inconscient-fondement, l'inconscient archaïque, l'inconscient submergent, l'inconscient enfoui, l'inconscient émergent, et l'inconscient émergent refoulé), ainsi que du processus de translation/transformation et des phases de développement exposées au chapitre précédent, nous pouvons aborder une étude succincte des rapports existant entre méditation et inconscient.

Méditation et inconscient

La plupart des ouvrages traitant de la méditation et de l'inconscient ont tendance à ignorer les facteurs de développement et d'évolution. Ils partent du principe que l'inconscient *n'est que* l'inconscient submergent (subliminal, filtré, refoulé ou automatisé), et considèrent, en conséquence, la méditation comme une manière de *redresser* une situation regrettable créée de notre vivant — la méditation est à leurs yeux un moyen de pénétrer de force dans l'inconscient. Ils la présentent comme une manière de supprimer le refoulement, d'interrompre le filtrage, de désautomatiser les automatismes. Je considère quant à moi que ces aspects, aussi intéressants soient-ils, n'occupent qu'une place secondaire dans le cadre de la méditation.

La méditation serait plutôt une voie menant à la transcendance. Or nous avons vu que transcendance et développement sont synonymes, il s'ensuit donc que la méditation n'est qu'un *développement soutenu* ou un processus de croissance. Ce n'est pas tant un moyen de redresser une situation, qu'un moyen de la faire progresser. C'est le déploiement naturel et ordonné d'unités d'ordres successivement supérieurs, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus que l'Unité, jusqu'à ce que tout le potentiel soit réalisé, jusqu'à ce que tout l'inconscient-fondement soit développé en tant que Conscience.

La méditation se déroule donc de la même manière que tous les autres processus de croissance/émergence : une translation s'essouffle et s'avère incapable de dominer la conscience de façon exclusive, aussi se produit-il une transformation menant à une translation d'ordre supérieur, une structure profonde d'ordre supérieur émerge qui vient sous-tendre et créer de nouvelles structures superficielles. Il y a différenciation, dés-identification, transcendance et intégration. La méditation *est* évolution; elle *est* transformation — elle n'a vraiment rien de très spécifique. Elle paraît mystérieuse et complexe au moi parce qu'elle représente un développement au-delà du moi. La méditation est au moi ce que le moi est au typhon : elle est plus avancée sur le plan du développement. Mais le même processus de *croissance* et d'émergence caractérise l'ensemble de la séquence

— la manière dont nous passons *du typhon au moi* est identique à celle dont nous passons du moi à l'Esprit. Nous évoluons, nous ne régressons pas.

La plupart des ouvrages relatifs à la méditation considèrent que les domaines transpersonnels — le subtil et le causal, quel que soit le nom qu'on leur donne — font partie intégrante de l'inconscient submergent ou de l'inconscient submergent refoulé, et que la méditation consiste à supprimer le refoulement. Je suggère quant à moi que les domaines transpersonnels font en réalité partie de l'inconscient émergent et que la méditation n'est qu'un moyen d'accélérer l'émergence.

Cependant — et c'est de là que provient pour une bonne part la confusion — lorsqu'une personne (disons, un jeune adulte) aborde la méditation, elle se trouve confrontée à une série de phénomènes divers dont bon nombre ne sont que vaguement reliés au processus de croissance et de transcendance proprement dit, ce qui complique beaucoup la question de la méditation. Ceci étant posé, j'aimerais commencer par discuter la nature de l'état méditatif, avant de parler de son déroulement général et complet.

Notons tout d'abord que chaque *transformation* nécessite l'abandon de la translation présente particulière (ou plutôt, du caractère exclusif de cette translation). Pour un individu moyen qui a déjà évolué du plérome au typhon puis au moi, la transformation vers les domaines subtil et causal nécessite le ralentissement et l'abandon de cette translation du moi. Celle-ci se compose en général de pensées et de concepts verbaux (et de réactions affectives à ces pensées). Aussi la méditation est-elle, à l'origine, une façon de *briser la translation conceptuelle* afin d'ouvrir la voie à une transformation vers un niveau subtil.

Ceci revient essentiellement à *contrecarrer* la translation présente et à encourager la transformation nouvelle. Ainsi que je l'ai expliqué dans mon ouvrage *No Boundary*, ce processus d'opposition/encouragement — à *quelque niveau que ce soit*, du typhon au moi, du subtil au causal — est provoqué de manière stratégique par des *conditions spéciales*, lesquelles englobent — à *quelque niveau que ce soit* — un ensemble d'activités ou de fonctions caractéristiques du niveau supérieur (ou recherché) suivant. [136] La psychanalyse, par exemple, parle de *frustrations sélectives* nécessaires pour aider le nouveau-né à passer d'un moi corporel typhonique-impulsif à un moi mental contrôlé (le même type de frustrations sélectives auxquelles recourra l'analyste pour aider un névrotique *fixé* à des niveaux infantiles à évoluer vers des réactions plus canalisées et plus mûres); en l'occurrence : « *Exprimez-vous par des mots, pas par des pulsions!* »

De même, il est nécessaire de recourir aux conditions spéciales de la pratique méditative pour provoquer des frustrations sélectives du moi-mental, lors du passage de ce dernier aux domaines subtil et causal. En principe, ceci ne diffère guère du fait de demander à un enfant d'exprimer par des mots une idée qu'il préférerait extérioriser de façon typhonique. Nous demandons au moi d'aller un pas plus loin et de mettre en formes subtiles ce qu'il penserait plus volontiers de manière conceptuelle ou verbale. La croissance se produit par adaptation de translations supérieures jusqu'à ce que la transformation vers ce domaine supérieur devienne véritablement possible.

Ainsi en va-t-il du *yidam* ou de l'*ishtadeva*: on présente à des individus un symbole de la divinité *yidam*, qui, du fait même qu'il représente un état supérieur, n'a pas d'équivalent dans la réalité présente. Ils construisent ou procèdent à la translation de ce symbole dans leur propre conscience, jusqu'à ce que le *yidam* subtil finisse par émerger à proprement parler de l'inconscient-fondement dans la conscience. Les individus *s'identifient* en définitive (nous avons montré que c'était vrai à toute phase du développement) à cette structure supérieure, qui brise leur translation inférieure en tant que moi et les élève vers une structure supérieure.

Le Maître (gourou, roshi, etc.) continue à contrecarrer les anciennes translations, à miner les anciennes résistances, et à encourager la nouvelle transformation en renforçant les conditions spéciales (en l'occurrence, la visualisation du *yidam*). On retrouve ce même processus dans *toutes* les for-

mes de méditation — concentrée ou réceptive, mantra ou silencieuse. Dans la méditation concentrée, la condition spéciale a une forme définie; dans la méditation réceptive, elle est « informelle » — toutes deux sont cependant des conditions spéciales renforcées et l'individu qui abandonne sa conscience informelle ou défocalisée est puni aussi sévèrement que celui qui abandonne son koan.

Certaines des caractéristiques majeures des domaines supérieurs étant l'intemporalité trans-temporelle, l'amour, l'absence de fuites ou d'attaches, l'acceptation totale et l'unité sujet-objet, ce sont elles qui deviennent le plus souvent les *conditions spéciales*: « Reste toujours dans l'instant présent »; « Reconnais tes esquives »; « Ne sois qu'amour en toutes circonstances », « Deviens un avec ta méditation et ton monde »; « Accepte tout puisque tout est Brahman »; etc. Nos parents nous ont aidés à passer du premier étage de la conscience au cinquième en nous imposant les conditions spéciales du langage et du contrôle de soi. De même, le Maître nous aide à passer du cinquième aux étages supérieurs en nous imposant les conditions spéciales de ces sphères plus élevées.

Peu importe, en principe, que les conditions spéciales soient un mode de méditation concentré — absorbant ou réceptif-défocalisant. Le premier rompt la translation inférieure propre au moi en l'arrêtant, le second en l'observant. Le point commun de ces deux procédures, qui correspond à leur essence, est ce qui fait leur efficacité : pour arrêter une translation par concentration ou pour l'observer par défocalisation, on doit se situer au niveau supérieur suivant. Ces deux modes visent (en définitive) le même objectif; la rupture d'une translation d'ordre inférieur au profit d'une transformation d'ordre supérieur. Ces deux processus sont aussi *actifs* l'un que l'autre. La « réceptivité passive » elle-même est, comme l'a dit Benoit, une activité sur un plan supérieur. (N'en déduisez pas pour autant que le mode réceptif-défocalisant soit identique au mode concentré absorbant, ni qu'ils produisent les mêmes résultats secondaires. Nous verrons qu'il n'en est rien lors de la présentation du déroulement d'une méditation typique.)

Précisons toutefois, avant d'entrer plus dans les détails, que toutes les écoles de méditation n'aspirent pas au même domaine de conscience général. Nous avons déjà vu que les domaines transpersonnels et surconscients se scindent en plusieurs niveaux (subtils inférieur et supérieur, causals inférieur et supérieur, etc.). Rares sont les religions qui ont conscience de toutes ces distinctions, aussi la plupart se « spécialisent »-elles dans l'un ou l'autre niveau. Il est donc conseillé de scinder les pratiques méditatives elles-mêmes en trois classes majeures (cf. Free John).

La première est la classe Nirmanakaya, qui traite des énergies corporelles ou typhoniques et de leur transmutation ou transformation vers la région du subtil inférieur, culminant au *sahasrara*. Elle comprend les yogas *hatha*, *kundalini*, *kriya* et en particulier toutes les formes de *yoga tantrique*. L'objectif de la classe Nirmanakaya, ainsi que je l'ai dit, est le *sahasrara*, la couronne *chakra*, et il est illustré par Patanjali.

La deuxième est la classe Sambhogakaya, qui traite des régions du subtil supérieur, et vise les sept (ou dix) sous-phases de croissance subtile et d'illuminations audibles secrétées dans, et au-delà de, *sahasrara*. Celle-ci inclut les yogas Nada et Shabd et est illustrée par Kirpla Singh.

La troisième est la classe Dharmakaya, qui traite des régions causales. Elle n'agit ni par une manipulation d'énergie tantrique (les cinq ou six premiers *chakras*) ni par une absorption de lumière et de son subtils (le septième *chakra* et les *chakras* de la sous-phase supérieure), mais plutôt par une étude du champ de conscience causal lui-même, une étude du fondement du sentiment d'identité séparé, même dans, et à travers, le Témoin Transcendant de la région causale, jusqu'à ce que toutes les formes du dualisme sujet-objet soient extirpées. Cette classe est illustrée par Sri Ramana Maharshi, Vajrayana Maha-Atin, bouddhisme Zen, hindouisme Védanta. Chacune de ces voies *peut* mener à la Nature préalable de tous les domaines, le Svabhavikakaya, cependant, plus la voie adoptée à l'origine est élevée plus les chances de succès sont grandes.

Supposons maintenant qu'un jeune adulte choisisse la pratique du Zen sous sa forme de *koan* concentré ou de *shikan-taza* réceptif. Ces deux pratiques relèvent du Dharmakaya, aussi pouvons-nous supposer que, menées à bon terme, elles nous permettront d'observer non seulement une culmination dans le causal supérieur mais encore une série de manifestations de niveau inférieur dans les phases intermédiaires.

Pour commencer, la pratique méditative commence à briser la translation présente du moi en l'interrompant (*koan*) ou en l'observant (*shikan*). Washburn a donné un excellent résumé de certaines caractéristiques spécifiques de ce processus. [123] (Sa « réduction du seuil d'intensité » et son « immobilisation des opérations psychiques » sont deux manières de décrire le ralentissement des translations d'un niveau, qui est indispensable à la fois pour le dé-refoulement du niveau inférieur et pour la transformation vers un niveau supérieur.) La translation présente du moi commençant à se relâcher, l'individu se trouve tout d'abord exposé à l'*inconscient submergent subliminal* (l'inconscient submergent non refoulé, en général), qui comprend, notamment, les « innombrables aspects inaperçus d'expériences, des aspects éliminés par la force de l'habitude, le conditionnement ou les exigences de la situation. » [123] Toute sorte de souvenirs curieux refont surface, des souvenirs occultés, des souvenirs insignifiants, des souvenirs qui ne sont pas refoulés mais simplement oubliés ou préconscients. Il est possible de consacrer plusieurs mois à regarder le submergent subliminal ré-émerger dans la conscience et se dérouler devant l'œil intérieur.

La méditation progressant, le caractère d'exclusivité des aspects les plus résistants de la translation du moi sont lentement minés et démantelés. C'est-à-dire que l'*inconscient enfoui* est libéré de son identification inconsciente au moi et tend donc à émerger en tant qu'objet de conscience véritable ou tout au moins à relâcher son emprise sur la conscience. Washburn dit que l'immobilisation psychique (l'arrêt de la translation du moi) « amène à la conscience des opérations psychiques inconscientes en interférant avec leur fonctionnement normal », de sorte « qu'on peut désormais la regarder au lieu de se contenter de regarder à travers elle ». [123] Je crois cette précision importante, mais j'ajouterai qu'elle s'applique essentiellement à l'inconscient enfoui (et à certaines parties de l'inconscient submergent refoulé); ainsi, nous ne rendons pas conscient l'inconscient émergent, par exemple en « interférant avec lui » mais plutôt en l'autorisant à émerger, tout comme nous ne faisons pas jaillir les mathématiques dans la conscience en interférant avec elles mais en les apprenant.

Quoi qu'il en soit, le fait même qu'on « interfère avec » l'inconscient enfoui, l'amène à relâcher son emprise habituelle. Souvenez-vous toutefois que les translations de l'inconscient enfoui étaient les aspects non refoulés mais refoulants du système du moi à un niveau donné. Il est donc naturel que le processus de refoulement étant interrompu, le matériau refoulé tende à émerger. C'est-à-dire que l'inconscient submergent refoulé tend à s'insinuer — ou parfois à surgir — dans la conscience. L'individu est confronté à son ombre (et dans certains cas, à des fantasmes primals ou archaïques de l'inconscient archaïque). Un individu luttera parfois pendant plusieurs mois voire plusieurs années avec son ombre, et c'est à ce stade que la thérapie orthodoxe complétera utilement la méditation. (Notez que seul l'inconscient submergent refoulé est libéré à ce stade *et pas nécessairement* les inconscients émergents subtil ou causal, à moins qu'ils ne fassent partie de l'inconscient émergent refoulé occulté par les *mêmes* mécanismes de défense qui s'opposèrent à l'ombre. Ceci est possible en fait, et même probable dans une certaine mesure, mais dans l'ensemble les défenses contre l'ombre refoulée et celles contre un Dieu émergent sont d'un ordre différent, et à ce stade de la méditation nous nous concentrons essentiellement sur les premières.)

Pour l'instant, l'individu s'étant détaché de la translation du moi et de l'inconscient enfoui, a « revécu » sa vie, jusqu'à la période actuelle. Il s'est ouvert à tous les traumatismes, fixations, complexes, images et ombres de tous les niveaux de conscience antérieurs ayant déjà émergé dans sa vie — le plé-

romatico-matériel, l'ourobórico-alimentaire, l'affectivo-sexuel typhonique, le verbal et le mentalo-égoïque. Il peut désormais passer en revue, pour ainsi dire, tout ce matériau, et en particulier les « endroits douloureux » les fixations et les refoulements qui remontent aux cinq premiers étages de son être. Remarquez que *rien* de cela n'appartient encore à l'état méditatif *central*.

Signalons incidemment que selon Washburn seule la méditation réceptive donne un accès direct et immédiat à l'inconscient, tandis que la méditation concentrée « est à ce point immergée dans son objet que tout le reste — y compris les messages de l'inconscient — est inaccessible à la conscience; aussi, une confrontation avec l'inconscient n'est-elle possible qu'après que l'objet a été supprimé, ou après que la pratique a été menée à son terme ». [123] Je crois, une fois de plus, qu'il a raison, mais que sa remarque ne s'applique qu'à certains aspects de l'inconscient évolutif, en particulier aux inconscients archaïque, submergent et enfoui. Tant que la pratique concentrée est pleinement active, aucun de ces aspects de l'inconscient ne peut « filtrer ». Il n'en va toutefois pas de même, par exemple, de l'inconscient émergent subtil, parce que dans l'état d'absorption subtile dans le *yidam*, *mantrum* ou *nada*, on est directement en contact avec cet état auparavant inconscient. Même si on ne le reconnaît pas en tant qu'objet, ce qui ne serait d'ailleurs pas possible, on est toujours intuitivement éveillé au subtil en tant que subtil. La voie concentrée *dévoile* cet aspect « domaine subtil » de l'inconscient émergent d'une manière parfaitement directe et immédiate, *durant* la pratique même.

Il est vrai cependant qu'aucun objet ne tend à accéder à la conscience, tant qu'on se trouve dans le subtil, absorbé dans la méditation (*jhana*), et ceci vaut notamment pour l'ombre. La méditation subtile aide pourtant à briser la translation du moi, de sorte qu'il suffit d'interrompre l'absorption subtile pour s'ouvrir à l'influx de l'ombre, ainsi que l'a dit Washburn. Avec la méditation réceptive, on est bien entendu ouvert à tout à tout instant : on « voit » donc l'ombre au moment même où elle échappe au refoulement.

Quoi qu'il en soit, le subtil lui-même commençant à émerger de l'inconscient-fondement, diverses illuminations et intuitions archétypes supérieures se produisent. (Pour une description plus approfondie du domaine subtil, cf le chapitre 3.) Le fait est que des translations de plus en plus subtiles émergent, sont en définitive minées et cèdent la place à une transformation vers des translations nouvelles, plus subtiles. Ceci n'est rien de plus qu'un *développement* dans le domaine subtil.

Les pulsions les plus fortes sont affectées en premier lieu, et au fur et à mesure qu'elles s'estompent, le méditatif commence à en discerner de plus subtiles — tout comme le soleil se couchant dévoile les étoiles. Mais ces pulsions plus subtiles elles-mêmes s'estompent, ce qui permet d'en distinguer d'autres encore plus subtiles. Il est intéressant de noter qu'il ne s'agit pas d'un processus absolument continu, car durant la séance de méditation il se produit des interludes ou un silence virtuel durant lesquels on passe, semble-t-il, à travers une sorte de « membrane » psychique qui divise le niveau actuel du niveau plus subtil suivant. Cette séparation ayant été franchie, l'activité psychomente reprend...; mais son caractère est désormais beaucoup plus fin et plus subtil. [123]

Les « membranes » correspondant aux processus de translation de chaque niveau, qui occultent les autres niveaux et en séparant l'actuel; le « passage de cette frontière » n'est qu'une transformation vers une translation plus élevée, plus subtile.

« Le nouveau seuil [la nouvelle translation] qui est établie de cette manière peut lui-même être réduit [transformé] par une méditation prolongée, et ainsi de suite. A chaque fois, un nouveau spec-

tre d'objets plus subtils, d'intensité inférieure devient accessible à la vision intérieure du méditatif. » [123]

Ces sons et illuminations subtiles constituent l'objectif des Sambhogakayas, ils sont pourtant perçus comme étant des *makyo* (ou productions inférieures) par les Dharmakayas. Ainsi, si la méditation se poursuit jusqu'au domaine causal, tous les objets antérieurs, subtils ou grossiers, se trouvent réduits à des expressions de la Conscience en tant que telle, jusqu'à ce que le témoin transcendant lui-même ou l'identité du domaine causal soit brisé dans la Grande Mort du Vide, et que l'état sans égal, mais seul état Évident de *sahaj* soit ressuscité. Cette phase se nomme *anuttara samyak sambodhi*. Elle est sans appel. Après cette transformation finale, il ne se produit plus de translations exclusives nulle part; celui qui procédait aux translations « est mort ». Le miroir et son reflet ne font qu'un.

Ainsi se déroule la méditation, qui n'est qu'un développement supérieur, une évolution supérieure — une transformation d'une unité à l'autre jusqu'à ce qu'il n'y ait qu'Unité, sur quoi Brahman, en un sursaut imperceptible de reconnaissance et de remémoration finale, se sourit en silence, ferme les yeux, respire profondément et se jette au-dehors pour la millionième fois, se perdant dans ses manifestations pour le seul plaisir. L'évolution reprend son cours, transformation par transformation, se remémorant de plus en plus de détails, s'unifiant de plus en plus, jusqu'à ce que chaque âme se souvienne à nouveau de Bouddha, en tant que Bouddha, en Bouddha — après quoi il n'y a plus ni Bouddha ni âme. C'est la transformation finale. Alors que le Maître Zen Fa-ch'ang se mourait, un écureuil se mit à gratter sur le toit de sa demeure. « C'est exactement cela », dit-il, « et rien de plus. »

Chapitre 5

PHYSIQUE, MYSTICISME ET LE NOUVEAU PARADIGME HOLOGRAPHIQUE

Introduction

Nous avons vu au cours des chapitres précédents que la possibilité d'élaborer un paradigme « nouveau et supérieur », ou complet et transcendantal, était bien réelle. Ce paradigme s'efforcerait d'inclure les sciences monologiques, les sciences dialogiques, les sciences mandalas et *les sciences contemplatives*. Je n'en ai pas vraiment proposé une version complète; je me suis contenté de suggérer certaines de ses caractéristiques essentielles. J'espère néanmoins avoir présenté mon ébauche avec une conviction suffisante pour convaincre mon lecteur du fait que cette *possibilité* n'est nullement utopique, qu'elle se fonde sur un spectre de méthodologies sérieuses, et qu'elle se prête — à chaque stade à une confirmation consensuelle. Nous avons également envisagé les conséquences désastreuses qu'entraînerait la volonté d'ancrer ce paradigme dans *un seul* des modes de connaissance accessibles à l'âme.

Un tel paradigme — qualifié en règle générale d'« holographique » — a pourtant suscité une vague d'enthousiasme internationale au cours de ces dernières années. Hélas, en dépit de ses bonnes intentions, il se fonde presque exclusivement sur la physique empirique et sur la physiologie du cerveau (elle aussi empirique). Il prétend rattacher les états mystiques eux-mêmes à des données empiriques. Lawrence Beynam a fait l'éloge de cette nouvelle théorie en ces termes : « Nous assistons à l'heure actuelle à un changement de paradigme dans le secteur scientifique — sans doute s'agit-il du plus important enregistré à ce jour. Pour la première fois nous avons découvert un modèle cohérent pour les expériences mystiques, lequel présente l'avantage supplémentaire d'être dérivé de la physique contemporaine de pointe. » (11)

Il est certain qu'il convient d'apprécier le fait que certains physiciens ne *nient* plus la réalité des états mystico-transcendants, nous devons toutefois considérer avec une certaine suspicion ce « nouveau paradigme » particulier, pour la simple raison qu'il paraît, en définitive, entaché d'erreurs catégorielles profondes. Nous examinerons donc, au cours de ce chapitre, chaque point du paradigme holographique de manière minutieuse et critique, en mettant en exergue les problèmes qu'il pose. Je reprendrai, au chapitre suivant, une interview réalisée à l'origine pour *Re-Vision Journal*, qui propose une simplification et un résumé non seulement de la critique exposée dans ce chapitre mais encore de l'ensemble des sujets évoqués à ce stade de l'ouvrage.

Une dernière précision dans le cadre du présent chapitre, j'emploierai le terme « science » dans son sens restreint et empirique — puisque j'y traite essentiellement de la physique et de la physiologie, deux sciences qui représentent en fait des démarches empirico-analytiques. Ainsi, lorsque je dis qu'il convient de ne pas confondre mysticisme et « science », il va de soi que je parle de la science empirico-analytique. Je suis convaincu que le contexte ne permettra aucune confusion quant à mes intentions.

Si on veut comprendre de quelle manière le nouveau paradigme s'intègre au schème général des choses, il convient de disposer pour commencer d'un schème général des choses. La philosophie éternelle a toujours offert un tel schème, c'est donc celui que j'utiliserai ici par commodité.

J'entends résumer, dans ce qui suit, la *philosophia perennis* — sans toutefois entrer trop dans les détails — je l'appliquerai ensuite à une élucidation et à une critique du « paradigme holographique » et de la « physique nouvelle », abordant brièvement chacun des points clés en question.

La caractéristique la plus notable de la philosophie/psychologie éternelle tient au fait qu'elle présente l'être et la conscience comme une hiérarchie de niveaux dimensionnels, allant des domaines inférieurs, les plus denses et les plus fragmentaires aux domaines supérieurs, les plus subtils et les plus unitaires. Ainsi, dans l'hindouisme, le niveau le plus bas est-il nommé *annamayakosa*, ce qui signifie le niveau fait d'aliments — soit le corps physique et le cosmos matériel. Le niveau suivant est le *pranamayakosa* — l'enveloppe constituée des fonctions biologiques, du souffle vital, des émotions, de la bio-énergie, etc. Ces deux niveaux correspondent dans le bouddhisme Mahayana aux cinq *vijnanas* — le domaine des cinq sens et de leurs objets physiques.

Le niveau suivant, selon l'hindouisme, est le *manomayakosa*, « l'enveloppe faite de mental ». On le nomme, dans le bouddhisme, le *manovijnana* — le mental qui reste (du fait de sa myopie) près des cinq sens. C'est en quelque sorte le niveau que nous nommerions, en Occident, l'intellect, le mental, le moi-mental, le processus secondaire, la pensée opératoire, etc.

Par-delà le mental, si l'on en croit l'hindouisme, il y a le *vijnanamayakosa* (que les bouddhistes nomment *manas*). C'est une forme très élevée du mental, si élevée, en fait, qu'il est préférable de la désigner d'un nom différent — le plus courant est « le domaine subtil ». Le subtil inclut, dit-on, les processus archétypes, les intuitions et les visions d'ordre supérieur, l'intuition extatique, une clarté d'attention extraordinaire, une conscience fondamentale ouverte qui va bien au-delà du moi, du mental et du corps ordinaires.

Par-delà le subtil, se situe le domaine causal (en hindouisme : *anandamayakosa*; en bouddhisme : *alayavijnana* vicié). C'est un domaine de transcendance parfaite, si parfaite qu'on prétend qu'elle dépasse la conception, l'expérience et l'imagination de l'homme ordinaire. C'est un domaine de Radiance informelle, d'intuition radicale dans tout ce qui est manifestation, de libération extatique dans l'infini, de rupture de toutes les frontières, qu'elles soient supérieures ou inférieures, et de sagesse et de conscience absolument panoramiques ou parfaitement semblables.

Traversant le domaine causal, la conscience se réveille à sa demeure absolue. C'est la Conscience en tant que telle; et non seulement c'est la limite infinie du spectre de l'être, mais encore c'est la nature, la source de chaque niveau du spectre. Elle englobe radicalement tout, elle est une sans second. A ce stade — mais pas avant — tous les niveaux sont perçus comme des manifestations parfaites et égales de ce Mystère ultime. Il n'y a donc ni niveaux ni dimensions ni supérieur ni inférieur ni sacré ni profane de manière si prosaïque que le Zen le décrit en ces termes :

Comme le vent fait onduler les saules
Des perles de velours volent dans l'air.
Comme la pluie tombe sur les fleurs des poiriers
Des papillons blancs chantent dans le ciel.

Le résumé ci-dessus nous donnerait environ six niveaux majeurs — physique, biologique, mental, subtil, causal, et ultime (repris ci-dessous). Maintes traditions subdivisent et étendent largement ce

modèle (le subtil comprendrait sept niveaux). Mais l'essentiel est d'être conscient du fait que *toutes* les traditions éternelles majeures s'accordent sur cette hiérarchie générale — la plupart s'entendent même sur les détails. Je tiens à préciser que cette hiérarchie n'est nullement une question de subtilités philosophiques secondaires; il s'agit, selon ces traditions, du noyau fondamental de la sagesse éternelle — pour autant qu'il puisse être exprimé par des mots. Il est honnête d'ajouter que tout compte rendu de la « vision du monde » mystique qui néglige ce type de hiérarchie est sérieusement inadéquat.

Chacun de ces niveaux possède, si l'on en croit les traditions éternelles, un champ d'étude approprié*. L'étude du niveau -1 est essentiellement celle de la physique et de la chimie — c'est l'étude des objets non vivants. Le niveau -2 est le domaine de la biologie — l'étude des processus vivants. Le niveau -3 est le niveau tout à la fois de la psychologie (quand la conscience est tournée « vers l'intérieur ») et de la philosophie (quand elle est tournée « vers l'extérieur »). Le niveau -4, le subtil, est le domaine de la religion des saints, c'est-à-dire de la religion qui aspire à l'intuition visionnaire, aux halos de lumière et d'extase, à l'intuition angélique ou archétype, etc. Le niveau -5, le causal, est le domaine de la religion des sages, celle qui n'aspire pas tant aux expériences supérieures qu'à la dissolution et à la transcendance de l'expérimentateur. Cette voie de la sagesse implique la transcendance de toute dualité sujet-objet dans une conscience informelle. Le niveau -6, l'ultime, attend qui conquerra franchit les dernières barrières des niveaux 4 et 5 afin de s'éveiller radicalement en tant que conscience ultime.

Remarquez que ces disciplines différentes sont hiérarchisées, au même titre que les niveaux qu'elles abordent. C'est-à-dire que tout comme chaque niveau du spectre transcende mais inclut celui qui le précède, chaque étude supérieure enveloppe ses disciplines cadettes — l'inverse n'est pas vrai. Ainsi, par exemple, l'étude de la biologie recourt-elle à la physique, mais l'étude de la physique ne recourt pas à la biologie.

C'est une autre manière de dire que les niveaux inférieurs n'englobent pas, et ne peuvent englober, les niveaux supérieurs. Le principe premier de la philosophie éternelle est le suivant : le supérieur ne peut être expliqué par l'inférieur, ni découler de celui-ci. (En fait, nous verrons que l'inférieur est créé à partir du supérieur — ce processus est nommé « involution ».)

Les divers niveaux dimensionnels sont hiérarchisés, ceci n'implique pas pour autant qu'ils soient radicalement séparés, distincts, et isolés les uns des autres. Ce sont bien des niveaux *différents*, mais des « niveaux de Conscience » différents. En conséquence, on dit qu'ils s'interpénètrent mutuellement. En voici une description excellente :

Ces « mondes » [ou niveaux dimensionnels] ne sont pas des régions séparées, divisées spatialement les unes des autres, de manière qu'il soit nécessaire de se déplacer dans l'espace pour passer de l'un à l'autre. Les mondes supérieurs et les mondes inférieurs s'interpénètrent complètement — ces derniers étant façonnés et soutenus par les activités des premiers.

Ce qui les divise c'est que chaque monde a un niveau de conscience plus restreint et plus contrôlé que celui qui lui est supérieur. La conscience inférieure est incapable d'expérimen-

* — 1 Physique — matière/énergie non vivante.

— 2 Biologique — matière/énergie vivante, sensible.

— 3 Psychologique — mental, moi, logique, pensée.

— 4 Subtil — archétype, trans-individuel, intuitif.

— 5 Causal — radiance informelle, transcendance parfaite.

— 6 Ultime — conscience en tant que telle, la source et la nature de tous les autres niveaux.

ter la vie des mondes supérieurs et n'a d'ailleurs pas conscience de leur existence, bien que ceux-ci l'interpénètrent.

Toutefois si les êtres d'un monde inférieur parviennent à élever leur conscience jusqu'à un niveau supérieur, le monde de ce niveau leur devient manifeste, et il est permis d'affirmer qu'ils sont passés à un monde supérieur, bien qu'ils ne se soient pas déplacés dans l'espace. [109]

Les divers niveaux sont donc en interpénétration et en interconnexion mutuelles. *Mais pas de façon équivalente*. Le supérieur transcende mais inclut l'inférieur — et *non* l'inverse. En d'autres termes, l'inférieur est « dans » le supérieur, mais tout le supérieur n'est pas dans l'inférieur. Prenons un exemple simple : en un certain sens, tout le reptile est dans l'homme, mais tout l'homme n'est pas dans le reptile; tout le monde minéral est dans une plante, mais l'inverse n'est pas vrai, etc. Wachsmuth explique que : « Le plus évolué contient toujours en lui-même les attributs du précédent, pourtant il se développe toujours en tant qu'entité nouvelle, qu'activité nettement différenciable de celle de l'autre. » [109]

Aussi quand le mystique-sage parle de ce type d'interpénétration mutuelle, entend-il *une interpénétration multidimensionnelle avec non-équivalence*.

L'explication par les mystiques-sages de cette interpénétration multidimensionnelle constitue une partie de la littérature la plus profonde et la plus belle du monde*. L'essence de cette littérature — qu'il semble presque blasphématoire de vouloir réduire à quelques paragraphes — est qu'« au commencement » il n'y a que la Conscience en tant que telle, intemporelle, infinie et éternelle. Une ondulation est née dans cet océan infini, sans qu'on puisse en expliquer la raison par des mots. D'elle-même, elle ne pourrait se soustraire à l'infini, car celui-ci englobe toutes les entités. Cependant, cette ondulation subtile, s'éveillant à elle-même, *oublie* la mer infinie dont elle n'est qu'une expression. Elle se croit par conséquent séparée de l'infini, isolée, distincte.

Cette ondulation, très raréfiée est la région causale (niveau -5), le début même — aussi faible soit-il — de la vague de l'ipséité (*selfhood*). A ce stade, elle est toujours très subtile, toujours « proche » de l'infini, toujours extatique.

Mais d'une certaine manière, elle n'est pas vraiment satisfaite, pas profondément paisible. Pour trouver cette paix ultime, l'ondulation devrait en effet retourner à l'océan, se dissoudre à nouveau dans l'infini radieux, s'oublier et se remémorer l'absolu. Pour ce faire, elle devrait mourir — elle devrait accepter la mort de son sentiment d'identité distinct. Or, cela la terrifie.

L'infini est tout ce à quoi elle aspire, mais l'épouvante qu'elle éprouve à l'idée de la mort nécessaire l'amène à rechercher l'infini par des moyens qui l'empêchent de le trouver. L'ondulation *veut* la libération et en même temps elle en a *peur*, elle arrange donc un *compromis* et un *substitut*. Au lieu de trouver la vraie Divinité, l'ondulation prétend être Dieu, cosmocentrique, héroïque, suffisante, immortelle. Non seulement c'est le commencement du narcissisme et de la bataille de la vie contre la mort, mais encore c'est une version *réduite* ou *restreinte* de la conscience, parce que l'ondulation ne fait plus *un* avec l'océan, elle essaie d'être elle-même l'océan.

Mue par ce projet Atman — la tentative pour atteindre l'infini par des moyens qui l'empêchent d'y parvenir, et qui lui imposent des gratifications de substitution — l'ondulation crée des modes de conscience toujours plus étroits, toujours plus restreints. Jugeant que le causal est moins que parfait, elle réduit la conscience pour créer le subtil (niveau -4). Trouvant en définitive, que le subtil n'est pas idéal, elle réduit une fois encore la conscience pour créer le mental (-3). Se heurtant à un

* Ce qui suit est en quelque sorte une combinaison du *Lankavatara Sûtra*, du *Livre des Morts tibétain* et de l'existentialisme occidental. Pour une étude plus approfondie, cf *The Atman Project*. [137]

nouvel échec, elle la réduit au plan pranique, puis au plan matériel, où, son désir d'être dieu s'épuisant, elle sombre dans un sommeil insensible.

Pourtant, derrière ce projet Atman — le drame ignorant du moi distinct — se trouve l'Atman. Le drame tragique du désir et de la mortalité du moi n'était que l'œuvre du Divin, un divertissement cosmique, une expression d'oubli du Moi afin que le choc de la Réalisation du Moi soit d'autant plus délicieux. L'ondulation a véritablement *oublié* le moi, cela ne fait aucun doute — mais elle était une ondulation du Moi, et elle l'est restée tout au long de la pièce.

Ainsi, ce mouvement du supérieur vers l'inférieur — qui est l'involution — est tout à la fois un acte de création pure et de radiance fulgurante (de la part d'Atman) et une tragique histoire de souffrance et de malheur épique (de la part de l'ondulation-moi s'efforçant d'accomplir le projet Atman). L'objectif ultime de l'évolution — le mouvement de l'inférieur vers le supérieur — consiste à s'éveiller *en tant qu'Atman*, et donc à retenir la gloire de la création sans être forcé d'interpréter le drame de la souffrance du moi.

Au cours de l'histoire de notre univers (et la science nous vient ici en aide), nous avons évolué du niveau -1 (qui commença il y a quelque 15 milliards d'années avec le Big Bang) au niveau -2 (qui intervint plusieurs milliards d'années plus tard, lorsque la matière s'éveilla à une certaine compréhension de la vie) au niveau -3 (qui à ce jour n'a été pleinement atteint que par les humains). L'évolution est, en quelque sorte, la moitié de son cycle. Plotin disant : « L'humanité est en équilibre à mi-chemin entre les dieux et les bêtes. »

Mais dans le passé de l'histoire humaine, certains hommes et certaines femmes réussirent, grâce à la discipline évolutionnaire d'une religion supérieure, à prolonger leur propre développement et leur propre évolution jusqu'au niveau -4 : celui de la religion des saints et de la première intuition d'une réalité transcendante, une par essence, située au-dessus et au-delà du mental, du moi, du corps et du monde ordinaire. Cet « au-delà » fut baptisé poétiquement : paradis; et cette unité : Dieu. Cette intuition ne se produisit pleinement que vers 3 000 avant J.-C., avec la percée des premières grandes religions monothéistes. (Avant cette époque, il n'y avait que des réalisations polythéistes — un dieu du feu, un dieu de l'eau, etc.) C'était en réalité de la magie chamanique, issue d'une simple manipulation du niveau -2, des énergies et des rites affectivo-sexuels.) Toutefois, dès 500 avant J.-C., certaines âmes évolutionnaires poussèrent leur développement jusque dans le causal — le Christ, Bouddha, Krishna, les grands sages axiaux. Leurs intuitions furent prolongées et élargies pour produire ce que les Tibétains nommèrent la voie *Svabhavikakaya* — la voie du niveau -6, ou la Vérité déjà accomplie, la voie du Zen, du Vajrayana et du Védanta. Il reste au monde à suivre leur exemple par une méditation évolutive, jusqu'aux domaines supérieurs, culminant dans l'infini.

Ce processus d'involution et d'évolution se déroule pendant plusieurs siècles, mais si l'on en croit la philosophie éternelle, il se répète à chaque instant, de façon continue et instantanée. A cet instant, à celui-là et à cet autre, un individu part en quête de l'infini. Mais à cet instant, à celui-là et à cet autre, il se contracte et s'éloigne de l'infini et se trouve réduit en définitive au niveau de sa présente adaptation. Il *involve* jusqu'au plus haut point auquel il a jusqu'ici *évolué* — et tous les domaines supérieurs sont tout simplement oubliés, rendus inconscients. C'est la raison pour laquelle toute méditation est nommée rappel ou souvenir (en sanscrit : *smriti*, en pali — *sati*, comme dans *satipatthana*, l'*anamnesis* de Platon, le *zikr* soufi — tous ces termes se traduisent précisément par « souvenir » ou par « rappel »).

Quand le mystique-sage parle de l'interpénétration avec non équivalence, il fait allusion à cet éventail de niveaux supérieurs engendrant en permanence les inférieurs, à cette incroyable interpénétration de chaque niveau avec les autres, et à cette dynamique extraordinaire existant entre les niveaux — le tout dans un champ de radiance fulgurante.

Le fait que le mystique-sage discourte et insiste si souvent sur la différence existant entre ces niveaux ne signifie pas qu'il néglige les relations entre les éléments à un niveau *donné*. En fait, le mystique est précis dans sa compréhension de la communauté d'éléments constituant chaque niveau. Tous les éléments étant « faits de » la même densité de conscience — tous étant du même niveau — sont en parfaite interpénétration et interdépendance mutuelles, d'une façon *équivalente*. En d'autres termes, nul élément d'un niveau *donné* n'est plus élevé, ou plus réel, ou plus fondamental, que les autres, pour la bonne et simple raison qu'ils sont tous faits du « même bois » (de la même densité de conscience).

Il est certain qu'il existe plusieurs hiérarchies à l'intérieur de chaque niveau, mais ce sont des hiérarchies n'impliquant pas le statut, comme celle des tailles. Ainsi, une planète est-elle plus grande qu'une pierre, un système solaire qu'une planète et une galaxie qu'un système solaire. Il s'agit d'une hiérarchie de taille, non d'un statut ontologique, parce que tous ces éléments appartiennent également au même plan matériel. De même, toute hiérarchie au sein de chaque dimension est-elle composée d'éléments *équivalents*.

Sur le plan physique, par exemple, aucune particule élémentaire n'est « plus fondamentale » qu'une autre (toutes semblent être en bootstrap). Sur le plan nutritif, aucune vitamine n'est en définitive plus essentielle qu'une autre (supprimez-en une et vous êtes également mort). Sur le plan moral, aucune vertu n'est plus grande qu'une autre — toutes semblent s'impliquer l'une l'autre (comme Socrate le savait et comme Maslow l'a redécouvert avec ses valeurs E*). Au niveau du subtil, tous les archétypes sont des reflets équivalents de la Divinité, de même que tous les *Shambhogakaya* sont des reflets équivalents du *Dharmakaya*.

L'important est que tous les éléments d'un niveau donné soient approximativement équivalents sur le plan du statut et qu'ils s'interpénètrent mutuellement. Tous en un et un en tous — holographiquement, en quelque sorte. Du fait même de la hiérarchie, tout élément d'un niveau aîné est supérieur, sur le plan du statut ontologique, à tout élément d'une dimension cadette (par exemple, la vertu de la compassion *n'est pas* équivalente à la vitamine B 12). Cette interconnectivité mutuelle des éléments de tout niveau *particulier* est une *interpénétration unidimensionnelle avec équivalence*. C'est un type d'*holoarchie* existant au sein de chaque niveau de *hiérarchie*. Ainsi, la manière la plus simple de résumer la perspective mystique du monde serait la suivante :

1. Holoarchie au sein de chaque niveau
2. Hiérarchie entre les niveaux

Cette information générale nous amène au sujet particulier du nouveau paradigme.

Physique et mysticisme

Une des doctrines mystiques les plus fréquemment évoquées est l'« interpénétration mutuelle », telle qu'elle est présentée par l'école Kegon du bouddhisme, par les *Discours* de Meher Baba, par les Cinq Rangs du Zen Soto, etc. Le mystique désigne, par l'expression « interpénétration mutuelle », les *deux* formes d'interpénétration dont nous venons de parler : unidimensionnelle et multidimensionnelle, holoarchique et hiérarchique, horizontale et verticale.

Représentez-vous les six niveaux de la conscience comme un édifice à six étages : pour le mystique tous les éléments de chaque étage interagissent harmonieusement, *et*, point plus important,

* Les valeurs intrinsèques de l'Être : vérité, beauté, amour, etc. (N.d.T.)

chacun des étages est en interaction avec chacun des autres. Quant à l'interaction multidimensionnelle, le mystique considère que les éléments physiques interagissent avec les éléments biologiques qui interagissent avec le mental qui interagit avec le subtil qui interagit avec le causal, qui passe à l'infini — chaque niveau succède à son prédécesseur mais en interpénétration mutuelle avec lui. Ainsi, parlant de *tous* ces niveaux, le mystique dit, pour reprendre les termes de Meher Baba : « Ils s'interpénètrent tous l'un l'autre et existent ensemble. »

Or, il se fait que les physiciens modernes, qui travaillent sur le domaine le plus bas — celui des processus matériels, insensibles et non vivants — ont découvert l'interpénétration *unidimensionnelle* du plan matériel : ils ont constaté que tous les hadrons, leptons, etc. sont en interpénétration et en interdépendance mutuelles. Ainsi que l'explique Capra :

La théorie quantique nous oblige à considérer l'univers non comme une collection d'objets physiques, mais plutôt comme un réseau complexe de relations entre les diverses parties d'un tout unitaire... Toutes les particules [physiques] sont composées dynamiquement l'une de l'autre d'une manière cohérente, et on peut dire, en ce sens, qu'elles se « contiennent » l'une l'autre. Dans [cette théorie], l'accent est mis sur l'interaction, ou l'« interpénétration » de toutes les particules. [30]

Bref, le physicien parlant de ces particules subatomiques, de ces ondes et de ces champs dit : « Ils s'interpénètrent tous l'un l'autre et existent ensemble ». Or, une personne imprudente s'apercevant que le mystique et le physicien utilisent exactement les mêmes mots pour parler de leurs réalités, en arriverait à la conclusion que ces réalités doivent être identiques. Ce qui n'est pas le cas.

Les physiciens, avec leur interprétation unidimensionnelle, nous disent que toute sorte d'événements atomiques sont tissés les uns avec les autres — ce qui constitue en soi une découverte significative. Ils ne nous apprennent toutefois rien — et ils ne peuvent rien nous apprendre — sur l'interaction de la matière non vivante avec le niveau biologique, pas plus que sur l'interaction de ce niveau avec le champ mental — quelle relation le plasma ionique entretient-il avec, par exemple, les objectifs et les pulsions du moi? Allons plus loin, que dire de l'interaction du champ mental avec le subtil, et du subtil avec le causal, ou de l'interaction et de l'interpénétration inversées qui reviennent jusqu'aux niveaux les plus bas? Que nous apprend la physique à ce propos?

Selon moi, la physique nouvelle n'a découvert que l'interpénétration unidimensionnelle de son propre niveau (la masse/énergie insensible). Il s'agit en soi d'une découverte importante, mais elle ne peut être comparée au phénomène extraordinaire qu'est l'interpénétration multidimensionnelle que décrivent les mystiques. Nous avons vu que l'hindouisme, pour ne citer qu'un exemple, a une théorie d'une complexité et d'une profondeur incroyables sur la façon dont le domaine ultime engendre le causal, qui à son tour engendre le subtil, lequel crée le mental, d'où émerge le monde de la chair et au niveau le plus bas, le plan physique. La physique nous a révélé maintes informations majeures sur ce dernier niveau. Elle ne peut toutefois rien nous apprendre de ceux qui le précèdent (sans se transformer en biologie, en psychologie ou en religion). Soyons clairs, l'étude de la physique occupe le premier étage et décrit les interactions de ses éléments; les mystiques sont eux au sixième étage et décrivent l'interaction des six étages.

Disons donc, à titre de conclusion globale, voire d'approximation, que l'affirmation selon laquelle : « Les visions du monde de la physique et du mysticisme sont similaires » est une généralisation abusive se fondant, ainsi que l'a récemment déclaré un physicien : « Sur l'utilisation de similitudes accidentelles de langage, présentées comme une preuve éventuelle de connexions aux racines profondes. » [10]

Qui plus est, la physique et le mysticisme ne sont pas deux approches différentes d'une même réalité. Ce sont des approches différentes de deux niveaux de réalité différents — le second transcendant mais incluant le premier. Autrement dit, la physique et le mysticisme ne respectent pas le principe de complémentarité de Bohr. On néglige de façon générale le fait que la *complémentarité*, telle qu'elle est utilisée en physique, désigne deux aspects ou deux approches d'une interaction de la réalité qui *s'excluent mutuellement*. La physique et le mysticisme ne sont pas complémentaires parce qu'un individu peut être, tout à la fois, un physicien *et* un mystique. Nous l'avons dit : le second transcende et inclut le premier, il ne l'exclut pas. La physique et le mysticisme ne sont pas plus deux approches d'une même réalité s'excluant mutuellement que, par exemple, la botanique et les mathématiques.

Toute cette notion de complémentarité de la physique et du mysticisme tient au fait qu'on néglige les niveaux de 2 à 5. Il en résulte que la physique (niveau — 1) et le mysticisme (niveau — 6) apparaissent comme étant les deux seules approches majeures de la réalité. C'est cette perspective tronquée qui se trouve à l'origine de la pseudo « complémentarité » de la physique et du mysticisme. On ne revendique pas cette relation pour la sociologie et le mysticisme ni pour la nutrition et le mysticisme ni pour la botanique et le mysticisme; on ne devrait pas plus la revendiquer pour la physique et le mysticisme. Toutes ces disciplines se *complètent* sans conteste l'une l'autre, mais elles ne forment pas une *complémentarité* telle que la définit la physique.

Ce qui est neuf en matière de physique nouvelle, ce n'est pas qu'elle ait quelque rapport avec les niveaux supérieurs de la réalité. A quelques exceptions mineures près (sur lesquelles nous reviendrons sous peu), elle ne tente même pas d'expliquer le niveau - 2 ou d'en rendre compte (sans parler des niveaux de 3 à 6). En fait, en poussant à ses extrêmes les dimensions mathématiques, elle a, semble-t-il, découvert l'holoarchie fondamentale du niveau - 1 — voilà ce qui constitue une nouveauté. Sur ce point au moins la physique et le mysticisme se rejoignent.

Il convient toutefois de faire montre de prudence, même sur ce point. Dans notre empressement à marier physique et mysticisme en recourant à des généralisations abusives, nous avons tendance à oublier que la réalité quantique n'a presque aucune portée dans le monde réel des processus macroscopiques. Comme l'a dit le physicien Walker : « Les quantas sont sans importance [dans le monde ordinaire] des automobiles et des balles de basket. » Les physiciens en sont depuis longtemps conscients. Le niveau quantique est à ce point submicroscopique que ses interactions peuvent être ignorées, sur le plan pratique, dans le macro-monde. Les interactions intenses entre mésons subatomiques, qui semblent tellement mystiques, ne sont nullement observées entre macro-objets — qu'il s'agisse de pierres, d'individus ou d'arbres. Ainsi que l'explique prudemment Capra : « L'unité fondamentale de l'univers... devient apparente *au niveau atomique* et de plus en plus manifeste au fur et à mesure qu'on pénètre plus profondément... dans le domaine des *particules subatomiques* » (les italiques sont de moi). [30]

Mais c'est précisément dans le domaine ordinaire des pierres et des arbres que le mystique *voit* son interpénétration mutuelle de toute matière. Son unité fondamentale de l'univers « ne commence pas au niveau atomique ». Quand un mystique regarde un oiseau qui vole au-dessus d'un ruisseau en cascades et dit : « Ils ne font qu'un, parfaitement », il ne prétend pas qu'il suffirait d'utiliser un microscope et d'examiner la situation pour voir l'oiseau et le cours d'eau échanger des mésons d'une manière unitaire. Sa vision unitaire est un impact immédiat, exprimant sa compréhension personnelle du fait que : « En vérité, tout ce monde est Brahman. »

Autrement dit, l'accord même entre mystique et physicien au niveau - 1 doit être considéré comme quelque peu ténu ou encore comme le fait d'une heureuse coïncidence. Demandez à n'importe quel physicien — ou presque — si les rapports entre, disons, un arbre et un fleuve macroscopique

piques sont aussi intenses et aussi unitaires que ceux entre des particules subatomiques. Sa réponse sera négative; celle du mystique sera positive.

C'est un point fondamental qui prouve, en fait, que le physicien et le mystique ne parlent pas du même monde. Le physicien dit : « Le monde newtonien ordinaire est, sur un plan pratique, composé d'entités séparées et distinctes, tandis que le monde subatomique est un schème unifié. » Le mystique dit : « Le monde newtonien ordinaire est, tel que je le perçois directement, un ensemble indivisible; quant au domaine subatomique, je ne l'ai jamais vu. »

Cette nuance est cruciale car, comme l'explique Jeremy Berstein, professeur de physique au *Stevens Institute* : « Si j'étais un mystique oriental, la dernière chose au monde que je souhaiterais, serait une réconciliation avec la science moderne. » [10] Il fonde son argument sur le fait qu'il est de la *nature* même des découvertes de la science empirique de changer et de s'altérer sans cesse, que la preuve scientifique de la dernière décennie est l'erreur dénoncée par celle-ci, et qu'on ne peut empêcher aucun fait scientifique majeur de se modifier en profondeur au fil du temps et des expérimentations ultérieures. Qu'advierait-il si nous affirmions que l'éveil de Bouddha vient d'être corroboré par la physique? Dans une décennie de nouveaux faits scientifiques remplaceront (comme il se doit) les faits actuels. Bouddha perdra-t-il alors son éveil? Nous ne pouvons affirmer que quelque chose est à la fois noir et blanc. Si nous attelons le mysticisme au char de la physique, ne devons-nous pas l'abandonner à une date ultérieure? Qu'implique la confusion entre faits scientifiques temporels et domaines contemplatifs intemporels? Le Dr Bernstein nous fournit la réponse à cette interrogation : « Atteler une philosophie religieuse [transpersonnelle] à une science contemporaine, est le plus sûr moyen de la condamner à l'obsolescence. »

L'ordre implicite

Nous nous heurtons au même type de difficultés dès que nous abordons le concept d'un « ordre implicite » de la matière, introduit par David Bohm. Le public, en général, et maints psychologues, en particulier, imaginent que le domaine implicite transcende les particules physiques et atteint, d'une certaine façon, un état supérieur d'unité et de totalité transcendantes. En réalité, le domaine implicite ne transcende pas la matière — il lui est immanent et exprime une cohérence, une unité et une totalité de tout le plan physique, ou niveau - 1. Il va, en fait, au-delà de la matière explicite, mais d'une façon immanente ou sous-jacente, et non pas transcendante. Ce concept *exclut* d'ailleurs de façon explicite tous les domaines supérieurs, notamment le mental et la conscience.

Bohm a lui-même exposé cela en termes clairs. Tout d'abord, il s'oppose farouchement à toute tentative visant à introduire le mental ou la conscience dans le formalisme de la mécanique quantique (MQ), se démarquant ainsi de nombreux physiciens. Hiley et lui disent dans un article récent : « Nous montrons que l'introduction de l'esprit (mental) conscient en physique... est motivée par des considérations tout à fait générales qui n'ont guère de rapport avec la mécanique quantique proprement dite. Cette approche contraste avec nos recherches personnelles utilisant le potentiel quantique... notre objectif est, en réalité, de *décrire cet ordre sans confier à l'observateur un rôle fondamental* » [les italiques sont de moi]. La conclusion du travail de Bohm est qu'il semble y avoir certains phénomènes quantiques qui « nous mettent en présence d'un ordre nouveau, ou d'un nouveau processus de structure, qui ne s'intègre pas dans le plan newtonien ». [18]

Cet ordre nouveau est, en termes généraux, le domaine implicite (holographique ou de l'holomouvement). La théorie de Bohm est que la matière explicite repose sur une mer d'énergie physique implicite d'une amplitude et d'un potentiel extraordinaires, et que les équations de la mécanique quantique « décrivent cet [ordre implicite] ». [17] En un sens, le domaine implicite va donc bien

au-delà de la matière explicite : « La matière est pareille à une petite ondulation sur ce gigantesque océan d'énergie... Cet ordre implicite implique une réalité qui dépasse immensément ce que nous nommons la matière, laquelle n'est qu'une ondulation sur cet arrière-plan. » [17]

Mais en dernière analyse, cette mer implicite, quoique « plus fine » que la matière explicite, fait encore partie intégrante du domaine de la *physis* ou de la masse/énergie non vivante en général. Ceci est évident pour deux raisons : (1) Bohm a déjà *exclu* les domaines supérieurs de la mécanique quantique, notamment la conscience mentale; (2) les équations de la MQ « décrivent, dit-on, l'ordre implicite ». Le déploiement à partir du domaine implicite est, dit-il, « une expression directe de ce que sous-entendent les mathématiques de (la mécanique quantique). Ce qu'on nomme transformation unitaire ou description mathématique fondamentale du mouvement en mécanique quantique correspond exactement à ce dont nous parlons. » [17] Or, les équations de la MQ ne définissent pas la vie biologique, ou niveau - 2; elles ne décrivent pas la vie mentale, ou niveau - 3; pas plus qu'elles ne décrivent les domaines subtil, causal ou absolu. Elles décrivent des phénomènes propres au domaine de la *physis* et à rien d'autre. En outre, Bohm affirme clairement que : « L'ordre implicite est toujours de la matière. » [17]

Il convient de rendre justice à Bohm : dans ses écrits théoriques, il déclare sans ambiguïté qu'il ne désire nullement introduire la conscience ou le mental dans le formalisme de la MQ, tout comme il ne désire pas « prouver » l'existence des états supérieurs de l'être par des équations décrivant nettement non pas la vie animale (niveau - 2) mais les processus insensibles. Il est indubitable, en effet, que si le domaine implicite se fonde sur une interprétation des faits engendrés par la MQ, il n'existe d'*identité* fondamentale entre celui-ci et aucun des niveaux de 2 à 6. Bref, l'ordre implicite est, pour employer ma terminologie, *la structure profonde unitaire (holoarchie) du niveau -1*, laquelle est immanente ou sous-jacente aux structures superficielles explicites des particules élémentaires et des ondes.

Dans le même temps, Bohm lui-même a parfaitement conscience du fait que la notion d'un ordre implicite non local de la *physis* n'est pas prête de devenir la seule interprétation possible de la MQ, et tant s'en faut. Il dit : « A l'heure actuelle, il importe de résister à la tentation de dire que tout [dans le domaine physique] est relié à tout le reste, sans égard pour les séparations d'espace et de temps. Les indices accumulés à ce jour indiquent que les effets non locaux [que le public qualifie de façon générale d'« événements holographiques ou d'ordre implicite »] se produisent dans des conditions très particulières et que toute corrélation ayant été établie a tendance à se démanteler assez rapidement, de sorte que notre démarche traditionnelle consistant à analyser les systèmes en fonction de sous-systèmes autonomes est, dans l'ensemble, tout à fait valable. » [18]

L'essentiel est que l'intuition du mystique ne se fonde pas sur les décisions finales des physiciens*.

* J'exclus, dans ce chapitre, la différence la plus radicale et la plus répandue entre mysticisme et tout genre de paradigme physique ou holographique, pour la simple raison qu'elle est aussi la plus évidente. A savoir : (1) la compréhension des principes holographiques est un acte du mental, alors que la compréhension de la vérité mystique est un acte de contemplation transmentale, et (2) si on considère que les théories holographiques décrivent des vérités transcendantes, ou qu'elles sont identiques à des transcendances véritables, il se produit un sophisme que nous avons nommé erreur catégorielle. D'aucuns ont même suggéré qu'un simple apprentissage du paradigme holographique serait équivalent à une transcendance véritable; ces théories hypothétiques sont non seulement erronées, mais encore préjudiciables.

Contrairement à David Bohm, et à la majorité de ses collègues, une poignée de physiciens d'avant-garde veulent non seulement injecter le « mental » dans les équations de la MQ, mais encore, n'en démordent pas. Wigner, Walker, Muses et Sarfatti avancent des explications mathématiques savantes qui sont censées démontrer le rôle crucial de la conscience dans les formulations de la MQ. Ce sont essentiellement ces types de formulations qui ont amené le physicien à mettre ses pieds dans les pas du mystique — ou du moins du parapsychologue.

La vigueur de ces formulations tient à ce qu'on nomme le « problème de la mesure », qui recouvre certaines équations mathématiques très sophistiquées et très élaborées, ainsi que certains des paradoxes qu'elles engendrent.

Le problème porte sur ce type de dilemme : les mathématiques de la MQ permettent de déterminer, avec une grande précision, la *probabilité* qu'un certain événement quantique se produise dans un certain environnement (à un endroit et à un moment donnés), mais elles ne permettront jamais de prédire l'environnement précis lui-même. Elles permettent d'affirmer, par exemple, que les chances de trouver une particule quantique dans la région A sont de 50 pour cent, dans la région B de 30 pour cent, et dans la région C de 20 pour cent. Mais elles ne permettent, en aucun cas, de dire qu'un événement particulier se *produira* dans la région A (du fait de la distribution de probabilité qui précède). Ainsi, l'événement particulier n'est-il pas considéré comme une entité ou comme un événement unique, mais plutôt comme une « tendance à exister », qui dans notre exemple, serait *définie* par une équation (ou par une amplitude de probabilité) de la forme : 50 pour cent A / 30 pour cent B / 20 pour cent C.

Or ce qui est étrange c'est que lorsque l'événement advient, il *advient* dans *une seule* région. C'est presque (mais pas tout à fait) comme si un statisticien essayait de prédire par laquelle de trois portes vous êtes susceptible d'entrer et, pour diverses raisons, il en arrivera aux résultats suivants : 50 pour cent de chances que vous passiez par la porte A, 30 pour cent que vous choisissiez la porte B et 20 que vous entriez par la porte C. Il ne peut prédire avec exactitude par laquelle des portes vous passerez, il ne peut donner que des pourcentages. Mais lorsqu'en définitive vous entrez, vous ne passez que par *une seule* porte — 50 pour cent de votre personne n'entrent pas par la porte A, 30 par la porte B et 20 par la porte C.

L'analogie ne va toutefois pas plus loin. Le statisticien a des raisons de croire que vous existez avant de franchir l'une des trois portes — il peut vous avoir vu, par exemple. Le physicien, lui, n'a pas ce genre de certitude au sujet de ses particules quantiques, parce qu'il *n'existe pas de moyen* d'aller voir la particule (disons, dans le cadre de cette présentation pour le moins schématique, qu'elle est trop petite pour être aperçue distinctement). Il n'a d'autre alternative, pour regarder la particule, que d'utiliser des instruments — c'est-à-dire de la *mesurer*, en un certain sens. Mais pour mesurer la particule, il doit au préalable la faire passer par les portes de ses instruments. Et c'est ici que réside le problème : pour trouver ce qui se trouve derrière la porte, le physicien doit avoir recours à... une porte. En aucun cas ces phénomènes ne peuvent être détectés s'ils ne franchissent diverses portes, or les équations décrivant ces « passages » sont purement probabilistes : disons, 50 / 30 / 20.

Le physicien se trouve donc confronté à un problème conceptuel : avant de procéder à la mesure, *tout* ce qu'il peut dire au sujet d'un événement quantique est qu'il *est* (et non qu'il a) une certaine tendance à exister (par exemple : 50 / 30 / 20). L'événement lui-même, si on le laisse tel quel (sans le mesurer) se « propagera à travers l'espace-temps » selon la fonction ondulatoire de Schroedinger, qui, au carré, donne la probabilité de trouver l'événement dans un certain environnement (50 / 30 / 20). Mais avant la mesure, nous ne disposons d'*absolument aucun moyen* de savoir avec précision dans quelle région la particule apparaîtra. Pourtant, lorsqu'elle est finalement détectée, elle se manifeste

dans *une seule région* (disons B) et ne se répand pas à travers les trois portes. On parle en l'occurrence de l'effondrement du vecteur d'état ou du paquet d'ondes, parce que lorsque la mesure détermine que la particule est en B, la probabilité qu'elle soit en A ou en C s'effondre à zéro. L'effondrement du vecteur d'état signifie que l'événement a fait un *saut* entre être une « tendance à exister » (50A / 30B / 20C) et être un « événement réel » (B).

Et voici que surgissent les problèmes. La mesure elle-même est-elle la « cause » de l'effondrement du paquet d'ondes? La particule réelle existe-t-elle vraiment avant la mesure? Si nous disons qu'elle existe (ce que semble suggérer le bon sens), comment pouvons-nous nous en assurer puisqu'il n'existe *aucun* moyen de le savoir, et puisque nos équations mathématiques, qui autrement décrivent ce domaine à la perfection, ne nous apprennent rien de plus que 50 / 30 / 20? Si nous nions la validité des équations, comment nier le fait qu'en d'autres circonstances elles s'avèrent si efficaces?

Hormis un nombre considérable de philosophes qui soutiennent (non sans raisons) que la cause de l'effondrement du paquet d'ondes n'est ni le mental ni la matière mais la mauvaise métaphysique, il existe, parmi les physiciens, diverses écoles de pensée s'opposant sur ce « problème de la mesure » :

1. *L'interprétation de Copenhague*. La majorité des physiciens adhèrent à cette école, qui soutient que l'effondrement du paquet d'ondes est en fait purement fortuit. Aucune explication n'est nécessaire. Étant donné qu'il n'existe pas de moyen de passer de l'autre côté de la porte, il n'existe rien derrière la porte*. La MQ est une explication complète en soi, et il n'est nullement nécessaire — ni possible — d'« aller voir ce qui se passe à l'envers du décor » ou d'essayer de savoir si l'événement est présent ou non avant la mesure. Il convient d'avouer, pour être tout à fait honnête, qu'il y a maintes raisons — qui sont bonnes à défaut d'être absolues — d'adopter ce point de vue. Précisons également, comme on le souligne souvent, qu'Einstein lui-même a carrément rejeté ce point de vue (en s'écriant : « Dieu ne joue pas aux dés avec l'univers! »); même si toutes les objections qu'il a opposées à cette interprétation furent brillamment contrées par Bohr et d'autres — en utilisant d'ailleurs les propres théories d'Einstein. J'ajouterai encore que cette explication (et celles qui suivent) sont d'une espèce des plus vulgarisées. Mais au sein même de cette dénégation, l'interprétation de Copenhague donne à entendre que la probabilité de 50 / 30 / 20 est tout ce que nous savons et tout ce que nous devons savoir. Quelle porte franchira la particule? Voilà qui est purement fortuit.

2. *Les théories de la variable cachée*. Celles-ci soutiennent qu'il existe « derrière le décor » des facteurs spécifiables de l'effondrement du paquet d'ondes. Ces processus subquantiques sont décrits par des variables actuellement cachées, mais dont il est possible qu'elles deviennent en définitive techniquement accessibles. Sans entrer dans les détails, disons que selon cette théorie les événements quantiques ne sont pas purement fortuits, et que la particule franchit une porte spécifique pour une raison « cachée », une raison que la particule « connaît » et que nous devrions être en mesure de découvrir. Bohm et ses collègues qui travaillèrent sur le potentiel quantique (et l'ordre implicite) appartiennent à cette école, comme, vraisemblablement, Einstein. Le théorème de Bell, qui a captivé le grand public, est souvent utilisé par certains partisans de cette école pour souligner l'apparent « transfert » d'information non local (non confiné à une région locale de causalité spatiale) entre régions de l'espace largement isolées. On considère, en règle générale, que le théorème de Bell signifie que si la MQ est par ailleurs correcte, et s'il y a une sorte de variables cachées, ces dernières sont non locales — un genre de causalité « instantanée » non séparée par le temps ou l'espace. Bohm et ses collègues le considèrent comme un exemple d'ordre implicite possible; Sarfatti le considère comme un exemple de « communication » plus rapide que la lumière; d'autres (notamment Einstein) le considèrent comme une absurdité.

* La formulation est assez grossière mais elle justifie l'accusation de mauvaise métaphysique.

3. *L'hypothèse des mondes multiples*. Celle-ci est proposée par Everett, Wheeler et Graham (EWG). Selon l'interprétation de Copenhague (théorie 1), lorsque la particule 50A / 30B / 20C est mesurée et qu'on découvre qu'elle se manifeste dans la région B, les deux autres possibilités s'effondrent (A et C) — elles ne se produisent tout simplement pas (tout comme, par exemple, si vous lancez une pièce de monnaie en l'air et qu'elle tombe sur pile, la possibilité qu'elle tombe sur face s'effondre à zéro). Or, selon EWG, *toutes* les possibilités mutuellement exclusives contenues dans la fonction ondulatoire *se produisent*, mais dans des branches différentes de l'univers. Au moment où la particule atteint B dans cet univers, deux autres univers se ramifient, dont l'un contient la particule atteignant A et l'autre la particule atteignant C. Soit, dès que j'obtiens « pile » dans cet univers, j'obtiens *aussi* « face », mais dans un univers tout à fait différent. Aucun des deux « je » ne connaît l'autre. Cette théorie a fait l'objet d'une formulation mathématique très sophistiquée.

Il est aisé, quand on se trouve confronté à ce genre de théories, de sympathiser avec François Mauriac qui disait : « Ce que dit ce professeur est beaucoup plus incroyable que ce que nous, pauvres chrétiens, croyons. » Mais ce qui est véritablement capital, c'est qu'il apparaît déjà de manière évidente que ce qu'on a baptisé la « physique nouvelle » est loin d'atteindre à un consensus quant à la nature de la réalité subatomique, un fait qui nous mènera en définitive à certaines conclusions révélatrices. En attendant, passons à la quatrième théorie majeure engendrée par le « problème de la mesure ».

4. *La connexion matière/mental*. Cette théorie a de multiples formes, mais dans le cadre de notre présentation populaire de la question, disons qu'elle suggère de manière générale ce qui suit : si la mesure même fait s'effondrer le paquet d'ondes, n'est-elle pas d'une certaine manière *indispensable* à la manifestation de cet événement matériel? Et *qui* procède à la mesure? De toute évidence un être sensible. Le *mental* n'exerce-t-il pas alors une influence sur — ou même ne serait-il pas le créateur de — la matière?

Cette vision générale, sous l'une ou l'autre forme, est défendue par Wigner, Sarfatti, Walker et Muses. Sarfatti dit : « Selon moi, le principe quantique implique le *mental* d'une manière essentielle... le mental crée la matière. » [104] Walker identifie les variables cachées — à supposer qu'elles existent — à la conscience; Muses plonge la conscience dans le potentiel de vide quantique. Beinam, lui, résume tout cela en ces termes : « C'est la conscience elle-même qui fait s'effondrer le vecteur d'état. » Nous allons nous pencher maintenant sur cette théorie parce qu'elle est présentée comme établissant le lien entre physique et mysticisme/parapsychologie.

Demandons-nous, pour commencer, s'il existe dans la philosophie éternelle quelque concept susceptible de s'accorder avec l'affirmation générale selon laquelle : « Le mental crée la matière ». Dans un premier temps, on sera tenté de répondre par l'affirmative. Toutes les traditions philosophiques considèrent la matière comme un précipité du champ mental. Mais elles l'expriment en termes plus précis. Ce n'est pas directement le mental (niveau - 3) qui crée la matière (niveau - 1), mais le prâna (niveau - 2). Le mental crée le *prâna*, qui crée la matière.

Ainsi les physiciens seraient-ils plus proches de la tradition s'ils n'affirmaient pas que c'est le « mental » qui est directement supérieur à la matière, mais bien le « prâna », la « bio-énergie » ou la « sensibilité biologique ». Von Weizsacker et plusieurs autres scientifiques ont déjà amendé leur formulation en employant de manière explicite le terme prâna. Cette démarche ne devrait guère poser problème aux physiciens, car les caractéristiques qu'ils attribuent déjà au « mental » et qu'ils considèrent comme étant indispensables à l'effondrement du paquet d'ondes, sont en réalité les caractéristiques mêmes du prâna. En effet, ces physiciens ne disent pas, en règle générale, que ce sont des « concepts », des « idées », ou la « logique » qui sont à l'origine de l'effondrement du vecteur d'état. Ils utilisent plutôt des termes comme « systèmes biologiques » (Sarfatti), « être sensible » (Walker), « sensation » (Wigner) qui possèdent des caractéristiques distales par rapport au mental

mais proximales par rapport au prâna (ou à tout système vivant). Le mental pourrait lui aussi faire s'effondrer le vecteur, mais *via le prâna*. Cette version s'accorderait aux suggestions de Sarfatti, parce que tous les systèmes biologiques *contribueraient* au mouvement brownien quantique aléatoire, mais un mental discipliné (que ne possèdent pas les animaux) pourrait le *contrôler**.

Il semble découler de ce qui précède que cette version de la MQ soit en accord avec la vision mystique, du moins en ce qui concerne les niveaux 1 et 2 (c'est-à-dire que le niveau - 2 crée le niveau - 1). Pourtant, nous devons à nouveau faire montre d'une grande précision, parce qu'il est beaucoup trop facile de tirer des conclusions hâtives.

Tout d'abord, lorsque le mysticisme dit que la matière est créée par le prâna, il n'entend pas que le prâna doive lui-même être présent d'une façon manifeste (j'utiliserai désormais, pour rendre mon propos plus clair, le terme « mental » en lieu et place de « prâna », sans pour autant perdre de vue les nuances importantes évoquées ci-dessus). Autrement dit : le mental *ne crée pas* la matière en la percevant ni en la sentant ni en la « mesurant » — contrairement à ce que suggère la forme théorique adoptée par les physiciens de la MQ qui fait l'objet de notre propos. La matière jaillit tout simplement du mental, que celui-ci y prête attention ou non. En fait, durant l'involution, le mental engendre la matière, puis « disparaît » tout à fait de la scène. Il ne reste pas là pour surveiller la matière et ainsi l'engendrer.

De cette manière, la philosophie traditionnelle évite-t-elle entièrement le dilemme par ailleurs ridicule : si le mental crée la matière par perception ou par contact réel (en tant qu'observateur-participant), que s'est-il passé, disons, il y a dix milliards d'années lorsqu'il n'y avait que de la matière et pas de mental? La science est quasiment certaine que la vie biologique n'est apparue que plusieurs milliards d'années *après* la matière. Avant cela il n'y avait pas de vie, pas de mental. Si le mental doit mesurer ou observer la matière pour que celle-ci existe (ou que son paquet d'ondes s'effondre), nous en arrivons à une absurdité.

Cette conception — selon laquelle le mental engendre la matière par intervention de l'« observateur-participant » — reviendrait à dire que la poule (le mental) *voit* l'œuf (la matière) et ainsi le crée. Pas de poule pour voir l'œuf, pas d'œuf. La vision traditionnelle prétend-elle que la poule (le mental) pond ou donne naissance à l'œuf (la matière) et ce faisant le crée; ce que fait la poule après cela, c'est son affaire — l'œuf existe toujours, qu'il soit perçu ou non. En fait, au cours de l'involution, la poule est, voyons, enterrée. Ce qu'elle laisse derrière elle, c'est une version réduite de la « pouléité », une version réduite du mental nommée matière (l'œuf). Mais l'œuf-matière a, replié en lui, le potentiel de réaliser (« pondre ») une nouvelle poule, ou le mental même, et c'est très précisément ce qui se produit dans l'évolution. Mais en aucun cas la poule ne crée l'œuf en l'observant.

C'est pour des raisons similaires que la plupart des physiciens rejettent eux-mêmes cette version de l'interprétation de la MQ. Ainsi que l'explique David Bohm : « L'introduction par Wigner de l'esprit (mental) conscient en physique est motivée par des considérations tout à fait générales qui n'ont guère de rapport avec la mécanique quantique proprement dite ». Parlant de la tendance à conclure de manière hâtive que l'observation par le mental est nécessaire pour produire la matière (mesure), Bohm répond succinctement : « En fait, [elle] est souvent poussée à un point tel qu'il semblerait que rien n'advient jamais sans l'observateur. Nous connaissons pourtant de nombreux processus physiques, même au niveau des phénomènes quantiques, qui se produisent sans intervention directe de l'observateur. Considérons par exemple les processus qui interviennent dans une

* Il convient de préciser que je n'exclus pas le fait que cette école puisse avoir des informations importantes et brillantes à nous communiquer sur *l'influence* du mental sur la matière — quoique je sois en désaccord total avec elle sur la notion de la génération de la matière par le mental. C'est un accord des plus réservés, mais ce n'en est pas moins un, et certains secteurs très précis de la parapsychologie (et non du mysticisme en général) trouveront peut-être une résonance chez ces théoriciens.

étoile éloignée. Il semble qu'ils obéissent aux lois connues de la physique et qu'ils se sont produits et continuent de se produire sans intervention significative de notre part. » [18]

Bref, la philosophie éternelle admettrait que la matière soit créée par le mental (prâna), mais par un acte de précipitation et de cristallisation, non par un acte de perception et de mesure. La MQ ne peut justifier, *tout au plus*, que cette dernière théorie; en conséquence l'accord de la mécanique quantique et du mysticisme sur ce point est pure coïncidence. S'il s'avérait que cette interprétation particulière de la MQ soit incorrecte (et je suis d'avis qu'elle l'est, au même titre que Bohm et d'autres scientifiques), cela n'affecterait en aucune manière la vision du monde du mystique-sage.

Je ne me soucie toutefois pas de savoir si l'une de ces quatre interprétations de la MQ est correcte. Il en existe d'ailleurs d'autres que nous n'avons même pas mentionnées — les connexions superluminales, les interprétations statistiques élémentaires, les interprétations de la logique quantique. Ces questions sont d'une complexité extrême et il faudra plusieurs décennies pour découvrir toutes leurs implications. Nous pouvons toutefois tirer, d'ores et déjà, quelques conclusions :

1. La « physique nouvelle » est loin de faire l'unanimité sur ce qui a trait à la nature même de la réalité subatomique. Il est impossible de rattacher la psychologie transpersonnelle et le mysticisme au consensus relatif à la physique quantique nouvelle, car il n'existe pas de consensus. Les rapports qui ont été établis entre physique et mysticisme sont du genre sélectif. Les détails réels des diverses interprétations de la MQ sont, comme nous l'avons vu, dans une large mesure mutuellement exclusifs. Ne prendre qu'un détail d'une interprétation, puis un autre, un peu de bootstrap ici, une peur d'ordre implicite là, revient, selon le physicien Bernstein à : « travestir et desservir » les théories en question.

2. Même si nous étions en mesure d'établir plusieurs parallèles rigoureux, rattacher la psychologie transpersonnelle à la physique est encore « le moyen le plus sûr de la faire sombrer dans l'oubli ». Disons, pour paraphraser Eckhart, que si votre dieu est le dieu de la physique d'aujourd'hui, quand cette physique s'écroulera (demain), ce dieu s'écroulera avec elle.

3. Le point le plus important est que quelle que soit la version de la théorie quantique qui sera acceptée en définitive, cela n'affectera pas en profondeur la conception ou vision du monde du mystique. Tout d'abord, elle ne pourrait en aucun cas *invalidier* la vision du monde du mystique. Tant que la « vision du monde fracturée » de Newton fut « la vérité », elle n'a pas ébranlé la vision mystique. Si l'interprétation de Copenhague est la « vérité », elle n'invalidera pas la vision mystique. Si *n'importe laquelle* des interprétations de la MQ est vraie, elle n'invalidera pas la vision mystique. En conséquence, nous pouvons dire, à la manière des épistémologistes, qu'en aucun cas une interprétation ne pourrait *valider* la vision du monde mystique. Si aucune preuve physique imaginable ne peut démentir la vision mystique, il n'en est aucune qui puisse la corroborer.

4. On dit parfois que la physique nouvelle s'accorde *au moins* avec la vision du monde mystique. Je crois que nous pouvons admettre que certains aspects de certaines interprétations de formalismes quantiques mathématiques, traduits en langage courant, évoquent certains aspects de la vision mystique non pas du monde (niveau de 1 à 6), mais du niveau - 1. L'intuition du mystique n'est toutefois ni validée ni expliquée par cet accord éventuel. Mais si ce dernier permet de « légitimer » le mystique aux yeux du public; si du moins il n'amène pas ses adhérents à nier de façon radicale les états mystiques en les assimilant à de simples hallucinations; si, enfin, il ouvre la voie à une plus large acceptation de l'expérience mystique — nous pourrions vraiment exprimer notre gratitude à la physique nouvelle.

N'oubliez pas cependant, si vous voulez aller plus loin, l'avertissement de Bernstein : remerciez la physique nouvelle d'être en accord avec vous, mais ne cédez pas à la tentation de bâtir vos modèles transpersonnels sur les sables mouvants des théories changeantes du niveau - 1.

Le cerveau holographique

Les théories holographiques/implicites de la physique concernent sans équivoque le niveau - 1, en revanche il semble que les théories relatives aux processus du cerveau holographique concernent le niveau - 3, le mental et la mémoire. Unies, ces théories couvriraient donc, grosso modo, les niveaux de 1 à 3.

D'aucuns vont plus loin, et donnent à entendre que si le mental était holographique, cela pourrait expliquer des expériences transpersonnelles d'ordre supérieur, via la fusion du mental dans le flou holographique au-delà des distinctions explicites. Ce flou holographique est nommé « domaine de fréquence », où les objets situés dans l'espace et le temps sont censés « ne pas exister ». Le flou holographique ou domaine de fréquence est décrit en ces termes : « Pas d'espace, pas de temps, que des événements (ou des fréquences) ».

Contournons les difficultés consistant à avoir des *événements* en l'absence de tout espace et de tout temps; ignorons en outre le fait que des objets physiques (des *choses* de l'espace-temps) soient nécessaires au départ pour produire des hologrammes. Et posons-nous la question de savoir comment cet esprit holographique coïnciderait avec la philosophie actuelle?

Précisons tout d'abord que c'est essentiellement le stockage de la mémoire-information qui est censé se produire selon les principes de l'holographie optique. Les mécanismes de l'holographie sont expliqués par les transformations mathématiques, dont une des propriétés curieuses est que — en termes mathématiques du moins — l'espace et le temps semblent à un certain stade, être négligés et que les résultats temporels désirés se retrouvent par une fonction de lecture de l'information de fréquence. Ceci a débouché sur la notion de domaine de fréquence — selon laquelle les objets de l'espace/temps proviennent de « fréquences sans espace ni temps ».

Je ne doute pas que ceci soit fondamentalement vrai — que la mémoire est bien emmagasinée de manière holographique, comme on le dit. Je pense aussi que la recherche qui a donné ces résultats est brillante. Il est toutefois permis de se demander en quoi tout cela se rattache aux états transcendants? Il existe bien entendu des similitudes de langage — le flou holographique (« sans espace ni temps ») donne l'impression d'être un état mystique. Il ressemble aussi au fait de s'évanouir. Il y a un monde de différence entre la conscience rétemporelle, qui n'a ni espace ni temps, et la conscience transtemporelle, qui dépasse l'espace et le temps tout en les englobant toujours. Somme toute : « l'éternité est amoureuse des productions du temps ». Voilà qui ne prouve nullement que le flou holographique n'est pas un état transcendant, mais qui démontre qu'on ne peut en juger en se fondant sur des corrélations de langage.

On prétend pourtant qu'un déplacement vers une « perception du flou holographique » produirait des états transcendants. Étant donné que c'est la mémoire qui est emmagasinée holographiquement, que faudrait-il déduire de l'adoption en son lieu et place d'une perception du contenu du stockage de la mémoire personnelle*? Serait-ce le nirvana, une conscience directe qui a transcendé toute manifestation en l'incluant?

Si je me fonde sur la théorie elle-même, je crois que cela ne produirait rien de plus qu'une expérience du contenu du stockage de sa propre mémoire, embrouillé comme il se doit et sans l'avantage d'une lecture linéaire. Comment un individu pourrait-il « sauter » d'un flou de sa propre mémoire à une conscience claire comme du cristal qui transcende le mental, le corps, le moi et le monde? La réponse à cette question n'est pas fournie. Il s'agit d'un saut théorique absurde qui nous

* Je parlerai de la « perception » du domaine de fréquence physique en conjonction avec la critique de William Tyler du paradigme holographique.

fait passer de : « La mémoire personnelle est holographiquement emmagasinée » à « en conséquence, tous les mentaux font partie d'un hologramme transpersonnel ».

Je crois que nous autorisons certaines similitudes de langage à régner sur notre raison. L'exemple qui précède est sans doute suffisamment explicite, mais au-delà de cette vision, il existe toute la notion d'un « domaine de fréquence transcendant situé au-delà de l'espace et du temps » — dont on dit qu'il s'agit du flou holographique. Il me semble que cette notion ne tire sa crédibilité que des bizarreries des mathématiques impliquées, qui traduisent « choses » par « fréquences » et permettent à un lapsus de passer pour une vérité transcendante. On suppose que les transformations du « domaine de fréquence » se réfèrent aux réalités expérimentales d'une façon qui est non seulement incroyable, mais encore contradictoire.

La transformation de « choses » en « fréquences » n'est pas une transformation de l'espace/temps en « ni espace ni temps », mais une transformation des objets de l'espace/temps en fréquences de l'espace/temps. Fréquence n'est pas synonyme de « ni espace ni temps »; fréquence est synonyme de « cycles/seconde » ou « d'espace par temps ». Interpréter les mathématiques de manière différente est plus qu'un saut quantique, c'est un acte de foi.

Cette « théorie s'est acquise un soutien croissant et n'a pas fait l'objet d'une sérieuse remise en question. Un ensemble impressionnant de recherches réalisées dans de nombreux laboratoires a démontré — par une analyse mathématique sophistiquée de fréquences temporelles et/ou spatiales [d'où la primauté du domaine de fréquence] — que les structures du cerveau voient, entendent, goûtent, sentent et touchent » [98] Je ne conteste pas cette théorie; je répète et j'affirme qu'elle m'impressionne plutôt. Toutefois, je ne suis pas impressionné par des spéculations qui confondent « fréquences *temporelles* et/ou *spatiales* » et « ni espace ni temps ». Or, c'est grâce à ce lapsus sémantique que cette théorie doit son apparence *transcendante*.

Il est inutile de préciser que ce tour de passe-passe sémantique, qui remplace le flou personnel par l'unité transpersonnelle, ne sert pas le travail brillant de ces chercheurs du cerveau — Pribram, notamment — et ne facilite pas la tâche des transpersonnalistes qui s'efforcent d'expliquer la transcendance.

Outre ce qui précède, il nous reste à envisager une autre alternative à l'argument proposé. Pour ce faire, supposons que le mental *en général* ait un fonctionnement holographique. Cette conception s'accorderait-elle avec la philosophie éternelle, et expliquerait-elle les niveaux de conscience supérieurs?

Je crains qu'en dépit de cette percée prometteuse, nous n'allions guère plus loin. Tout d'abord, le fait que la structure profonde du champ mental soit holographique n'expliquerait pas en soi les niveaux transpersonnels, ni les niveaux de 4 à 6. Les raisons en sont les suivantes (selon les traditions éternelles) : (1) *chaque* niveau est une holoarchie, et pas uniquement le mental; (2) faire l'expérience de l'holoarchie de *chaque* niveau ne nous amène pas *au-delà* de ce niveau, mais ne fait que dévoiler des intuitions s'enfonçant plus profondément dans ce niveau. De même que l'holoarchie du niveau - 1 n'implique ni n'exige les niveaux 2, 3, 4, 5, ou 6, l'holoarchie du niveau - 3 n'explique pas automatiquement chacun des niveaux qui lui sont supérieurs (niveaux 4, 5, et 6).

En outre, l'expérience proprement dite de l'holoarchie du niveau - 3 n'impliquerait pas nécessairement — ni même vraisemblablement — les niveaux 4, 5 ou 6. Le mental superficiel ordinaire (niveau - 3) se perçoit lui-même comme étant séparé et quelque peu isolé des autres mentaux. Faire l'expérience de l'holoarchie du niveau - 3 reviendrait tout au plus, à connaître une forte résonance, et même un chevauchement, avec d'autres mentaux. Cela produirait une expérience directe de l'empathie interpersonnelle véritable.

L'empathie interpersonnelle n'est cependant pas l'identité transpersonnelle. Dans les états de conscience transpersonnelle (au-delà de certaines pratiques introductives), il importe peu que le

mental soit présent ou non, qu'il soit explicite ou implicite, net ou embrouillé holographiquement. Les domaines supérieurs transcendent mais peuvent aisément inclure le mental, et le fait que celui-ci se manifeste ou non est sans conséquence. L'existence d'états supérieurs ne peut être expliquée en fonction de « quelque chose » qui risque d'advenir ou non à un état inférieur, que cet état soit déplié et projeté, ou replié et flou. On pourrait aussi bien dire qu'il devient possible d'expliquer le niveau - 2 dès lors qu'on rend le niveau - 1 suffisamment flou. Ce réductionnisme déguisé a amené Willis Harman à faire ce commentaire : « Ces théories holographiques interpréteraient toujours la donnée primaire, la conscience, en fonction d'autre chose qui soit en définitive quantifiable [c'est-à-dire, en termes de mesures de niveau physique inférieur]. Ces théories ne relèvent pas encore de la science nouvelle, mais plutôt de l'ancienne, dans le cadre de laquelle on cherche à se débarrasser de la conscience plutôt que de la comprendre. »

Enfin, il serait sage de prêter attention aux suggestions de William Tiller : « La [théorie holographique de la perception cérébrale] s'est essentiellement concentrée sur la perception sensorielle de cette représentation au niveau physique de la conscience [niveau - 1]. [Nous ferions mieux] d'opter pour une représentation multi-dimensionnelle [hiérarchisée] de la conscience et des structures possibles de l'univers permettant sa manifestation. Sans une telle extension au-delà du cadre de perception purement physique, la portée de tout « paradigme nouveau » sera gravement limitée. » [98]

Tiller avance deux arguments. Tout d'abord, ce « domaine de fréquence » qu'on prétend si transcendant est en réalité « précédant » : ce n'est que le « bourdonnement florissant » chaotique de fréquences du niveau physique - 1, avant que le cerveau ne puisse les trier de manière à obtenir une organisation d'ordre supérieur. Une expérience réelle de *cette* « réalité primaire » serait pure régression et non transcendance. Ensuite, l'holarchie ne peut expliquer la hiérarchie, en conséquence la théorie, en tant que paradigme, « tombe à plat » dans le secteur d'explication le plus important*.

Conclusions et évaluations

La « physique nouvelle » et le « paradigme holographique » ont plusieurs répercussions bénéfiques, même si nous concluons, comme il me semble que nous devrions le faire, que ce dernier ne constitue nullement un paradigme complet ni même satisfaisant. Parmi ses bénéfiques citons toutefois les points suivants :

1. L'intérêt de physiciens influents pour la métaphysique. Celui-ci s'est exprimé sous deux formes. Tout d'abord, ils ont accepté de postuler l'existence d'ordres incommensurables et indécelables de *physis* derrière, ou immanents à, l'énergie/masse explicite. C'est l'ordre implicite/potentiel quantique de Bohm. Ensuite, ils ont accepté de reconnaître la nécessité d'inclure en définitive des références à des niveaux plus élevés que la *physis* dans leurs explications de celle-ci. Comme le dit

* Je ne mets pas en question le fait que la perception et la mémoire se manifestent comme le suggère cette hypothèse. Je ne mets pas en question l'hypothèse sur cette base-là. Je conteste le fait qu'au-delà de ce point, l'hypothèse puisse avoir quelque rapport avec des réalités transcendentes. Ma conclusion personnelle provisoire est la suivante : il *semble* que cette hypothèse soit liée à la transcendance véritable, mais uniquement à cause des bizarreries des mathématiques impliquées et des tours de passe-passe sémantiques. Je conteste surtout le saut faisant passer de : « Chaque souvenir personnel est également distribué dans chaque cellule du cerveau individuel “ à ” par conséquent, chaque mental individuel fait partie intégrante d'un hologramme transpersonnel. » On décrit le paradigme holographique comme étant « une en toutes et toutes en une » — où « une » désigne la cellule/mémoire individuelle » et « toutes », « toutes les cellules cérébrales individuelles ». On fait alors subir une substitution rapide à cet énoncé, jusque-là correct, et « une » devient « un individu » ou « une personne » et « toutes », cesse de désigner toutes les autres cellules cérébrales personnelles pour couvrir toutes les autres personnes, point à la ligne.

Wheeler : « Aucune théorie physique traitant exclusivement de physique ne réussira jamais à expliquer la physique » [104] Sarfatti dit lui aussi : « En conséquence, les affirmations méta-physiques sont absolument vitales pour l'évolution de la physique ». [104] Sarfatti introduit alors la notion de « mental créant la matière ». Mais même si cette vision de Sarfatti était correcte, la philosophie éternelle lui rappellerait d'ajouter : « Il vous faut ensuite recourir au méta-mental pour expliquer le mental, ce qui vous amène au subtil; il faudra alors le méta-subtil pour expliquer le subtil, et ainsi de suite jusqu'à ce que vous arriviez à la Conscience en tant que telle, à la manière d'une courbe asymptotique qui s'approche d'un axe sans jamais l'atteindre. »

2. La rage réductionniste de la science mécaniste semble en définitive s'apaiser, et la physique — et sous l'influence de son autorité, d'autres disciplines — admet des systèmes ouverts d'une nouveauté et d'une créativité sans fin. Ceci est particulièrement évident dans le travail d'I. Prigogine, dont la théorie des structures dissipatives est aussi belle que profonde. Les structures dissipatives ne sont qu'une façon mathématique d'*autoriser* l'évolution d'états supérieurs, plus organisés, à partir de structures moins complexes. Elles n'expliquent pas vraiment la vie ou le mental, ce sont plutôt des descriptions de ce qui doit advenir de la matière pour que des domaines élevés se déploient. Le fait d'identifier l'essence d'un niveau supérieur à une simple structure dissipative revient à dire que la *Mona Lisa* n'est qu'une concentration de peinture.

3. L'ensemble du mouvement de la physique nouvelle et du paradigme nouveau démontre qu'il existe un intérêt profond, sérieux et sans cesse croissant pour les préoccupations éternelles et pour les réalités transcendantes, même chez des spécialistes, et dans des disciplines, qui il y a à peine une décennie ne s'en seraient pas souciés. Peu importe qu'une partie de ce qui est dit soit prématuré, le simple fait que ce soit dit est déjà extraordinaire en soi.

Des ouvrages tels que le *Tao de la Physique* et la *Danse des Éléments*^{*}, et des publications telles que le *Brain/Mind Bulletin* de Marilyn Ferguson proposent à un large public non seulement les merveilles de la science et de la physique occidentales, mais encore des aspects de la sagesse et de la pensée orientales, et ce sous un jour qui aurait été impensable il n'y a guère.

Mon intention en critiquant certains aspects du nouveau paradigme n'est donc pas de freiner ce genre d'initiatives, mais plutôt de demander qu'on fasse montre d'une plus grande précision et d'une plus grande clarté dans la présentation de questions qui sont, en définitive, d'une complexité extraordinaire et qui résistent à une tentative de généralisation abusive. Je mets une certaine urgence dans mes propos, parce que dans notre hâte compréhensible à promulguer un paradigme nouveau qui soit solide et ait la physique à une extrémité et le mysticisme à l'autre, nous risquons de nous aliéner les deux camps — et tous ceux qui se situent entre les deux.

A une extrémité du spectre, certains chercheurs orientés vers la mystique ou vers l'approche transpersonnelle — Tiller, Harman, W. I. Thompson, Eisenbud — ont déjà exprimé leur déception à l'égard — ou leur rejet total — du nouveau paradigme.

A l'autre, certains physiciens sont furieux de voir à quel traitement « mystique » est soumise la physique des particules. Jeremy Bernstein, un physicien des particules, s'en est pris récemment à de telles initiatives en les qualifiant de « superficielles et de profondément trompeuses ». [10] Une autorité de la stature de John Wheeler — dont le nom est associé au nouveau paradigme d'une façon qu'il juge irritante — a publié récemment deux lettres véhémentes dans lesquelles il taxe notamment les efforts pour unir physique et mysticisme d'« alambiqués »; il va jusqu'à parler de « science pathologique » et de « charlatanisme ». Il ajoute : « En outre, dans mon champ actuel de recherche, la théorie quantique de l'observation, le travail honnête est presque submergé par le bourdonnement d'idées parfaitement démentes, qui sont avancées dans la seule intention d'établir un lien en-

* La danse des éléments (*The Dancing Wu Li Masters*) de Gary Zukav, publié en 1982 chez Laffont. (N.d.T.)

tre mécanique quantique et parapsychologie » [51] — sans oublier la psychologie transpersonnelle. Il a demandé, appuyé en cela par l'amiral Hyman G. Rickover, de faire cesser les attributions de subsides de l'*American Association for the Advancement of Science* à toute recherche visant au transpersonnalisme, s'opposant ainsi à une mesure que Margaret Mead s'était battue pour faire adopter, il y a une dizaine d'années.

Le travail de ces scientifiques — Bohm, Pribram, Wheeler, etc. — est trop important pour qu'on permette qu'il soit entravé de spéculations absurdes relatives au mysticisme. Le mysticisme est lui aussi trop profond pour être rattaché à des phases de la théorie scientifique empirique. Que chaque discipline respecte l'autre, qu'elles entretiennent un dialogue et un échange d'idées constant, mais qu'elles ne perdent pas de vue le fait que des mariages injustifiés ou prématurés s'achèvent en règle générale par un divorce, lequel impose trop souvent de douloureuses blessures aux deux parties.

Chapitre 6

RÉFLEXIONS SUR LE PARADIGME DU NOUVEL ÂGE — UNE INTERVIEW

Revision journal : Vous semblez être, parmi les diverses autorités en matière de domaine transpersonnel, l'une des rares qui aient exprimé de sérieuses réserves à l'encontre des théories dites holographiques. Je me demande si vous pourriez nous expliquer les raisons qui vous ont motivé.

Wilber : Il est difficile d'exposer tous les aspects de ma critique et d'être bref tout à la fois. Le paradigme holographique apparaît très séduisant de prime abord, mais plus on l'analyse, plus il perd de son attrait. Il suffit de prendre tous les fils conducteurs — épistémologique, méthodologique, ontologique — et de les suivre.

RV : Vous partagez donc l'avis de théoriciens, tels que Peter Swartz du *Stanford Research Institute*, qui affirment que le paradigme holographique est une belle métaphore mais un mauvais modèle de la réalité.

Wilber : C'est effectivement un mauvais modèle, mais je ne suis pas sûr que ce soit une bonne métaphore. Le paradigme holographique est une bonne métaphore du panthéisme (ou du panenthéisme), mais pas de la réalité décrite par la philosophie éternelle.

RV : Que voulez-vous dire ?

Wilber : La philosophie éternelle — l'expression est de Leibnitz, mais elle a été immortalisée par Huxley — l'essence transcendantale des grandes religions — a pour noyau la notion d'*advaita* ou d'*advaya* — la « non-dualité », ce qui signifie que la réalité n'est ni une ni multiple, ni permanente ni dynamique, ni distincte ni unifiée, ni pluraliste ni holistique. Elle est entièrement et radicalement supérieure et antérieure à toute forme d'élaboration conceptuelle. Elle est strictement inqualifiable. Si on tient vraiment à en discuter, il conviendrait de recourir à des affirmations paradoxales, comme l'a si bien fait remarquer Stace. Il est vrai, par exemple, que la réalité est une, mais il est également vrai qu'elle est multiple; elle est transcendante, mais aussi imminente; elle est antérieure à ce monde, mais elle ne lui est pas étrangère, etc. Sri Ramana Maharshi a résumé à la perfection le paradoxe de l'ultime : « Le monde est illusoire; Brahman seul est réel; Brahman est le monde. »

RV : Ainsi, en négligeant n'importe lequel de ces aspects paradoxaux, on en arrive en définitive à prôner un seul aspect d'un dualisme subtil, c'est bien cela ?

Wilber : Oui. Les transcendentalistes, tout comme les monistes, s'accordent pour dire que : « Le monde est illusoire et Brahman seul est réel », mais ils oublient l'autre partie du paradoxe, à savoir que : « Brahman est le monde ». Par ailleurs, le panthéisme suit la démarche inverse, ce qui est sans doute encore plus grave — il reconnaît que : « Brahman est le monde », ou la somme de l'univers, mais il néglige le fait tout aussi important que Brahman est radicalement antérieur à l'univers.

RV : Pourquoi est-ce encore plus grave ?

Wilber : Parce que le panthéisme revient à concevoir la Divinité, sans avoir à vous transformer vraiment vous-même. Si Dieu n'est que la somme de l'univers empirique, vous n'avez pas besoin de vous illuminer fondamentalement pour voir ce dieu, parce que ce dieu-là fait déjà partie intégrante de votre champ de vision. Le panthéisme est le dieu préféré des empiristes — des « rien de plus-

istes » comme pourrait dire Platon — ceux qui ne croient en « rien de plus » que ce qui peut être appréhendé par les mains.

RV : La philosophie éternelle, quant à elle, prétend que l'absolu est immanent au monde, mais lui est aussi complètement transcendant.

Wilber : Oui. La caverne de Platon demeure une analogie excellente, tant que nous nous souvenons de sa nature paradoxale. Il y a les ombres manifestes *dans* la caverne; il y a une Lumière de réalité absolue hors de la caverne; et, en définitive, elles ne sont pas deux...

RV : Les ombres et la Lumière...

Wilber : Aucun de ces trois aspects ne peut être négligé, comme le disait Ramana. Or, le problème avec le panthéisme, c'est qu'il a tendance à confondre la totalité de l'univers avec ce qui est radicalement antérieur à — ou au-delà de — l'univers. En d'autres termes, le panthéisme confond la somme totale des ombres dans la caverne et la Lumière hors de la caverne. Le danger que pose cette philosophie est le suivant : si on considère que la Divinité est tout simplement la somme des choses et des événements de l'univers, la somme des ombres dans la caverne, on ne cherche plus à *sortir* de la caverne. On se contente de contempler son propre niveau d'adaptation, et on essaie d'ajouter les parties.

RV : Quel est le danger de la vision du monde opposée, celle du transcendantalisme extrême?

Wilber : Un mépris des ombres. Il s'exprime par l'ascétisme violent, l'antimatérialisme, et surtout par l'éthique antisexuelle et la répression de la vie. L'idée veut que le monde même soit, en quelque sorte, mauvais alors que tout ce qui est mauvais c'est cette vision du monde perçu comme étant à part de, ou autre que, Dieu. Quand on considère que Dieu est dans le monde, en tant que le monde, ce dernier est radicalement divin. La grâce, comme disait, Saint Thomas, est censée parfaire la nature, non l'oblitérer.

RV : C'est pourquoi vous disiez que l'hologramme est une bonne métaphore du panthéisme?

Wilber : Oui, parce que, selon moi, il ne s'occupe fondamentalement que de la totalité des parties, du flou holographique, et de sa relation aux parties individuelles. Dans l'hologramme, la somme totale des parties est contenue dans chaque partie, et cette somme des-parties-étant-dans-chaque-partie est censée refléter l'unité transcendantale sous-jacente à l'état de séparation multiple. La seule façon de pouvoir prétendre que l'hologramme est une métaphore de Brahman ou du Tao consiste à réduire Brahman à cette somme des parties, qui est alors présente dans chaque partie. C'est exactement cela le panthéisme.

RV : Vous voulez dire que le tout n'est pas identique à Brahman, ou à l'absolu?

Wilber : Bien sûr que non. Brahman est *dans* le monde *en tant que le monde entier*, c'est vrai, mais le monde entier en, et par, lui-même n'est pas Brahman de façon exclusive, parce qu'il serait possible, en théorie, de détruire le monde entier sans pour autant détruire Brahman ou la Nature de Bouddha ou le Tao. Quoi qu'il en soit, le panthéisme commet l'erreur de confondre le monde entier et Brahman; l'hologramme est donc une bonne métaphore pour la relation tout/partie.

RV : Vous ne prétendez pas qu'il soit entièrement faux, mais qu'il est partiel.

Wilber : C'est exact. Il couvre les aspects immanents mais non les aspects transcendants de l'absolu.

RV : Que dire de la notion selon laquelle le paradigme holographique postule un domaine de fréquence ou un ordre implicite sous l'ordre explicite des événements. N'est-ce pas analogue au non-manifeste, ou à la lumière hors de la caverne?

Wilber : Je crois, une fois encore, que c'est ce qui paraît évident de prime abord, et c'est ce qu'ont cru maintes personnes. Je ne suis pas certain, pourtant, que cela corresponde à la réalité. Tout d'abord, l'ordre implicite de Bohm est directement relié à une sorte de vaste mer d'énergie quantique potentielle de laquelle se cristallisent, pour ainsi dire, les événements de matière concrète. Ces

événements sont reliés non par des forces de champ, einsteiniennes ou newtoniennes, mais par leur degré d'implication, à savoir leur distance par rapport à la mer de matière-énergie dont ils ont émergé.

RV : Cette mer implicite a été comparée par bien des gens à la source non manifeste et infinie des mystiques.

Wilber : Je sais, mais le problème est que le potentiel quantique est incroyablement gigantesque, tant sur le plan de la taille que des dimensions; il n'est pas radicalement dépourvu de dimensions, ni infini au sens métaphysique du terme. On ne peut établir d'adéquation entre ce qui est de taille gigantesque — potentielle ou réelle — et ce qui est sans taille ou préalable à toute dimension — supérieur ou inférieur, subtil ou grossier, implicite ou explicite.

RV : Ainsi, la mer implicite — potentielle ou réelle — est bel et bien différente du fondement infini du mysticisme.

Wilber : Selon moi, c'est incontestable. Ils ne paraissent similaires que si on les décrit en langage superficiel, mais la différence réelle est profonde. Voyez, David Bohm en est parfaitement conscient. C'est pour cela qu'il dit que la « source » se situe au-delà des sphères explicite et implicite. Or, d'aucuns semblent oublier cette partie de son discours.

RV : Bien, et que dire du cerveau holographique de Pribram?

Wilber : Prenez un magnétophone et enregistrez différents sons, la bande emmagasinera ces sons ou les « mémorisera ». Il en va de même des systèmes de stockage fondés sur l'holographie optique. Les bruits arrivent, dynamiques et fluides — ou temporels — mais ils sont traduits en un état « figé » ou « intemporel » sur la bande. Ce n'est toutefois pas parce que l'information est enregistrée d'une façon « intemporelle » que le magnétophone se trouve dans un état transcendant ou éternel. Le cerveau humain enregistre lui aussi de l'information, peut-être de manière holographique; ce faisant, il la traduit naturellement d'un état dynamique ou mouvant en un état « intemporel » ou emmagasiné, et lorsque vous rappelez cette information, vous la lisez à partir de cet état figé. Mais, cet état « intemporel » ou figé entretient peu de rapports avec une éternité métaphysique ou mystique. Ainsi, brisez le magnétophone — détruisez-le — et c'en est fini de votre éternité. Une éternité dont l'existence dépend d'une structure temporelle, la bande ou le cerveau, est une bien curieuse éternité.

RV : Mais que dire du domaine de fréquence?

Wilber : On prétend que le cerveau lit l'information en analysant des fréquences ou en se branchant sur un domaine où « il n'y a ni espace ni temps, rien que des événements (ou fréquences) ». Je ne conteste pas cette théorie; je suis convaincu que le cerveau analyse les fréquences spatiales et/ou temporelles. Je ne vois cependant pas en quoi cela aurait un rapport avec le fondement transcendant, qui est éternel et infini. Tout d'abord, fréquence signifie cycles par seconde, ou espace par temps. Il en va de même des « densités d'événements ». Ce qu'on nomme domaine de fréquence n'est qu'un domaine avec des structures d'espace-temps différentes de celles du mental linéaire ou historique, et le mental doit imposer ses structures au domaine de fréquence moins structuré. Quoi qu'il en soit, et quelle que soit l'interprétation que vous choisissiez, le domaine de fréquence possède toujours *une sorte de structure* — que celle-ci soit floue, vibratoire, figée ou autre. Or, une structure ne peut être confondue avec ce qui est radicalement dépourvu de structure, ou parfaitement dépourvu de dimension, transcendant et infini. Si vous prenez ce domaine de fréquence pour un quelconque fondement éternel, vous ne vous apercevrez pas que ce n'est que du bruit moins structuré, vous aurez l'impression d'être en présence d'une espèce de théorie mystique, alors qu'il ne s'agit en réalité que de simple mécanique de la perception sensorimotrice.

RV : Cette théorie est pourtant souvent rattachée aux idées de Bohm.

Wilber : La démarche paraît évidente de prime abord. Si vous établissez une équivalence entre domaine de fréquence et ordre implicite, entre information dépliée ou lue et domaine explicite, il semble tout naturellement que vous ayez affaire à un paradigme qui rende compte de l'émergence de la pensée et des objets manifestes hors d'un fondement non manifeste et intemporel.

RV : Mais, puisque l'ordre implicite et le domaine de fréquence ont tous deux une sorte de forme...

Wilber : C'est une mauvaise métaphore de la philosophie éternelle. Au mieux, ce serait une métaphore acceptable du panthéisme.

RV : Dans votre critique originale des théories holographiques [cf chapitre 5], vous avez souvent utilisé le concept de hiérarchie. Êtes-vous toujours convaincu que ce soit important?

Wilber : Sans aucun doute. Revenons à l'analogie de Platon : il y a les objets dans la caverne et il y a la lumière au dehors — l'essentiel est toutefois que certains objets sont plus proches que d'autres de l'ouverture de la caverne. Autrement dit, il y a gradation dans l'ontologie — pour reprendre les termes par lesquels Huston Smith a résumé l'essence des grandes traditions mystiques du monde : « L'existence est graduée, et avec elle, le savoir. » C'est-à-dire qu'il existe des niveaux d'être et des niveaux de connaissance menant, en quelque sorte, du fin fond de la caverne à — et au-delà de — l'ouverture.

RV : L'absolu est-il le niveau le plus élevé de cette gradation?

Wilber : Pas exactement, parce qu'une telle formulation serait dualiste. Nous sommes une fois encore en présence d'un paradoxe. L'absolu est à la fois le niveau le plus élevé de la réalité *et* la condition ou nature réelle de chaque niveau de réalité. C'est le dernier barreau de l'échelle, *et* c'est le bois dont elle est faite. Les barreaux de cette échelle sont tout à la fois les stades de l'évolution en général et les stades de la croissance et du développement humains. Tel était le message d'Hegel, d'Aurobindo et de Teilhard de Chardin; l'évolution remonte le long des maillons de la Grande Chaîne de l'Être — elle part au plus bas, la matière, et poursuit sa progression par les structures biologiques, le mental, les domaines subtil et causal, pour arriver enfin au supra-mental au point oméga. Il ne faut pas en déduire que l'absolu ou supra-mental ne voit le jour qu'à ce dernier stade — il existait durant tout ce temps, mais ne pouvait être *réalisé* que lorsque la conscience elle-même avait évolué jusqu'à son état le plus élevé. Dès que nous quittons la caverne, nous découvrons qu'il n'y a — et qu'il n'y a jamais eu — *que* la lumière. Il semble qu'avant ce stade final, le plus élevé, il n'y ait que des ombres mais que nous ignorions qu'il s'agissait d'ombres car nous ne disposons d'aucun point de référence. Quoi qu'il en soit, l'absolu est tout à la fois le stade, ou objectif, le plus élevé et le fondement omniprésent de l'évolution; votre condition réelle et présente et votre potentiel, ou réalisation, futur. Tout ce qui n'atteint pas à ce paradoxe est dualiste.

RV : Où la hiérarchie s'insère-t-elle?

Wilber : Les stades-niveaux de l'évolution et de l'ontologie *sont* la hiérarchie. Celle-ci ne couvre toutefois qu'une moitié du paradoxe — à savoir, le fait que certains niveaux sont plus proches de la Lumière que d'autres. La seconde moitié du paradoxe est, bien entendu, que toutes choses sont déjà et pleinement Bouddha, telles qu'elles sont. Toutes les choses ne font déjà qu'Un ou ne font toujours déjà qu'Un, et toutes les choses s'efforcent d'évoluer vers le Un, ou point oméga.

RV : C'est la raison pour laquelle vous êtes Bouddha, mais avez encore besoin de pratique pour en prendre conscience.

Wilber : Oui, si Bouddha n'était pas omniprésent, il ne serait pas Bouddha, mais s'il n'était qu'omniprésent, vous seriez illuminé à l'instant même. Dogen Zenji a expliqué tout cela très clairement. Oubliez un seul de ces aspects, et vous vous retrouvez avec des problèmes théoriques. On pourrait dire, en paraphrasant Orwell : « Toutes les choses sont Dieu, mais certaines choses sont plus Dieu que d'autres. » La première partie de cette formule traduit l'omniprésence de Dieu, la seconde, sa

hiérarchie. Les stades-niveaux de l'évolution révèlent une organisation structurale, une complexité, une intégration et une unité croissantes. Il n'est même pas absurde de dire, comme Smith, Schuon et les traditionnalistes, que chaque niveau supérieur est plus réel, ou a plus de réalité, parce qu'il est plus saturé d'Être. Quoi qu'il en soit, l'évolution est hiérarchisée — les pierres occupent une extrémité de l'échelle, Dieu l'Oméga, l'autre, entre les deux on trouve les plantes, les reptiles, les mammifères, les êtres humains et les *bodhisattvas*. Et, Dieu est le bois même, l'essence véritable de *chacun* des stades-niveaux — Dieu n'est pas le niveau le plus élevé, ni un niveau différent en soi, il est la réalité de tous les niveaux.

RV : Je crois que vous avez raison de dire que les théories holographiques ont dans une large mesure négligé ces nuances, mais tout cela est-il vraiment nécessaire à l'élaboration d'un paradigme fondamental? N'êtes-vous pas un peu trop exigeant?

Wilber : Je comprends très bien votre question — pourquoi ne pas accepter le paradigme tel qu'il se présente? Ne crachez pas dans la soupe; des physiciens parlent de mysticisme ! [Rires] Je vois déjà les titres dans la presse : « Des scientifiques du M.I.T. ont annoncé qu'ils ont découvert Dieu. Oui, je dis bien, Dieu. Lorsqu'on lui a posé la question de savoir si Dieu était compatissant, miséricordieux, omniprésent, irradiant, tout-puissant et divin, un chercheur éminent a répondu : “ Hum, nous ne sommes pas très sûrs; nous croyons que c'est un photon. ” »

Allons, seuls quelques partisans des théories holographiques prétendaient disposer d'un paradigme susceptible d'expliquer les fondements de la religion mystique. Consultons les autorités en matière de religion mystique ou de philosophie éternelle, en général, et écoutons ce qu'ils ont à nous apprendre. Selon Huston Smith, par exemple, quatre niveaux d'être constituent le minimum absolu que vous puissiez utiliser pour expliquer les grandes religions mystiques du monde. Il s'agit du corps physique, du mental-symbole, de l'âme-subtile et de l'esprit-causal. Aucune religion majeure n'admet moins que cela. Nombreuses, toutefois, sont celles qui proposent une cartographie plus détaillée, impliquant jusqu'à sept niveaux — les sept *chakras* du yoga kundalini, notamment, qui constituent sans doute le paradigme de l'existence le plus archétype jamais conçu. Les sept niveaux sont, en règle générale : (1) le physique ou matériel; (2) l'affectivo-sexuel (prâna ou bio-énergie); (3) le mental; (4) le mental supérieur ou spirituel; (5) le subtil ou archétype; (6) le causal ou non manifeste; et (7) l'ultime ou inqualifié.

En faisant montre d'une grande prudence, il est possible en définitive de regrouper ces niveaux en trois grandes catégories, pour des raisons de commodité. La plupart des individus ayant évolué jusqu'au(x) niveau(x) mental(aux), il paraît logique de qualifier les niveaux inférieurs au mental — les domaines matériel et biosensoriel — de prémentaux ou submentaux, et ceux qui lui sont supérieurs — l'âme et l'esprit — de transmentaux. Nous obtenons ainsi trois domaines généraux, connus sous des dénominations diverses : matière, mental et esprit; subconscient, conscient et surconscient; instinct, raison et intuition; etc. Ces trois domaines ont été mentionnés de façon explicite par Hegel, Berdyaev et Aurobindo.

RV : Tout cela a été négligé...

Wilber : Tout cela a été négligé. Le problème que posent les théories holographiques populaires et toutes les fadaïses répandues au sujet de « la physique nouvelle et du mysticisme oriental », est qu'elles provoquent l'effondrement de la hiérarchie. « Toutes les ombres sont simultanément illusoires » est remplacé par : « Toutes les ombres sont également illusoires. » Elles s'accrochent à des phrases telles que : « Toutes les choses ne font qu'Une » ou : « Les entités distinctes n'existent pas » ou encore : « Les ombres isolées ne sont que des ombres », et négligent ce faisant les distinctions existant entre les ombres proprement dites. Ils font s'effondrer les ombres; ils font s'effondrer la hiérarchie.

RV : Vous parlez des théories « populaires ». Les versions plus académiques échappent-elles à ce travers?

Wilber : Les théories, non, mais de nombreux théoriciens, oui. J'en suis persuadé. La plupart des chercheurs qui ont introduit l'idée physique/mysticisme, ou du moins qui l'ont utilisée pour l'effet produit, ont de plus en plus raffiné et sophistiqué leurs conceptions. Ainsi, David Bohm a-t-il évolué vers une vision plus articulée et plus hiérarchisée. Fritjof Capra n'a jamais prétendu que physique et mysticisme ne faisaient qu'un, cependant il a cherché à établir tellement de parallèles entre les deux que le public en est arrivé à croire qu'il l'avait fait. Quoi qu'il en soit, il est allé bien au-delà des affirmations qui ouvraient son *Tao de la physique*. Je crains toutefois que le public, lui, ne dépasse jamais ce stade. Il s'est attaché à l'équation « physique égale mysticisme » avec une passion telle que les idées nouvelles et plus sophistiquées — et nécessairement plus complexes — de Capra^{*} n'inverseront jamais le courant. De toute façon, ce ne sont pas ces scientifiques, ni ceux dans la lignée de Marilyn Ferguson et Renée Weber — qui s'efforcent d'interpréter à notre intention leurs découvertes — que j'attaque en critiquant le mysticisme populaire et la physique nouvelle ou encore la rage holographique. Il est incontestable, en revanche, que le paradigme holographique tombe dans le piège de ce mysticisme populaire, et ça c'est un vrai problème.

RV : L'effondrement de la hiérarchie qui se produit dans le paradigme holographique est relié à l'erreur du panthéisme, c'est bien cela?

Wilber : Oui. C'est presque cela. Il y a confusion entre la somme des illusions et la réalité. On prend les phénomènes, les ombres, et on prétend qu'ils ne font « tous qu'un », ensuite on confond cette somme totale d'ombres et la Lumière au dehors. Comme le dit Schuon dans une critique acerbe, le panthéisme nie les distinctions sur le plan même où elles sont réelles. Il confond une identité essentielle et une identité substantielle. C'est très exactement ce que fait le paradigme holographique.

RV : Quelles seraient les implications de cet effondrement? Ou encore, que perd une théorie qui néglige ces diverses dimensions?

Wilber : Elle perd toutes les différences existant en matière de méthodologie, d'épistémologie et d'intérêts cognitifs. Tout cela s'effondre.

RV : Pourriez-vous être un peu plus précis?

Wilber : Pour commencer, chaque niveau supérieur ne peut être pleinement expliqué par rapport à un niveau inférieur. Chaque niveau supérieur possède des capacités et des caractéristiques qui ne se retrouvent pas à des niveaux inférieurs. Ce fait apparaît dans l'évolution comme le phénomène de l'émergence créative. Il sous-tend aussi la synergie. Mais le fait de ne pas reconnaître cette vérité élémentaire — à savoir, le supérieur ne peut être dérivé de l'inférieur — a pour conséquence que le réductionnisme est faux. La biologie ne peut être expliquée uniquement en termes de physique, la psychologie ne peut être expliquée uniquement en termes de biologie, etc. Chaque stade aîné inclut ses cadets en tant que composantes, mais il les transcende également en ajoutant ses propres attributs de définition.

RV : Ce qui engendre la hiérarchie...

Wilber : Oui. Tout l'inférieur est dans le supérieur, mais tout le supérieur n'est pas dans l'inférieur. Un cube tridimensionnel contient des carrés bidimensionnels, mais non l'inverse. Et c'est ce « et non l'inverse » qui se trouve à l'origine de la hiérarchie. Les plantes comprennent des minéraux, mais non l'inverse; le néocortex humain a une queue de reptile, mais non l'inverse, etc. Chaque phase de l'évolution transcende mais inclut la précédente — comme le disait Hegel : supplanter c'est en même temps nier et préserver.

* Lire *le Temps du changement*, Fritjof Capra, Éditions du Rocher, coll. Esprit et la Matière, 1983. N.d.T.

RV : Mais cela ne s'applique pas à la divinité ni à l'absolu, n'est-ce pas?

Wilber : Cela s'applique à l'aspect paradoxal de Dieu, qui est le niveau d'être le plus élevé. Dieu contient toutes choses, mais toutes les choses ne contiennent pas Dieu de façon exclusive — ce serait du panthéisme.

RV : L'autre aspect du paradoxe est que ce que chaque personne ou chaque chose est — qu'elle soit illuminée ou non — c'est encore et uniquement Dieu.

Wilber : Oui, quoi qu'il en soit, chaque stade-niveau de la hiérarchie est, comme l'a souligné Huston Smith, une totalité plus ou moins unifiée qui peut être en quelque sorte autonome. On dit de même que tous les éléments de chaque niveau sont mutuellement interdépendants et interreliés. Chaque niveau de hiérarchie, en d'autres termes, est un type d'holoarchie.

RV : Ainsi, les éléments d'un *niveau donné* sont-ils en interaction mutuelle. Mais que dire des éléments de niveaux *différents*? Comment sont-ils en interaction, et d'ailleurs le sont-ils?

Wilber : Ils sont en interaction, mais *non* de façon réciproque ou absolument équivalente, pour la simple raison qu'ils ne sont pas équivalents. Si les niveaux supérieurs contiennent des attributs qui ne se retrouvent pas aux niveaux inférieurs, on ne peut tout simplement pas avoir d'équivalence bilatérale entre eux. Mon chien et moi pouvons être en interaction sur le plan de la perception sensorimotrice, mais certes pas sur celui du mental symbolique — ce que je veux dire, c'est que nous ne discutons pas de Shakespeare.

RV : Mais les traditions orientales disent-elles que toutes les choses sont en interpénétration mutuelle parfaite?

Wilber : Non, c'est du pur mysticisme populaire. Les traditions véritables sont beaucoup plus sophistiquées que cela. Je suppose que vous faites allusion au bouddhisme Hua Yen ou Kegon — l'école associée à l'*Avatamsaka Sûtra*?

RV : Il me semble que c'est celle à laquelle on se réfère le plus souvent.

Wilber : Selon le Hua Yen, il y a quatre principes d'existence fondamentaux; aucun ne peut être écarté. Le premier est *shih* qui signifie « objets-événements individuels ». Le deuxième est *li*, qui signifie « principe ou schème transcendant ». Le troisième est *shi li wu ai*, « entre le principe et l'objet il n'y a pas d'obstacle », ou peut-être, « entre noumène et phénomènes, il n'existe pas de frontière ». Quant au quatrième, *shih shih wu ai*, il signifie « entre phénomène et phénomène, il n'est pas d'obstacle ». Or ce dernier principe a été isolé de son contexte et on en a fait le fondement de la philosophie holistique populaire. Ce qui est source de confusion.

Quoi qu'il en soit, le point capital est le suivant : le monde est vraiment une série interreliée et interpénétrante d'objets-événements, mais pas de la façon unidimensionnelle prônée par le mysticisme populaire. Tous les objets sont en interaction par association et héritage karmiques, mais ceux qui ont une organisation structurale plus grande n'agissent pas de manière totalement équivalente à ceux des dimensions cadettes, pas plus que ces dimensions cadettes ne peuvent englober leurs aînées.

RV : Bien, venons-en maintenant au cœur du sujet. Que dire de l'absolu? N'est-il pas également présent en chaque point?

Wilber : Il est, comme je l'ai dit, paradoxal. L'absolu est entièrement présent en chaque point *et* certains points sont plus proches que d'autres de l'absolu. La hiérarchie traite de l'univers manifeste, où existent des niveaux de réalité croissante (ou d'illusion décroissante) menant au réel absolu. Ces niveaux ne sont toutefois pas en interaction unidimensionnelle et équivalente. Je ne connais pas une seule autorité en matière de philosophie éternelle — je songe à Smith, Schuon, Guénon, Coomaraswamy, Pallis — qui ferait ce genre d'affirmation ou qui nierait la hiérarchie relative.

RV : Ne se pourrait-il que la physique ait découvert l'autre face du paradoxe — l'unité absolue ou le tout infini qui sous-tend le monde manifeste?

Wilber : Suivez-moi bien. Nous avons déjà vu que la physique a découvert en réalité une interaction unifiée d'ombres matérielles; elle a découvert que diverses particularités physiques sont des processus interreliés — mais des ombres interreliées ne sont pas la Lumière. Quant à l'ordre implicite, nous avons vu qu'il s'agissait en réalité d'une prodigieuse dimension d'énergie; il n'était pas radicalement dépourvu de dimension ni métaphysiquement infini. Et si vous voulez dire que la physique pourrait en réalité posséder une preuve, une preuve concrète, de l'absolu... voyons, l'absolu lui-même, étant omniprésent et englobant, n'est pas distinct de tout phénomène et en conséquence il ne pourrait être détecté par un instrument quelconque ni apparaître sous la forme d'une équation quelconque. Ce qui peut être utile, sur le plan fonctionnel, dans une équation, c'est une variable *différente* des autres, mais l'absolu n'est différent ou distinct d'absolument rien.

RV : Je vois. Il ne disposerait d'aucun moyen de s'intégrer dans une équation ou de faire la moindre différence en termes d'information théorique?

Wilber : C'est exact, sans quoi il ne serait lui-même que « davantage d'information », ce qui le rendrait parfaitement relatif, ou non absolu.

RV : Mais alors, qu'a découvert la physique nouvelle? Je veux dire si ce n'est pas le Tao, qu'est-ce?

Wilber : Selon moi, c'est tout simplement l'holoarchie du niveau -1, ou l'interrelation de l'énergie matérielle ou physique. Les biologistes ont découvert l'holoarchie propre à leur niveau — le 2 — il y a environ trente ans; elle se nomme écologie. Chaque objet vivant influence, fût-ce indirectement, chaque autre objet vivant. Les socio-psychologues ont découvert l'holoarchie du niveau mental — le fait que le mental est en réalité un processus intersubjectif d'échange communicatif, et qu'il n'existe rien de tel qu'un mental distinct ou radicalement isolé. La physique moderne — qui a presque un siècle — a tout simplement découvert l'holoarchie analogue à son propre niveau, celui des processus physico-énergétiques. Je ne vois aucune autre façon d'interpréter les données actuelles.

RV : Bien, mais pourquoi cette holoarchie physique ne pourrait-elle être, en réalité, la *même* unité qui sous-tend les niveaux biologique, psychologique et autres? Pourquoi toutes ces approches — physique, biologie, psychologie, etc. — ne pourraient-elles pas s'approcher tout simplement de la même réalité holistique sous-jacente, sous des angles différents?

Wilber : Il conviendrait pour commencer d'expliquer ce que vous entendez par des « angles différents ». Vous découvririez alors que vous réintroduisez nécessairement les différences mêmes que vous désiriez dépasser en parlant d'« une réalité ». En d'autres termes, vous avez fait reculer le problème. *Si* ces approches fondamentalement différentes d'une même réalité existent, dites-moi *pourquoi* elles *sont* différentes. Dites-moi pourquoi l'étude de la physique diffère de l'étude de la littérature, par exemple. En réfléchissant très attentivement à cette question, vous vous apercevrez que ces différences ne sont pas simplement arbitraires. Elles ne sont pas des approches interchangeables ou équivalentes sans plus, parce qu'elles prennent pour sujet d'étude différentes classes d'événements qui *sont* différentes du fait qu'elles présentent des dimensions différentes d'organisation structurale, d'avance évolutionnaire et de logique de développement. L'approche de l'étude de l'hydrogène est fondamentalement différente de l'approche de l'étude de la signification de Hamlet, du seul fait que l'une est submentale et l'autre mentale. *Ce ne sont pas* deux approches différentes de la même réalité, elles impliquent deux niveaux de réalité différents. En outre, cette réalité — l'absolu en tant qu'absolu — n'est révélée dans son intégralité ou dans son essence, qu'au niveau d'être le plus élevé ou ultime. Et uniquement à l'âme qui a elle-même évolué parfaitement jusqu'à cet état.

RV : Je comprends. Il n'y a donc qu'une autre alternative — ne peut-on dire, puisque tous les objets sont composés en définitive de particules subatomiques, que la physique nous a *dévoilé* une unité ultime?

Wilber : Tous les objets ne sont pas composés ultimement de particules subatomiques; tous les objets, y compris les particules subatomiques, sont composés ultimement de Dieu. Vous évoquez

toutefois la position la plus populaire, qui correspond à une forme extrême de réductionnisme. Je suppose qu'elle doit sa popularité au fait qu'elle s'accorde avec l'effondrement de la hiérarchie.

RV : Réduisez tous les objets à des particules matérielles, découvrez que les particules sont holoarchiques, puis décrêtez que cette holoarchie est le Tao.

Wilber : C'est bien cela. La simplicité du réductionnisme exerce une étrange fascination. Le problème est dû en partie au fait que les physiciens sont tellement habitués à travailler avec le monde matériel qu'ils ont tendance à l'assimiler « au monde » ou « à l'univers ». Ils en arrivent donc à affirmer que : « La physique a démontré que tous les objets qui constituent le monde ne font qu'un », alors qu'elle n'en a rien fait. Elle n'a pas expliqué, ni même évoqué, l'unité bio-écologique, sans parler de la communauté socio-psychologique, etc. La physique traite de quatre forces majeures : nucléaires forte et faible, électromagnétique, et gravitationnelle. Elle ne peut donc rien vous apprendre quant à la force de la sexualité-affective, qui se manifeste au niveau -2. Elle ne peut pas vous dire ce qu'est de la bonne littérature ni comment fonctionne l'économie ni pourquoi les enfants ont des complexes d'Œdipe ni pourquoi les gens se suicident pas plus qu'elle ne peut vous fournir l'interprétation d'un rêve. Nous sommes ici en présence d'événements mentaux symboliques qui se manifestent à partir du niveau -3. La physique ne traite pas « du » monde. Toute cette question est des plus confuses, comme je l'ai dit.

RV : Mais il existe des parallèles importants, n'est-ce pas?

Wilber : Vous parlez de parallèles entre les différents niveaux, entre les lois des différents niveaux?

RV : Oui, les lois de la physique ne peuvent-elles rien nous apprendre au sujet des niveaux supérieurs?

Wilber : Je crois qu'elles le peuvent, mais il convient de faire montre d'une grande prudence en abordant ce terrain. L'inférieur sera le premier à présenter sa version d'une loi analogue — l'inférieur émerge le premier dans n'importe quelle séquence évolutive, il est donc extrêmement tentant de dire qu'il est en relation causale avec la loi analogue supérieure. C'est pourquoi je me suis efforcé dans mon ouvrage *Up from Eden* de montrer que le supérieur se manifeste à travers l'inférieur, puis repose sur l'inférieur, mais n'émerge pas de l'inférieur.

RV : Il vient — ou tire sa réalité — de sa dimension aînée, et non de sa dimension cadette, c'est bien ça?

Wilber : Oui, *via* le processus d'involution.

RV : Je vous propose de revenir plus tard sur cet aspect, mais pour l'instant dites-nous ce qu'est une « loi analogue ».

Wilber : L'idée est simple : chaque événement et chaque principe à un niveau inférieur n'est qu'une version réduite, ou un reflet vers le bas, ou un degré moindre, de ces événements et principes tels qu'on les rencontre aux niveaux supérieurs.

RV : Pourriez vous donner quelques exemples?

Wilber : L'idée n'est pas neuve. Elle est développée de manière très détaillée dans les philosophies traditionnelles. Selon l'hindouisme, par exemple, l'extase absolue de Brahman traverse une série de versions réduites, ou de dilutions, jusqu'à ce qu'apparaisse le frisson sexuel de l'orgasme. On s'aperçoit dans le mysticisme chrétien que des idées telles que la loi naturelle ne sont qu'une version partielle de la rationalité mentale, qui n'est elle-même qu'un reflet réduit du *Logos* Divin. La psychologie *vijnana* bouddhiste affirme qu'il existe quatre classes de conscience, chacune étant une version réduite de l'Esprit Universel. Cette vision est à rapprocher de l'idée des quatre corps de Bouddha, qui est presque identique à la notion du védanta des quatre corps et des quatre états de conscience majeurs — grossier, subtil, causal et ultime ou *turiya*. En ce qui concerne les corps, l'essentiel est que ceux-ci ou la substance d'une entité physique, comme une simple pierre, sont en fait des reflets

vers le bas de la liberté et de la vitalité du corps subtil associé au mental, et que le corps subtil lui-même n'est qu'une émanation du corps causal — et *ceci* est une contradiction face à l'éternité du *turiya*.

RV : Retrouvons-nous cette idée en Occident?

Wilber : Bien sûr. Je vous assure qu'on trouvera autant d'exemples en Occident, des néo-platoniciens aux mystiques victoriens. Il est intéressant de noter que cela constitue l'essence des propos de Whitehead, qui est sans doute le plus éminent des philosophes occidentaux modernes.

RV : A-t-il été influencé par les traditionalistes?

Wilber : Il en avait certainement connaissance, mais je suis persuadé qu'il en est arrivé à cette notion de façon plus ou moins indépendante. Vous savez, la vérité finit toujours par s'imposer. Je me plais à penser que son évidence ne pouvait échapper à un homme tel que Whitehead. Quoi qu'il en soit, il a adopté la notion voulant que les dimensions cadettes soient essentiellement des versions réduites de leurs aînées, et il a complètement inversé l'approche typique de la réalité. Il affirmait que si on désirait connaître les principes généraux de l'existence, on devait commencer au sommet, et utiliser les occasions les plus élevées pour illuminer les inférieures, et non procéder en sens inverse — ce qui correspondrait au réflexe réductionniste courant. Selon lui, la biologie était plus riche en enseignements sur le monde que la physique; c'est ainsi qu'il a introduit le point de vue organismique qui a révolutionné la philosophie. Il disait qu'on en apprenait davantage de la psychologie sociale que la biologie; ensuite, il a introduit la notion selon laquelle les objets étaient une société d'occasions de sorte que les individus étaient quant à eux des sociétés de sociétés — la notion d'individualité composée. Bien entendu, il considérait que Dieu était le summum du schème exemplaire, et que c'était en Dieu, l'individu composé ultime, ou la plus grande société de toutes les sociétés, qu'on fonderait toutes les lois ou schèmes qu'on trouvait réfléchis en versions réduites dans les dimensions inférieures de la psychologie, puis de la biologie, puis de la physique. L'idée, brillante dans son énoncé, était la suivante : on considère d'abord les niveaux supérieurs pour y découvrir les principes généraux de l'existence, ensuite on peut voir, *par soustraction*, jusqu'où ils descendent dans la hiérarchie. On ne commence pas par le bas, pour essayer de remonter par addition des parties inférieures, parce que certaines des parties supérieures n'apparaissent pas du tout aux niveaux inférieurs. Ses exemples préférés étaient sans doute la créativité et l'amour — Dieu, pour Whitehead, était surtout créativité et amour. Mais dans les dimensions inférieures, la créativité se trouve réduite, se manifestant chez les humains sous la forme d'un libre arbitre minimum, mais se perdant presque totalement lorsqu'on atteint le niveau des particules subatomiques. Nous pourrions peut-être dire que le principe d'incertitude de Heisenberg est tout ce qu'il reste de la liberté radicale de Dieu sur le plan physique. L'essentiel est toutefois que si vous tentez de comprendre le cosmos, dans la direction ascendante, depuis les atomes, vous vous retrouvez dans l'obligation d'expliquer le libre arbitre, la créativité, le choix, et tout ce qui ne s'intègre pas dans un cosmos essentiellement déterministe. Le fait est qu'en dépit de sa parcelle d'indétermination de Heisenberg, l'univers physique est beaucoup plus déterministe, fût-ce que le niveau -2, celui des êtres biologiques. Tout bon physicien sera en mesure de vous dire où se trouvera Jupiter dans une décennie, à moins d'une catastrophe, mais aucun biologiste ne pourra vous dire où ira un chien dans deux minutes. Ainsi, Whitehead, du fait qu'il cherchait à illuminer l'inférieur par le supérieur, et non l'inverse, pouvait-il faire de la créativité son principe général, et présenter le déterminisme comme une restriction ou une réduction partielle de la créativité primaire. Si vous commenciez par le bas, vous devriez concevoir un moyen d'extraire le libre arbitre et la créativité des pierres, ce qui relève de l'utopie. De telles approches sont réductionnistes — c'est ce qu'on peut en dire de plus aimable.

RV : C'est extraordinaire parce que j'ai vu tellement de penseurs du nouvel âge tenter de faire dériver le libre arbitre de l'indétermination de l'électron, et prétendre que la volonté humaine est libre

grâce à la nature d'onde indéterminée de ses composantes infracellulaires, ou autre formulation similaire.

Wilber : Leur réaction paraît logique. Elle est automatique — pendant des décennies on a dit et répété que l'univers physique était déterministe et que le choix humain n'était donc qu'une illusion, aussi à peine découvre-t-on un peu d'indétermination dans le domaine physique qu'on perd la tête. Il est naturel d'essayer d'expliquer aussitôt la liberté humaine, et même la liberté de Dieu, comme étant un agrandissement du niveau le plus bas. On est tellement enthousiaste qu'on en oublie qu'on vient d'accomplir l'exploit réductionniste du siècle; Dieu est ce gros électron dans le ciel. Les intentions sont excellentes, mais la philosophie est nuisible. Imaginez ceci : d'innombrables physiciens sont convaincus que le domaine physique est purement déterministe — notamment Einstein — et que la recherche future révélera peut-être des variables subatomiques purement *causales*. Je ne prétends pas que cela se vérifiera, mais en théorie, qu'advient-il si tel est le cas? Ce pauvre Dieu perdra-t-il Son pouvoir créateur? Le jour où on découvrira les variables déterminantes, la volonté humaine s'évaporerait-elle? Vous voyez le problème?

RV : Pourtant, les penseurs du nouvel âge sont nombreux à utiliser la physique et la neurophysiologie pour étayer leurs affirmations de transcendance supérieure ou de mysticisme, ou encore de libre arbitre humain.

Wilber : D'une façon que même les philosophes orthodoxes jugent abominablement réductionniste. Permettez-moi de vous lire une citation extraite d'une allocution d'un récent président de l'*American Philosophical Association* : « Le corps peut être libre, indépendamment de ce qui peut être vrai selon les lois quantiques; qui plus est, il ne pourrait être libre uniquement grâce à celles-ci. En effet, si sa liberté est liée à celle des électrons, alors, comme d'aucuns l'ont bien dit, il n'est pas question de liberté du corps mais de liberté des électrons. Il me semble que cette objection à certaines tentatives récentes visant à traiter la liberté humaine comme un simple dérivé de la mécanique quantique, est tout à fait valable. » Cette réflexion vaut d'autant plus pour le Tao, or les représentants du nouvel âge l'y appliquent encore moins.

RV : Je crois que tout cela est très clair. Mais à un niveau populaire, à un niveau général, des ouvrages tels que *la Danse des éléments*, *le Tao de la physique*, et autres productions du nouvel âge, du nouveau paradigme, sont-ils préjudiciables?

Wilber : Ma mise en garde est simple : il convient de faire très attention aux affirmations qu'on avance si on veut les élargir de l'hyperbole populaire à un paradigme authentique et durable. Des déclarations telles que : « L'univers est un tout harmonieux, interrelié », ou « Tous les objets ne font qu'Un », ou « L'univers est dynamique et structuré, et non statique et figé » sont de merveilleuses entrées en matière. Nous y avons tous eu recours pour faire passer nos idées d'une façon générale. Mais sorties de leur contexte propre, elles deviennent trompeuses.

RV : Soyez plus spécifique.

Wilber : Voyons, prenez deux colonnes, dans la colonne A vous écrivez des mots tels que figé, statique, isolé, multiplicité, discret, et dans la colonne B, fluide, dynamique, structure, holisme, unité. Je suis convaincu que la majorité des penseurs du nouvel âge s'imagineront que la vision mystique est illustrée par la colonne B. En réalité, le mysticisme vise à transcender *les deux* colonnes, A et B. La colonne B est tout aussi dualiste que la colonne A, pour la simple raison que toutes deux sont des images opposées ou des reflets l'une de l'autre, aussi sont-elles toutes deux partielles. La réalité *n'est pas* holistique; elle n'est pas dynamique, ni interreliée, ni une, ni unifiée — *tous* ces qualificatifs sont de simples concepts relatifs à la réalité. Comme le disait Chuang Tzu dans *Trois heures du matin*, dire que tous les objets ne font qu'un est aussi dualiste qu'affirmer qu'ils sont multiples. C'est pour cela que le zen dit que la réalité est : « Pas deux! Pas une! » Ce n'est pas une sorte de doctrine mystique très subtile ou très sophistiquée. C'est la plus simple et la plus fondamentale de toutes les doc-

trines mystiques. L'ouvrage classique de Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, a très bien expliqué ce point, en tout cas pour ce qui est du Mahayana, tout comme des auteurs de Schuon à Guénon et Coomaraswamy l'ont fait pour les autres traditions. C'est du mysticisme à sa plus simple expression.

RV : L'absolu est définitivement inqualifiable?

Wilber : C'est exact, même de la manière que vous venez de suggérer. L'absolu — nous devons recourir ici à un langage quelque peu poétique — ne peut être caractérisé ni qualifié, parce qu'il n'est ni distinct ni différent d'aucun objet; en conséquence il ne pourrait être décrit comme un objet ou un événement parmi d'autres. C'est *nigurna*, sans attributs, ou *shunya*, vide de caractérisation. Puisqu'il n'est pas de place en dehors de l'absolu, il n'est aucun endroit où vous puissiez vous situer pour le décrire. S'il était possible d'en sortir, il cesserait d'être l'absolu.

RV : Et...

Wilber : Prenons une analogie grossière. Supposons que l'univers dans son ensemble soit composé uniquement de trois éléments — l'un carré, l'autre rond, le troisième triangulaire. Dieu n'est pas la somme de ces objets, qu'on les considère comme des objets ou comme des événements...

RV : Comme le prétend le panthéisme.

Wilber : Oui; Dieu n'est pas la somme de ces objets parce qu'on pourrait les détruire et Dieu existerait toujours. En conséquence, on ne peut décrire Dieu comme étant l'un des attributs de chaque objet — Dieu n'est pas un triangle carré circulaire. Et surtout, Dieu n'est pas un objet en plus des trois autres. Dieu n'est pas une chose issue d'une multitude. Dieu n'est pas une chose dynamique, holiste ou structurée.

RV : Prolongeons votre analogie. Pouvez-vous dire quoi que ce soit au sujet de ce que serait Dieu?

Wilber : Pour autant que vous ne perdiez pas de vue qu'il s'agit d'une formulation métaphorique et non descriptive. Dieu n'est pas une chose parmi une multitude ni la somme de nombreuses choses ni l'interaction dynamique entre ces nombreuses choses — Dieu est la condition, la nature, ou la réalité *de* chaque objet, événement ou processus. Il n'est étranger à aucun d'eux, et malgré cela il ne leur est pas non plus confiné. Il est identique *avec* le monde, mais pas identique *au* monde.

RV : C'est la raison pour laquelle vous avez dit précédemment que l'*absolu* est antérieur au monde mais qu'il n'est pas autre que le monde.

Wilber : Oui. C'est la doctrine de *tathata*, le fait d'être cela — Eckhart parle lui de l'*être* de chaque objet-événement; les taoïstes disent *tzu jan*, l'*ainsité* de chaque objet; nous sommes en outre très proches du sens du *dharma* des bouddhistes et du *sahaj* du védanta. De toute façon, la doctrine du fait d'être cela combinée aux doctrines de l'*advaita* ou non dualité, et de *shunyata* ou inqualifiabilité, forme le point de départ le plus fondamental et le plus élémentaire de toutes les traditions mystiques, bien que la terminologie varie tout naturellement.

RV : Ces notions fondamentales sont souvent négligées par les penseurs du nouvel-âge écrivant sur la science et le mysticisme.

Wilber : J'en ai le sentiment. Selon toute vraisemblance l'auteur désire montrer que la science moderne s'est aperçue que certains objets sont en réalité des processus et non des objets statiques, ou des triangles et non des cercles, et ainsi le Tao est-il triangulaire comme le clame notre bonne vieille physique. Le Tao contient des objets et il contient des événements, mais il ne peut être caractérisé ni par les uns ni par les autres. Il n'est pas différent d'eux, mais il n'est pas non plus défini par eux.

RV : On pourrait également dire que le domaine de fréquence étant en réalité un domaine différent du domaine de lecture, ce sont tout simplement *deux domaines différents*, et en conséquence l'un ne pourrait être la nature mystique de l'autre.

Wilber : Ce serait un autre aspect important. Le domaine de fréquence n'est qu'un domaine parmi d'autres, et il n'est pas un sans second. Je n'avais pas envisagé cela en ces termes auparavant, mais c'est exact. Permettez-moi de répéter que je crois que le domaine de fréquence existe vraiment, mais qu'il est tout simplement sans rapport avec des événements mystiques ou avec un fondement véritablement transcendant-immanent, et vous venez de fournir une autre explication fondamentale du pourquoi.

RV : Pourrions-nous passer maintenant à la notion d'épistémologie? Vous avez dit que la hiérarchie évolutionnaire est aussi une hiérarchie du savoir. Voudriez-vous développer cette notion?

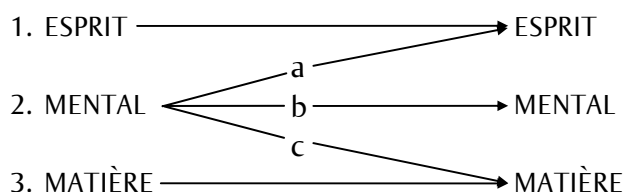
Wilber : Chaque niveau de la Grande Chaîne est un niveau de préhension, comme pourrait le dire Whitehead. Chaque niveau appréhende, ou en quelque sorte touche ou connaît son environnement. Nous avons vu que chaque niveau était une version réduite de la conscience absolue. Quoiqu'il en soit, si nous utilisons notre simple hiérarchie à trois niveaux : corps, mental et esprit, les trois modes de connaissance correspondants sont le sensoriel, le symbolique et l'intuitif. Les mystiques chrétiens parlent de l'œil de chair, de l'œil de raison et de l'œil de contemplation. Aristote lui-même était parfaitement conscient de ces domaines — il les nommait *techne*, *praxis* (ou *phronesis*) et *theoria*.

RV : Sont-ils hiérarchisés?

Wilber : Oui, tout comme l'œil de raison transcende mais inclut l'œil de chair, et l'œil de contemplation transcende mais inclut l'œil de raison.

RV : La science telle que nous la connaissons peut-elle être étendue de manière à couvrir ces trois domaines? Pourrions-nous avoir une science supérieure de l'être?

Wilber : Oui, je crois que nous pouvons dire que ces domaines supérieurs et leur connaissance sont scientifiques, mais il convient d'être très précis sur le sens des mots que nous employons. Il existe au moins trois modes de connaissance — sensoriel, symbolique et contemplatif. Ils correspondent au corps physique, au mental et à l'esprit. Cela paraît simple, mais tout se complique dès qu'on s'aperçoit que le mental, par exemple, peut voir non seulement à son propre niveau, mais encore aux deux autres niveaux, et dans chaque cas, on aurait un type de connaissance fondamentalement différent. Je l'illustrerais ainsi :



RV : Nous disposons ainsi de trois modes et domaines fondamentaux de connaissance : le physique-sensoriel, le mental et le spirituel. (Ils sont numérotés 1, 2 et 3.) Puis, à l'intérieur du mode mental lui-même nous avons, voyons, trois sous-ensembles?

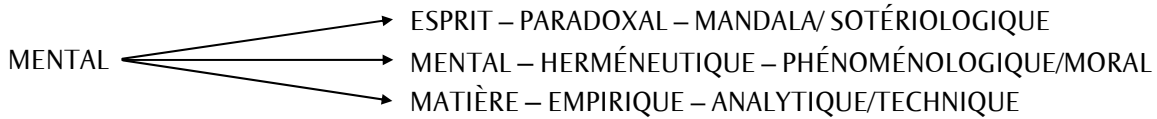
Wilber : Sous-ensembles, ça me va... (Ils sont indiqués par a, b et c.)

RV : Selon celui des trois domaines que le mode mental prend pour objet?

Wilber : Oui, selon mon philosophe orthodoxe préféré, Jürgen Habermas, nous pouvons caractériser les trois sous-ensembles mentaux comme suit. Lorsque le mental se confine à la connaissance sensorielle, le mode est baptisé empirico-analytique, et son intérêt est d'ordre technique. Quand le mental travaille avec d'autres mentaux, le mode est herméneutique, phénoménologique, rationnel ou historique, et son intérêt est pratique ou moral. Ajoutons maintenant la vision mystique, que Habermas ne couvre pas directement, et nous pouvons dire que lorsque le mental tente de connaître

tre le domaine spirituel, son mode est paradoxal ou radicalement dialectique, et son intérêt est d'ordre sotériologique.

Sous forme schématique :



RV : Qu'est-ce au juste que l'herméneutique?

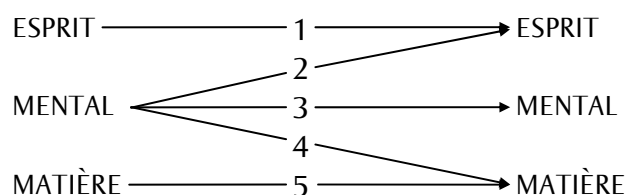
Wilber : L'étude de l'interprétation et de la signification symbolique. Entre les mains de philosophes sophistiqués comme Gadamer ou Ricoeur, cela en vient à désigner la mentalité en général, ou l'intentionnalité, la signification et la valeur symboliques. La raison pour laquelle les études empirico-analytiques sont si limitées — limitées au domaine sensoriel — est qu'elles ne permettent même pas de révéler la nature ou la signification des productions mentales. Il n'existe, par exemple, aucun test empirique susceptible de dévoiler le sens profond de *Macbeth* ni la signification de la valeur, pas plus que le sens de votre vie, etc. La signification est une production mentale et ne peut donc être déterminée que par l'interprétation, ou par ce que Heidegger nommait le cercle herméneutique.

RV : La plupart des gens comprennent ce que vous entendez par empirico-analytique. Pourriez-vous nous donner toutefois plus de détails sur le troisième sous-ensemble, le paradoxal?

Wilber : L'idée en est simple : lorsque le mental essaie de raisonner sur l'absolu, il engendre forcément des paradoxes, pour les raisons que nous venons d'évoquer. Lorsque la raison opère dans ce monde, nous la qualifions de paradoxale. J'ai aussi entendu parler de « raison mandala », et cela me plaît. Les deux expressions sont valables.

RV : Vous prétendez pourtant que la raison paradoxale n'est pas la contemplation, mais qu'elle a ses usages, c'est bien cela?

Wilber : Exactement, oui. On devrait insister sur ces deux aspects. Le premier est que la raison paradoxale ou mandala — ce qui se produit quand vous essayez de penser à, ou d'écrire sur, le Tao, l'Esprit, la Nature de Bouddha — n'est pas elle-même l'esprit, et ne révèle pas l'esprit en soi. Permettez-moi de numéroter les cinq modes comme suit :



Le numéro 5 est la perception sensorimatérielle élémentaire. Le numéro 4 est la connaissance mentale, empirico-analytique, ou les idées du mental sur le monde sensorimatériel. Le numéro 3 est la connaissance herméneutique, introspective et phénoménologique, ou la connaissance du mental par le mental. Le numéro 2 est la raison paradoxale ou mandala, ou la tentative du mental de penser à l'esprit. Le numéro 1 est la connaissance directe de l'esprit par l'esprit, qui est la connaissance immédiate ou non symbolique, intuitive et contemplative.

RV : Et votre idée première est que la phase 2 ne devrait pas être confondue avec la phase 1.

Wilber : Oui, c'est un aspect extrêmement élémentaire. Il est impossible de comprendre directement l'esprit si ce n'est par transformation spirituelle radicale, ou par l'ouverture directe de l'œil de contemplation dans votre propre cas. On peut lire, penser et écrire au sujet du Tao à longueur de

journée, mais rien de tout cela n'est le Tao. Aucune théorie mentale ne parvient ne fût-ce qu'à approcher de Brahman.

RV : Si vous raisonnez au sujet du Tao, vous n'engendrez que des paradoxes, il n'existe donc aucun moyen d'affirmer qu'une position est meilleure qu'une autre. Je veux dire, vous ne pouvez prétendre que le Tao est un flux dynamique, parce que cette formulation n'est que la moitié d'un dualisme dans le cadre du paradoxe.

Wilber : C'est vrai. Vous ne pouvez affirmer cela sans vous contredire, comme Nagarjuna et Kant l'ont clairement démontré.

RV : Je ne suis pas sûr de bien comprendre ce point.

Wilber : Voyons, supposons que vous disiez que le Tao est en changement constant, que rien n'est permanent, que tout change. Cette formulation renferme sa propre contradiction, puisque vous prétendez que tout change sauf, selon toute vraisemblance, le fait que tout change, qui constitue donc un fait *permanent*. Contradiction. Cela ne se tient pas. Il en va de même si vous prétendez que la réalité est relative, dynamique, une, etc.

RV : Le Tao est donc permanent et immanent?

Wilber : Ou ni l'un ni l'autre, ou encore ni-ni, comme dirait Nagarjuna. Mais vous avez saisi l'idée, la raison engendre des affirmations paradoxales lorsqu'elle cherche à appréhender l'absolu.

RV : Vous avez toutefois ajouté que ce type de raison a une certaine utilité.

Wilber : Sans aucun doute, pour autant que nous ne confondions pas la raison mandala (ph. 2) et la véritable contemplation (ph. 1). Elle est utile notamment parce qu'elle s'efforce de donner à d'autres mentaux une idée de ce à quoi pourrait ressembler Dieu. Hegel recourait avec force à une telle raison dialectique, bien qu'il eût trop tendance à la confondre avec l'intuition spirituelle. Elle permet en outre d'utiliser la dialectique pour démolir la raison elle-même et ainsi préparer la voie à la contemplation véritable, ou prajna — ce que Nagarjuna a fait avec une habileté extraordinaire.

RV : De quelle manière?

Wilber : Nagarjuna affrontait un adversaire qui voulait caractériser l'absolu — les brahmanes prétendaient que Dieu était l'être absolu, certains bouddhistes nihilistes affirmaient qu'il était l'extinction, d'autres suggéraient qu'il était une structure, d'autres enfin disaient qu'il était moniste ou unitaire, etc.

RV : Autant de visions partielles et dualistes.

Wilber : Oui, et Nagarjuna le démontrait en retournant la logique de son adversaire contre elle-même, révélant ainsi sa contradiction intrinsèque. Si vous essayez de faire une déclaration relative à la réalité dans son ensemble, votre déclaration s'intègre à cette réalité, et à ce stade devient semblable à une main qui tente de se saisir ou à une langue qui essaie de se goûter. Vous aboutissez soit à une régression infinie, soit à une contradiction flagrante. Nagarjuna utilisait cette limite inhérente à la raison pour épuiser les efforts que fait celle-ci pour appréhender l'esprit, et à ce stade, si la démarche est menée avec habileté, vous devenez plus ouvert à la véritable intuition contemplative — le mental se tait et dans l'espace entre ses pensées, prajna naît, ou du moins en a-t-il la possibilité. Mais en ce qui concerne la réalité, elle n'est ni être ni non-être ni les deux ni l'un ni l'autre — telles étaient les quatre catégories de Nagarjuna, qui se fondaient sur les « inexpressibles » de Bouddha. Quelle que soit la réalité elle peut *seulement* être « vue » lors du satori, ou *via* la véritable intuition contemplative.

RV : Et si vous tentez d'exprimer ce qui est « vu », vous n'engendrez qu'un paradoxe...

Wilber : Oui, mais ces paradoxes, employés avec habileté, en tant qu'*upaya*, constituent la raison mandala — et c'est l'une de leurs utilités.

RV : Nous avons évoqué la science, une science supérieure.

Wilber : Comme je l'ai dit il faut faire montre d'une grande prudence. Si par science vous entendez la connaissance consensuelle et expérimentale, tous les domaines, y compris le supérieur, peuvent être scientifiques. Mais ils ne peuvent être *qu'*empiriques; pas plus qu'ils ne sont impliqués dans l'élaboration de *théories*.

RV : Parce qu'une théorie est une production mentale?

Wilber : Oui. Le monde sensoriel — 5 — ne forme pas de théories parce qu'il est présymbolique. Le mode spirituel — 1 — ne forme pas de théories parce qu'il est transsymbolique; son fonctionnement réel est l'intuition immédiate et non conceptuelle.

RV : Cela limite l'activité théorique aux trois sous-ensembles mentaux.

Wilber : L'activité proprement dite, oui. Seuls les modes mentaux forment des théories, bien que les théories elles-mêmes puissent essayer de prendre en considération les autres domaines, lesquels ne forment pas eux-mêmes de théories. Bien sûr, la science classique était une théorie dirigée vers le domaine biomatériel. C'est-à-dire que c'était une théorie empirico-analytique, ou mode 4. Le mental crée une carte théorique du monde biomatériel objectif, considère soigneusement ce monde, en le modifiant habituellement de façons contrôlées, et ensuite il y a juste la carte. Une bonne carte devient un modèle et un modèle qui n'est jamais réfuté devient une loi.

RV : Que dire de la théorie dans le mode 3?

Wilber : C'est la philosophie phénoménologique, la psychologie introspective, la communication intersubjective, l'interprétation, les systèmes de valeur, etc. Ce mode forme des théories ou cartes de ce à quoi ressemble le monde subjectif et intersubjectif.

RV : Mais ces théories ne sont pas vérifiées par des moyens empirico-analytiques, parce que ce ne sont pas des référents sensoriels.

Wilber : C'est exact; elles sont vérifiées par des procédures herméneutiques, par l'interprétation, par des communautés d'interprètes « branchés sur la même longueur d'onde », par l'appréhension phénoménologique directe, etc.

RV : Pourriez-vous donner un exemple?

Wilber : Ce que nous faisons en ce moment même, vous et moi. Nous échangeons de la signification, de la signification symbolique, et nous en arrivons à une compréhension interprétative. « Que signifie cela? » — de la signification, vous voyez. Il ne s'agit pas d'un événement réductible à un niveau empirique, ou explicable par la physique, la chimie ou la biologie. *Hamlet* n'est pas constitué d'électrons; il est composé d'unités symboliques de signification et si nous les réduisons au papier sur lequel elles sont écrites, nous les détruisons purement et simplement. Mais je crois que Freud est en soi un exemple classique. En dépit de ses tentatives violentes de réductionnisme socio-biologique — et violentes, elles l'étaient — sa méthodologie était presque exclusivement herméneutique et phénoménologique, c'est la raison pour laquelle je suis persuadé qu'il a encore bien des choses à nous apprendre, et c'est aussi pourquoi tant de structuralistes se tournent à nouveau vers lui pour puiser des intuitions dans son œuvre. On dit que Lacan est le principal penseur d'Europe dans le domaine de la psychologie, or Lacan est un structuraliste dans la lignée de Lévi-Strauss, mais il est aussi un brillant freudien. Quoi qu'il en soit, la méthodologie de Freud consistait essentiellement à observer la production de mots et de symboles du client et ensuite à essayer de découvrir la signification réelle de ces symboles. Son hypothèse était, par exemple, qu'un rêve doit se produire à deux niveaux, parce que le client est en réalité l'auteur du rêve — c'est *son* rêve — pourtant, il prétend ne pas en comprendre la signification ou encore il subit le rêve en question à la manière d'un témoin passif. En d'autres termes, le rêve est composé de deux textes, l'un manifeste, l'autre latent ou caché. Et c'est ce dernier qui est à l'origine des problèmes. Ainsi, le travail de l'analyste consistait-il en partie à trouver ce texte caché, à le déchiffrer et à l'interpréter pour le client. Cela revient à découvrir un hiéroglyphe égyptien, aucun indice uniquement sensoriel ne vous sera utile, parce que

vous vous trouvez en réalité confronté à la façon dont les chaînes de symboles subjectifs glissent les uns sur les autres pour créer un monde de signification, d'intention, de valeur, de désir, etc. C'est exactement comme une tache de Rorschach — la tache empirique est fixée et donnée; elle est composée de telle quantité d'encre disposée d'une façon bien précise. Mais les significations symboliques qui peuvent se mêler dans cette tache sont nombreuses, et elles ne peuvent être déterminées par l'empirisme. Ainsi, la technique de Freud consistait-elle à utiliser le dialogue linguistique pour révéler les textes cachés, puis à traduire ou à interpréter ceux-ci de façon à rendre la signification des symptômes cachés plus transparente pour le client. C'était cette transparence, là où il y avait auparavant opacité, qui aidait à produire la guérison. Autrement dit, l'interprétation mène à l'intuition ou à la compréhension. A force d'observations et d'interprétations répétées, Freud parvint à créer différentes cartes ou théories de la sphère psychologique — des théories qu'il était impossible de vérifier empiriquement, contrairement au behaviorisme élémentaire, mais qui *pouvaient* être vérifiées par tous ceux qui acceptaient de se soumettre à la discipline de l'interprétation introspective. Le fait que le réductionnisme de Freud ait handicapé nombre de ses cartes et théories est regrettable, mais il ne faut pas pour autant incriminer sa méthodologie.

RV : Le mode 3 peut donc être théorique, du fait qu'il forme et utilise lui aussi des cartes et des modèles propres à son niveau.

Wilber : Oui, mais son test de vérification est herméneutique, et non empirique; ou rationalo-phénoménologique et non sensoriel; ou encore linguistique, et non physique. Parlez de science phénoménologique si vous le désirez [science dialogique, cf. chapitre 2].

RV : Et le mode 2. C'est paradoxal — peut-il être théorique, lui?

Wilber : Je crois que oui, mais il convient de prendre le terme « théorie » dans un sens plus large. Ainsi que je l'ai dit, la raison paradoxale a ses utilités, pour autant que nous fassions montre de prudence. La théorie impliquerait en ce sens la création de cartes ou de cartographies de sphères supérieures ou transcendantes, destinées à aider ceux qui n'y ont pas encore eu accès, et à fournir un matériau de connaissance générale. Des cartes mandalas, en quelque sorte, et nous parlerions alors de science mandala [cf. chapitre 2].

RV : Ces cartes pourraient-elles faire l'objet de vérifications?

Wilber : Oui, mais uniquement à la faveur d'une transformation véritable vers le domaine spirituel, ou d'un éveil au mode 1. Il serait totalement impossible de les vérifier en recourant à des procédures empiriques ou herméneutiques.

RV : Ces cartes seraient-elles également paradoxales?

Wilber : Sans aucun doute. Il semble parfois que ce ne soit pas le cas, parce qu'en règle générale chaque système ne travaille, pour des raisons de commodité, que sur un seul aspect du paradoxe. Ainsi, les bouddhistes nommeront-ils le niveau le plus élevé le Vide; les hindous, l'Être; les taoïstes le diront toujours changeant; quant aux chrétiens ils affirmeront qu'il est éternel. Tous ont raison — ou tort; cela n'a aucune importance. C'est paradoxal. Vous comprenez, le paradoxe est simplement la façon dont le niveau mental perçoit la non-dualité. L'esprit lui-même n'est pas paradoxal; il n'est pas caractérisable. Mais quand le mental essaie d'y penser, la non-dualité se manifeste sous la forme de deux opposés contradictoires, et on peut démontrer que tous deux sont également plausibles parce qu'aucun n'est complet en soi. Le mieux qu'on puisse faire, par conséquent, revient à affirmer les *deux* aspects de la dualité, ou les nier tous les deux. Le premier cas engendre le paradoxe; le second la double négation. J'utilise la raison mandala pour couvrir les deux, quoiqu'elle s'applique mieux au paradoxe. Mais ce que je veux dire, c'est qu'aucune des deux notions ne devrait être confondue avec le mode 1, ou avec la contemplation véritable. Nous sommes en présence d'une science vraiment contemplative ou transmentale et transthéorique : la science de l'Esprit *en tant qu'Esprit*, et non de l'Esprit tel qu'il est symbolisé par le mental. Tous ces divers modes peuvent donc

être qualifiés de « scientifiques », pour autant que nous prenions soin d'expliquer de manière précise la signification des mots que nous employons. Ma seule inquiétude tient au fait que les partisans d'une science « nouvelle et supérieure » se concentrent trop souvent sur *un seul* de ces modes — en règle générale l'empirique — et cherchent à l'étendre à tous les autres. Il en résulte un réductionnisme qui mène à l'effondrement de la hiérarchie, lequel implique la confusion des ombres équivalentes, qui débouche sur le panthéisme... Donc, utilisez le terme « science » comme bon vous semble, mais surtout commencez par préciser ce qu'il recouvre pour vous, précisez la méthodologie de votre science, distinguez-la des autres modes et disciplines, ensuite nous serons en mesure de nous comprendre.

RV : Revenons à la notion de l'applicabilité — ou de l'inapplicabilité — de la science empirique aux domaines supérieurs, tels que le mentalo-subjectif ou le transcendantalo-spirituel. La recherche en matière de physiologie du cerveau — qui est empirique — ne nous apprend-elle rien sur le mental et sur son fonctionnement?

Wilber : Si, bien sûr. La recherche sur le cerveau est extrêmement excitante et importante, mais je crois qu'elle est aussi extrêmement limitée.

RV : En quel sens?

Wilber : Prenons les pensées de Freud à ce sujet. Il affirmait clairement dans son dernier ouvrage que même si nous pouvions découvrir toutes les connexions existant entre le cerveau et la conscience — je reprends ses propres termes — « cela permettrait tout au plus une localisation exacte des processus de la conscience, mais ne nous serait d'aucune utilité pour leur compréhension ». Ainsi que je le disais — et comme presque tout le monde l'a découvert récemment — Freud s'intéressait essentiellement à l'herméneutique — à l'interprétation, à la signification et au discours symbolique.

RV : Son premier ouvrage important s'intitulait d'ailleurs *l'Interprétation des rêves*.

Wilber : Oui. Même si nous parvenons à localiser le rêve — dans l'hémisphère droit, par exemple, et même si nous réussissons à décrire ses composantes chimiques, nous ne connaissons toujours pas sa *signification*. Celle-ci ne peut être découverte que dans le cercle herméneutique, que dans mes antécédents et dans leurs intentions.

RV : Le mode 3 et non le 4.

Wilber : C'est cela. Cette intuition se trouve aujourd'hui à l'origine d'une véritable renaissance en psychologie non empirique, non réductionniste, non biologique. Il y a les théoriciens interpersonnels, ou des relations entre objets — Sullivan, Guntrip, Fairbairn, Jacobson, Erik Erikson. Il y a les linguistes et les structuralistes — Lacan, Piaget, Kohlberg, Roy Schafer, Ricoeur. Les théoriciens de l'information — parmi lesquels Bateson est le plus célèbre. Ils se rattachent tous au transfert symbolique ou à l'herméneutique, et cette démarche révolutionne la psychologie.

RV : Pouvez-vous nous donner un bref exemple, disons en termes de pathologie?

Wilber : Bien sûr. A l'origine, les symptômes furent conçus en termes énergétiques ou biophysiques. Le ça pousse ici, le moi repousse là, le compromis est une gratification de substitution sous forme de symptôme. L'ombre, ou inconscient personnel, était le produit de forces contradictoires. Voilà qui est très thermodynamique. Sans aller jusqu'à nier que la bio-énergie soit également impliquée, la nouvelle compréhension souligne que le moi n'est pas tant un événement biophysique actuel qu'une histoire. Le moi, le moi mental en tout cas, est une structure linguistique, une création de l'histoire et un créateur d'histoire. Il vit par la communication ou le dialogue, il est construit d'unités de signification, ou symboles, et il suit son cœur dans le temps ou l'histoire. C'est une histoire, c'est un *texte*. Et la seule façon de comprendre un texte consiste à procéder à une bonne interprétation, tout comme la seule façon de comprendre *Guerre et Paix*, par exemple, passe par une

bonne interprétation. Quel est son *sens* véritable? Que signifie ma vie? Où va-t-elle? Pourquoi est-ce que je fais ceci? Quelle valeur cela a-t-il pour moi? Et ça, c'est l'herméneutique.

RV : Et la pathologie?

Wilber : La pathologie est liée à une mauvaise interprétation, ou peut-être à une erreur d'interprétation. L'ombre cesse d'être le siège de forces inconscientes, elle devient l'origine de cette erreur. En un sens, l'ombre est un texte ou un sous-texte caché, c'est ainsi qu'elle produit des scénarios dont les *significations* vous échappent — mauvaise herméneutique, comme lorsque la personne dit : « J'ignore pourquoi j'ai fait cela, je me demande ce que cela veut dire. » L'ombre est un texte que vous écrivez secrètement, un texte dont vous refusez d'admettre la paternité.

RV : Et la thérapie?

Wilber : C'est un processus visant à vous amener à assumer ou ré-assumer la paternité ou la responsabilité du texte de votre propre vie, de votre propre moi.

RV : Et il est impossible d'expliquer cela aisément en termes empiriques ou physiologiques.

Wilber : L'herméneutique? Non. Mais j'aimerais ajouter que le système avec lequel je travaille utilise à la fois la bio-énergie du prana du corps, ou les distributions affectivo-sexuelles, et les unités mentales de signification, qui transcendent mais incluent les sentiments bio-énergétiques plus simples. Les deux sont importants, mais l'herméneutique l'est davantage. Dans le schème à sept niveaux que j'ai exposé précédemment, le régime alimentaire et l'exercice physique concernent essentiellement le niveau -1; la bio-énergie et la cathexis affectivo-sexuelle le niveau -2; l'herméneutique et l'interprétation symbolique, le niveau -3 et une partie du -4. Aucun ne peut être écarté. Le problème avec l'herméneutique pure est qu'elle tente d'affirmer que le ça n'est que du langage, ce qui est absurde. Un chien a des pulsions sexuelles, mais il ne possède pas la faculté de parler. Les humains, eux, ont les deux. Essayer de réduire l'un à l'autre ne sert à rien. Tous deux s'emboîtent dans la hiérarchie.

RV : La physiologie empirique est donc dépourvue d'utilité fondamentale pour la compréhension de l'herméneutique mentale?

Wilber : Non, non, c'est du réductionnisme inversé; je n'ai pas dit cela. L'herméneutique transcende mais inclut les effets de la physiologie, comme je l'ai dit de chaque niveau de la hiérarchie. Ainsi, les effets de la physiologie seront-ils plus clairs, je crois, si nous les exprimons en termes de théorie de la dégénérescence.

RV : C'est-à-dire?

Wilber : Si vous considérez chaque stade de l'évolution, vous constatez — et cela a souvent été souligné — que toute phase supérieure est synergétique par rapport à ses composantes cadettes; elle les inclut mais elle est plus qu'elles.

RV : Ce qui nous ramène à « transcende mais inclut ».

Wilber : Oui, c'est la même idée; la synergie est la même idée. Rassemblez de la matière inerte de certaines façons complexes, et vous engendrez quelque chose qui est plus que la somme de ses parties. Vous engendrez la vie ou *prana*. La vie est synergétique par rapport à la matière et ne peut être réduite à, ni complètement expliquée par, la matière. De même, rassemblez le *prana* de certaines façons complexes, et les symboles commencent à émerger. Mais les symboles — ou la psychologie — ne peuvent être expliqués par la vie — ou la biologie — tout comme cette dernière ne peut être expliquée par des pierres. Chacun est synergétique par rapport à ses prédécesseurs. Or, le contraire de la synergie est la dégénérescence. Si A dégénère en B, il devient possible de soutenir deux ou plusieurs états de B en plus d'un seul état de A. Ainsi, si vous téléphonez, une certaine quantité d'énergie passe le long des lignes. Mais l'information passe elle aussi le long des lignes, et il est impossible de déterminer la quantité, le type ou la qualité d'information transmise en se fondant uniquement sur la quantité d'énergie qui la supporte. Prenons un exemple : avec la même

quantité d'énergie — disons 100 kilowatts — on pourrait dire : « Bonjour, comment allez-vous? » ou « zizzy lollop thud ». Dans le premier cas on véhicule de l'information, dans le second, du bruit. Plusieurs états *différents* de transfert d'information peuvent être soutenus par un *même* état d'échange énergétique. Dans ce cas, l'énergie est dégénérée par rapport à l'information.

RV : Et cela se produit à tous les stades de l'évolution?

Wilber : Oui, à tous les niveaux de la hiérarchie. C'est une notion simple; c'est exactement l'opposé de la synergie.

RV : Et on retrouve cette relation entre le cerveau et le mental?

Wilber : Je crois que c'est sans aucun doute une explication possible. Le cerveau est fondamentalement le substrat biophysique des processus mentaux. On s'attendrait aussi à ce que les processus spirituels laissent leurs empreintes dans le substrat biophysique, soit directement, soit *via* le mental. Mais en aucun cas, le mental ou l'esprit ne pourraient être réduits au cerveau ni expliqués entièrement ou exclusivement par la physiologie du cerveau. Le test de Rorschach nous fournit à nouveau une bonne analogie : il y a un support physique, la tache d'encre proprement dite, mais il se prête à plusieurs interprétations mentales, et on ne peut prétendre que celles-ci ne soient que de l'encre. Je crois qu'il en va de même pour le cerveau et le mental.

RV : Le cerveau est dégénéré par rapport au mental?

Wilber : Oui. Ce qui impliquerait que les modifications de la physiologie du cerveau ne seraient pas aussi significatives que les changements en matière de valeurs mentales. Ainsi, je puis être dans l'état propre à l'onde cérébrale bêta et avoir deux pensées successives de valeur-vérité tout à fait différentes, par exemple : “ $2 + 2 = 4$ ” et “ $2 + 2 = 5$ ”. La différence entre ces pensées est extrêmement minimum sur le tracé de l'EEG, mais elle est énorme en valeur-vérité. Il existe donc des corrélations physiologiques, mais elles sont dégénérées par rapport au mental. Les différences en physiologie ne sont pas aussi significatives que les différences en valeur-vérité des propositions. Remarquez, incidemment, qu'en dépit de toutes les études physiologiques concevables qu'on pourrait réaliser, il ne nous sera pas possible d'établir le caractère exact ou erroné des propositions. Il faut sortir de la physiologie du cerveau, pénétrer dans le cercle intersubjectif de la logique et de la communication, pour vérifier la valeur de vérités mentales, parce qu'ainsi que nous l'avons dit, le mental transcende mais inclut la physiologie, et les vérités du premier ne peuvent être entièrement contenues dans les vérités de la seconde. Quel que soit son degré de sophistication, un EEG ne nous aidera jamais à démontrer ou à réfuter la théorie de la macro-économie de Keynes, par exemple.

RV : La physiologie du cerveau exercerait toujours une influence importante sur le mental, mais celle-ci ne serait pas causale, c'est bien cela?

Wilber : Oui. Cette théorie nous donne toujours une connexion et une interaction précises entre le cerveau et le mental, mais elle ne postule pas un dualisme forcené d'une part et un monisme ou une identité élémentaire de l'autre. Elle suggère, en outre, que le cerveau doit sa complexité au fait que s'il était plus simple il ne pourrait servir de substrat biophysique aux processus logiques et symboliques, mais elle évite le réductionnisme consistant à dire, par exemple, que la littérature n'est rien de plus qu'un ensemble d'électrons sophistiqués.

RV : Donc, sur un plan théorique, si nous comprenions de manière approfondie la physiologie du cerveau, nous pourrions produire des états et des humeurs généraux, et améliorer le support, comme la capacité de la mémoire, etc., mais nous ne serions toujours pas en mesure de produire des pensées ou des idées spécifiques dans le mental.

Wilber : C'est cela. Modifier les états physiologiques reviendrait à transformer les taches de Rorschach. On obtiendrait toute une nouvelle série d'humeurs et de réactions, mais on ne pourrait contrôler toutes les interprétations mentales ou le contenu réel spécifique. Le cerveau exercerait donc toujours une influence significative sur le mental, mais celle-ci ne serait pas déterminante ni

causale. Voilà qui s'accorde très bien, je crois, avec les conceptions de chercheurs tels qu'Elmer et Alyce Green, à savoir que « tout le cerveau est dans le mental, mais que tout le mental n'est pas dans le cerveau ».

RV : C'est la hiérarchie et la dégénérescence.

Wilber : Absolument. Mais il nous reste encore à dresser la carte des relations de dégénérescence entre mental et cerveau, et entre esprit et cerveau — deux tâches importantes. Déterminer, par exemple, les corrélations entre les ondes cérébrales et l'état de rêve.

RV : Et du fait de la dégénérescence, vous pouvez dire, en vous fondant sur des changements physiologiques, qu'une personne rêve, mais vous ne pouvez préciser à quoi elle rêve?

Wilber : C'est exactement cela la dégénérescence.

RV : Je m'écarte un peu de notre sujet, mais qu'est-ce qui *déterminerait* le contenu du rêve?

Wilber : Essayons d'être succinct. Les antécédents du texte-moi font l'objet d'une lecture, en particulier les sous-textes cachés. L'ombre est en scène. Or le contenu de l'ombre n'est pas tant déterminé par la physiologie présente que par ses antécédents — les événements passés réels qui constituent l'histoire que la personne reconnaît comme étant un moi. C'est pourquoi Habermas nomme ce mode l'*herméneutique*-historique. C'est aussi pourquoi Freud fut séduit par l'idée consistant à essayer de retracer la genèse *historique* des symptômes. Il désirait utiliser une méthode de reconstruction historique pour aider la personne à voir quand elle commençait à écrire des textes et des histoires cachés, secrets ou coupables, afin de voir comment elle refoulait l'ombre en créant un auteur secret. Ce dernier se manifeste dans les rêves et les symptômes, et le travail du thérapeute consiste à aider la personne à *interpréter* la signification des symptômes — souvenez-vous : « Votre anxiété est en réalité de la colère masquée ou cachée » — jusqu'à ce qu'elle puisse se les ré-approprier, les ré-accepter, en réassumer la paternité. Ainsi, même si la physiologie ne peut nous renseigner sur la signification de l'ombre, elle peut nous signaler quand elle se trouve en scène — ce qui est extrêmement important en soi. Je crois qu'il en va de même de toutes les corrélations psychospirituelles que nous pouvons trouver dans le substrat biophysique. Ainsi, ces corrélations ont-elles une grande importance, bien qu'elles soient dégénérées.

RV : Et cette théorie nous permet de chercher des corrélations du supérieur dans l'inférieur sans avoir à réduire le supérieur à l'inférieur?

Wilber : C'est mon opinion. Oui.

RV : Dans une veine connexe, que pensez-vous du travail de Prigogine? Ne propose-t-il pas un fondement empirique des transformations supérieures?

Wilber : Je ne le crois pas, parce que je suis d'accord avec Marilyn Ferguson pour dire que le travail de Prigogine « comble le fossé critique entre les systèmes vivants et l'univers apparemment sans vie dans lequel ils sont apparus ».

RV : En d'autres termes, il s'applique essentiellement au fossé entre le niveau -1 et le niveau -2 dans la hiérarchie des sept niveaux?

Wilber : Je crois que oui. Il décrit les complexités de perturbations matérielles qui permettent à la vie ou au prâna d'émerger à travers — mais non de — la matière. Ce sont des équations vraiment passionnantes, mais elles ne couvrent pas aisément, et encore moins clairement, les niveaux supérieurs de 3 à 7.

RV : Pourquoi pas? Elles ont sûrement une quelconque applicabilité générale?

Wilber : Il est incontestable qu'il existe des lois analogues à tous les niveaux de la hiérarchie, comme nous l'avons déjà dit. La question n'est pas de savoir si la transformation intervient à tous les niveaux, parce que c'est le cas; elle se poserait plutôt en ces termes : quel niveau d'organisation structurale ces équations décrivent-elles en réalité? Je crois qu'il est admis de manière assez générale que ces équations concernent essentiellement les énergies thermodynamiques et l'entropie, et

non l'information symbolique ou l'intuition transphysique et transmentale. Les structures thermodynamiques dissipatives paraissent plus représentatives de transformations biomatérielles, ou niveaux 1 et 2. Ce sont des *exemples* de transformations générales, mais elles ne sont pas paradigmatiques parmi celles-ci. Elles constituent un sous-ensemble de transformations évolutionnaires, et non le type unique et exemplaire. Ainsi que nous l'avons déjà dit, ce sont des reflets vers le bas, ou des versions réduites, des transformations qui se produisent aux niveaux supérieurs, et ainsi naturellement elles présentent toutes certaines similitudes, tout comme l'électron et la volonté humaine sont « indéterminants ». Mais ce que nous voulons nous efforcer d'éviter c'est d'utiliser la manifestation de niveau inférieur du principe général pour expliquer le prototype de niveau supérieur de ce principe même. Ainsi, je crois que le travail de Prigogine revêt une grande importance parce qu'il a démontré que le processus de transformation lui-même s'étend jusqu'au bas de la hiérarchie, jusqu'aux niveaux inférieurs, et non parce que je puis dire qu'il a démontré la validité des lois de la transformation psychologique ou spirituelle. Il se présente sous une forme extrêmement réduite, comme nous pourrions nous y attendre, mais il est là.

RV : Les structures dissipatives thermodynamiques dégénéreraient donc par rapport aux transformations supérieures?

Wilber : Oui. En ce qui concerne l'interface cerveau-mental, si les structures dissipatives s'appliquent aux niveaux 1 et 2, il s'ensuit qu'elles s'appliqueraient au cerveau, ou support biophysique du mental, et se verraient ainsi investies de l'importance, limitée mais indubitable, que nous venons d'évoquer.

RV : Mais existe-t-il des moyens d'explorer et de vérifier la validité des modes supérieurs proprement dits, puisqu'ils ne sont pas empiriques?

Wilber : Oui, bien sûr. Par la recherche phénoménologique et sa vérification par une communauté d'interprètes intersubjectifs — ce que vous et moi faisons en ce moment. Par la pratique contemplative et sa vérification par une communauté de méditatifs transsubjectifs — comme cela se produit, disons, entre un maître zen et son disciple.

RV : Mais si nous utilisons la phénoménologie et l'herméneutique à titre d'exemple, la simple interprétation ne ferait-elle pas de la vérité une question follement subjective?

Wilber : Tout dépend de l'envergure de la communauté d'interprètes. Voyons, la science empirique repose sur une communauté de faits — si vous disposez de mauvais faits, vous aurez une mauvaise science, ou tout au moins une science partielle. Il en va de même de la philosophie, de la psychologie et de la phénoménologie authentiques — je ne parle pas ici du behaviorisme ni du positivisme, qui sont des disciplines empiriques et non rationnelles. Elles dépendent dans une large mesure de la qualité de la communauté d'interprètes. De bons interprètes, de bons penseurs, établissent une bonne phénoménologie. Ils découvrent les vérités qui s'appliquent au domaine subjectif, et en ce sens les vérités sont des vérités subjectives. Mais cela n'en fait pas de simples caprices individuels. Tout d'abord, une mauvaise interprétation ne s'intégrera pas au consensus subjectif général. Elle sera rejetée par une réalité qui est subjective, mais très réelle et légitime, tout comme un mauvais fait empirique sera rejeté par d'autres faits. Ensuite, une vérité phénoménologique doit être *évaluée* par une communauté d'interprètes « branchés sur la même longueur d'onde », tout comme un fait empirique, pour être considéré comme tel, doit être évalué en fonction de la communauté des autres faits. Il ne s'agit pas d'un simple vœu pieu ni d'une licence subjective. Le test herméneutique est tout aussi rigoureux et exigeant que le test empirique, mais bien entendu ce dernier est plus simple parce qu'il est pratiqué par un sujet sur un objet, alors que la phénoménologie est pratiquée par un sujet sur, ou avec, d'autres sujets. Une démarche beaucoup plus complexe.

RV : N'est-ce pas cette attitude qui a tant aidé le réductionnisme? Tout le monde aspire à l'éléance méthodologique de la physique.

Wilber : Je le crois. On voudrait nous convaincre du fait que la physique possède *la* méthode, au lieu d'admettre qu'elle travaille sur le niveau le plus simple de l'organisation structurale et produit donc des vérités relativement simples et aisément renouvelables.

RV : Mais ne tombez-vous pas vous-même dans le piège d'un réductionnisme inversé? Je veux dire, lorsque nous considérons le monde subatomique, il est en tout point aussi complexe que le monde biologique ou que le monde symbolique humain.

Wilber : Il est complexe, sans doute, mais pas aussi complexe que les niveaux supérieurs, pour la simple raison qu'un être humain, par exemple, contient des électrons, mais qu'aucun électron ne contient un être humain. Ainsi, toutes les complexités propres aux électrons sont-elles contenues dans les humains, tandis que les humains possèdent d'autres complexités qui, elles, ne se rencontrent que chez eux — culpabilité, anxiété, désespoir, désir.

RV : Je vois. Nous devrions donc accorder autant d'attention, sinon plus, à la phénoménologie rationnelle et à l'herméneutique, etc.?

Wilber : Sans aucun doute. Mais l'herméneutique seule n'est pas la réponse ultime. De même que l'empirisme cherche à réduire le symbole à la sensation, l'herméneutique veut réduire l'esprit au symbole. Elle veut prétendre que Dieu n'est qu'une idée dans la communauté des interprètes intersubjectifs. Elle refuse d'inclure dans sa méthodologie la pratique de la contemplation — mode 1 — et elle s'avère donc incapable de voir que Dieu peut être vérifié en tant que réalité transcendante par une communauté de méditatifs transsubjectifs.

RV : Même si, sur le plan mental, diverses communautés de méditatifs interpréteraient l'esprit de manières diverses.

Wilber : Exactement. Dès que le mental parle de l'esprit, il engendre des interprétations paradoxales ou contradictoires. C'est dans l'ordre des choses. Mais ce qui est vérifié au cours de la méditation elle-même, ce n'est pas une interprétation particulière de l'esprit, mais une identité directe et immédiate avec l'esprit en tant que tel, et cette occasion ne se prête pas à interprétation parce qu'elle ne constitue pas un événement symbolique ou intermédiaire. Au niveau mental cependant, il n'y a *que* des interprétations de l'événement, la plupart sont paradoxales, et c'est inévitable. « Ils nomment multiple Celui qui en réalité est un. »

RV : On rencontre pourtant de nombreux paradoxes en physique moderne — les fameux « koan quantiques ». Cela ne pourrait-il suggérer que la physique est en quelque sorte engagée dans la réalité fondamentale, dans la logique mandala?

Wilber : C'est une question qu'on a souvent soulevée. Mais, ce n'est pas parce que l'absolu engendre toujours le paradoxe, que ce dernier indique toujours l'absolu. Nous sommes bien d'accord? J'irai plus loin et je dirai qu'il y a très peu de paradoxes authentiques dans n'importe quelle discipline scientifique. Souvenez-vous, un vrai paradoxe implique qu'on ait connaissance de deux occasions mutuellement contradictoires qui se produisent simultanément et également. Ainsi, si en ce moment même il pleut et il ne pleut pas sur ma maison, c'est un vrai paradoxe.

RV : Que dire des ondules — ces particules qui se comportent comme une onde dans une situation et comme une particule dans une autre?

Wilber : Vous avez répondu vous-même à votre question. C'est une onde dans une situation et une particule dans une autre. Dans toute expérience donnée, elle n'agit jamais également et absolument comme une onde parfaite et comme une particule parfaite simultanément. Elle oscille, ou alterne, entre ses vérités mutuellement exclusives, et c'est une complémentarité et non un véritable paradoxe.

RV : Il n'existe donc pas de véritable paradoxe en science ou en philosophie?

Wilber : Je ne serais pas aussi catégorique, mais je crois qu'on ne court pas grand risque à affirmer que la plupart des paradoxes apparents ne sont en réalité que des contradictions ordinaires, ce qui

veut tout simplement dire que vous avez procédé à une confusion. En recherche empirique, les contradictions trahissent habituellement des erreurs de procédures dans la conduite d'une série d'expériences. Celles-ci seront corrigées par une recherche plus raffinée. En recherche rationalo-conceptuelle, un paradoxe s'avère en règle générale résulter d'une violation de la théorie des types logiques, ainsi que Russel et Whitehead l'ont démontré dans leurs *Principia Mathematica*. Spencer Brown a suggéré des moyens de reformuler la théorie des types, mais elle présente encore une utilité extrême. Bateson a bâti presque toute sa carrière sur cette théorie.

RV : En quoi consiste-t-elle ?

Wilber : Elle affirme tout simplement qu'une classe ne peut être membre d'elle-même. Elle est apparue alors qu'on essayait de définir le nombre en tant que classe de toutes les classes similaires à une classe donnée. L'idée en soi est très simple : la classe de toutes les chaises n'est pas elle-même une chaise, la classe de toutes les pommes n'est pas elle-même une pomme, l'alphabet n'est pas lui-même une lettre, etc. Quoi qu'il en soit, si vous enfoncez la classification logique de vos symboles, vous engendrez un pseudo-paradoxe. Il ne s'agit pas d'un vrai paradoxe, parce qu'il se fonde seulement sur de la mauvaise sémantique. Ainsi, prenons un mot-symbole, « chaise » par exemple, et donnons-lui deux significations, chacune d'un type logique différent, créons ensuite une phrase utilisant ce mot, et nous obtenons un pseudo-paradoxe. On pourrait dire en effet : « Cette chaise n'est pas une chaise. » C'est une chaise particulière mais ce n'est pas une chaise universelle, ce n'est pas la classe de toutes les chaises. Quand les sémanticiens reprennent la célèbre formule de Korzybski : « Peu importe ce que vous dites qu'une chose est, elle ne l'est pas ! », il ne s'agit pas d'un vrai paradoxe. Ce qu'ils veulent dire c'est que « peu importe ce que vous dites qu'une chose est » — c'est-à-dire, le nom que vous lui donnez, le symbole que vous utilisez pour la décrire — vous devez vous garder de confondre le mot et la chose particulière. Le premier est la classe; la seconde, le membre, or la classe n'est pas un membre en soi — c'est une application directe de la classification logique, laquelle sous-tend une grande partie de la sémantique moderne et des théories cartes/territoires. Elle dit que partout où vous engendrez quelque chose qui ressemble à un paradoxe, vous avez confondu vos types logiques.

RV : Je me souviens de cette théorie maintenant. N'est-ce pas la façon dont Russel a résolu le célèbre paradoxe au sujet du Crétois qui disait : « Tout ce que dit un Crétois est un mensonge. » Cette affirmation étant le fait d'un Crétois, la question se posait de savoir s'il mentait ou s'il disait vrai.

Wilber : Oui, l'idée était que le Crétois faisait une affirmation au sujet d'affirmations, ce qui s'inscrit dans un type logique différent des affirmations en général, et donc il ne se contredisait pas. Jugez l'affirmation et la méta-affirmation en fonction de leurs termes respectifs, et décidez dans chaque cas si elle est vraie ou fausse, et c'en est fini de votre paradoxe. La théorie des types logiques n'est en fait qu'une façon de regrouper des classes et des ensembles en une hiérarchie de portée croissante. Chaque niveau de la Grande Chaîne, par exemple, est d'un type logique plus élevé, bien que les niveaux eux-mêmes ne soient pas tous faits de logique. En ce sens plus large, la théorie des types logiques — qui dit : « Évitez la confusion des types » — dit en réalité : « Évitez de provoquer l'effondrement de la hiérarchie. »

RV : La théorie des types n'a-t-elle pas mené à la théorie de la double contrainte de la schizophrénie ?

Wilber : Ce fut l'essence de la majeure partie de l'œuvre de Bateson. Selon Bateson, dans la schizophrénie deux messages de types logiques différents se contredisent l'un l'autre, et l'individu qui les croit également vrais tous les deux oscille entre eux, jusqu'à ce qu'il s'effondre à force de s'agiter. Il ne parvient pas à différencier aisément les types logiques, et considère les deux messages — qui ne sont que contradictoires — comme étant également vrais ou paradoxaux. Il se trouve dans une

position telle qu'il ne peut arriver à un compromis, pas plus qu'il ne peut se résoudre à rejeter l'un des messages, étant donné que tous deux lui apparaissent comme égaux mais opposés.

RV : Il est pris dans une double contrainte.

Wilber : Il est pris dans une double contrainte. Il a enfreint la classification logique, engendrant ainsi un pseudo-paradoxe qui le tourmente au point de le briser. On retrouve cela dans toute sorte de systèmes de feed-back d'information. Prenons une machine qui est censée se mettre en marche à une limite inférieure donnée, et s'arrêter à une limite supérieure donnée; rapprochons les deux limites, la machine s'arrêtera et se remettra en marche à des intervalles de plus en plus courts. Comprimons encore la différence entre les limites, et la machine se dira d'arrêter au moment même où elle se dira de s'enclencher. Elle se retrouve ainsi prise dans un « paradoxe » et s'agitiera de manière démente jusqu'à être interrompue par la panne. Quoi qu'il en soit, je prétends que, faute d'utiliser explicitement la raison mandala, le paradoxe signifie habituellement, comme dans le cas de la pensée schizophrénique, qu'il y a quelque part une contradiction — il trahit une pensée paresseuse et non pas une raison transcendante. En théorie et en recherche empirico-analytiques, tout comme en théorie et en recherche phénoménologico-rationnelles, ce qui semble être un paradoxe n'est en règle générale que l'indice d'une pathologie dans votre système — quelque chose s'est brouillé quelque part. Je ne dirai donc pas que je travaille avec le Tao, mais je reviendrai sur mes pas et je recommencerai à zéro.

RV : Vous avez parlé de Whitehead, et vous avez dit que, selon vous, il n'était pas vraiment en accord avec les théories holographiques. Ce que vous avez dit m'a paru très clair sur le moment, mais plus j'y repense plus je trouve cela déconcertant.

Wilber : En quoi?

RV : On considère habituellement que la philosophie de Whitehead s'accorde avec les théories holographiques d'au moins deux façons. Primo, il a dit que tout dans le cosmos est en interaction avec tout le reste. Secundo, sa philosophie ne rejoint-elle pas la notion, rendue célèbre par le principe d'incertitude de Heisenberg, voulant que le sujet affecte l'objet dès qu'il le perçoit? Mais, peut-être êtes-vous en désaccord avec Whitehead sur ces points?

Wilber : Je suis dans l'ensemble d'accord avec Whitehead, mais Whitehead, lui, était en désaccord avec ces deux principes.

RV : Whitehead n'a-t-il pas dit que tout appréhende tout le reste dans le cosmos?

Wilber : Il a dit en fait qu'une chose appréhende tout dans son univers *véritable*, et son univers véritable ne comprend que ses ancêtres, et non ses contemporains ou ses descendants.

RV : Je ne vous suis pas.

Wilber : Whitehead considérait que l'univers était composé d'une série d'occasions qui viennent au monde pour quelques secondes environ, et qui s'évanouissent ensuite dans la mémoire du cosmos, pour ainsi dire — cela se rapproche de la notion du bouddhisme Hinayana des *dharma* — événements momentanés. Quoi qu'il en soit, chaque entité ou occasion est considérée, dès sa naissance, comme un sujet, lequel appréhende, ou est en quelque sorte conscient de, ses prédécesseurs immédiats ou des occasions ayant aidé à sa formation. Ces prédécesseurs, ou ancêtres, sont donc des objets pour l'événement présent, qui est lui sujet. En passant ce sujet devient objet pour ses descendants, et ainsi de suite. Chaque sujet appréhende donc tous ses ancêtres à quelque degré que ce soit, fût-ce minime — mais remarquez qu'aucun événement ne peut appréhender ses descendants, pas plus que ses contemporains.

RV : Pourquoi pas?

Wilber : Parce que les événements qui viennent de naître n'ont pas le temps, pour ainsi dire, de se connaître l'un l'autre. Deux événements véritablement simultanés sont sans influence mutuelle au moment précis de leur simultanéité. Ils n'ont pas eu l'occasion d'entrer dans le courant causal ou

karmique. L'influence qu'ils possèdent néanmoins s'exercera envers l'occasion qui leur succède immédiatement — cette influence est la causalité dans le système de Whitehead. Si deux sujets se trouvent dans le même voisinage, ils ont de grandes chances de devenir objets du même sujet éventuel. Hormis ce cas, il n'y a aucune interaction. Une entité ne peut appréhender ses descendants, pas plus que Christophe Colomb ne pouvait avoir conscience de vous ou de moi.

RV : Une entité appréhende donc tous ses ancêtres, mais pas ses contemporains ni ses descendants?

Wilber : C'est bien le point de vue de Whitehead.

RV : Et vous partagez son avis?

Wilber : Oui.

RV : Mais que dire de la prémonition? N'est-ce pas l'illustration même d'une occasion présente appréhendant une occasion future, ou un descendant?

Wilber : Si la prémonition est bien réelle et possible, tous les événements sont déjà déterminés de manière absolue, à jamais. Il n'y a donc pas de libre arbitre, il n'y a même pas de principe d'incertitude de Heisenberg. L'univers est, de tout temps et à tous les niveaux, une machine absolument déterministe. Je n'y crois pas.

RV : Bien. Que dire du second point, l'idée selon laquelle la physique est censée avoir prouvé que le sujet crée de bien des façons son objet?

Wilber : Vous voulez savoir si Whitehead est d'accord, ou si je suis d'accord?

RV : Commençons par Whitehead.

Wilber : Il est en désaccord total avec cette vision. Souvenez-vous que Whitehead était parfaitement conscient de la mécanique quantique moderne.

RV : Il niait la mécanique quantique?

Wilber : Non, il niait, ou tout au moins il refusait d'adhérer à certaines interprétations philosophiques terriblement peu sophistiquées de la MQ, telles que l'objet est créé ou même modifié lorsqu'il est appréhendé par le sujet.

RV : Quelle était son idée?

Wilber : Chaque occasion naissant, devenant sujet, appréhende ses ancêtres ou objets causals, et est ainsi modifiée par les objets ou formée par son passé immédiat. Mais l'objet n'est pas changé — il ne pourrait l'être en fait — par son sujet ou par le fait d'être appréhendé, parce que l'objet n'existe maintenant qu'au passé ou en tant que ce passé, et vous ne pouvez modifier le passé simplement en y pensant ou en l'appréhendant. Cela revient à dire que les actions de Christophe Colomb pourraient vous affecter, mais que les vôtres ne pourraient l'affecter, lui. L'argument de Whitehead était que, puisque tous les événements naissent et cessent d'exister dans un courant de flux, de changement ou de temps, il en va essentiellement de même durant les millisecondes impliquées.

RV : Vous êtes d'accord?

Wilber : Absolument. Ce n'est jamais qu'une façon différente de dire que le sujet contient l'objet mais que l'objet ne contient pas le sujet, *ce qui* est une autre manière de dire qu'il y a en fait des relations mutuelles ou non équivalentes. La hiérarchie est, bien entendu, la version forte de ce fait.

RV : Vous êtes donc en désaccord avec les théoriciens du nouvel-âge qui disent que le cerveau humain en tant que sujet crée le monde objectif qu'il perçoit.

Wilber : Il pourrait en fait créer de l'ordre dans son monde de perception, ou dans le monde matériel des bruits, mais il ne crée pas ce monde même.

RV : S'il le faisait, il y aurait une régression infinie?

Wilber : Oui, mais l'essentiel peut être formulé très simplement : le cerveau humain a évolué il y a à peine six millions d'années, alors que le cosmos est âgé de treize milliards d'années. Bien des choses existaient avant l'apparition des cerveaux. Quant au pseudo participant-observateur en physi-

que, ou à la nécessité pour l'objet d'être perçu par le mental pour faire s'effondrer le vecteur d'état, la majorité des physiciens jugent l'idée inutile ou parfaitement ridicule — je n'en veux pour preuve que l'article classique de David Bohm, datant de 1975, qui démolissait ni plus ni moins les folles prétentions de Jack Sarfatti sur la question. De nombreux théoriciens du nouvel-âge s'imaginent toutefois qu'il faut préserver cette idée, pour la simple raison qu'ils confondent les événements qui se produisent au niveau purement physique avec le Tao dans son ensemble. Ils s'imaginent que Bouddha ou Dieu ne faisant qu'un avec toutes choses dans l'acte de les percevoir-crée, le mental humain doit s'efforcer lui aussi d'entretenir la même relation avec les électrons.

RV : Que dire de sujets connexes, tels que l'hypothèse Whorf-Sapir, selon laquelle le langage ou le mental crée le monde, et différents langages créent en fait des mondes différents? Cette notion semble avoir beaucoup de partisans.

Wilber : Il y a là une vérité partielle, mais elle est très confuse, parce que nous avons une fois encore omis de préciser ce que nous entendons par « le monde ». Parlons-nous du monde physique, du monde biologique, du monde sociologique? Parce que, voyez-vous, je crois que l'hypothèse Whorf-Sapir est parfaitement erronée par rapport aux sphères physiques, biologiques et submentales, en général. Je ne crois pas que le mental linguistique crée les mots avec lesquels nous représentons ces entités. Un diamant coupera un morceau de verre, et ce quels que soient les mots que nous utilisions pour traduire les concepts « diamant », « couper » et « verre ».

RV : Autrement dit, même s'il n'y avait pas de mentaux humains, il y aurait toujours des entités physiques et biologiques?

Wilber : Oui. Je vous rappelle une fois encore que ces niveaux ont précédé l'émergence du cerveau ou du mental humain de plusieurs milliards d'années.

RV : En quoi l'hypothèse Whorf-Sapir est-elle correcte?

Wilber : Les symboles ne créent pas les sphères matérielle ou biologique — les niveaux 1 et 2 — mais ils créent littéralement les sphères mentales — le niveau -3 et des parties du niveau -4. Toutefois, on n'a pas tout dit quand on a affirmé qu'il y a ces niveaux mentaux supérieurs et des symboles qui les reflètent. Les niveaux mentaux supérieurs *sont* des symboles. Ils sont *faits* de symboles de la même façon qu'un arbre est fait de bois. Nous avons donc deux domaines généraux — le mental et le submental — et les symboles jouent un rôle différent par rapport à chacun. Ils *reflètent* fondamentalement le monde submental, mais *aident* à *créer* le monde mental. Dans le premier cas, ils *représentent* fondamentalement; dans le second, ils *présentent* aussi. Ainsi, le symbole « pierre » représente-t-il une pierre existant sur un plan indépendant. Supprimez le symbole, et la pierre — ou quoi que ce soit — est toujours là. Le langage ne crée pas le monde. Mais des entités telles que l'envie, l'orgueil, la poésie, la justice, la compassion, l'ambition, les valeurs, les vertus n'existent que dans un — et en tant que — courant de symboles. Modifiez les symboles, et vous modifiez le sens de ces entités. C'est exactement ce qui se produit dans le cas de langages différents, et c'est ici que les concepts whorfiens trouvent une certaine applicabilité.

RV : La différence entre les symboles qui *représentent* les domaines submentaux et ceux qui *créent* les domaines mentaux, n'est-elle pas identique à la différence entre les modes empirico-analytiques et les modes herméneutico-historiques?

Wilber : Certainement — il s'agit bien de la même chose. Et c'est la raison pour laquelle les méthodologies, les centres d'intérêts, les structures et les processus de vérification sont si différents dans les deux modes. Si vous recourez au mode empirico-analytique, vous travaillez fondamentalement avec le modèle de vérité « miroir », qu'ont rendu célèbre les positivistes — je songe notamment aux premiers travaux de Wittgenstein. Des propositions sont vraies si elles reflètent les faits correctement — ce type d'argument. Une proposition empirique est vraie si elle reflète ou dépeint ou représente le monde sensoriel avec plus ou moins d'exactitude. Il ne faut rien lui demander de

plus. Ce modèle convient parfaitement à la vérité empirique. Mais dès qu'on aborde le monde purement mental ou phénoménologique, le simple miroir ou le modèle exclusivement réfléchi ne fonctionnent plus. En un sens vous réalisez toujours un travail réfléchi — vous proposez encore des cartes, et des modèles théoriques, comme nous l'avons vu plus tôt; mais vous n'utilisez plus de symboles pour représenter des occasions non symboliques. Vous utilisez des symboles pour regarder d'autres symboles, un processus qui crée de nouveaux mondes avec de nouvelles possibilités et de nouvelles vérités, et ces vérités ne sont ni empiriques ni simplement sensorielles, et donc un modèle miroir ne conviendra plus. Nous pourrions aussi présenter l'analogie en ces termes : en recourant à des propositions empiriques, vous essayez de refléter les domaines inférieurs dans les symboles, afin de mieux les englober. Mais dans le monde mental, où des symboles regardent des symboles, cela reviendrait à utiliser un miroir pour réfléchir un autre miroir qui réfléchit le reflet, et ainsi de suite en un cercle de signification que vous et moi créons à chaque fois que nous parlons. C'est le cercle herméneutique. Le moi n'a conscience de lui-même qu'en assumant le rôle de l'autre — mais il en va de même de l'autre. Et voici que nous sommes deux miroirs discourant et se co-créant l'un l'autre en un échange de communication. Pour s'y retrouver dans ce monde, dans ce cercle herméneutique, il ne suffit pas de faire tomber des pierres et de vérifier si elles tombent à la même vitesse dans le vide. Dans le cadre de l'empirisme, les symboles que vous utilisez pour représenter le monde représentent plus ou moins le monde, sans plus. Mais dans le monde mental et linguistique, les symboles auxquels vous avez recours pour représenter le monde sont également impliqués dans la création dudit monde, et c'est en cela que réside toute la différence.

RV : Qu'advient-il si nous ignorons cette différence?

Wilber : Les phénoménologues s'efforcent de transformer toutes les vérités empiriques en simples cocréations subjectives. Vous savez, le mental humain aide à cocréer la poussière, etc. Nous sommes dans une situation comparable à celle que nous avons rencontrée avec la version galvaudée de l'hypothèse Whorf-Sapir. Les empiristes, en revanche, essaient de réduire le cercle herméneutique à de simples transactions sensorielles. Comme ils sont incapables de trouver des référents sensoriels, ils proclament toutefois que le mental est une boîte noire. Ils refusent d'essayer de dresser la carte du cercle herméneutique et se contentent d'enregistrer des contractions musculaires, comme l'a dit Tolman. La philosophie dégénère en positivisme et la psychologie en behaviorisme.

RV : Ainsi, un paradigme global...

Wilber : Un paradigme global devrait, selon moi, inclure tous les modes de connaissance dont nous avons parlé et toutes les méthodologies corrélatives. Il comprendrait les recherches sensorielles et les hypothèses et tests empirico-analytiques. Il inclurait des investigations et des interprétations herméneutico-historiques, des analyses et des synthèses conceptuelles. Il inclurait des cartographies mandalas des domaines supérieurs, aussi paradoxales qu'elles paraissent par endroits, et il inclurait une injonction réelle à la pratique contemplative. En outre, un paradigme global — et sa simple existence — exigerait une prise de position sociale évolutionnaire, une politique sociale vouée à aider les êtres humains à évoluer à travers les stades-niveaux de l'existence. Ceci impliquerait des tentatives pour favoriser la transformation verticale vers des niveaux supérieurs et aussi des tentatives pour éliminer les distorsions et oppressions qui se sont produites horizontalement aux niveaux déjà existants. Le vertical est relié aux intérêts sotériologiques; l'horizon correspond aux intérêts normatifs ou émancipatoires, au sens où Habermas emploie le terme.

RV : Ceci ne risque-t-il pas de nous entraîner vers une ingénierie sociale du type « nous-savons-mieux-que-vous-ce-qui-est-bon-pour-vous »?

Wilber : Non, parce que dans ce paradigme, la transcendance ne peut être imposée. Il n'y a que des *participants* à l'émancipation. Vous ne pouvez imposer que l'esclavage; vous ne pouvez obliger une personne à être libre.

RV : Il me semble que votre préoccupation majeure au sujet des paradigmes holographiques, ou du nouvel-âge en général, tient au fait que la plupart de ces questions de méthodologie et d'épistémologie sont souvent perdues de vue. La hiérarchie, comme vous le dites, s'est effondrée.

Wilber : En vérité, lorsque la hiérarchie s'effondre, vous perdez toutes ces distinctions relatives. Les différentes méthodologies — sensorielle, empirico-analytique, mentale, etc. — s'effondrent. Et les intérêts différents des chercheurs humains — technologique, moral, émancipatoire, sotériologique — s'effondrent. Toutes sortes de problèmes annexes surgissent. C'était l'ennui du paradigme holographique original. Puisque les chercheurs ne disposaient que de deux niveaux, le domaine de fréquence devait être identique au domaine implicite, et l'information lue au domaine explicite. Les structures dissipatives fournissaient le lien entre le domaine de fréquence et de l'information déployée — et ainsi de suite. Mais Bohm affirma que le niveau implicite n'était pas le niveau ultime; il existait un domaine au-delà des deux. Ce qui nous donne trois domaines. Il en est arrivé récemment à parler de plusieurs niveaux du domaine implicite. Nous atteignons peut-être un total de six niveaux. Et nous nous rapprochons de la conception de la philosophie éternelle. Je suis quant à moi persuadé que dès qu'il présentera ces domaines de façon plus détaillée, il en arrivera à décrire la Grande Chaîne traditionnelle. Il parle déjà de « sous-totalités relativement indépendantes » — et se rapproche ainsi de la définition de Huston Smith du domaine, ou du niveau, dans le cadre de la philosophie éternelle.

RV : Dans sa dernière interview pour *Revision*, il tendait à inclure la matière et la pensée en un seul domaine.

Wilber : Je crois que cela fait partie du problème qu'il a en quelque sorte hérité de Krishnamurti, qui s'intéresse tellement à la Lumière qu'il refuse presque de considérer les ombres. En conséquence, il a tendance à faire s'effondrer la hiérarchie et à réunir arbitrairement matière et symbole.

RV : Toutes les ombres étant ultimement illusoire, il s'imagine qu'elles sont également illusoire.

Wilber : Oui, c'est l'effondrement de la hiérarchie. Je crois que Bohm a fait sienne cette philosophie assez vague, et a ainsi été tenté d'inclure la matière, le prâna et le mental en tant que parties plus ou moins équivalentes de la sphère explicite. Il lui fallait alors considérer la sphère implicite comme existant plus ou moins en parallèle aux, ou au-dessous des, objets matériels et pensées mentales. Il s'est éloigné ce faisant du point de vue traditionnel, selon lequel ce qui est implicite à la matière c'est tout simplement l'élan vital, le prâna, la force vitale.

RV : Le prâna est donc l'ordre implicite dans lequel la matière est inscrite.

Wilber : Je crois que cette formulation serait en accord avec la vision traditionnelle. Elle n'exclut pas cependant la possibilité que la matière s'élève d'une mer d'énergie physique. Il me semble que nous tenons là la signification originelle de l'implicité physique de Bohm, ou au moins du potentiel quantique. Je crois en fait que la matière et la mer d'énergie physique se cristallisent à partir du prâna. En ce sens, le prâna est implicite à la matière.

RV : Et qu'est-ce que le prâna? Ou comment le mental est-il relié au prâna?

Wilber : Le prâna est implicite à la matière mais explicite au mental; le mental est implicite au prâna mais explicite à l'esprit; et l'esprit est la source et la nature de la séquence dans son ensemble. (Il convient de faire très attention à la terminologie ici — il est presque possible d'inverser la séquence de la formulation, selon le sens qu'on donne à « implicite ». Si par implicite on entend replié comme dans « enveloppé », le prâna enveloppe ou implique la matière, il la contient. Cette nuance paraîtra sans doute triviale, mais j'ai vu de nombreux auteurs employer le concept de Bohm dans des sens diamétralement opposés. Implicite désigne en ce qui me concerne le fondement plus grand duquel émerge l'explicite.) Quoi qu'il en soit, il me semble que Bohm n'ayant pas établi d'emblée une distinction systématique entre matière, prâna et mental, en est arrivé à rechercher horizontalement des dimensions d'implicités cachées, et ce faisant n'a pas remarqué que ces trois domaines sont

déjà des dimensions verticales de l'implicité les uns par rapport aux autres. Mais je crois qu'il reconsidère soigneusement son schème. Nous devons donc attendre pour voir quelles seront ses conclusions.

RV : Une dernière question. Tous ceux qui vous connaissent savent que vous préférez écrire des ouvrages personnels plutôt que de critiquer ceux des autres. Or vous avez consacré récemment deux livres à décrire de manière plus détaillée le paradigme complet dont nous venons de parler brièvement à la faveur de cette interview. Qu'est-ce qui vous a incité à vous éloigner ainsi de vos propres travaux ?

Wilber : La notion voulant que pour devenir un mystique il suffisait d'apprendre une nouvelle vision mentale du monde se propageait rapidement. Si vous croyez qu'il est possible d'inclure le Tao absolu dans un nouveau paradigme — sans obtenir un fatras de contradictions et de paradoxes — vous caressez l'idée qu'il suffit d'étudier le nouveau paradigme pour parvenir à la transcendance — à la transcendance véritable. J'ai entendu certaines personnes affirmer cela. C'est catastrophique. Alors, tout naturellement, l'envie m'est venue de remettre les pendules à l'heure avant de me taire à nouveau — c'est bien ce que j'ai l'intention de faire après cette interview. Les adeptes de la philosophie du nouvel-âge négligent de nombreux détails : la transformation spirituelle demande des années de pratique méditative ou contemplative, elle exige une purification morale et physique, elle passe par — ou est aidée par — un contact direct avec un adepte vivant de la réalisation divine, elle nécessite une ouverture directe de l'œil de contemplation, elle n'a rien à voir avec le fait d'étudier un nouveau paradigme mental. J'ai discuté de tout cela avec Alan Watts. Dieu sait que personne n'a fait plus qu'Alan pour les études mystiques, et surtout pour le zen; je ne connais pas une personne de ma génération qui s'intéresse à la transcendance qui n'ait été profondément influencée par cet homme. Personne ne pouvait écrire comme il l'a fait, personne! Mais ce n'était que cela — des mots. Ce n'est que vers la fin de sa vie qu'il a commencé à admettre que le cœur du zen est en fait zazen. Mais à l'époque la plupart des gens qui avaient commencé leur démarche avec Alan avaient découvert Suzuki, Roshi, Sasaki, Soen, Katigari ou Baker — c'est-à-dire qu'ils s'appliquaient véritablement à parvenir à la transformation spirituelle. Cela n'a plus rien à voir avec le zen conformiste, comme Alan a fini par l'admettre. La seule bonne fonction d'un livre consacré au zen devrait être de convaincre le lecteur de s'adonner au zazen et d'encourager ceux qui le pratiquent déjà de continuer et d'approfondir leurs efforts. De même, le seul objectif majeur d'un ouvrage consacré au mysticisme devrait être de persuader le lecteur de s'adonner à la pratique mystique. C'est précisément comme un livre de cuisine. Vous proposez des recettes et invitez le lecteur à les mettre en pratique, puis à goûter les résultats. Il ne suffit pas d'étudier les recettes par cœur et de se parer du titre de cuisinier. C'est malheureusement ce que font les nombreux partisans du nouveau paradigme — pas tous, bien entendu. Comme le dirait Watts lui-même, cela revient à manger le menu au lieu du repas. Le nouveau paradigme n'est qu'un nouveau menu, mais tout le monde semble oublier le repas, et cela me gêne.

RV : Vous avez dit « pas tous ».

Wilber : Il y a beaucoup de penseurs du nouvel-âge qui sont parfaitement conscients des problèmes que je soulève ici. Marilyn Ferguson insiste toujours sur la nécessité d'un déploiement d'attention véritable pour accéder à la transformation. David Bohm est un défenseur farouche du besoin de transformation, ou de mutation radicale, de la conscience, tout comme Renée Weber, Bill Harman, et tant d'autres. Je tenais seulement à ajouter ma voix à la leur, pour la simple raison qu'on ne prête pas assez l'oreille à ce genre de mises en garde, tant nous avons hâte de forger une nouvelle image mentale de ce qui est en réalité transmental. La seule façon dont on puisse vraiment connaître le transmental, consiste à se transformer véritablement. Vous préparez le repas et vous le mangez, vous n'enluminez pas le menu. C'est ce que nous essayons de dire.

Chapitre 7

LA CONFUSION PRÉ/TRANS

Nous avons vu que l'un des principaux obstacles à l'émergence d'un paradigme vraiment complet et transcendantal était lié à l'attitude des penseurs qui s'efforcent de se fonder sur un — et un seul — mode de connaissance accessible à l'âme — une démarche que nous avons qualifiée d'erreur catégorielle. Il semble désormais établi que le spectre entier de l'être — la vision du monde globale — se dérobera tant que le spectre de connaissance total ne sera pas pris en considération.

Il est toutefois un autre obstacle à l'émergence d'une vision du monde complète, et celui-ci est sans conteste le plus fascinant de tous. Cet obstacle, cette confusion, a corrompu, sous ses formes diverses, les travaux des psychologues de Freud à Jung, des philosophes de Bergson à Nietzsche, des sociologues de Lévy-Bruhl à Auguste Comte. On le retrouve aussi bien derrière la vision du monde mythologique et romantique que derrière la vision rationnelle et scientifique; aussi bien dans les tentatives actuelles visant à prôner le mysticisme que dans celles visant à le dénoncer. Je suis convaincu que tant que cet obstacle n'aura pas été levé, tant que cette confusion n'aura pas été dissipée, nous serons dans l'incapacité d'élaborer une vision du monde qui soit vraiment complète. J'ai baptisé cet obstacle la « confusion pré/trans » et j'entends en expliquer la nature dans le cadre de ce chapitre.

Il est relativement simple de formuler l'essence de la confusion pré/trans. Nous commençons tout simplement par *supposer* que les êtres humains ont en réalité accès à trois domaines généraux d'être et de connaissance — le sensoriel, le mental et le spirituel. La terminologie variera selon les préférences : subconscient, conscient et surconscient, ou prérationnel, rationnel et transrationnel, ou prépersonnel, personnel et transpersonnel. La difficulté est liée à un fait assez simple : le *pré* rationnel et le *trans* rationnel, par exemple, sont *non*-rationnels, chacun à leur manière, en conséquence, ils paraissent relativement semblables, voire identiques au regard du profane. Cette confusion — entre « pré » et « trans » a deux conséquences possibles : les domaines transrationnels sont *réduits* au niveau pré-personnel, ou les domaines prérationnels sont *élevés* à une gloire transrationnelle. Dans un cas comme dans l'autre, la vision du monde est tronquée, une moitié du monde réel (le « pré » ou le « trans ») étant victime d'une profonde erreur de traitement et de compréhension. C'est à cette incompréhension que nous nous intéresserons dans le cadre de ce chapitre.

La nature générale de la confusion pré/trans

Le concept de la confusion pré/trans — « cpt » en abrégé — est issu tout à la fois de la philosophie du développement, dont l'un des plus éminents représentants en Occident est sans conteste Hegel, et en Orient, Aurobindo; et de la psychologie du développement, Baldwin et Piaget, en Occident, le yoga kundalini en Orient. Cette vision évolutive générale s'appuie sur le postulat que *dans le monde de maya* tous les objets existent dans le temps; le monde du temps étant celui du flux, tous les objets se situant dans ce monde sont en changement permanent; le changement implique une certaine différence d'un état à un autre, c'est-à-dire, un certain *développement*; tous les objets de ce monde ne peuvent donc être considérés que comme des objets ayant connu un certain développe-

ment. Ce dernier peut être progressif, régressif ou stationnaire, mais il n'est jamais totalement absent. Bref, *tous les phénomènes se développent*, donc une phénoménologie authentique est toujours évolutive, dynamique — ce fut, par exemple, l'essence de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel.

Selon cette conception, tout phénomène donné existe dans, et en tant que, flux de développement, et un des meilleurs moyens d'appréhender la nature du phénomène consiste à retrouver la trame de son développement — retracer son historique, établir son évolution, découvrir son *contexte* non seulement dans l'espace mais encore dans le temps. Cette notion est capitale et nous y reviendrons régulièrement. Mais passons pour l'instant au point suivant : si on s'emploie à considérer le monde dans son ensemble en termes d'évolution, il nous apparaîtra lui-même comme évoluant dans une direction définie, c'est-à-dire, vers des niveaux toujours plus élevés d'organisation structurale, vers un holisme, une intégration, une attention, une conscience toujours plus grands. Il suffit d'envisager l'évolution qu'a connu le monde à ce jour — de la matière aux êtres humains en passant par les végétaux, les animaux inférieurs et les mammifères — pour s'apercevoir qu'elle se caractérise par une croissance prononcée vers une complexité et une attention sans cesse croissantes.

Maints philosophes et psychologues ont conclu, au vu de cette tendance évolutive, non seulement que le meilleur moyen de connaître un phénomène consiste à étudier son évolution, mais encore que celle-ci vise au noumène. Songeons à la conception évolutive vers le point oméga de Theilhard de Chardin, à la pulsion évolutive vers le supra-mental d'Aurobindo, mais aussi aux concepts de philosophes occidentaux tels que Aristote et Hegel. Ce dernier a notamment écrit que : « L'Absolu est Esprit [dans] le processus de son propre devenir, le cercle qui présuppose sa fin en tant qu'objectif et qui a sa fin à son commencement. Il ne devient concret ou véritable que par son développement... » [31] La « fin » dont parle Hegel est semblable au supra-mental et à l'oméga — c'est un état de « connaissance absolue » ou « l'Esprit se connaît lui-même sous la forme de l'Esprit ».

Ainsi, l'histoire (l'évolution) était-elle pour Hegel, comme pour la philosophie éternelle en général, le processus d'auto-actualisation de l'Esprit. Il est significatif que Hegel ait affirmé que ce processus évolutif se déroulait en trois phases principales. Il commence avec la nature, le domaine le plus bas — celui de la matière, des sensations et des perceptions corporelles élémentaires. C'est le domaine que nous qualifierons de *prépersonnel* ou de *subconscient*. Hegel parle souvent de la nature subconsciente (c'est-à-dire du domaine prépersonnel) comme d'une « chute » (*Abfall*) — mais il ne faut pas en déduire que la nature soit opposée à l'Esprit ni qu'elle en soit séparée. La nature est plutôt « l'Esprit assoupi », ou « Dieu dans son autre-té (*otherness*) ». Soyons plus spécifique : la nature est « l'Esprit auto-aliéné », ou la forme *la plus basse de l'Esprit* dans son retour vers l'Esprit.

Dans la deuxième phase du retour de l'Esprit vers l'Esprit, ou du processus de renversement de l'auto-aliénation, le développement évolue de la nature (prépersonnel) à ce que Hegel a nommé la phase consciente. C'est la phase de conscience de soi ou de conscience mentale typique — le domaine que nous qualifierons de personnel, de mental, de conscient.

Enfin, toujours selon Hegel, l'évolution culmine dans l'Absolu, ou dans la découverte de l'Esprit en tant qu'Esprit par l'Esprit, un stade/niveau que nous baptiserons transpersonnel ou surconscient.

Résumons la séquence globale du développement : de la nature à la divinité *via* l'humanité, du subconscient au surconscient *via* le conscient, du prépersonnel au transpersonnel *via* le personnel. Cette évolution est illustrée dans la figure 1. Nous retrouvons exactement les trois mêmes phases majeures chez Berdyaev et Aurobindo — quant à Baldwin, il n'en est guère éloigné avec sa notion de prélogique, logique, et hyperlogique. Quoi qu'il en soit, cette conception se fonde sur une tradition extrêmement large.

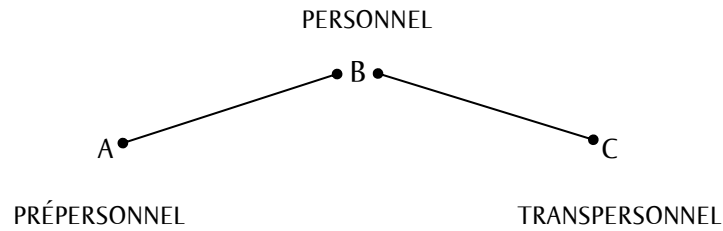


Figure 1

Il ne nous manque plus qu'un dernier outil théorique. Si le mouvement du niveau le plus bas vers le niveau le plus élevé est l'évolution, le mouvement inverse, du niveau le plus élevé au niveau le plus bas, est l'*involution*. (cf. figure 2.) La nature devient une « chute » ou un « Dieu assoupi » ou un « Esprit

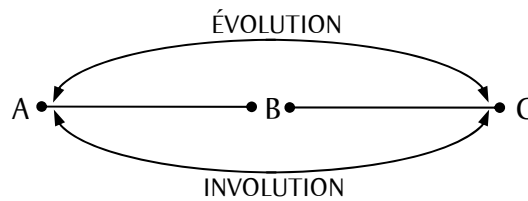


Figure 2

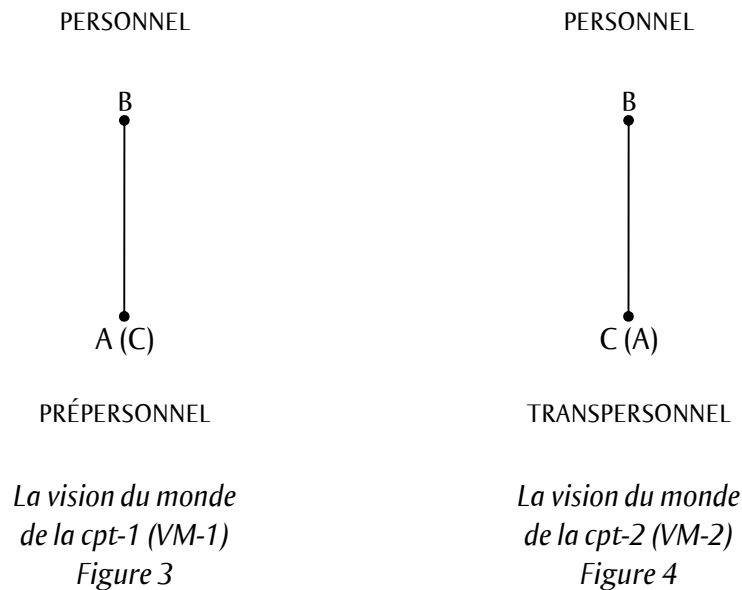
auto-aliéné », à la faveur du processus préalable d'involution, ou de descente et de « perte » du plus élevé vers le plus bas. Disons que ce fut le Big Bang, quand la matière — le domaine le plus bas — fut projetée dans l'existence, hors du Vide (*sunyata*). L'évolution est le renversement ultérieur de l'*Abfall*, le retour de l'Esprit vers l'Esprit *via* le développement. Aurobindo a consacré bien des pages à ce sujet, aussi me contenterai-je de recommander la lecture de ses ouvrages. Je tiens toutefois à préciser qu'il est permis de considérer l'involution de manière symbolique et métaphorique, ou au contraire littérale et métaphysique, mais en aucun cas, elle ne peut être confondue avec un mouvement, ou une série de mouvements, en *évolution*. Cela reviendrait à confondre croissance et conception. Quoi qu'il en soit, même si nous refusons catégoriquement d'accepter les notions cosmologiques d'involution de Hegel ou d'Aurobindo, rien ne nous empêche de parler d'involution dans le sens général de déplacement du plus élevé vers le plus bas — il s'agirait alors d'un simple phénomène de régression. Quelle que soit l'interprétation que vous choisissiez, elle sera satisfaisante pour notre propos.

Revenons maintenant au processus global d'*évolution*, ou de croissance et de développement en général, car c'est ici qu'intervient la cpt (je la présenterai dans un premier temps sous une forme simplifiée, que nous raffinerons au fur et à mesure de notre progression).

Puisque le développement évolue du prépersonnel ou transpersonnel en passant par le personnel, et *puisque* le prépersonnel et le transpersonnel sont, chacun à leur façon, non-personnels, *alors* le profane aura tendance à croire que le prépersonnel et le transpersonnel sont semblables voire identiques. En d'autres termes, il fera une confusion entre les dimensions prépersonnelle et transpersonnelle — et nous voici au cœur de la cpt.

Cette confusion revêt deux formes majeures : la réduction du transpersonnel au prépersonnel, que nous nommerons cpt-1, et l'élévation du prépersonnel au transpersonnel, ou cpt-2. Reportons-nous à notre figure 1, si les différences subtiles, mais capitales, entre A et C ne sont pas comprises, les deux extrémités de notre carte du développement se trouveront fusionnées. Dans le cas de la cpt-1, C est ramené ou réduit à A (et cesse donc d'exister *en tant que* C) — figure 3. Dans le cas de

cpt-2, A est ramené ou élevé à C (et cesse donc d'exister *en tant que A*) — figure 4. Au lieu d'avoir deux branches de développement, nous nous retrouvons avec un axe unique.



Cette fusion crée instantanément deux visions du monde opposées. Le monde réel contenant toujours A, B et C, la cpt-1 et la cpt-2 existeront toujours dans le spectre total de l'existence, mais chacune interprétera nécessairement le monde en fonction de sa subjectivité propre. En conséquence, les deux formes de cpt engendreront deux visions du monde majeures, comme indiqué dans les figures 3 et 4.

Ces deux visions du monde s'accordent toutefois sur le domaine personnel, qu'elles considèrent d'ailleurs l'une et l'autre comme le point *culminant* du processus de développement (parce que le domaine personnel en question est le pivot B, le seul point commun de ces visions). Ce point de convergence mis à part, les deux visions du monde diffèrent radicalement, mais les figures 3 et 4 nous donnent une idée précise et inquiétante de leurs caractéristiques respectives.

La vision du monde 1 (VM-1) voit dans le développement un passage d'une source prépersonnelle située dans la nature, *via* une série de progressions intermédiaires, à une culmination dans le « point élevé » de l'évolution, qui n'est autre que la rationalité humaine. Elle ne reconnaît pas de source ou d'objectif de développement supérieurs, et n'hésite pas à nier avec véhémence la nécessité de, ne fût-ce que mentionner, d'éventuels niveaux « supérieurs ». L'homme est un être rationnel, et la rationalité est le seul outil nécessaire pour comprendre et ordonner le cosmos. Cette attitude fait songer à celle de la science orthodoxe.

La VM-2, en revanche, considère le développement comme un déplacement à *partir* d'une source spirituelle (située « dans les cieux ») vers une culmination dans un « point bas » d'aliénation, représenté par une humanité pécheresse ou par le moi individuel et personnel. L'histoire est donc celle d'une chute, non d'une ascension, et l'humanité (ou le moi personnel) se situe au *terme* de la chute, comme illustré dans la figure 4. Voilà qui fait songer à la religion orthodoxe.

La confusion pré/trans n'est rien de plus qu'une erreur, en revanche les deux visions du monde engendrées par les deux cpt sont à moitié correctes et à moitié erronées. Voilà *pourquoi* il est si difficile d'évaluer leurs mérites relatifs. Elles sont correctes tant qu'elles traitent de la moitié du développement qu'elles n'ont pas ou exaltée ou réduite; elles sont erronées quand elles traitent de la moitié qu'elles ont dénaturée. Soyons plus spécifique :

Nous pouvons essentiellement aborder le développement global en fonction de deux indices : (1) sa nature ou ses composantes —qui impliquent des aspects prépersonnels, personnels et transper-

sonnels, et (2) sa direction — qui nécessite une compréhension (implicite ou explicite) de l'évolution et de l'involution. Nous sommes donc en droit de supposer que chacune de ces visions du monde, majeures mais partielles, renferme des conceptions exactes et d'autres erronées relatives à la nature et à la direction du développement. Autrement dit, chacune contient *deux* vérités importantes et *deux* erreurs majeures. Ainsi, la VM-1 est-elle correcte quand elle affirme (1) que nous possédons une composante prépersonnelle, irrationnelle et subconsciente, qui a bel et bien précédé dans l'évolution la composante rationnelle et personnelle, et (2) que la direction de l'évolution véritable ou historique se fait du plus bas au plus élevé. Elle est erronée (1) quand elle nie l'existence d'une composante transpersonnelle et (2) quand elle nie qu'il puisse y avoir un véritable déplacement vers le bas ou une descente de l'Esprit, une *Abfall* involutive à partir de l'union avec, et en tant que, la Divinité.

La VM-2 est correcte quand elle affirme (1) qu'il existe une composante transpersonnelle inhérente au cosmos, et (2) que nous sommes tous, en un certain sens, « dans le péché » ou que nous vivons aliénés et séparés d'une identité suprême avec l'Esprit. Elle est erronée quand elle prétend (1) que le moi individuel, ou la personnalité pensante rationnelle, est le summum de l'aliénation par rapport à l'Esprit, et (2) un Eden authentique *a précédé* le moi dans l'évolution (ou que le moi personnel *est cause* du péché originel).

Les deux derniers points nécessitent quelques précisions. La VM-2 affirme avec véhémence que le moi rationnel est le point culminant de l'aliénation par rapport à l'Esprit et qu'en conséquence l'évolution antérieure au moi était un Jardin d'Eden libre du péché originel. Il s'ensuit que la naissance du moi (Adam) est, en pratique, synonyme d'apparition du péché originel.

Mais ce n'est que la vision du monde de la cpt-2. En fait, Hegel et Aurobindo ont démontré que l'*aliénation originelle*, ou le point culminant de l'aliénation, commence avec la nature matérielle. La nature, ou le monde prépersonnel, est *déjà* l'Esprit auto-aliéné, sans aide aucune de la part du moi; en outre la nature est le point d'aliénation *le plus élevé* par rapport à l'Esprit. La VM-2 néglige cette notion capitale parce qu'elle ne voit que le mouvement de C vers B, et n'a donc pas conscience de l'existence de la branche allant de B vers A, qui représente la véritable apogée de la séparation spirituelle. Le moi (B) est en fait la première structure qui soit suffisamment développée pour *reconnaître* de manière consciente que le monde est *déjà* aliéné par rapport à l'Esprit. Ce qui est advenu dans le Jardin d'Eden historique (il y a quelque centaines de milliers d'années) ne fut pas l'instigation du péché originel (ou de la séparation originelle d'avec l'Esprit) mais la perception originelle d'une séparation originelle existant déjà. Le fait que le moi puisse *choisir* d'aller vers l'Esprit, ou de le nier, ne fait que compliquer l'illusion selon laquelle l'existence du moi est la seule instigatrice de toute aliénation dans le cosmos.

En d'autres termes, la VM-2 confond la Chute réelle qui se produit au cours de l'involution avec une pseudo-chute qui serait advenue en cours d'évolution. Elle ne peut faire autrement, du fait qu'elle ne reconnaît clairement que l'axe reliant B et C, et omet donc de prendre en compte la chute *préalable* vers le point A. Il lui semble en conséquence que l'Esprit atteint son zénith d'aliénation avec l'apogée évolutive du moi, alors qu'en réalité cette dernière fait progresser l'Esprit jusqu'à mi-chemin de « chez lui » : il a quitté la subconscience prépersonnelle de la nature et est arrivé à la conscience personnelle de l'Esprit.

Le moi est une sorte d'étape intermédiaire sur le retour vers l'Esprit, c'est la première structure dotée d'une intelligence suffisante pour *être consciente* de l'état d'existence déjà déchu, en conséquence, il apparaît à tort comme étant la cause première de la maladie, alors qu'il est le point médian de la guérison.

Il est certain que le moi fait *partie* intégrante du monde déchu ou aliéné, et il en souffre doublement du fait qu'il est le premier à réaliser cette vérité. Cette souffrance, qui n'existait pas auparavant, amène le moi à croire que cet « auparavant » se caractérisait par une béatitude transpersonnelle, alors qu'il ne s'agissait que d'une ignorance prépersonnelle. La nature est assoupie dans le péché, et Dieu est éveillé sans péché — mais les êtres humains se trouvent tiraillés entre les deux extrêmes, étant éveillés *dans* le péché. Autrement dit : la nature est une imperfection inconsciente, Dieu est une perfection consciente et la pauvre humanité est une imperfection consciente. Les êtres humains peuvent choisir la voie du « péché », en s'opposant à l'Esprit, ou la voie de la « moralité », en s'accordant à l'Esprit, mais ce choix, aussi crucial soit-il, ne se fonde pas moins sur une mer d'aliénation déjà préalable. La vérité n'est pas qu'en faisant le mauvais choix, les hommes et les femmes provoquent l'aliénation, mais qu'en faisant le bon choix, ils aident à la surmonter.

Ne pas comprendre cette nuance a deux conséquences déplorables : non seulement, cela dévalue le moi, mais encore cela élève la nature, et lui confère un aspect romantique. La nature n'apparaît pas comme une imperfection inconsciente, mais comme une perfection inconsciente — comme s'il pouvait y avoir perfection en l'absence de la réalisation du soi. L'homme se berce alors de l'illusion que les phases d'évolution antérieures — prépersonnelles, subhumaines, subconscientes — constituaient une sorte de paradis transpersonnel, alors qu'il ne s'agissait ni plus ni moins que de forces physiques et de pulsions animales.

C'est ainsi que se formèrent les mythes universels de l'Eden, qui ne furent malheureusement pas considérés comme une allégorie d'une *Abfall* antérieure dans le cadre du processus d'involution, mais comme une histoire littérale de ce qu'il advint dans le cadre de l'*évolution* récente de la terre. Les scientifiques, qui avaient, quant à eux, une vision correcte de la branche A à B de l'évolution, se réjouirent tout naturellement de pouvoir faire remarquer que ce ne furent pas les anges qui précéderent les hommes mais les singes, contraignant ainsi la plupart des religions orthodoxes à faire amende honorable et à revoir leurs positions, allant jusqu'à poser que l'acceptation de la moitié *erronée* de leur vision du monde par ailleurs acceptable était en vérité une question de foi absolue.

Ce qui précède ne constitue qu'une introduction générale et simple à la notion de la cpt et aux deux formes fondamentales de vision du monde qui en découlent. Nous consacrerons le reste de ce chapitre à étudier la manière dont ces deux formes de cpt se sont manifestées, et se manifestent toujours, dans les théories psychologiques, anthropologiques et sociologiques. Je tiens toutefois à préciser, avant d'aller plus avant, quel sera le propos de cette discussion. Il est bien évident qu'il ne me sera pas possible de procéder dans le cadre de cet ouvrage à une présentation détaillée de la question. Je me contenterai donc de donner un (parfois deux) exemple(s) *général (aux)* de chacune des cpt que nous évoquerons, en évitant autant que possible les détails techniques. Il ne faut pas en déduire que les exemples cités sont les seuls du genre, ni même les plus significatifs; ce sont simplement ceux qui s'intègrent le plus aisément dans le cadre de notre démonstration. Le fait qu'un théoricien particulier soit mentionné comme ayant commis une cpt dans un cas précis, ne signifie pas nécessairement qu'il ait commis la même confusion dans d'autres cas. Je n'entends pas non plus affirmer que toutes les théories s'inscrivent toujours de manière évidente dans l'une ou l'autre de ces deux visions du monde cpt (quoique ce soit souvent le cas) il existe plusieurs variations mineures sur le thème de cette confusion avec des combinaisons occasionnelles des deux formes. Enfin, de nombreux théoriciens importants évitent totalement, ou dans une large mesure, le piège de la cpt. Outre Aurobindo, Baldwin, Hegel et Berdyaev, que j'ai déjà mentionnés, j'aimerais citer Maslow et Assagioli parmi les nombreux transpersonnalistes qui, selon moi, ne commettent pas de confusions pré/trans majeures. Mon objectif général est donc de recourir à plusieurs exemples pour montrer de quelle manière la confusion pré/trans sous-tend certaines théories, personnelles et transpersonnelles, et pour suggérer des moyens de corriger les déséquilibres respectifs.

Exemples de cpt dans les théories psychologiques

Dans *The Atman Project*, j'ai choisi une douzaine de variables et j'ai décrit la manière dont le développement psychologique humain évolue dans les trois domaines généraux par rapport à chacune de ces variables. J'avais notamment retenu : le temps, l'espace, la logique abstraite, le moi, le contrôle de soi, la socialisation, la moralité conventionnelle, la différenciation sujet/objet, la notion d'union ou de globalité, la mentalité verbale, la clarté de perception, peur-culpabilité, et mort-terreur. L'idée générale était que le développement tend à évoluer, par exemple, du mode prélogique, ou mode logique puis au translogique (cf. Baldwin); de la moralité préconventionnelle, à la conventionnelle et à la postconventionnelle (cf. Kohlberg); de la différenciation présujet/objet à la différenciation sujet/objet puis à la différenciation transsujet/objet; du ça antérieur au moi, au moi puis à l'esprit transpersonnel; et ainsi de suite selon les variables.

Je concluais que faute d'une compréhension claire de la différence entre prétemporalité et trans-temporalité; entre impulsivité antérieure au moi et spontanéité trans-moi; entre ignorance prépersonnelle et innocence transpersonnelle; entre impulsion préverbale et intuition transverbale; entre fusion prépersonnelle et union transpersonnelle; et ainsi de suite pour presque toutes les variables imaginables — à moins donc d'une compréhension claire de ces différences, nous sombrons dans une cpt sous l'une de ces deux formes notoires.

En ce qui concerne le développement psychologique humain, les deux exemples majeurs de cpt-1 et cpt-2 sont, respectivement, Freud et Jung (quoiqu'ils ne soient pas les deux seuls représentants de ces classes, ainsi que nous le verrons). Freud avait une notion correcte du ça prépersonnel (A) et du moi personnel (B), mais il réduisit toutes les expériences spirituelles et transpersonnelles (C) au niveau prépersonnel. Les intuitions transtemporelles sont expliquées comme étant des pulsions prétemporelles du ça; le *sâmadhi* transsujet/objet est considéré comme une régression vers un narcissisme présujet/objet; l'union transpersonnelle est interprétée comme une fusion prépersonnelle. Freud suit, à tous égards, la VM-1 (fig. 3). La VM-1 n'est pas bien entendu propre à Freud. Elle caractérise l'orthodoxie occidentale classique — de Piaget à Sullivan en passant par Adler et Arieti.

J'ai le sentiment que Jung se situe à l'extrême opposé. Il avait une notion correcte et très claire de la dimension transpersonnelle ou spirituelle, mais il la fondait et la confondait souvent avec les structures prépersonnelles. Pour Jung, il n'est que deux domaines majeurs : le personnel et le collectif — et il a donc tendance, comme Assagioli lui-même l'a fait remarquer, à obscurcir les différences importantes et profondes existant entre l'inconscient collectif *inférieur* et l'inconscient collectif *supérieur*; soit entre le collectif prépersonnel et le collectif transpersonnel. Ainsi, Jung se retrouve-t-il parfois amené non seulement à glorifier des formes de pensée mythiques infantiles, mais encore à faire subir un traitement régressif à l'Esprit. Quoi qu'il en soit, ses disciples et lui n'ont conscience que de deux domaines majeurs — le moi et le Soi. Le développement humain est donc perçu comme se déroulant selon un axe moi-Soi, qui se présente comme dans le schéma de la figure 4, le Soi se situant au niveau inférieur et le moi au sommet. Voici ni plus ni moins une VM-2, et comme nous le verrons, elle est acceptée de manière générale par maints psychologues transpersonnels, même par ceux qui désavouent Jung.

Précisons incidemment que les jungiens reconnaissent que le développement se déroule en deux phases majeures : le développement, puis la transcendance du moi. Il n'y a rien à redire à cela. Mais, puisqu'ils ne travaillent dans l'ensemble qu'avec une branche *véritable* du développement (B-C), ils se retrouvent contraints de conférer deux fonctions à cet axe unique. Ils ne voient pas que le développement va de A à B puis à C, ils s'imaginent qu'il va de C à B avant de revenir à C. Il n'est pas question ici d'évolution du prépersonnel inconscient au personnel puis au transpersonnel, mais de passage du transpersonnel inconscient au personnel puis à nouveau au transpersonnel. Pas question d'évo-

lution du Soi pré-moi au Soi-moi puis au Soi trans-moi, mais de passage du Soi au moi puis à nouveau au Soi. Ils ne se représentent pas la figure 1, mais la figure 5, à laquelle ils donnent, pour des raisons de commodité, l'apparence de la figure 4. (Le fait que la figure 5 ait deux branches ne doit pas masquer son essence cpt-2.)

Dans ces types de théories, le domaine prépersonnel *en tant que* domaine prépersonnel semble être ignoré. Si l'on regarde toutefois derrière la scène théorique, on s'aperçoit que le domaine prépersonnel a été en réalité élevé au statut de quasi-transpersonnel. Nous étudierons ci-dessous les conséquences d'une telle assimilation, mais précisons d'ores et déjà qu'il peut en découler un type de Jardin d'Eden psychologique infantile. Et s'il est vrai que l'enfance est libre de certaines angoisses conceptuelles, il me semble que cette « liberté » n'est pas due à une protection transpersonnelle mais plutôt à une ignorance prépersonnelle — une nuance que Maslow s'est employé à mettre en évidence.

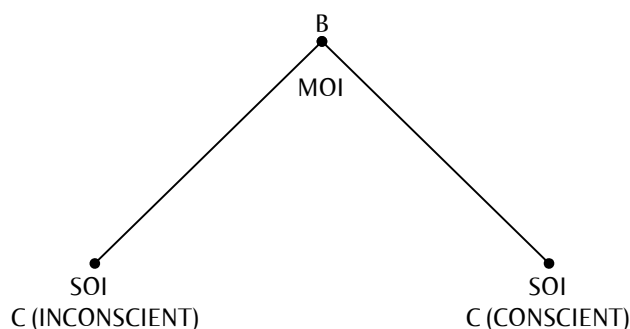


Figure 5

De telles théories postulent en fait une sorte de retournement au milieu du processus de développement — un résultat simple et prévisible de la fusion propre à la cpt-2. Ce retournement semble aussi être provoqué par une incompréhension annexe. Le chercheur ne comprend pas que l'involution va de C à A en passant par B, et l'évolution de A à C en passant par B; pour lui, l'involution va de A à B (c'est le mouvement de la « plus grande » aliénation — on parlera en théorie jungienne d'« aliénation du Soi ») et le déplacement de B à C constitue le « seul » mouvement d'évolution. Il néglige, ou nie, donc, le fait que le déplacement de A à B est la *première* partie du processus d'évolution et qu'en matière d'involution ou d'aliénation, c'est A et non B qui se trouve le plus éloigné de Soi (ou Esprit). Ainsi, le moi mental apparaît-il à tort, dans la forme de VM-2 véritable, comme le point d'aliénation culminant, et non comme le point culminant de reconnaissance consciente d'une aliénation préalable et comme le point médian du *retour* du Moi, ou encore du triomphe sur une aliénation préalable.

On retrouve me semble-t-il cette cpt-2 et la vision du monde qui la caractérise non seulement chez Jung et ses disciples, mais encore — quoique sous des formes et à des degrés divers — chez un nombre important de psychologues transpersonnels, dans les ouvrages très influents de Norman O. Brown, dans *The Unconscious as Infinite Sets* de Matte Blanco, dans mes ouvrages précédents *Spectrum of Consciousness* et (dans une moindre mesure) *No Boundary*, chez Welwood, chez Alan Watts, dans certains aspects de l'oeuvre de Bergson, chez Wordsworth, et chez presque tous les psychologues et philosophes romantiques. Dans cette vision l'Esprit apparaît bien comme étant situé au-delà du moi, mais les domaines du moi n'étant pas nettement différenciés en pré-moi et trans-moi, il en résulte une dévaluation subtile du moi et/ou une élévation du pré-moi. Il me paraît utile de rappeler les propos de Meher Baba :

La conscience humaine ne serait rien de plus que le réceptacle des empreintes accumulées au cours des diverses expériences, si elle ne contenait pas en outre le principe d'*intégration personnalisée*. Le processus [qui est le moi] implique l'aptitude à rassembler différentes expériences perçues comme autant de parties d'une unité et l'aptitude à les évaluer en fonction de leurs relations mutuelles. L'intégration des aspects opposés de l'expérience est une condition nécessaire à l'émancipation de la conscience par rapport au joug des compulsions et des répulsions [pré-personnelles] qui tendent à dominer la conscience : et les *premiers efforts permettant de réaliser une telle intégration correspondent à la formation du moi*.

Le rôle que joue le moi dans la vie humaine peut être comparé à la fonction remplie par le ballast pour un navire. Cette sorte de lest protège le navire contre un excès d'oscillations; sans lui, l'embarcation risquerait d'être trop légère et instable, et donc de chavirer. L'énergie psychique se trouverait prisonnière du dédale de l'expérience duale et se verrait en conséquence dissipée s'il n'y avait un noyau provisoire pour unir les tendances actives engendrées par les instincts relativement indépendants hérités de la conscience animale [prépersonnelle]. La formation du moi a pour objectif de conférer un certain niveau de stabilité aux processus conscients, et d'assurer un équilibre de travail autorisant la vie organisée. [69]

Ainsi, conclut Baba : « Il serait erroné de supposer que, le moi n'apparaissant que pour disparaître ensuite, ne remplit aucune fonction utile dans le long voyage de l'âme. S'il n'est pas censé être permanent, puisqu'il peut être transcendé et dépassé par un effort spirituel [branche B à C], la phase de formation du moi [A à B] doit néanmoins être considérée comme indispensable à titre provisoire. » [69]

L'incompréhension propre à la cpt-2, qui dévalue le moi et élève le pré-moi, prend des proportions inquiétantes dans le cadre de certaines (pas de toutes, j'insiste sur ce point) psychothérapies « d'avant-garde », du « potentiel humain » ou « humanistes/transpersonnelles ». Le problème est le suivant : nombre d'individus — peut-être la majorité — qui désirent ou qui doivent suivre une thérapie, souffrent dans une large mesure de fixations, de dissociations et d'obsessions *prépersonnelles*, et leur moi n'a pas la force suffisante pour transcender ces colères, ces pulsions et ces désirs sub-humains, qui menacent en conséquence de submerger leur existence même. Un thérapeute adhérent à la VM-2 leur conseillera d'« abandonner » la structure même qu'ils devraient désespérément créer et renforcer — celle de la conceptualisation et de l'intégration du moi. Ces thérapeutes VM-2 négligent un fait élémentaire : en dévaluant le moi et en élevant les domaines pré-moi — des domaines tels que le corps, les sentiments, les pulsions, les sensations, l'imminence expérimentale, les *chakras* 1 à 3 — ils encouragent le développement de domaines qui sont *plus* égocentriques et narcissiques que le moi, de domaines donc qui (faute d'être transcendés) constituent le cœur même du problème que ces individus cherchent à résoudre.

Un extrait de *Franny et Zooey* de Salinger illustrera à merveille notre propos. Franny s'adonne corps et âme aux pratiques contemplatives (transpersonnelles et mystiques), décide que toute la misère du monde est, en essence, imputable au moi, et qu'il convient donc de renoncer à celui-ci. Quelqu'un explique de manière sarcastique, mais fort précise, sa position : « Tout est moi, moi, moi, et la seule attitude intelligente que puisse adopter une fille consiste à se coucher de-ci de-là... et à prier Dieu de lui accorder une petite expérience mystique qui lui donnera bonté et bonheur. » C'est en définitive Zooey qui réagit : « Tu ne cesses de parler du *moi*. Mon Dieu, il faudrait le Christ lui-même pour décider ce qu'est le moi et ce qu'il n'est pas. ... Mais ne parle pas de moi en général. A mon avis, la vérité c'est que la moitié de toute la misère du monde est provoquée par des gens qui n'expriment pas leur moi authentique. Prends ton professeur Tupper. D'après ce que tu en dis, je

parierais volontiers que ce qu'il exprime, ce que tu nommes son moi, n'est pas du tout son moi, mais quelque autre faculté beaucoup plus crasseuse, beaucoup moins fondamentale. »

Baldwin, qui a habilement évité la cpt, a fait remarquer avec élégance que dans la phase de croissance la plus élevée (de B à C) : « La conscience aspire à se libérer *de* la logique tout comme auparavant (de A à B) elle s'efforçait de libérer *la* logique ». L'idée est, bien entendu, qu'il est possible de se libérer de la logique du moi si — et uniquement si, on a *pour commencer* libéré, établi la logique du moi. La majorité des problèmes pathologiques courants sont la conséquence d'une mauvaise conduite du développement, laquelle empêche le mouvement conscient à *partir des* modes égocentriques, infantiles et prépersonnels, *vers* des structures du moi rationnelles, intégrant et conscientes. La plupart des névrosés souffrent non pas d'une absence de transcendance du moi, mais d'une absence préalable d'estime de soi; la thérapie se doit donc, avant toute chose, de *favoriser une estime de soi solide*, et ensuite — mais ensuite seulement — une auto-transcendance.

A mon avis, la psychologie jungienne réussit à éviter les problèmes VM-2 thérapeutiques — à défaut de théoriques — uniquement parce qu'elle insiste avec une telle véhémence sur le fait qu'il convient d'abord de renforcer le moi, *puis* de le transcender. C'est malheureusement l'intuition cruciale qui fait défaut à tant de thérapies du potentiel humain, lesquelles se perdent dans la notion voulant que le moi représente l'apogée de l'aliénation-pathologie, à tel point qu'elles en arrivent à renforcer les modes mêmes qui sont à l'origine du problème, tout en dénigrant la seule structure qui soit susceptible de le résoudre.

Cpt en sociologie et en anthropologie

Dans mon ouvrage *Up from Eden*, j'ai proposé une discussion plus détaillée de la cpt (nous y reviendrons) et j'ai essayé de montrer de quelles manières ses deux formes d'expression ont contaminé les théories anthropologiques et sociologiques.

Nous avons déjà évoqué brièvement le cas des théories anthropologiques. La VM-1 forme la base de la théorie générale de l'évolution de Darwin, qui avance à juste titre que l'évolution est un mouvement du bas vers le haut, et qui nous rappelle, comme le dit Darwin, que : « l'homme porte toujours dans sa structure corporelle l'empreinte indélébile de son origine inférieure ». Hélas, la théorie stricte de la sélection naturelle, une VM-1 pure, ne tient aucun compte du rôle joué par l'Esprit dans l'évolution. Elle s'efforce donc de faire dériver le supérieur *de* l'inférieur, au lieu de le faire descendre de l'Esprit et refuse en outre de prendre en considération toute phase d'évolution *plus élevée*. La VM-1 correspond bien entendu à l'anthropologie occidentale orthodoxe.

La vision opposée a engendré quant à elle la notion d'Eden — un Eden interprété non comme une involution préalable mais comme une évolution littérale. Selon cette VM-2, l'Eden n'est pas un état d'ignorance prépersonnelle ni d'immersion dans une nature auto-aliénée, mais une sorte de véritable paradis transpersonnel sur terre. L'apogée nécessaire du moi conscient est donc interprétée à tort comme une chute à partir d'un état céleste et spirituel, alors qu'il s'agit d'un stade médian anxieux sur le chemin de retour menant du point le plus bas de l'auto-aliénation et de la subconscience à un véritable paradis surconscient dans l'Esprit actualisé. Cette théorie propre à la VM-2 ne se confine pas au mythe religieux; il existe une école d'anthropologie majeure qui se fonde littéralement sur elle. Elle interprète les rites primitifs et barbares de sauvages se situant à un stade de pré-moi en fonction d'un symbolisme trans-moi complexe, ou encore des rites brutaux de boucharie rituelle en fonction d'intuitions mystiques profondes. Elle maudit l'apparition de l'intelligence moderne et méprise le recours à la logique; tout cela paraît très crédible du fait que le moindre son inarticulé du sauvage se voit investi d'un statut transcendantal, en comparaison duquel le moi men-

tal fait figure d'incarnation diabolique. De ses formes plus édulcorées et séculières, notamment l'anthropologie romantique de Rousseau (l'idée du « bon sauvage »), aux théories de décadence pure et simple, notamment celles de Klagess, pour qui l'apparition de la raison est une erreur fondamentale dans le cosmos, en passant par ses formes plus religieuses, qui présentent la mythologie du sacrifice de l'Age du Bronze comme l'Age d'Or de la Transcendance, toute cette anthropologie propre à la VM-2 — qui situe le moi mental présent à l'extrémité d'une longue descente, dont les conséquences font perdre tout intérêt aux éventuels progrès l'accompagnant — a exercé, sous des apparences diverses, une influence extrême.

Précisons incidemment que Max Schlerer, comme le signale Berdyaev : « a recensé quatre types de théories anthropologiques : (1) la judéo-chrétienne — la création des êtres humains par Dieu avant la Chute; (2) l'antique conception grecque des hommes et des femmes détenteurs de la raison; (3) la vision de la science naturelle selon laquelle les hommes et les femmes sont les produits de l'évolution...; (4) la théorie de la décadence qui assimila la naissance de la conscience et de la raison à une régression biologique, à un affaiblissement de la vie! et à la création de la peur! » [9] La théorie globale que nous présentons ici s'efforce d'exclure de *chaque* vision les éléments propres à la cpt afin de permettre une synthèse générale de toutes ces visions. Nous avons déjà examiné ce qui constitue, à mes yeux, les moitiés exactes et les moitiés erronées des trois premières théories. Je me contenterai d'ajouter ici que nous pouvons également prendre en compte la théorie de la décadence, *pour autant* qu'on comprenne bien que l'évolution précoce de l'humanité (de A à B) implique un accroissement du sentiment de culpabilité, d'anxiété et de peur, *non pas* parce que les êtres humains deviennent fondamentalement plus faibles de nature, mais parce qu'ils deviennent plus complexes, et que leurs responsabilités conscientes augmentent (ainsi que je l'ai soigneusement expliqué dans *Up from Eden*). Ces restrictions étant posées, je dirai que je suis non seulement en accord avec chacune de ces théories, mais encore que j'y souscris pleinement.

Passons maintenant aux théories sociologiques; et en particulier à celles qui intéressent le « nouvel-âge ». Nous trouvons d'une part des théoriciens tels que Christopher Lasch et Peter Marin qui expliquent clairement que la plupart des notions propres au pseudo-nouvel-âge sont contaminées par — quand elles ne se fondent pas sur — une régression narcissique et une fixation égocentrique. Je suis tout à fait d'accord avec ces analyses, et je crois donc que nous, transpersonnalistes, devrions nous discipliner rapidement et faire montre d'une discrimination intellectuelle et d'une précision conceptuelle des plus rigoureuses si nous voulons éviter de voir nos théories sombrer dans l'oubli.

Hélas, comme la plupart des adhérents à la VM-1, Lasch et les autres pèchent par excès de zèle. Ayant débusqué la faille prépersonnelle du narcissisme du nouvel-âge, ils se sentent contraints (explicitement ou implicitement) d'inclure dans l'amas pathologique toutes les expériences transpersonnelles, pour la simple raison qu'ils ne disposent d'aucun moyen de faire la différence entre la régression prépersonnelle et la progression transpersonnelle. Ils supposent donc à chaque fois qu'apparaît une conscience qui n'est pas rattachée de manière exclusive à l'histoire, au moi, au temps, ou à la logique, que l'individu concerné doit être engagé dans un processus de régression vers des mondes présociaux ou pré-moi. Ils négligent ce faisant le fait que la personne en question pourrait — je dis bien pourrait — être en réalité en contact avec des vérités transtemporelles et trans-moi. Ces critiques se trouveraient donc contraintes, de par leur raisonnement même, de conclure que le Christ souffrait d'hallucinations, que Lao-Tseu était psychotique, que le Bouddha était schizophrène, ainsi d'ailleurs que Platon, Hegel, Aurobindo, etc.

Les partisans enthousiastes du nouvel-âge, notamment Roszak — ou tous ceux qui ont affirmé que nous sommes à la veille de l'épanouissement de l'Amérique, d'une nouvelle révolution culturelle et d'une grande vague transpersonnelle — paraissent souvent errer dans la direction opposée (cpt-2). Dans leur hâte compréhensible à dépasser le moi, ils oublient souvent de préciser dans quelle

direction ce mouvement se produit, ou devrait se produire. Leur attitude a deux conséquences : ils élèvent la licence pré-moi au statut de la liberté trans-moi, ou se contentent de dénigrer le rôle du mental, du moi, du processus secondaire, et de la logique qu'ils suggèrent de remplacer par un mode qu'ils qualifieraient simplement de « non-moi », « non lié à un rôle », « non-logique », etc. Ce « non-égoïsme » dissimule, en l'occurrence, un mélange et une confusion de fantasme pré-moi et de vision trans-moi, de sentiments préconceptuels et d'intuitions transconceptuelles, de désirs prépersonnels et de croissance transpersonnelle, de plaisirs pré-moi et de libération trans-moi. Jack Crittenden a conclu dans une critique longue et réfléchie de tout ce mouvement que : « Il semble que Roszak, et tous les chroniqueurs de l'Ère du Verseau, prennent la licence du moi pour la transcendance du moi. » [32]

Le problème est peut-être le suivant : ces chroniqueurs comprennent que l'évolution future implique une résurrection consciente de l'Esprit, mais ils en déduisent que tout mode qui n'est pas lié au moi mental doit forcément être transcendant. Aussi, quand ils voient que la situation sociale et mondiale actuelle se caractérise par une désintégration de la logique, se prennent-ils à rêver que la transformation spirituelle est proche, négligeant les indices prodigieusement inquiétants qui suggèrent que nous ne sommes pas tant à la veille d'un éveil transpersonnel que d'un holocauste prépersonnel. Toute désintégration sociale leur paraît donc créative et toute pathologie source de jubilation. J'insiste sur le fait que la moitié correcte, les aspects authentiques, de leurs écrits sont d'une importance extrême, mais la faille de leur raisonnement tient à un manque de discrimination entre la transcendance du moi et l'annihilation du moi. Ainsi, outre une interprétation erronée des tendances sociologiques, recommandent-ils souvent une démarche qui mêle des aspects ascendants et descendants : ils prônent ici la progression, là la régression, ici un Age Nouveau, là un Age des Ténèbres, ici un progrès, là un recul.

La rencontre entre un partisan de Lasch et un partisan de Roszak ne peut que provoquer des étincelles. Les adeptes du nouvel âge nient le fait que leur mouvement possède des connotations narcissiques avec la même véhémence que les disciples de Lasch nient que leurs conceptions présentent des connotations anti-spirituelles. Chacun crie haut et fort que la vision de l'autre est fondamentalement erronée, ou victime des préjugés de l'ancien paradigme. Je considère quant à moi que toutes deux sont partiellement correctes (et partiellement erronées), et qu'il conviendrait de les débarrasser de leurs cpt respectives afin de les fondre en une synthèse saine. La tourmente sociale actuelle rend cette démarche d'autant plus urgente. Il est vrai que les translations du moi mental classiques ne donnent plus satisfaction et que la société dans son ensemble subit des transformations significatives. Mais dans quelles directions s'opèrent-elles ? Si nous ne prenons pas la peine d'identifier la nature de la maladie, nous aurions intérêt à faire montre de prudence dans les traitements que nous préconisons.

Transcendance, refoulement et régression

Le cours du développement est défini à chaque stade par une différenciation, une intégration et une transcendance croissantes. Il ne faut pas en déduire que la transcendance *per se* n'intervient que dans les domaines les plus élevés — quoique ce soit essentiellement le cas — mais plutôt que chaque phase de croissance, aussi basse soit-elle, *transcende son prédécesseur* dans une certaine mesure, par définition et dans les faits. Ainsi, le mental transcende-t-il et anime-t-il le corps au même titre que l'esprit transcende et inspire le mental.

Il importe de ne pas oublier que chaque phase successive de développement doit non seulement transcender — ou se différencier nettement de — son prédécesseur inférieur, mais encore *intégrer*

et *inclure* ce niveau inférieur dans sa globalité supérieure et dans sa plus grande organisation structurale. Comme le dit Hegel : « Remplacer est tout à la fois nier et préserver » — c'est-à-dire transcender et inclure; transcender et donc nier la partialité et la subjectivité du niveau inférieur, mais inclure et donc préserver ses structures et fonctions essentielles. Ainsi, transcender le mental dans l'Esprit ne revient pas à perdre le mental ni à le détruire mais à inclure le mental dans la globalité d'ordre supérieur du surconscient. C'est en fait l'exclusivité du mental qui est niée, et la capacité du mental qui est préservée.

Un des thèmes principaux du *Atman Project* veut que si le développement s'égare à un point quelconque, la dissociation remplacera la différenciation et le refoulement la transcendance. La phase supérieure ne transcende pas et n'inclut pas l'inférieure, elle s'en dissocie et la refoule (en tout ou en partie). La composante dissociée — qui se trouve désormais coupée du flux conscient de développement et de structuralisation continus — produit des dérivés perturbants sous la forme de symptômes et de symboles pathologiques. Dans ces cas précis la thérapie inclut en un sens, comme Freud l'a démontré, une réintégration des aspects dissociés, une remémoration des composantes préalablement exclues de la mémoire.

Ceci devient particulièrement évident si nous considérons la (les) transition(s) du domaine pré-personnel au personnel, qui fut la spécialité de Freud. Le message essentiel de Freud fut que le domaine personnel — mental, moi, logique — peut refouler, et trop souvent refoule, le domaine pré-personnel — ça, émotion, sexualité, nature. Le célèbre complexe d'Œdipe — une révolte contre le père (loi et culture) et un retour incestueux vers la mère (sexualité et nature) — traduit simplement une incapacité à procéder à la transformation du prépersonnel au personnel, laquelle a pour conséquence une fixation, une dissociation et une pathologie.

Il semble qu'en atteignant le grand public cette prise de conscience générale a encouragé l'anti-rationalité et le refoulement romantique, par suite d'une simple incompréhension. Les individus en sont arrivés dans l'ensemble à s'imaginer à tort que l'abstinence ou la discipline sexuelles était équivalentes à un refoulement sexuel. En conséquence, la sagesse populaire prôna une libéralisation abusive de la sexualité. En l'espace de quelques décennies, des secteurs importants de la culture occidentale troquèrent le refoulement sexuel contre la fixation et l'obsession sexuelles. Cette attitude répondait à la *même* dissociation entre mental et corps, mais les individus exploitaient désormais l'aspect corporel de la césure, alors qu'auparavant ils s'attachaient à la vertu, aussi déplacée fût-elle, de l'aspect mental. La culture répressive céda la place à une culture régressive, et nous nous prîmes tous à célébrer le culte de Narcisse.

Entre les mains d'intellectuels tels que Wilhelm Reich, la régression du mental au corps trouva sa justification. L'idée première de Reich, qui revêt une importance extrême, veut que la structure caractéristique du moi mental soit responsable d'un refoulement à grande échelle de la libido corporelle (orgone). Le problème fondamental, dit Reich, consistait à réconcilier le mental et le corps, et à ressusciter ce faisant un organisme psychophysique total. Il n'y a rien à redire à cela. Hélas, Reich s'employa de plus en plus à « soigner » la rupture corps-mental en favorisant de manière *exclusive* le corps et ses énergies d'orgone. Après avoir établi que le corps qui n'est pas soumis à la tyrannie du mental est supérieur au corps qui lui est soumis, il finit par dire que le corps est supérieur au mental, point à la ligne. Voilà qui constitue une version psychologique moderne des mythes de l'Eden : imputez le refoulement de l'inférieur, non à quelque action ou à quelque absence d'action du supérieur, mais à l'*existence même* du supérieur — répudiez ensuite le supérieur; en d'autres termes traitez le refoulement par la régression.

Mais Reich, et en particulier ses disciples modernes, masquèrent leur démarche en rebaptisant le niveau corporel. Ils parlèrent de « mental corporel ». Je suis d'accord pour reconnaître l'existence d'un niveau correspondant au mental corporel, parce qu'il y a bel et bien une progression évolutive

du corps au mental s'accompagnant d'une possibilité ultérieure d'intégrer le mental et le corps en une globalité d'ordre supérieur d'union mentalo-corporelle (le centaure). La progression évolutive se fait donc du corps au mental puis au mental corporel. Cependant, les néo-reichiens (parmi tant d'autres) procèdent souvent à une fusion des niveaux corporel et mentalo-corporel, et nomment l'ensemble obtenu : « *Le mental corporel* », une dénomination des plus ambiguës. Le corps *en tant que* corps semble être délaissé, *toutefois*, dans le style néo-reichien, le « mental corporel » se révèle souvent être le corps préverbal, sans plus. En conséquence, c'est l'union véritable du mental verbal et du corps affectif — l'union mentalo-corporelle authentique — qui est délaissée. En outre, ce pseudo-« mental corporel » est censé constituer une « réalité plus élevée » que le mental, aussi celui-ci se retrouve-t-il occupant le niveau le plus bas de l'échelle, par suite d'une exaltation du corps préverbal, qui se voit paré d'un nouveau nom qui confère un aspect holistique à l'ensemble du processus.

Cette confusion pré/trans miniature (la raison pour laquelle il s'agit d'une cpt sera exposée dans un instant) se retrouve dans les travaux de psychologues sensibles tels que Carl Rogers. Selon Rogers, il existe deux domaines de conscience majeurs : le moi conceptuel et le moi expérimental. Le domaine psychophysique correspondrait en réalité à une intégration mentalo-corporelle. Mais Rogers emploie souvent ce terme pour désigner ce que nous considérerions tout simplement comme le corps. Il dit donc que sa théorie du flux psychophysiologique « met essentiellement l'accent sur la composante affectivo-expérimentale de l'être ». Sa théorie fut assimilée dans une large mesure à la conscience sensorielle, à la signification sentie, à la thérapie expérimentale, à la conscience corporelle, etc. Rogers a toutefois amendé récemment sa vision en déclarant que le flux expérimental ou le sentiment organismique est : « plus qu'une conscience sensorielle accrue d'états corporels internes et d'activités propres au système limbique. C'est l'intégration de cette conscience [corporelle] et de la conscience propre aux fonctions représentées par le néocortex [mental]. » [101]

Il est cependant impossible, me semble-t-il, de jouer sur les deux tableaux. On ne peut recourir à un concept psychophysique ou mentalo-corporel pour appréhender la « sagesse inhérente du corps », puis prétendre qu'il s'agit aussi et véritablement d'une intégration totale du mental logique et du sentiment corporel. Et si par ce concept on veut désigner la simple capacité d'intégration en général, nous avons toutes les raisons d'assigner cette fonction au mental plutôt qu'au corps sub-humain, comme le fait très justement remarquer Meher Baba.

Rogers prend bien soin d'éviter de telles ambiguïtés, et il y parvient le plus souvent. Mais entre les mains de psychologues moins doués, sa théorie tend souvent à conforter et à encourager l'élévation du corps au-dessus du mental, jusqu'à lui conférer un statut mentalo-corporel. Au lieu d'avoir une sensation corporelle, une intuition mentale et une intégration mentalo-corporelle, nous n'avons qu'une « expérience mentalo-corporelle » opposée à une logique mentale — et nous retrouvons ici la mini-cpt qui a entraîné le dénigrement de la communication linguistique et la dévaluation des structures mêmes qui permettent aux hommes et aux femmes de transcender les pulsions corporelles et narcissiques.

(Je tiens à préciser que je suis un fervent partisan des thérapies orientées vers le corps, et que je les recommande chaleureusement; avec un régime alimentaire équilibré et la pratique régulière de l'exercice physique, elles forment la première étape de toute thérapie vraiment globale [en particulier le Yoga, le Rolfing, et la thérapie d'Alexander]. Il semble que nous ayons tous perdu le contact avec notre corps et nous devons donc commencer par retrouver nos racines. « Retrouver le contact avec son corps afin de le réintégrer », est toutefois très différent de « retrouver le contact avec son corps pour s'y identifier ». Si les sentiments corporels ne sont pas intégrés et assimilés au flux supérieur d'*échange communicatif* et de *partage intersubjectif*, ils ne font que renforcer un sentiment d'identité isolé. Car *seul* le mental accède alors, *via* l'échange symbolique du discours communicatif,

à l'union intersubjective et interpersonnelle. Le corps en tant que corps n'est rien de plus qu'un auto-référent; il est incapable de se mettre à la place d'autrui et donc de s'intégrer dans une communauté. Ses sensations et ses émotions se limitent à sa seule existence personnelle isolée. Le corps est simplement subjectif; le mental est intersubjectif; l'esprit est transsubjectif — et plus vous descendez le long de cette échelle, plus vous devenez narcissique et égocentrique. Il est nécessaire, au cours d'une thérapie, d'inverser cette tendance, aussi convient-il de commencer par les thérapies corporelles. Mais il n'est pas conseillé de stagner à ce niveau, nous ne devons en aucun cas exalter les contractions musculaires au-dessus de l'intuition mentale.)

Cette digression ne vise qu'à donner une idée de ce qu'il advint historiquement quand une orientation *transpersonnelle* authentique fut introduite dans cette notion humaniste prédominante, qui n'admettait la réalité que d'un « mental corporel » et d'un mental, ce dernier occupant le barreau le plus bas, ou tout au moins un barreau plus bas, de l'échelle. Le mental étant représenté comme le niveau le plus bas ou le plus aliéné, et le « mental corporel » (lisez : le corps) étant censé lui être supérieur, le supra-mental ne pouvait se situer que dans le prolongement du « mental corporel ». Voici comment se présentait le schéma :

mental
« mental corporel »
supra-mental

Je considère quant à moi qu'il devrait se présenter sous la forme suivante :

corps
mental
mental corporel
supra-mental

La plupart des auteurs faisant une confusion (involontaire) entre « mental corporel » et corps, leur démarche les amenait à assimiler (de manière involontaire) le supra-mental ou esprit au *point ultime d'une séquence de régression* allant du mental au corps (un point ultime que nous décrivons dans la section suivante). L'héritage néo-reichien est donc entaché par la cpt-2 et sa vision du monde : le mental personnel, logique, conceptuel est une structure dévaluée, et presque tous les autres modes, des sentiments corporels aux sensations affectives, sont perçus sur le plan théorique (ou recherchés activement) comme des éléments d'une conscience plus élevée. Il est certain que cette conception n'est pas la cause unique du désastre théorique qui s'ensuivit, mais ce n'est certes pas sa conséquence.

La matrice primaire

Les premières phases du développement infantile participent d'une fusion narcissique, un fait que suggérèrent les spéculations initiales de Freud et que démontrèrent les travaux de chercheurs et théoriciens tels que Hartmann, Klein, Jacobson, Spitz et Mahler. Le nourrisson est incapable d'établir une distinction entre lui et les autres, entre le sujet et l'objet, entre intérieur et extérieur; il vit au sein d'une matrice primaire dans laquelle de telles distinctions sont absentes (le plérome).

Le problème métaphysique qui se pose est le suivant : comment interpréter la matrice primaire? Quelle pourrait être sa signification? Quel rôle pourrait-elle jouer dans le développement ultérieur?

Les jungiens élaborèrent, en un sens, la première métathéorie : la matrice primaire représente l'unité originelle, primale, globalisante du moi et du Soi. Ils postulèrent, en fait, que la matrice primaire *est* le Soi primaire (ou, en termes techniques, une identité inconsciente avec le Soi), la globalité totalement unifiée d'emblée, antérieure au développement distinct du moi. Nous avons dit que les spéculations de Freud allaient elles aussi dans le sens de ce type de soi originel de la matrice primaire; il n'est donc pas surprenant que nous assistions aujourd'hui à une fusion partielle de la pensée jungienne et des écoles freudiennes. Brown expliqua comme suit l'essence de leur point de jonction central : « Freud a dit non seulement que le sentiment d'identité humain engloba autrefois le monde entier [le soi de la matrice primaire], mais encore qu'Éros incita le moi à retrouver ce sentiment. Dans le narcissisme primal [matrice originelle] le soi *ne fait qu'un avec un monde d'amour et de plaisir*; en conséquence, l'objectif ultime du moi humain consiste à restaurer ce que Freud nomma le « narcissisme illimité » et à se retrouver uni au monde entier dans l'amour et le plaisir ». [26]

Nous nous trouvons déjà confrontés à un problème, en effet l'expression « ne faire qu'un avec le monde entier » confère à la matrice primaire une connotation de globalité quasiment universelle. Mais il est bien évident que l'enfant ne pourrait faire un avec le monde *entier*. Il ne fait pas un, par exemple, avec le monde mental, pas plus qu'avec le monde social, ou le monde personnel, ou le monde subtil, ou le monde symbolique, ou le monde linguistique, ou le monde communicatif — parce qu'en réalité, ceux-ci n'existent pas encore ou n'ont pas encore émergé. Les nouveau-nés ne font pas un avec ces niveaux; ils sont parfaitement ignorants de leur existence. On pourrait tout aussi bien dire qu'un chien fait un avec les Nations Unies parce qu'il n'exprime aucune pulsion conflictuelle à leur encontre. Il serait plus exact de dire que les enfants font essentiellement un avec, ou sont unis à, l'environnement matériel et à la mère biologique — ils ne peuvent faire la distinction entre leur corps physique et l'environnement physique — aucun niveau supérieur ne participe de cet état de fusion primitif (pléromatique). Il est prépersonnel, et non personnel *ou* transpersonnel.

Parler d' « unité avec le monde entier » dans le cas de cet état de fusion primordial est donc une formulation ambiguë, dès l'instant où « monde entier » couvre une notion autre que la fusion bio-matérielle primitive. En outre, cette matrice-fusion primitive ne peut être identifiée, à mon avis, au Soi ou à l'identité du Soi. C'est ici que se pose le problème de la vision jungienne (et néo-jungienne), qui considère que cet état primordial est une identification avec le Soi, *une identification qui est ensuite perdue au cours du développement, avant d'être retrouvée par l'éveil* (comme illustré dans la figure 5; ce qui nous ramène à notre discussion préliminaire de cette théorie propre à une VM-2). En effet, le Soi est la totalité des structures psychologiques, et non la structure psychologique la plus basse; la totalité ne s'est pas encore manifestée chez l'enfant, et il est impossible de ne faire qu'un avec ce qui n'existe encore qu'au stade de potentiel, tout comme il vous est impossible de manger en ce moment une pomme potentielle. *Ou*, si vous considérez cette situation de façon métaphorique et postulez que le Soi est toujours présent même s'il n'est pas réalisé (ou inconscient), vous devez également admettre que *tous* les niveaux, préalablement à l'éveil, ne font qu'un avec le Soi d'une manière inconsciente — dès lors il devient absurde de prétendre que cet état est ensuite *perdu* en cours de développement. Dans un cas comme dans l'autre, cette conception est erronée.

Ce qui *est* perdu dans la suite du développement c'est l'ignorance relativement béate du subconscient, du prépersonnel, de la fusion bio-matérielle. En d'autres termes, l'enfant brise effectivement une identité, mais non pas avec le Soi, avec la matrice prépersonnelle (le plérome). En outre, c'est précisément le moi personnel qui possède la conscience, la force et le pouvoir de briser et de transcender cette fusion primitive, et donc de s'éloigner, non pas *du* Soi, mais *vers* le Soi.

La question se pose alors de savoir quel rôle joue le Soi dans le développement. Nous pouvons commencer par déclarer, en accord avec le Védanta, que *tous* les niveaux et phases font un avec le

Soi, mais qu'avant l'éveil, cette unité est inconsciente (ou non réalisée). L'état prépersonnel — comme le subconscient d'Aurobindo et la nature de Hegel — est également, en essence, un avec le Soi; mais puisque c'est l'état de « Dieu dans son autreté », l'ignorance (*avidya*) ou inconscience en représente la limite extrême, et ma conscience est donc piètrement développée voire purement et simplement absente (c'est la matrice primaire). A la phase majeure suivante, le moi personnel se dresse au-dessus de la sphère prépersonnelle et lève dans une certaine mesure le voile de l'inconscience, s'éveillant en tant qu'entité consciente et auto-réflexive. Le moi est aussi un avec le Soi d'une manière non encore réalisée, mais il commence au moins à s'éveiller consciemment au Soi dans une demi-mesure (ce qui contraste avec la phase prépersonnelle, qui ne reconnaissait consciemment aucune mesure du Soi).

Le moi n'est donc plus protégé par l'ignorance mais il n'est pas encore sauvé par le Soi, et *en conséquence*, il éprouve — et c'est le seul stade où cela se produit — un sentiment de culpabilité, de peur et de désespoir. Je répète cependant que cette peur, telle qu'elle apparaît dans l'évolution, n'est pas un signe d'aliénation ou de désintégration par rapport au Soi; mais le symptôme indiquant que le traitement de la maladie d'aliénation par rapport au Soi se situe désormais à mi-chemin de la guérison. Dans le cadre de l'évolution, il est vrai que la perte de l'ignorance prépersonnelle introduit la peur; celle-ci ne trahit cependant pas une rupture récente de l'identité moi-Soi, mais une transcendance récente d'une phase moi-animal. La plupart des théoriciens influencés par la VM-2 confondent pré-moi et trans-moi, aussi ont-ils tendance à présenter l'apparition du moi et de la peur comme les indices d'une chute du Soi, alors qu'il s'agit en vérité, dans le cadre de l'évolution, d'une élévation par rapport à la subconscience. Il ne s'agit pas d'une décadence *réelle*, mais d'une apparence de décadence. J'accorde une grande importance théorique à l'émergence évolutive des sentiments de peur, de décadence, de regret et de culpabilité, mais je ne les interprète pas en fonction de la cpt-2.

Quoi qu'il en soit, dans la dernière phase majeure, la conscience individuelle retrouve le Soi, sous une forme pleinement consciente et réalisée de sorte que l'Esprit se connaît en tant qu'Esprit dans l'Esprit, surmontant en définitive la peur et l'aliénation.

Le Soi étant tout à la fois le *fondement* et l'*objectif* de chaque phase de développement, nous sommes parfaitement justifiés de dire que le Soi était présent tout au long du développement, le « guidant », le « tirant » et le « dirigeant », pour que *chaque* phase de développement se rapproche un peu plus de la réalisation du Soi (nous rejoignons ici Jantsch qui définissait l'évolution comme étant « la réalisation de soi à travers la transcendance de soi »). Il est toutefois contestable de confondre la branche transpersonnelle et la branche prépersonnelle, puis d'assigner à la matrice prépersonnelle un statut exalté d'identification au Soi, tout en le refusant à la structure supérieure du moi mental, de masquer *ensuite* la confusion en affirmant que la première identification au Soi est de toute façon inconsciente, et de nier enfin qu'il en va de même pour le moi mental. Il s'agit purement et simplement d'une entreprise de dénigrement perverse du moi, alimentée par la cpt-2.

Ne croyez pas que nous ayons résolu tous les problèmes relatifs à la matrice primaire; il nous reste en effet à envisager la cpt-1. Pour commencer, là où les jungiens situent le Soi inconscient, les freudiens orthodoxes situent le ça inconscient. Sur ce point tout au moins, il semble que les freudiens aient raison (le développement va du ça au moi puis au Soi) — mais il n'est pas surprenant que les freudiens aient une vision plus précise de la branche allant du prépersonnel au personnel. Selon moi, il *existe* un Soi transpersonnel (Jung), mais la matrice primaire est prépersonnelle (Freud). Le problème surgit quand les freudiens se trouvent confrontés à un événement transpersonnel et mystique authentique. Ils sont alors contraints de l'expliquer comme étant une régression vers la matrice primaire, ou une régression/fixation au narcissisme primaire et à l'évaluation omnipotente (cf. Ferenczi). Je suis d'accord pour dire qu'il y a une telle régression, sous ses deux formes utiles on

parlera de régression au service du moi, le moi pouvant occasionnellement interrompre sa croissance ascendante et revenir vers des niveaux inférieurs, pour y rassembler ses forces avant de repartir de l'avant. Dans les cas pathologiques, on parlera de régression/fixation légère pour les symptômes névrotiques et de régression/fixation pure et simple pour les réactions psychotiques. Mais le Soi transpersonnel — et l'union mystique authentique — se situe *précisément* dans la direction opposée. Ainsi que j'ai essayé de le suggérer dans *The Atman Project*, le mysticisme n'est pas une régression au service du moi, mais une évolution dans la transcendance du moi.

Le problème immédiat est toutefois que de nombreux transpersonnalistes, sous l'impulsion de divers jungiens, opposèrent à cette moitié erronée de la VM-1 freudienne la moitié erronée de leur propre VM-2. Plutôt que de concentrer leurs efforts sur l'autre extrémité du spectre, l'extrémité supérieure, ils entreprirent de lutter contre les freudiens pour s'assurer la mainmise sur le même territoire inférieur — la matrice primaire. Le problème était (et est toujours) le suivant : de nombreux transpersonnalistes considèrent la matrice primaire comme une base d'opérations pour l'*unio mystica*, ou unité transcendante, et veulent l'utiliser en tant que telle. Ils négligent ce faisant le fait que la matrice primaire est une fusion présujet/objet, et non trans-sujet/objet, une fusion prépersonnelle et non transpersonnelle. Ils n'ont donc pas hésité à recourir à la notion *freudienne* de régression au service du moi pour expliquer et même justifier l'expérience mystique. C'est exactement ce que firent Prince et Savage, quant à l'article classique de Deikman, il explique le mysticisme comme étant une désautomatisation — « un déplacement vers une structure *inférieure dans la hiérarchie* », [34] un mouvement descendant « vers une dédifférenciation », un pas « en direction de la pensée primitive » — en d'autres termes, une régression. Il fonde son argument sur une confusion entre union transpersonnelle et fusion prépersonnelle. Remarquez toutefois que son explication ne se veut pas un dénigrement du mysticisme; c'est en revanche une tentative visant à l'ancrer dans le « réel », à l'expliquer en termes « réels » — la majorité des transpersonnalistes considèrent qu'il s'agit de l'explication de l'union mystique par excellence.

Nous retrouvons les mêmes difficultés propres à la « matrice primaire » dans diverses théories anthropologiques ou sociologiques, car la recherche anthropologique moderne (de Lévy-Bruhl à Gebser et Cassirer) a établi qu'il était fortement probable que les hommes et les femmes primitifs aient vécu dans une sorte de *participation mystique*, une indissociation vague du moi et du groupe, du moi et de la nature, du moi et des animaux (il en a découlé le totémisme, le clan, les rituels de parenté, etc.). La participation mystique a bien entendu des aspects transcendants, holistiques, holographiques, ou que sais-je d'autre, mais ceux-ci s'estompent dès qu'on leur prête un peu plus d'attention. Il devient bientôt évident que de tels primitifs n'ont pas transcendé le sujet et l'objet, pour la simple raison qu'il leur était impossible d'établir de distinction entre les deux. La participation mystique n'est pas une capacité, c'est une incapacité. Dire que ces primitifs *transcendaient véritablement* le sujet et l'objet reviendrait à dire qu'un singe transcende le langage. La participation mystique est en réalité un parallèle phylogénique presque exact de la matrice primaire ontogénique — c'est un état de fusion prépersonnel et prérationnel, duquel finissent par émerger les hommes et les femmes, en tant que moi mentaux.

Il est probable que vous devinez déjà les utilisations théoriques qu'a connu ce concept. D'une part, les théoriciens de la VM-1 — qui ont raison de présenter la participation mystique comme une incapacité et une fusion primitives — affirment que tout état de transcendance *authentique* est un retour à la fusion primitive de nos ancêtres. Ce qu'il adviendra à un individu dans les « états transpersonnels » paraît on ne peut plus terrifiant, pour la simple raison que les activités associées aux domaines *prépersonnels* de la participation mystique étaient souvent des plus horribles — sacrifices humains, festins sanglants, cannibalisme, orgies, et suicides de masse/régicides.

Jonestown nous fournit probablement un exemple parfait de régression de groupe vers une participation mystique, ou de dissolution et de fusion du moi dans le clan, avec pour conséquence une obéissance servile au « maître » totémique, des obsessions sexuelles, des rituels sadiques et un sacrifice humain massif. Les anthropologues et sociologues adhérant à la VM-1 ont parfaitement raison de voir la situation sous cet angle. L'ennui est qu'ils appliquent des analyses semblables aux communautés transpersonnelles dirigées par des maîtres spirituels véritables. Étant incapables de faire la différence entre une communauté transpersonnelle ou *sangha* et un clan ou culte prépersonnels, ces théoriciens sont convaincus que toutes les communautés de contemplation impliquant une relation maître-étudiant risquent de s'achever de façon tragique, comme à Jonestown.

Désireux d'obtenir une confirmation de son diagnostic, le sociologue consulte un psychiatre — or, celui-ci souscrit plus que probablement à la VM-1, et ne peut donc distinguer entre impuissance prépersonnelle et dépendance à l'égard du personnage du père d'un côté et abandon et soumission transpersonnels à un maître spirituel. Le psychiatre rassurera donc le sociologue, en lui confirmant que ces fanatiques sont en fait des hystériques présentant des personnalités indéterminées et un sentiment d'estime de soi des plus déplorable. Dans leur empressement compréhensible, et peut-être justifiable, à nous délivrer d'individus tels que Jim Jones ou le Révérend Sun Myung Moon, ces théoriciens risquent en définitive de nous délivrer de Socrate, du Christ et de Bouddha.

Revenons à l'autre aspect de la confusion anthropologique : les théoriciens adhérant à la VM-2 s'accordent pour dire qu'il y a (ou qu'il y avait) une participation mystique parmi les primitifs, mais ils fondent leur hypothèse sur leur vision paradisiaque du passé. Il est inutile que nous entrions dans les détails, puisque nous avons déjà évoqué l'anthropologie de la VM-2. Il nous suffira de dire que ces anthropologues élèvent la participation mystique à un statut quasi-transcendental, et confèrent aux rituels horribles qui l'accompagnent souvent une signification mystique — le meurtre rituel d'une victime sacrificielle est une forme « authentique de transcendance de soi » (« on se débarrasse de ce moi »). Dans la forme pure de la VM-2, la participation mystique, à l'instar de la matrice primaire, est élevée du stade de fusion prépersonnelle à celui d'union transpersonnelle (ou d'union transpersonnelle inconsciente, dans les versions plus sophistiquées de la figure 5; cf. Schelling, par exemple).

Transposez toute cette discussion dans le domaine de la pathologie, et il n'est guère surprenant de constater que là où les psychologues adhérant à la VM-2 voient le Soi suprême, ceux qui adhèrent à la VM-1 voient la pathologie suprême. Les premiers ont donc tendance à considérer tous les psychotiques comme des demi-saints, tandis que les seconds assimilent tous les saints à des demi-psychotiques. (Cf. respectivement : *Love's Body* de Norman O. Brown, et *Mysticism : Spiritual Quest or Psychic Disorder?* du Group for the Advancement of Psychiatry.) Il semble que tant que ces deux écoles ne renonceront pas à s'opposer mutuellement la moitié incorrecte de leurs visions du monde dénaturée par la cpt, les saints authentiques et les vrais psychotiques continueront à passer pour ce qu'ils ne sont pas, et donc à en souffrir.

Une dernière remarque : il existe non seulement une différence entre « pré » et « trans », mais encore entre « pré » et « dé »; en d'autres termes, il ne faut pas confondre dépersonnel avec prépersonnel ou transpersonnel. Ainsi, s'il est en partie vrai que le psychotique véritable régresse vers un niveau prépersonnel, il ne s'ensuit pas que le niveau prépersonnel doive être assimilé à un désordre schizophrénique. Ainsi que Bleuler l'a fait remarquer, il y a longtemps déjà, le schizophrène régresse jusqu'au niveau d'un enfant de trois ans, par exemple, mais l'enfant de trois ans n'est pas un petit schizophrène. Avoir trois ans ne constitue pas une maladie en soi. Les niveaux inférieurs sont prépersonnels, mais le schizophrène est *dé* personnel — et il existe une différence énorme entre ces deux états. Au sommet du mouvement régressif lui-même, le choc de la dépersonnalisation porte en lui les fragments déferlants de structures supérieures qui ont fait l'objet d'une désintégra-

tion désastreuse. C'est à tous égards, un cauchemar de déstructuration et de déchéance. Et si le dépersonnel ne doit pas être confondu avec le prépersonnel, il peut moins encore servir à expliquer le transpersonnel. Or c'est exactement ce qu'il advient — dans l'une ou l'autre direction fondamentale — quand se produit une cpt : les psychotiques dépersonnalisés sont qualifiés de saints, et les saints transpersonnels sont qualifiés de psychotiques.

Résumons-nous : notre carte évolutive plus raffinée peut se présenter comme suggéré dans la figure 6; laquelle constitue une synthèse rapide de notre discussion. A mon avis, Freud a plus ou moins raison dans son organisation des points 1, 2, et 3, mais il nie l'existence du 4 et fond le 5 en 1 — une illustration parfaite de la VM-1 de la figure 3.

Par ailleurs : Jung croit à l'existence du point 5, et en donne souvent une interprétation éloquente, mais il lui arrive tout aussi souvent d'élever 1 au niveau de 5 et de confondre les deux, produisant ce faisant la VM-2 de la figure 4. Cette VM-2 fut renforcée par la mini-cpt humaniste : elle offre une compréhension valable de l'union existentielle, intégrée, mentalo-corporelle, 4, mais sous l'influence des néo-reichiens, elle tend souvent à la confondre avec 2. De ce côté, la confusion néo-reichienne s'est ajoutée à la confusion propre à la matrice primaire jungienne pour proposer une théorie presque indestructible relevant de la VM-2; de l'autre côté, la recherche freudienne originale a culminé aujourd'hui dans l'école extrêmement influente et répandue de la psychologie orthodoxe du moi, pour produire une VM-1 parfaite et parfaitement retranchée.

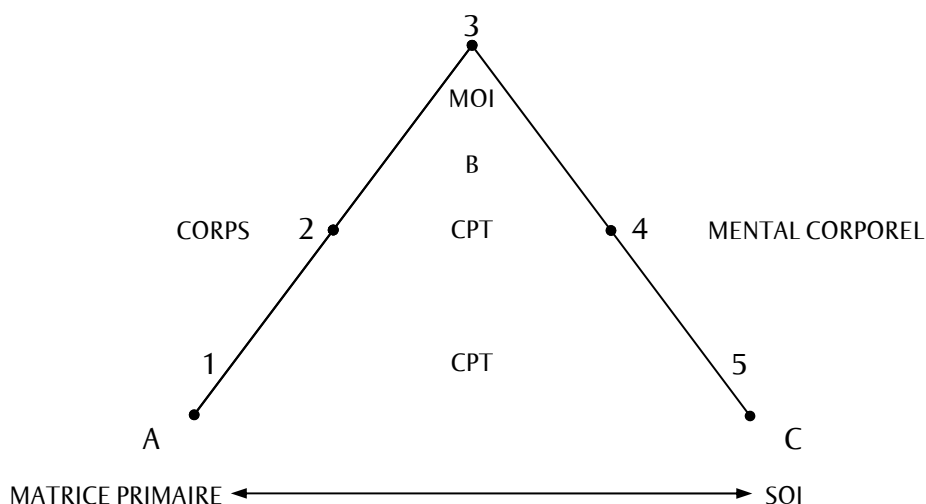


Figure 6

Freud, Éros et Thanatos

D'innombrables théoriciens — les uns partisans, les autres adversaires — ont recouru à la notion freudienne de refoulement au service du moi pour expliquer (ou pour contester) la *nature* du mysticisme; de même divers théoriciens — les uns partisans, les autres adversaires — ont-ils vu dans le concept freudien de thanatos (ou dans quelque chose de relativement semblable) une explication possible de la *dynamique* du mysticisme. Il est bien connu que l'expérience mystique implique une « transcendance du moi » ou une « mort du moi » — une notion qui a des connotations faisant songer à thanatos. A partir de là, les théoriciens se scindèrent en deux classes, chacune représentant un aspect antagoniste d'un même concept. Les partisans de la transcendance interprétèrent thanatos comme un désir d'abandonner le moi pour trouver l'unité dans l'esprit; ses adversaires comme un

désir d'abdiquer le moi pour régresser vers le ça morbide. Norman O. Brown, Charles Garfield, Ronald Laing, et peut-être la majorité des psychologues transpersonnels adhèrent à la première vision; Freud, Ferenczi, Ernest Becker, et la psychologie orthodoxe à la seconde.

Sans doute vous attendez-vous, à ce stade de mon exposé, à ce que je dise que ces deux positions sont à moitié correctes et à moitié erronées — et c'est le cas. Mais en l'occurrence la situation se complique dans une mesure considérable. Nous devons, en effet, non seulement traquer toute trace d'éléments relevant d'une cpt dans ces concepts, mais encore trouver notre voie au milieu d'un cauchemar de confusion sémantique relative à la signification des termes « mort » et « vie », tous deux ayant été utilisés pour désigner quelque chose de très, très bon, et quelque chose de très, très mauvais. Nous devons tout au moins distinguer entre : (1) mort, dans son sens négatif (destruction prématurée et inutile, ou simple dégénérescence) et (2) mort dans son sens positif (liée à la « mort du moi » dans la transcendance); ainsi qu'entre (3) vie dans son sens positif (favorisant l'unité et la vitalité) et (4) vie dans son sens négatif (refus d'abandonner la « vie » ancienne pour permettre à la nouvelle de s'épanouir). Comme nous le verrons, les théoriciens modernes ont eu tendance à utiliser ces quatre significations sans discrimination aucune, provoquant ainsi une confusion presque totale.

Le moyen le plus simple d'organiser notre discussion consiste peut-être à décrire certains facteurs dynamiques du développement structural sans référence à leurs éventuelles connotations vie-mort. Ensuite, il nous sera plus aisé de compléter le tableau en nuancant chaque facteur en fonction de la conception des termes « vie » et « mort » et d'analyser les diverses théories relatives à la transcendance de la mort en tenant compte de leurs nuances respectives.

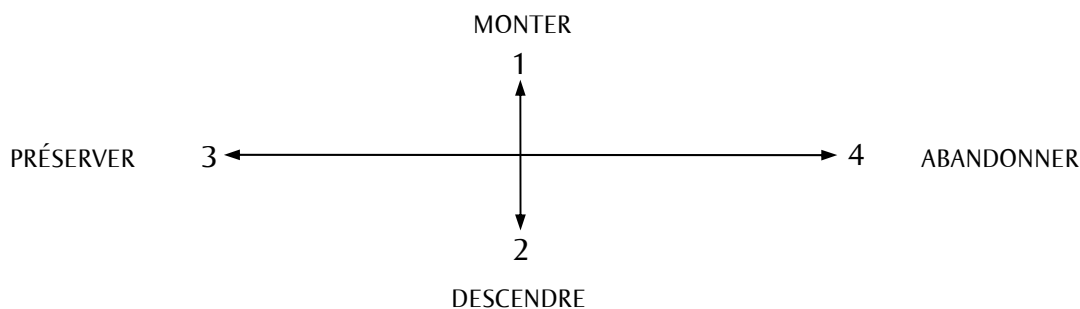
Rappelons, pour commencer, qu'il existe deux « directions » majeures du mouvement conscient : la 1^{re} est ascendante, progressive, évolutive; la 2^e est descendante, régressive, involutive. Le mouvement évolutif se caractérise par une série de structures manifestant un holisme, une transcendance, une intégration, une unité sans cesse croissants. Le mouvement involutif n'est rien de plus qu'un déplacement dans la direction opposée — un mouvement vers le *bas* de la hiérarchie se caractérisant donc par une aliénation, une fragmentation, un manque d'unité et une désintégration toujours plus marqués. L'objectif de l'évolution est la résurrection de l'Unité ultime dans l'Esprit, tandis que l'objectif de l'involution est le retour vers l'unité la plus basse de toutes — la matière élémentaire, l'insensibilité physique, la poussière.

Précisons encore que les individus ne se déplacent pas uniquement dans un sens vertical pour *changer* de niveaux (c'est-à-dire pour évoluer ou involuer), ils se déplacent également sur un plan horizontal *au sein* de chaque niveau. Le déplacement vertical est une *transformation*; le déplacement horizontal une *translation*. Il est acceptable de considérer les translations comme des dérivés tangentiels de facteurs de transformation (c'est-à-dire comme des compromis de pulsions évolutives et involutives), mais il serait aussi utile de pouvoir définir les forces de translation en fonction de leurs termes propres; autrement dit, de pouvoir déterminer ce qui anime, de manière générale, une translation horizontale.

Nous pouvons mentionner deux forces de translation dialectiques majeures — sans pour autant exclure d'autres éléments plus complexes, mais pour de simples raisons de commodité. En effet, pour chaque structure donnée, un individu dispose essentiellement de deux choix moteurs : *préserver* la structure ou la *modifier*. Le facteur de préservation vise à consolider, à fermer et à fortifier les éléments de la structure ou du niveau de conscience actuels. Ceci peut être rapproché de la notion d'assimilation de Piaget et du concept analytique de régulation alloplastique — la structure demeure essentiellement inchangée; c'est l'environnement qui lui est adapté.

Face à ce facteur de préservation on trouve la possibilité d'altérer, de réorganiser ou de modifier la structure actuelle proprement dite. Ceci peut être rapproché de l'accommodation de Piaget et de

la régulation autoplastique analytique — la structure doit être modifiée pour s'adapter à l'environnement. Nous pouvons parler de facteur de libération, dans le sens le plus général, du fait qu'une configuration présente est libérée puis modifiée voire purement et simplement abandonnée. L'idée générale veut qu'*au sein* d'un niveau donné, les actions de l'individu constituent une dialectique de préservation, d'activation et de conservation de la structure d'une part, et d'altération, de réorganisation ou de libération de cette structure d'autre part. Nous pouvons schématiser nos deux forces



de translation (horizontales) et les deux forces de transformation (verticales) comme indiqué précédemment.

Ceci étant posé, nous sommes en mesure de réexaminer les diverses théories de transcendance vie-mort, en commençant par Freud. Dans *Un abrégé de psychanalyse* [46], Freud donne une définition classique (et finale) de sa théorie des pulsions. Il commence ainsi : « Après bien des hésitations et des tergiversations, nous avons décidé de postuler l'existence de seulement deux instincts fondamentaux, Eros et *l'instinct de destruction*... Le premier a pour dessein d'établir des unités toujours plus grandes... — bref, de rassembler ». Nous reviendrons sur cette définition, mais notons pour l'instant que cet instinct correspond à ce que nous avons nommé le facteur ascendant — l'évolution vers des unités et des totalités toujours plus élevées, la pulsion 1.

Freud poursuit : « Le second a au contraire pour dessein de défaire les liens et de détruire. Nous sommes en droit de supposer que l'objectif ultime de l'instinct de destruction est de conduire ce qui vit vers un état inorganique. C'est la raison pour laquelle nous parlons également d'*instinct de mort* ». Freud fut, bien entendu, sévèrement critiqué par tout un chacun y compris par ses disciples, pour avoir proposé l'existence d'un instinct de mort (thanatos), or c'est précisément ce à quoi nous pensons quand nous parlons de facteur descendant (pulsion 2), ou de pulsion involutive. Il ne s'agit ni plus ni moins que du désir de descendre vers un niveau plus bas de la hiérarchie et, comme nous l'avons dit précédemment, l'objectif ultime n'est autre que la matière inorganique. En ce sens, il s'agit d'un instinct de mort, d'une pulsion de mort, d'un masochisme primal. Il n'est pas question d'une peur de la mort, mais d'une pulsion conduisant vers elle.

Je ne suis pas d'accord avec tout ce que Freud dit de cet instinct (ou de sa contrepartie), pas plus que je ne considère qu'il ait épuisé la dynamique théorique de la mort, mais dans le cadre précis des définitions que je viens de donner, je partage tout à fait la vision de Freud d'éros et de l'instinct de mort.

Je tiens à préciser que je rejette totalement la notion selon laquelle éros ne serait engendré que dans le soma et qu'il serait en conséquence parfaitement déplacé dans le mental. A mon avis, *chaque* niveau se définit par ses propres tendances unitives dans l'arc de l'évolution, et en vérité les niveaux plus élevés (le mental, notamment) possèdent plus d'holisme et de pulsions holistiques — plus d'éros — que les niveaux plus bas (notamment la libido). Ainsi, l'éros biologique ou sexuel ne peut-il former d'union qu'entre deux corps à la fois, tandis que l'éros mental est en mesure d'unir un en-

semble d'individus dans une communauté de discussion; l'éros spirituel, lui, peut unir l'ensemble de l'univers manifeste en une unité radicale. Je n'adhère pas le moins du monde au réductionnisme biologique, sexuel, libidineux de Freud. Il est impossible de réduire au ça non seulement la transcendance vers l'esprit, mais encore le moi mental.

Remarquez que Freud, travaillant en fonction d'une VM-1, considère à juste titre que l'objectif de l'involution est le retour vers le niveau le plus bas (la matière inanimée), mais il refuse d'admettre que l'objectif de l'évolution soit la résurrection de l'unité ultime dans l'Esprit. Il dit : « Si nous supposons que les êtres vivants sont apparus après les objets inanimés, et en sont même issus, l'instinct de mort s'intègre à la formule que nous avons proposée, selon laquelle les instincts tendent à favoriser un retour vers un état antérieur. Dans le cas d'Eros (ou instinct d'amour) nous ne pouvons appliquer cette formule. Le faire reviendrait à présupposer que la substance vivante fut autrefois une unité qui a été défaite et qui lutte désormais pour provoquer une ré-union. » [46] Or, si l'on en croit la philosophie éternelle, c'est *exactement* ce qui se produit — toute chose fut « arrachée » à l'unité spirituelle durant une involution préalable, et aujourd'hui l'évolution, mue par l'amour (pulsion 1), vise à réunir et à se remémorer tous ses éléments en une ascension *de retour* vers l'Unité spirituelle. Platon disait : « Devenir un au lieu de deux [est] l'expression même du besoin de l'humanité. La raison en est que la nature humaine fut Une à l'origine, que nous formions tous un tout, et le désir et la recherche active de ce tout est ce qu'on nomme amour ». *Le Banquet* de Platon est la négation même de ce que dit Freud. Il va de soi que je me range aux côtés de Platon.

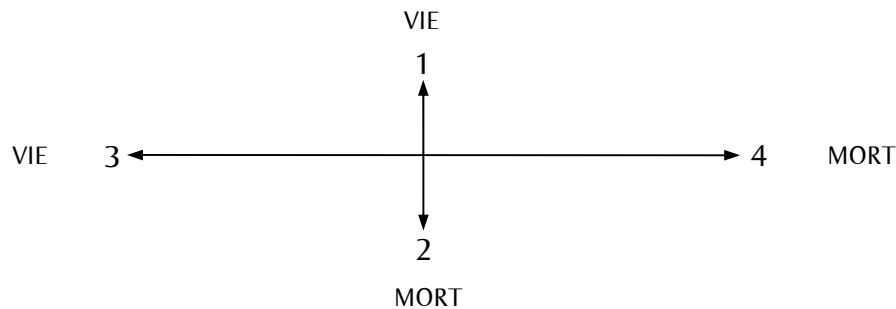
Quoi qu'il en soit, cette discussion générale fait bien ressortir le sens négatif de la mort — une pulsion vers une unité moindre *via* la contraction et la fragmentation — et le sens positif de la vie — une ascension vers des unités supérieures *via* l'amour et l'expansion. Nous retrouvons ici les facteurs 1 et 2 de notre schéma.

Il nous reste à préciser dans quel sens la mort peut être positive et la vie négative. Nous avons vu que l'intérêt suscité par le thanatos ou instinct de mort de Freud est lié au fait que la transcendance semble impliquer une sorte de mort du moi, or cette mort doit être « bonne » dans un certain sens. Mais, dans quel sens?

Précisons pour commencer que la mort du moi dans le cadre d'une transcendance authentique est sans rapport aucun avec le thanatos de Freud. La transcendance authentique nécessite la mort de la structure présente dans le sens où cette structure doit être *libérée* ou abandonnée pour céder la place à l'unité d'ordre supérieure propre à la structure suivante. Le *facteur de libération* est dans ce cas une sorte de *mort*; c'est une mort véritable à une identité exclusive à une structure inférieure afin de s'éveiller, *via* une expansion de l'amour ou une transcendance, à une vie et une unité d'ordre intervient à chaque phase de croissance, de la matière au corps, du corps au mental, du mental au mental corporel, du mental corporel à l'esprit. La mort et la libération (pulsion 4) de la phase inférieure est acceptée pour pouvoir trouver la vie et l'unité de la phase supérieure suivante, et ce processus se poursuit jusqu'à ce que la croissance s'interrompe et que la préservation (pulsion 3) s'installe, ou jusqu'à ce que l'esprit authentique soit ressuscité dans la Grande Mort de la transcendance finale et de l'unité ultime.

C'est la mort dans son « bon » sens — le facteur de libération (pulsion 4) autorisant la poursuite de l'ascension. Le mouvement inverse est tout simplement le refus de libération et de transcendance, c'est donc le facteur de préservation (pulsion 3) qui est devenu rigide, stérile et impérieux. L'individu renonce à toute transformation et s'efforce de préserver la structure présente de sa conscience. La préservation est investie de fonctions importantes, mais dans ce cas précis elle ne favorise que la stagnation, elle paralyse la vie — et voici notre dernier facteur, la vie dans son « mauvais » sens. C'est le facteur auquel songent les bouddhistes quand ils parlent d'attachement, de permanence, de fixation et de raideur.

Nous venons donc d'établir les deux significations majeures, mais antagonistes, de la vie et de la mort, reportons-les dans notre schéma :



Il nous est désormais plus facile de nous retrouver dans le dédale des diverses théories de transcendance vie-mort. Rappelons pour commencer que les « bons » facteurs, ceux qui favorisent la croissance, l'unité et la transcendance sont la Vie et la mort. Les mauvais facteurs, ceux qui entravent la croissance et la transcendance, et qui favorisent même le mouvement inverse, sont la vie et la Mort. Vous imaginez déjà les problèmes sémantiques qui se posent, en effet la plupart des théories modernes n'établissent pas de différence entre ces diverses significations, et des confusions sémantiques se sont insinuées profondément dans les théories actuelles engendrant ce faisant plusieurs contradictions. Je me contenterai de deux exemples majeurs.

1. Nous avons déjà dit que le bouddhisme considère que l'attachement et le désir de permanence (*trishna/svabna*) sont les causes essentielles de la souffrance, pour la simple raison que ces facteurs empêchent la croissance, et que seule la croissance qui mène à l'esprit (*dharmakaya*) est en mesure de soulager la souffrance (*dukhka*). Il recommande donc le renoncement à la vie et l'acceptation de la mort du moi (*anatta*). Cette position lui a valu maintes critiques; le bouddhisme a été accusé d'une part d'être opposé à la vie, à l'amour, à l'ambition et d'autre part d'être obsédé par la mort, nihiliste et « nécromaniaque ».

Il va de soi cependant que lorsque les bouddhistes affirment que la cause de la souffrance est le désir de vie, ils ne condamnent pas la Vie mais la vie. Ils ne désavouent pas l'amour, l'ouverture, la croissance et la transcendance, mais le statu quo, l'attachement, la fixation et la peur du changement (*anicca*). En revanche, la mort de soi conseillée ici n'est pas la Mort mais la mort, non la régression mais la libération, non l'involution mais l'accommodation.

L'origine de cette confusion remonte peut-être à Shopenhauer, qui essaya dans un geste noble d'interpréter les *Upanishads* et les *Prajnaparamita Sûtras* pour l'Occident. Hélas, en prônant la mort il donnait l'impression de prôner la Mort, et en niant la vie il donnait l'impression de détester la Vie. Quoi qu'il en soit, cette confusion est aussi ancrée dans les mentalités qu'elle est injuste.

2. Passons maintenant aux théories modernes relatives à la mort et à la transcendance, et plus particulièrement à celles de théoriciens tels que Brown, Laing et Garfield. Leurs conceptualisations revêtent une importance extrême, il semble toutefois qu'elles englobent une cpt sous la forme d'une ambiguïté persistante relative à la nature de la mort du moi proprement dite. Soyons clairs : *ils n'établissent pas toujours, ou pas toujours clairement, la différence entre la mort du moi menant à la transcendance et la mort du moi débouchant sur une régression*. Le moi meurt dans l'un et l'autre cas, mais ô combien différentes sont ces morts! Or ces théoriciens confondent le plus souvent la mort et la Mort, les facteurs 4 et 2.

Garfield, par exemple, suggère que si : « le désir de modifier de manière délibérée la conscience possède un élément thanatomimétique, comme le suggèrent Robert Kastenbaum et Ruth Aisen-

berg, il se peut que cette pulsion hypothétique de thanatomimétisme (et son noyau expérimental, l'expérience de perte du moi ou de mort du moi) soit également innée. » [52] Garfield ne faisant pas la distinction entre la mort du moi menant à la transcendance et la mort du moi menant à la dissolution régressive (soit pulsion 4 et pulsion 2), il adopte le *thanatos* de Freud (*pulsion 2*) — le désir d'une Mort matérielle — pour expliquer le désir d'une Vie transcendante. Il dit : « En fait, la description que donne Freud de l'opération de Thanatos, l'instinct de mort, se rapproche des récits phénoménologiques relatifs à la notion orientale de l'état de conscience le plus élevé, à savoir le satori, le nirvana, etc. » [52] Cette vision est erronée, tant en ce qui concerne Freud que la conception orientale.

Cette confusion (ou tout au moins cette ambiguïté théorique) a pourtant été largement adoptée par les transpersonnalistes — dans une large mesure, je suppose, du fait qu'elle s'accorde bien avec cette autre conviction propre à une VM-2, selon laquelle la matrice primaire — cet état de fusion primitive et prépersonnelle — serait une sorte d'union transpersonnelle. Le thanatos de Freud a en effet pour objectif la matrice primaire de de-struction personnelle, laquelle est prise à tort pour le Soi, il s'ensuit que le thanatos de Freud semble avoir pour objectif la mort du moi dans la transcendance, alors qu'en réalité il s'agit d'une dissolution du moi dans la régression.

A mon avis, ces théoriciens transpersonnels paraissent suggérer que l'union mystique nécessite non pas la Mort du moi, mais la mort du moi — la mort et la transcendance, la mort et la libération (4) du moi mental pour découvrir la Vie supérieure et l'Unité de l'Esprit. Cette mort est véritablement perçue *comme étant* une mort, elle *est* en fait une mort, en conséquence elle a l'apparence d'une mort. Seulement, ce n'est pas la Mort. Les théories actuelles ne font toutefois pas cette distinction élémentaire, et constituent en conséquence un curieux mariage :

La moitié *erronée* de la VM-1 (son réductionnisme : « le mysticisme n'est en réalité qu'une régression thanatomimétique au service du moi ») s'est unie à la moitié *correcte* de la VM-2 (il existe un Soi transcendant); avec un corollaire encore plus curieux, mais inverse, à savoir : la moitié *correcte* de la VM-1 (dans le cadre d'une régression totale le moi se dissout et retrouve la fusion prépersonnelle) est utilisée pour expliquer la moitié *erronée* de la VM-2 (la matrice océanique est le Soi). Bref, de même que la moitié erronée du freudisme s'était jointe à la moitié correcte du transpersonnalisme, la moitié correcte du premier sert à expliquer la moitié erronée du dernier.

Prenons un dernier exemple pour illustrer la tournure ironique de toute cette confusion pré/trans : Freud voyait dans le nirvana l'extinction de la Vie et non pas l'extinction de la vie — comme décrit dans l'exemple bouddhiste ci-dessus. Le nirvana était, pour Freud, une dissolution complète, un retour à la poussière. En conséquence, Freud n'hésita pas à qualifier de manière explicite thanatos — dont l'objectif est bien la poussière, pour ainsi dire — de *principe de nirvana*. Garfield (et de nombreux autres) qui avait une vision radicalement opposée et s'efforçait d'expliquer à juste titre le nirvana comme un état transcendant authentique, découvrit les concepts de Freud. Le résultat de cette rencontre est pour le moins ironique. Il me semble en effet que Garfield a raison quand il parle de l'existence d'un nirvana transcendant, mais tort quand il évoque le thanatos de Freud; Freud, lui, a raison au sujet de thanatos, mais tort au sujet du nirvana. Il résulte de ce rapprochement presque parfait des deux visions erronées que ces scientifiques pourraient utiliser la même phrase (« Thanatos engendre le nirvana ») pour décrire leurs visions du monde fondamentalement différentes.

(J'ai annoncé au début de ce chapitre que les théories de vie-mort constituent un cauchemar sémantique. Je conclurai donc cette section en disant que les confusions sémantiques qui entourent les théories de vie-mort sont encore plus embrouillées qu'il n'y paraît à la lecture de ce qui précède; permettez-moi donc de conclure avec quelques commentaires très schématiques. La philosophie éternelle établit en général une distinction entre éros et *agape*, le premier étant la pulsion 3, le der-

nier, p. 1. L'*agape* de ces philosophes correspond donc très précisément au désir d'unité que Freud nomme éros; en revanche leur éros correspond de manière tout aussi précise à la préservation personnelle, soit au facteur 3. Qui plus est, l'utilisation que Freud fait du terme éros correspond presque toujours à la pulsion 3, et non à la 1; il n'est donc pas rare d'entendre des spiritualistes parler d'éros pour désigner les instincts de préservation de Freud et d'*agape* là où Freud entend, sur un plan technique (mais pas pratique) éros. J'ai moi-même agi de la sorte dans *The Atman Project*.

Jung a critiqué la notion de thanatos, affirmant que les êtres humains possèdent en réalité phobos, une peur de la mort, et non un désir de mort. Je crois que tous deux ont raison. Phobos est lié à la mort (p. 4) — c'est la *peur de la libération*, ou la peur de mourir à une structure particulière, et cette phobos subsiste tant que la vie (p. 3) de la structure n'est pas totalement abandonnée. Phobos et thanatos sont tous deux présents dans la psyché, mais phobos joue sans conteste le rôle le plus décisif. Nous atteignons maintenant le summum de la confusion — la plupart des néofreudiens qui s'efforcent d'utiliser le concept freudien de thanatos parlent en réalité de phobos. Si vous désirez utiliser les intuitions par ailleurs majeures de ces théoriciens, vous finissez donc par employer le mot thanatos dans le sens de phobos — comme je l'ai fait en certaines occasions dans *The Atman Project*. N'avais-je pas raison de parler de cauchemar sémantique? Il est toutefois probable que vous réussirez à vous retrouver dans toutes ces théories, si vous ne perdez pas de vue les quatre facteurs dynamiques authentiques, sans vous soucier de leurs noms arbitraires.

Je dois, pour conclure, insister sur l'importance de la moitié correcte des nouvelles théories transpersonnelles, notamment celles de Brown, de Garfield et de Laing. Il en ressort en effet que la croissance supérieure est produite uniquement par la mort du moi, une notion qui nous donne, presque pour la première fois dans l'histoire, une idée valable de l'importance et de la place de la mort dans le schème global de la Vie. J'insiste toutefois sur le fait qu'il convient de faire une différence précise entre la mort du moi (p. 4) menant à la transcendance, et la mort du moi (p. 2) débouchant sur la régression. Nous serons alors en mesure de prôner la mort et la libération, et non la Mort et la régression, et nous pourrons encourager le renoncement à la vie et à l'attachement, et non le renoncement à la Vie et à l'amour.

Un raffinement

J'aimerais esquisser, dans cette dernière section consacrée à la nature théorique de la cpt, les raffinements que j'y ai apportés dans *Up from Eden*. L'idée essentielle est la suivante : nous présentons la cpt comme une confusion entre « pré » et « trans » autour d'un pivot central, ce qui n'implique pas pour autant qu'elle ne concerne que *trois* structures. Dire que le développement va du pré-moi au trans-moi *via* le moi, par exemple, ne signifie pas qu'il n'existe en réalité que trois phases de croissance. En vérité, il existe une douzaine (voire plus) de structures/phases majeures, et la confusion pré/trans peut s'appliquer à *chacune* d'elles. Il serait donc plus exact de dire que pour toute structure X, il est aisé de confondre une structure pré—X avec une structure trans—X (ou vice versa). Nous avons déjà évoqué la confusion néo-reichienne entre la phase corporelle (qui précède le mental) et la phase mentalo-corporelle (qui succède au mental). Il s'agit d'une cpt au même titre que dans le cadre de la confusion du ça et de Dieu; sans doute est-elle moins évidente, mais elle n'en est pas moins réelle.

J'ai donc examiné dans *Up from Eden* environ huit structures de conscience majeures afin de découvrir de quelle manière elles ont pu faire l'objet (dans le cadre du développement historique et des théories actuelles) d'une cpt-1 ou d'une cpt-2. Les structures/phases examinées, dans l'ordre du développement phylogénique et ontogénique, étaient les suivantes :

1. *Matérielle* — ou fusion matérielle, la phase la plus basse de l'organisation structurale, introduite chez les humains *via* la matrice primaire ou le plérome.
2. *Corporelle* — l'intelligence sensorimotrice et les pulsions sexuelles élémentaires.
3. *Magique* — le premier mode cognitif de nature symbolique, le processus primaire, qui confond intérieur et extérieur, tout et partie, sujet et prédicat, image et réalité.
4. *Mythique* — pensée de représentation supérieure, mais toujours incapable d'intuition opératoire formelle; toujours anthropomorphe; mélange de logique et de la magie du niveau précédent.
5. *Mentale-rationnelle* — rationalité du moi et logique opératoire formelle.
6. *Mentalo-corporelle* — intégration du mental formel et verbal avec le corps affectif; le centaure.
7. *Psychique* — capacité psychique authentique, ou *amorçe* des modes transpersonnels.
8. *Subtile ou archétype* — niveau des archétypes, ou des schèmes de manifestation exemplaires et transindividuels.
9. *Causale* — unité ultime dans l'Esprit.

Je concluais que dans presque tous les cas, quelque structure inférieure, la magique par exemple, était — et est toujours — confondue avec quelque structure supérieure d'apparence similaire, la psychique par exemple. La première est alors élevée au niveau de la dernière, à moins que celle-ci ne soit réduite au niveau de la première. En d'autres termes, il y a confusion pré/trans. Ces cpt sont résumées dans la figure 7. Nous avons déjà envisagé des exemples de cpt entre matrice primaire et Esprit, ou encore entre corps et mental corporel. Voici un commentaire succinct sur les autres.

La phase magique, qui correspond à la croyance totale en l'action à distance, caractérise la pensée des enfants de deux à quatre ans, essentiellement parce qu'ils sont encore incapables de faire la différence entre une image et la réalité ou entre un symbole et l'objet; ils s'imaginent donc que manipuler l'un revient à manipuler l'autre. Ce mode paraît très holistique, holographique, etc., jusqu'à ce que vous étudiez la situation de façon plus détaillée. Vous réalisez alors que la magie ne réunit pas vraiment le sujet et l'objet; elle les fond, les confond, et n'intègre pas le tout et les parties de manière holographique — elle est tout simplement incapable de faire la moindre distinction entre l'un et l'autre. C'est du vaudou et du baratin purs. Je suis bien conscient d'être quelque peu schématique, mais c'est uniquement parce que je ne dispose pas de l'espace nécessaire pour me montrer plus spécifique. Je suis toutefois convaincu que la lecture des ouvrages de n'importe quel psychologue du développement (respectable), de Werner à Arieti en passant par Piaget, suffira à vous convaincre du caractère erroné de la notion selon laquelle la magie enfantine serait une sorte d'expression holographique divine.

Il n'en demeure pas moins que la phase magique est confondue de manière presque systématique avec la psychique, qui est l'expression *authentique* de quelque vision transcendante se fondant *non* sur la fusion du sujet et de l'objet, mais sur un début de transcendance du sujet et de l'objet. Cette cpt s'exerce bien entendu dans les deux sens : les freudiens affirment que toute expression psychique relève en réalité de la magie, et les parapsychologues organisent de temps à autre des expériences de laboratoire élaborées pour démontrer qu'un phénomène magique est en réalité psychique.

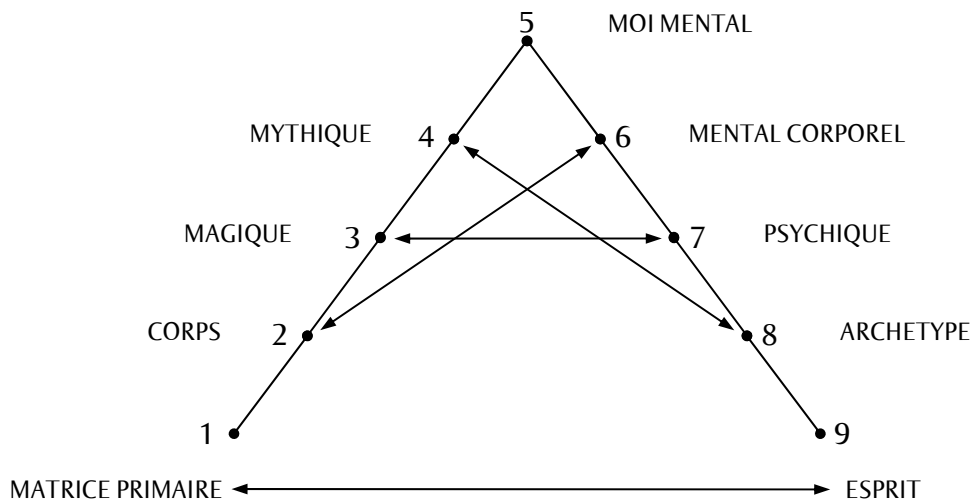


Figure 7

Il semble qu'il existe une confusion semblable entre les phases mythique et archétype, et à ce niveau la faute en incombe essentiellement à Jung. Il est difficile de suivre Jung sur ce terrain, car il emploie le terme « archétype » dans des sens différents. Mais sa définition classique d'un archétype dit qu'il s'agit d'une image ou forme mythico-archaïque héritée collectivement. Hélas, le niveau archaïco-mythique se situe du côté prépersonnel ou tout au moins prérationnel de la frontière évolutive. Jung crut selon toutes vraisemblances que certaines images archaïco-mythiques étant *héritées collectivement*, il s'ensuit qu'elles *se situent dans le secteur transpersonnel*, alors qu'elles font partie intégrante de l'inconscient inférieur, prépersonnel, collectif. Nous héritons tous collectivement de dix orteils, mais le fait que je possède une conscience directe de mes dix orteils ne signifie pas que j'aie une expérience transpersonnelle. La position de Jung devient en outre évidente quand il présente explicitement les « archétypes » comme la contrepartie exacte des instincts biologiques du corps. Remarquez à ce propos que Freud a dit très clairement qu'il était d'accord avec Jung quant à la notion d'un héritage phylogénique, mais qu'il s'agissait à tous égards d'un héritage prérationnel (et *non* transrationnel). Il semble que sur ce point Freud se soit situé dans la moitié correcte de sa VM-1.

A mon avis, Jung essayait, à juste titre, de dire qu'il y a au-delà du moi rationnel des domaines de conscience importants; hélas, comme nous l'avons déjà expliqué, il n'a pas été capable de distinguer nettement les domaines pré-moi — qui contiennent une magie infantile et des mythes enfantins — des domaines trans-moi qui contiennent des phénomènes psychiques authentiques et des archétypes véritables. Je crois donc que Jung, ayant adopté une VM-2, a consacré la majeure partie de sa vie à essayer d'élever des images mythiques primitives au statut d'archétypes subtils.

Les archétypes dans le sens où les comprennent Platon, Saint Augustin et les systèmes bouddhistes et hindouistes, se réfèrent aux *premières* formes de manifestation qui émergent du Vide Esprit au cours de la création de l'univers. C'est-à-dire, au cours de l'*involution*, ou de l'émergence de l'inférieur à partir du supérieur — les archétypes sont les *premières formes créées*, en fonction desquelles *se structure toute création ultérieure* (du grec *archetypon*, qui signifie : « ce qui fut créé en tant que schème, que modèle original »). Les archétypes se situent donc, ou ont leur localisation formelle, dans la région subtile (niveau 8 dans la figure 7).

En conséquence, le terme archétype a deux significations voisines, mais quelque peu différentes. Primo, les archétypes sont des schèmes d'existence exemplaires et transindividuels occupant les limites supérieures du spectre. Mais, secundo, chaque structure occupant un niveau inférieur (de 1 à 7) peut être archétype ou déterminée archétypement pour autant que ce niveau inférieur puisse

être considéré comme étant présent collectivement. Les structures inférieures ne sont pas en soi *les* archétypes, elles *sont* héritées de manière archétype ou collective. La structure profonde du corps humain *est* donc archétype, tout comme la structure profonde de la matière, de la magie, du mythe, du mental, de la psyché. Mais appréhender les archétypes signifie appréhender le niveau 8, et non, comme nous l'avons dit, appréhender l'orteil archétype, et encore moins quelque imagerie archaïque-mythique. Je ne nie pas qu'une intuition mythique puisse dans certains cas s'exprimer par images mythiques; je nie en revanche que celles-ci en soient la source. Les images mythiques ne sont donc pas *les* archétypes; *toutes* les structures profondes sont de nature archétype, le fait que les images archétypes le soient également n'a donc rien d'exceptionnel — je considère que l'emploi que fait Jung du terme archétype est erroné dans les deux cas. Il a raison de prétendre que le moi et toutes les autres formes psychologiques majeures sont *archétypes*, il a tort d'ajouter qu'archétype est synonyme de mythique.

Jung ayant fait une confusion entre image mythique et archétype transpersonnel, il pouvait dire que « les archétypes » sont hérités de l'évolution passée *proprement dite* — ils existent en nous en tant que reflet de la forme réelle de connaissances passées. Il est vrai que nous avons hérité des structures de développement passées, mais celles-ci se situent du côté singe, de la frontière et non du côté ange. Pour Jung, les archétypes en arrivèrent à désigner l'héritage collectif des *premières* phases d'évolution, alors que *les* archétypes se réfèrent en réalité à des structures se situant à l'extrémité opposée du spectre. Bref, Jung a situé les archétypes vers le début de l'évolution, alors qu'ils existent en réalité au commencement de l'involution. S'il avait évité cette confusion, il aurait pu voir que l'*ascension* de la conscience s'effectuait *vers* les archétypes *sous l'influence* des archétypes eux-mêmes. Ceux-ci auraient alors quitté l'extrémité erronée du spectre, où ils étaient contraints de lutter (vainement) contre l'héritage archaïque de Freud. En outre, en agissant de la sorte, Jung se serait situé dans la lignée de Platon, Plotin, etc. Enfin, il aurait évité, lui et ses successeurs, la position inconfortable dans laquelle il se trouvait à force de devoir considérer les archétypes tout à la fois comme très primitifs et très divins. Les thérapeutes jungiens vénèrent les archétypes, mais tremblent en leur présence, pour la simple raison que leurs « archétypes » — étant en fait un mélange cpt d'archétypes réels et de formes mythiques des plus primitives — oscillent entre la gloire transrationnelle et le chaos prérationnel. Je me considère à bien des égards comme un jungien, mais je suis néanmoins convaincu que sur ce plan les théories de Jung nécessitent une révision radicale.

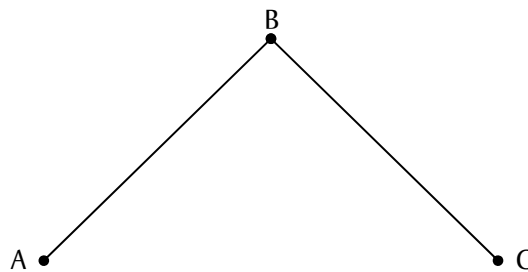
Il me paraît presque inutile d'évoquer la confusion inverse, à savoir : les analystes et psychologues orthodoxes confrontés à un matériau archétype authentique s'imaginent être en présence d'exemples parfaits de cognition infantile ou mythico (ou magico) - régressive.

Un mot de mise en garde

J'aimerais conclure ce chapitre en signalant quelques erreurs typiques qui sont souvent commises quand on commence à appliquer la cpt à diverses théories. La forme générale de dissipation d'une cpt consistant à passer d'une situation bipolaire telle que



à une situation tripolaire telle que



il importe de ne pas oublier que toute situation bipolaire ne masque pas une cpt. Certains concepts bipolaires fondamentaux tels que : yin/yang, ciux/terre, lumière/ténèbres, gauche/droite, actif/passif, repos/mouvement, un/multiple, bien/mal — quoi qu'ils soient, ne sont pas des concepts bipolaires victimes d'une cpt. Ce sont des dualités inhérentes à maya; le moyen de les transcender ne consiste pas à scinder l'un des deux pôles, mais au contraire à les unir, à les intégrer et à les transcender l'un et l'autre, également, dans le Tao.

Un bipole cpt prend par exemple la forme moi/non-moi, ou rationnel/mystique, mais jamais la forme yin/yang, ou actif/passif.

Hélas, certains théoriciens recourent à des bipoles réels ou structuraux pour étayer leurs propres versions d'une cpt. Ainsi, les hémisphères droit/gauche du cerveau constituent-ils un bipole structural. Nous ne pouvons les considérer comme un bipole-cpt, puis nous employer à introduire la notion de *trois* « hémisphères ». Les hémisphères D et G sont réels en soi. Maints chercheurs, notamment Ornstein, utilisent un bipole-cpt, tel que personnel/transpersonnel ou rationnel/mystique ou moi/non-moi et essaient de faire passer ce bipole erroné pour un bimode hémisphérique structural. Il en résulte que l'hémisphère gauche hérite de tout ce qui est logique, moi, temps, et langage, tandis que l'hémisphère droit hérite de tout ce qui est non-logique, non-moi, non-mystique, etc. C'est ainsi que Ornstein, et d'autres, en arrivent à prôner des modes non-logiques sans préciser s'ils sont prélogiques ou translogiques. Pire, une telle position donne à penser qu'il n'existe pas de différence entre prélogique, pré-moi, prépersonnel d'une part et translogique, trans-moi, transpersonnel de l'autre, puisqu'il n'y a que deux hémisphères et que l'un des deux est déjà occupé. Un hémisphère étant définitivement logique, l'autre se doit d'être non-logique — il n'existe donc pas de place pour une quelconque nuance pré/trans. La responsabilité de cette situation est imputable à la volonté des chercheurs de transformer un bipole-cpt en une structure bimodale réelle.

Mais que pourraient représenter les hémisphères G et D s'ils ne correspondent pas à des modes différents de connaissance nommés rationnel et mystique? Nous pourrions remarquer pour commencer que l'individu a progressé, au cours du développement cognitif humain, à travers — puis a eu accès à — une demi-douzaine de modes ou de niveaux de connaissance majeurs différents, parfaitement distincts. Contentons-nous, pour illustrer notre propos, de mentionner les quatre phases majeures de Piaget — sensorimotrice, représentative concrète, opératoire concrète, opératoire formelle — auxquelles nous ajouterons deux phases supérieures — disons, les niveaux psychique et archétype — afin d'inclure des modes transcendants. Nous disposons donc au minimum de six modes de connaissance majeurs, et de seulement deux hémisphères, il devrait donc paraître évident que les deux hémisphères ne représentent pas deux modes de connaissance, mais plutôt deux aspects différents de chaque mode, c'est-à-dire deux composantes présentes à chacune des six structures de connaissance.

Selon moi, l'hémisphère gauche se spécialise dans la composante séquentielle-digitale-logique de tout mode de connaissance, et l'hémisphère droit dans la composante structurale-analogique-spatiale. Mais *chaque* mode de connaissance (à l'exception, peut-être, du plus élevé, que nous évoquerons ci-dessous) contient ces deux composantes nécessaires. Comme l'a démontré l'étude capitale de Foulkes, *A Grammar of Dreams*, les rêves eux-mêmes possèdent une logique, ou un déroulement séquentiel. Il existe un temps onirique (G) tout comme un espace onirique (D). A l'inverse, la logique mathématique (G) elle-même recourt aux symboles et à la connaissance de schèmes (D). Ceci cadre parfaitement, en outre, avec les études de Piaget, qui a démontré que la logique (G) et le fantasme (D) en matière de cognition respectent *les mêmes structures profondes fondamentales* du niveau de cognition donné. Ainsi, G et D sont-ils simplement deux aspects de chaque niveau, et non deux niveaux différents.

Il vous suffira, enfin, d'observer n'importe quel diagramme représentant les chakras yogiques, pour comprendre ce que je dis de manière très précise : il y a six structures majeures (*chakras*) de connaissance-conscience, *chacune* a une composante gauche et une composante droite, ou *ida* et *pingala*. Ces deux composantes existent *également* à chaque mode de connaissance, des modes corporels aux modes mentaux, psychiques et subtils. Puis, ils se fondent l'un dans l'autre au niveau du front et de la couronne, et disparaissent *tous les deux* dans la transcendance suprême. G n'est pas moi-rationnel et D non-moi-mystique. G et D sont présents aux six niveaux de connaissance; les deux niveaux les plus bas sont pré-moi, les deux médians sont moi, et les deux plus élevés sont trans-moi.

J'ajouterai pour conclure que lorsque nous disons, par exemple, que moi/non-moi est un bipole-ct et qu'il existe en réalité deux formes différentes de non-moi (pré et trans), notre formulation n'est qu'une question de commodité sémantique. Si A et C *paraissent* semblables ce n'est jamais, selon moi, parce qu'ils *sont* véritablement et structurellement semblables, *sinon dans un sens vide*. A présente plus de points communs avec B qu'avec C, et C présente plus de points communs avec B qu'avec A.

Permettez-moi de clore cette section sur une note personnelle. S'il m'est arrivé de me montrer quelque peu acerbe dans ma critique des théories qui m'apparaissent erronées, c'est presque toujours parce j'ai moi-même adhéré avec enthousiasme à ces conceptions erronées, en particulier sous la forme propre à la VM-2. Or, comme Husserl l'a fait remarquer au début du siècle, nous ne sommes jamais aussi véhéments qu'à l'encontre des erreurs que nous avons commises nous-mêmes. Je suis bien conscient qu'en m'efforçant d'extraire la moitié correcte de chaque vision du monde cpt majeure, je risque d'être désavoué par les deux camps, finissant comme cet homme dont Shaw disait : « Il n'a pas d'ennemi, mais il est intensément détesté de tous ses amis ». Quoi qu'il en soit, si l'union de la science et de la religion — VM-1 et VM-2 — doit jamais s'effectuer sous une forme qui

ne soit pas vide de sens, si un paradigme véritablement complet doit jamais voir le jour, je suis convaincu que nous ne pouvons suivre d'autre voie. Nous devons extraire le bon grain de chaque discipline et rejeter l'ivraie des deux, faute de quoi nous continuerons à nous efforcer d'intégrer deux demi-vérités.

Chapitre 8

LÉGITIMITÉ, AUTHENTICITÉ ET AUTORITÉ DANS LES NOUVELLES RELIGIONS

Une approche structuralo-développementale

Dans l'ensemble, les nouveaux mouvements religieux posent un sérieux problème aux États-Unis. Il est probable que nul autre phénomène n'a provoqué autant de commentaires, d'inquiétude ou de confusion dans le public. Les Moonies, le « lavage de cerveau », Jonestown, les cultes, la scientologie, la déprogrammation, les enfants de Jésus, les enfants de Dieu, Hare Krishnas, Synanon — la liste elle-même a de quoi effrayer.

Il est indubitable que nombre de ces « nouveaux mouvements religieux » sont désastreux — l'expérience l'a montré — et le cas de Jonestown est exemplaire à ce sujet. En revanche, certains paraissent — tout au moins en théorie — véritablement favoriser l'éveil. Ainsi, les aspects les plus élevés du Vajrayana, du Zen, du Taoïsme et du Védanta ont-ils enrichi de merveilleuses civilisations. Ils constituent selon toute vraisemblance le summum de l'esprit idéaliste humain, et il paraît logique de supposer que nos sagesses les plus élevées y feront écho et en tireront même bénéfice. Heidegger, par exemple, a déclaré lui-même : « Si je comprends bien l'érudit zen Suzuki, son propos correspond à ce que j'ai toujours souhaité exprimer dans mes écrits » [6] et nous avons déjà vu que la quête même d'un paradigme nouveau et plus complet fut engendrée dans une large mesure par les prétentions à la connaissance du mysticisme transcendantal, d'origine essentiellement orientale.

Il semble que *toutes* les « nouvelles religions » ne soient pas de simples platitudes emphatiques ou de vulgaires cultes destinés à endormir les foules. La difficulté consiste, bien entendu, à faire la différence entre les unes et les autres. En d'autres termes, comment élaborer une sorte d'échelle, ou de critère, crédible permettant de différencier les « mouvements religieux » les plus valables des moins valables voire de ceux qui sont purement et simplement nuisibles. Ce problème prend toute sa valeur pour ceux qui s'efforcent de présenter un paradigme « nouveau et supérieur » ou transcendantal complet. En effet, une partie considérable des affirmations transcendantales du nouveau paradigme s'inspirent de — voire se fondent sur — certaines religions nouvelles et spécifiquement mystiques. Nous avons donc intérêt à trouver le moyen de séparer le bon grain (le Zen, par exemple) de l'ivraie (Charles Manson, et autres). Les adeptes du Zen seront sans doute choqués par cette assimilation abusive, mais le fait est que le public dans son ensemble, et nombre d'érudits influents, ont déjà mis dans le même sac (« ces nouvelles religions ») toutes les attitudes religieuses d'apparence non orthodoxe. Il s'ensuit, injustement, qu'il revient désormais aux chercheurs transcendants de faire la part des choses.

Ce champ est si complexe et problématique qu'une échelle, aussi vague et imprécise soit-elle, vaut mieux que pas d'échelle du tout — pour autant qu'il soit possible de vérifier sa validité générale en fonction des critères reconnus des sciences psychologiques et sociologiques modernes. Je

crois que de telles échelles existent. En fait, nous avons recouru tout au long de ce livre à l'un de ces modèles (expérimentaux) — une vision évolutive et structurale du « spectre de conscience » général. Les parties inférieures et intermédiaires de ce modèle se fondent sur les travaux de Piaget, Werner, Arieti, Kohlberg, Loevinger, Erikson, Freud, etc.; les parties supérieures, sur la *philosophia perennis*. Mais le point capital est que l'existence de chacun des niveaux-phases de ce modèle se prête à une étude et à une confirmation (ou infirmation) injonctives. Le fait que ce type de modèle puisse faire l'objet d'une confirmation consensuelle — pour autant qu'elle soit établie — lui confère son statut *potentiellement crédible*, et l'autorise, dans des limites précises, à jouer le rôle d'échelle d'évaluation de tout engagement psychosocial particulier, y compris l'« engagement religieux ».

Précisons ce que j'entends par « évaluation ». Nous ne sommes nullement embarrassés pour dire, par exemple, qu'une personne se trouvant à la phase 5 de développement moral (selon Kohlberg) se situe à un stade *plus élevé* qu'un individu n'ayant pas dépassé le niveau 2. Nous n'hésitons pas non plus à déclarer qu'une personne ayant atteint le niveau opératoire formel (de Piaget) a accédé à un niveau *plus élevé* qu'un individu occupant toujours le stade pré-opératoire. Il en va de même de la structure du moi conscient, qui nous apparaît *supérieure* sans contestation possible à la structure du moi conformiste (Loevinger). Enfin, la douzaine de phases présentées par les évolutionnistes comme autant d'occasions successivement *supérieures* ne nous posent pas plus de difficultés. De même, un modèle *général* de développement psychosocial dans son ensemble — incluant non seulement les phases inférieures et intermédiaires de Kohlberg, Piaget, Loevinger, etc., mais encore les niveaux et phases supérieurs d'occasions subtiles et causales — nous permettra d'être mieux à même de juger — d'évaluer — le *degré de maturité* ou *d'authenticité* relatif de toute production psychosociale, morale, cognitive, individuelle ou — dans ce cas précis — religieuse (même si nous parlons de « religions nouvelles »).

Nous avons évoqué ce modèle général aux chapitres 3 et 4; nous y reviendrons dans le chapitre suivant. Pour l'instant concentrons-nous sur sept de ses niveaux majeurs. A savoir :

1. *Archaïque*. Inclut le corps matériel, les sensations, les perceptions et les émotions. Il est plus ou moins équivalent, par exemple, à l'intelligence sensorimotrice de Piaget, aux besoins physiologiques de Maslow, aux phases d'autisme et de symbiose de Loevinger, au premier et deuxième *chakras*, *annamayakosa* (nourriture physique) et *pranamayakosa* (élan vital).

2. *Magique*. Inclut des images et des symboles simples, ainsi que les premiers concepts rudimentaires, ou les premières productions mentales (inférieures) — ceux-ci sont dits « magiques » parce qu'ils traduisent la condensation, le déplacement, l'« omnipotence de la pensée », etc. C'est le processus primaire de Freud, le paléologique d'Arieti, la pensée pré-opératoire de Piaget; le troisième *chakra*. Il est *rattaché* (ainsi que nous l'expliquons au chapitre suivant) à la moralité préconventionnelle de Kohlberg, aux phases d'impulsivité et d'auto-protection de Loevinger, aux besoins de sécurité de Maslow; etc.

3. *Mythique*. Cette phase est plus évoluée que la précédente, mais elle ne permet pas encore une rationalité claire ni un raisonnement hypothético-déductif; Gebser la qualifia explicitement de « mythique ». Elle correspond essentiellement à la pensée opératoire concrète de Piaget; au quatrième *chakra*; au commencement de *manomayakosa* (Védanta) et de *manovijnana* (Mahayana). Elle est *rattachée* aux phases de conformisme et de conformisme-conscience de Loevinger, aux besoins d'appartenance de Maslow, aux phases conventionnelles de Kohlberg, etc.

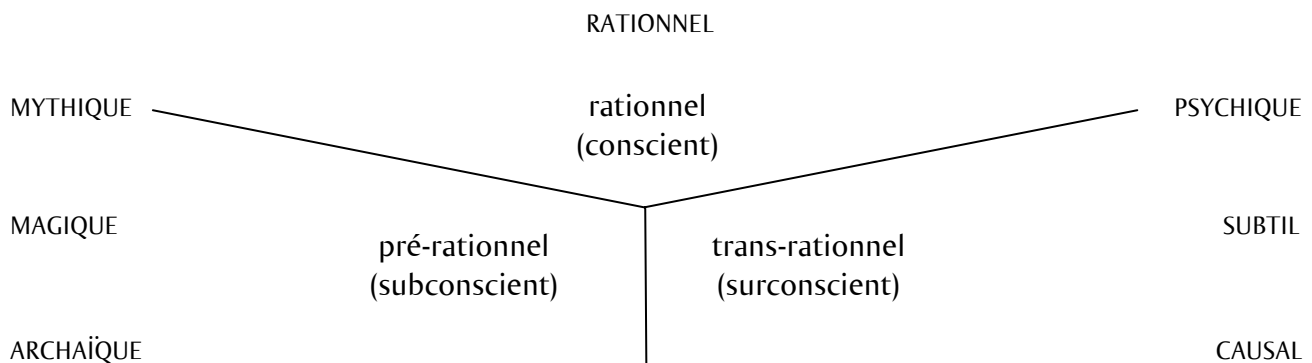
4. *Rationnel*. C'est la pensée opératoire formelle, le raisonnement propositionnel ou hypothético-déductif de Piaget; le cinquième *chakra*; la culmination de *manomayakosa* et de *manovijnana*. Ce niveau est rattaché aux phases de conscience et d'individualisme de Loevinger, à la moralité post-conventionnelle de Kohlberg, et aux besoins d'estime de soi de Maslow, etc.

5. *Psychique*. Je réunis ici le centaure et le subtil inférieur en un niveau général. « Psychique » ne signifie pas nécessairement « paranormal » quoique certains textes donnent à entendre que c'est à ce stade que divers événements paranormaux sont plus susceptibles d'advenir. « Psychique » renvoie plutôt à « psyché » en tant que niveau de développement supérieur à celui du mental rationnel *per se* (par exemple Aurobindo, Free John). Sa structure cognitive a été nommée « logique visuelle » ou logique intégrante; le sixième *chakra*; le commencement de *manas* (Mahayana) et de *vijnanamakosa* (Vedanta). Ce niveau se rattache aux phases d'intégration et d'autonomie de Loevinger, aux besoins d'auto-actualisation de Maslow, à la phase d'intégration de Broughton, etc.

6. *Subtil*. C'est fondamentalement le niveau archétype, le niveau de l'« esprit (mental) illuminé » (Aurobindo); la culmination de *manas* et de *vijnanayakosa*; une structure véritablement transrationnelle (non pas prérationnelle ni antirationnelle); l'intuition dans son sens le plus élevé et le plus sobre; c'est le secteur des formes platoniques; *bijamantra*, *vasanas*; le commencement du septième *chakra* (et *subchakras*); le commencement des besoins d'auto-transcendance de Maslow, etc.

7. *Causal*. Ou le fondement et la nature non manifestes de tous les niveaux; la limite de la croissance et du développement; l'« Esprit » dans son sens le plus élevé, non pas en tant que Grande Personne mais que « Fondement de l'Être » (Tillich), « Substance Eternelle » (Spinoza), « Geist » (Hegel); le septième *chakra* et au-delà; *anandamayakosa* (Védanta); *alayavijnana* (Mahayana), *kether* (Kabbale) etc.

Ainsi que nous l'avons vu, ces sept phases-structures de développement peuvent être réduites à trois domaines généraux : le prérationnel (subconscient), le rationnel (conscient), et le transrationnel (surconscient) :



La confusion pré/trans

Nous avons vu au chapitre précédent que l'élaboration d'un modèle global de développement est entravée par le fait que s'il existe un consensus quasiment unanime quant à la nature du domaine rationnel, ou conscient, il n'en va pas de même pour les deux autres domaines qui sont le plus souvent confondus. Cette situation s'explique aisément : les domaines prérationnel et transrationnel étant — chacun à sa manière — non rationnels, apparaissent similaires voire identiques à un œil non averti. Cette confusion a deux conséquences possibles : le transrationnel est *réduit* au niveau du prérationnel (cf Freud), ou le prérationnel est *élevé* au stade de transrationnel (cf Jung).

C'est pourquoi nous parlons de « confusion pré/trans » — c'est elle qui, selon moi, se trouve au cœur de la controverse relative aux « nouvelles religions ». La moitié d'entre elles, environ, sont prérationnelles, les autres, transrationnelles, et ce curieux mélange de charlatanisme et de mysticisme authentique ajoute à la confusion.

Quelle que soit notre attitude à l'égard de cette situation — nous y reviendrons — je tiens à rappeler au lecteur que ce modèle général — que nous avons simplifié en prérationnel, rationnel et transrationnel, ou prépersonnel, personnel et transpersonnel, ou encore subconscient, conscient et surconscient — se fonde sur des critères évolutifs et structuraux qui se prêtent à une vérification externe et expérimentale (au même titre, par exemple, que les travaux de Piaget ou de Kohlberg). Ce modèle est présenté de façon hypothétique et provisoire, et non pas dogmatique et définitive. Mais *s'il s'avère valable*, il nous permettra de tirer certaines conclusions significatives sur la nature des « religions nouvelles » sans parler des « anciennes ».

Légitimité versus authenticité

Souvenez-vous que le définissant fondamental de chaque niveau est sa *structure profonde*, alors qu'un élément ou composant particulier de chaque niveau est une *structure superficielle*. Une modification de la structure profonde est nommée *transformation*, et *translation*, une modification de la structure superficielle. Introduisons maintenant une notion simple : nous qualifierons de *légitime* toute institution psychosociale confirmant ou favorisant une translation; et d'*authentique* celle qui confirme ou favorise une transformation.

Ainsi définie, la *légitimité* est une échelle *horizontale*. C'est une mesure du degré d'intégration, d'organisation, de signification, de cohérence et de stabilité d'un — ou au sein d'un — niveau donné d'adaptation ou de développement structural. Un des plus grands besoins individuels — un besoin prédominant — consiste à trouver la légitimité à son niveau de développement actuel, quel qu'il soit. Ainsi, des personnes se situant au niveau protectivo-magique recherchent-elles la légitimité, l'absolution, *via* les besoins de sécurité ou d'auto-protection (préconventionnels) de leur vision du monde animiste ou narcissique. Des personnes au niveau d'appartenance-mythique (conventionnel) recherchent la légitimité *via* une appartenance conformiste — elles s'efforcent d'être acceptées par le groupe. Des personnes au niveau rationnel (postconventionnel) recherchent la légitimité *via* les besoins conscients ou d'estime de soi : ils ne peuvent justifier leur existence qu'en écoutant leur propre conscience et en interagissant avec des institutions sociales structurées en conséquence. Une des tâches principales de toute société consiste à fournir à ses membres une vision du monde légitimée et « légitimante », une vision capable de justifier l'existence au niveau moyen de développement structural atteint par ses membres. (Dans notre société, le niveau moyen est approximativement le stade mythico-rationnel.)

L'*authenticité* est une échelle *verticale*. C'est la mesure du degré de transformation proposé par toute institution psychosociale particulière. Chaque société doit en quelque sorte donner le rythme de la transformation jusqu'au niveau moyen d'adaptation structurale, et doit donc fournir des modes de transformation authentiques jusqu'à ce niveau (cette tâche incombe en général à la famille, et aux systèmes éducatif et religieux). Ainsi, dans notre société, nous efforçons-nous d'aider les individus à évoluer jusqu'au niveau rationnel, ou tout au moins mythico-rationnel. Ceux qui stagnent au niveau archaïque doivent être hospitalisés, et ceux qui ne dépassent pas le stade magique sont qualifiés de psychotiques et sont en conséquence isolés. L'impulsion sociale qui donne le rythme de la transformation authentique (ou de la croissance verticale) s'épuise vers la phase mythico-rationnelle, et toute croissance ou authenticité ultérieures est le fait de l'individu ou de microcommunautés d'êtres ayant évolué à un niveau supérieur. Quoi qu'il en soit, c'est ce pouvoir et ce degré de transformation que nous nommons authenticité.

Toute religion, toute production psychosociale en général, peut être jugée sur base de sa légitimité et de son authenticité. En d'autres termes, se contente-t-elle d'inciter l'individu à s'accrocher à

son niveau d'adaptation actuel, ou s'efforce-t-elle de le transformer afin de le faire accéder à des niveaux de croissance et de développement supérieurs? Se satisfait-elle de favoriser une meilleure *translation*, ou vise-t-elle à produire une *transformation* significative? Ces deux échelles sont toutefois importantes. Les religions authentiques elles-mêmes (c'est-à-dire celles qui abordent explicitement les domaines transrationnel, transpersonnel, surconscient) doivent être légitimées à leurs propres niveaux, et une religion qui serait légitime mais pas vraiment authentique (par exemple le protestantisme exotérique, la religion civile, le Shintoïsme profane) pourrait néanmoins servir de force de stabilisation et d'organisation à son niveau propre. Le problème est qu'il y a souvent confusion (en particulier chez les sociologues des religions) entre légitimité et authenticité, tout comme il y a confusion entre prérationnel et transrationnel. Il en résulte notamment qu'un individu qui recherche une authenticité supérieure n'apparaît pas différent de celui qui aspire à une légitimité plus robuste. Il y a confusion totale de deux échelles indépendantes; ce qui — s'ajoutant à la confusion pré/trans — a pour conséquence de faire paraître essentiellement identiques les objectifs de toutes les « religions nouvelles ». Au cours d'une série récente de séminaires organisés par la *Graduate Theological Union* (nous y reviendrons) Dick Anthony, un éminent sociologue des religions, a reconnu la validité de ces distinctions en faisant une synthèse succincte et importante :

C'est un thème qui a souvent été soulevé. Nous devons établir des distinctions entre les critères transpersonnels — en d'autres termes, entre des groupes qui sont véritablement spirituels dans un sens transpersonnel et des groupes qui ne le sont pas — et une autre dimension — qui comprend des groupes qui sont, d'une manière ou d'une autre, légitimes, tels que les sectes religieuses civiles ou les groupes religieux conventionnels, etc.; les groupes peuvent dévier de manière négative dans chacune de ces dimensions. Il y a en outre interaction entre les dimensions, de sorte que nous avons un tableau à quatre entrées. Dès que nous essayons de tout organiser en fonction de quelque critère de valeur unidimensionnel, tout s'effondre. [55]

Il serait possible de résumer les deux dernières sections en une phrase : ces deux confusions — pré et trans, légitime et authentique — ont considérablement entravé l'étude des religions nouvelles (ainsi que l'émergence d'un paradigme nouveau). Maintenant que nous avons dénoncé ces confusions, je vous propose d'examiner ces religions nouvelles plus en détail.

Les critères

Notre méthodologie est simple : nous prenons un mouvement socio-religieux particulier, nous examinons ses déclarations et ses systèmes de croyance, puis nous les soumettons à (1) une *analyse évolutive-structurale* afin de déterminer son degré d'authenticité ou de maturité verticale; et (2) à une *analyse superficiello-fonctionnelle* afin de déterminer son type et son degré de légitimité, ou d'intégration et de stabilité horizontales.

Intéressons-nous d'abord à son authenticité. Est-il *archaïque*, avec des moments d'indissociation moi-autrui, de narcissisme primaire, de fusion primitive, de besoins oraux, voire de pulsions cannibales ou meurtrières (homicide ou suicide)? Est-il *magique*, avec des rituels d'« omnipotence de la pensée » (par exemple le vaudou, la sorcellerie), des pulsions affectivo-sexuelles, des croyances magiques, une confusion moi-clan (totémisme)? Est-il *mythique*, avec des besoins de conformité intenses, une vision du monde impliquant un Parent Cosmique, une figure autoritaire « représentative » du Parent, un rituel mythique, une insistance sur l'appartenance au groupe (salut) versus l'exclusion

du groupe (damnation), et un manque de justification rationnelle? Donne-t-il l'impression de contenir des aspirations véritablement transcendantes — aspirations définies non par leur dogmatisme prérational mais par leurs injonctions transrationnelles? Est-il psychique, subtil ou encore causal, — celui-ci se caractérise par une étude et une discipline sérieuses destinées à favoriser une transformation authentique, par des méthodes susceptibles d'être déterminées de façon impartiale par une analyse évolutivo-structurale stricte.

Bref, le groupe en question est-il, sur le plan de l'authenticité, prérational (archaïque, magique, mythique), ou transrationnel (psychique, subtil, causal)?

Nous analyserons ensuite les productions psychosociales du mouvement pour déterminer son type et son degré de légitimité. C'est-à-dire que nous rechercherons le degré d'intégration, d'engagement significatif, de dessein, et de stabilité proposé au niveau particulier, caractéristique du degré d'authenticité du groupe. Comment et pour quelle raison le groupe acquiert-il sa légitimité dans le cadre de son niveau général de structure de croyance? Comment justifie-t-il son existence? A quelles procédures a-t-il recours? Dans quelle mesure est-il cohérent et organisé? Et surtout, la légitimité est-elle conférée par toute une société, par une tradition ou par un individu? C'est-à-dire, qui ou quoi dispose, au sein du niveau donné d'adaptation structurale, du pouvoir ultime de décider que vous donnez ou non satisfaction?

Résumons-nous, lorsque nous avons déterminé le niveau d'authenticité du groupe, ou son degré de maturité et de développement vertical, nous nous employons à évaluer son type et son degré de légitimité, ou son échelle de signification et de stabilité horizontale. Ce sont essentiellement ces deux échelles qui nous permettront de séparer le bon grain de l'ivraie. Mais il est une autre échelle ou un autre facteur qui est également important : le type et le degré d'*autorité* du (des) leader(s) du groupe.

Autorité

J'entends abrégier et simplifier cette discussion de manière radicale en abordant l'autorité sous un angle différent de celui qu'on adopte en général : je discuterai non pas de ce qui constitue une « mauvaise » autorité — dynamique fasciste, personnalités autoritaires, soumission de groupe à des projections du surmoi, et hypnose de transfert — mais de ce qu'est une « bonne » autorité; c'est-à-dire, dans quelles circonstances la majorité des individus s'accorderait-elle à reconnaître la nécessité d'une autorité? Qu'est-ce qu'une autorité positive, utile, non problématique?

L'« autorité fonctionnelle » est de type positif; c'est celle dont jouit un individu dont la formation particulière l'habilite à pratiquer certaines tâches et fonctions; je songe notamment aux plombiers, aux médecins, aux avocats. Ce type d'autorité est non problématique parce que la soumission qui en découle est volontaire. Il existe toutefois certains types de soumission *involontaire* qui sont également considérés de façon générale comme non problématiques — la législation, par exemple. Mais le meilleur exemple est sans doute l'éducation obligatoire, parce que son existence se fonde sur un argument évolutif et sur le besoin de la société de donner le rythme du développement jusqu'à un certain niveau d'adaptation moyen.

L'autorité positive est en l'occurrence celle du professeur. Ce dernier dispose d'une forme particulière d'autorité. Si, par exemple, un étudiant demande au sujet d'une tâche particulière : « Mais pourquoi dois-je l'accomplir de cette manière? » l'autorité ultime du professeur l'autorise à répondre : « Parce que j'en ai décidé ainsi. Lorsque vous aurez appris à l'accomplir de cette manière — lorsque vous aurez acquis votre diplôme — vous vous débrouillerez comme vous l'entendez. L'ex-

périence a toutefois démontré que c'était la meilleure façon d'enseigner cette tâche, et c'est donc ainsi que vous l'accomplirez dans ma classe si vous désirez réussir vos études. »

Bien qu'il s'agisse d'une autorité imposée, elle est considérée comme positive, non problématique et nécessaire parce que (1) elle favorise le développement, et (2) elle est *temporaire* ou *propre à une phase*^{*}. C'est-à-dire que l'autorité qu'exerce le professeur sur l'élève cesse dès que le degré d'intelligence de ce dernier approche celui du professeur (ce qui est symbolisé par l'octroi d'un diplôme). A ce stade l'élève peut devenir professeur — et peut même se permettre d'être en désaccord avec ses anciens professeurs.

L'autorité provisoire paraît inévitable dans tout système d'éducation (de développement). Même dans le cadre d'une éducation supérieure, ou non obligatoire, la différence entre la compréhension qu'un professeur a d'un sujet et celle qu'en a un élève est telle qu'elle confère au premier une autorité provisoire qui ne cessera que lorsque — et si — le fossé se trouve comblé de manière satisfaisante. A ce stade, professeur et élève deviennent plus ou moins égaux; avant ce stade, l'autoritarisme propre à une phase paraît inévitable.

Ces exemples ne nous permettent cependant pas de conclure que *toute* autorité fonctionnelle et provisoire soit positive et non problématique. Nous pouvons conclure en revanche que l'autorité qui *n'est pas* fonctionnelle ni provisoire risque d'être problématique, car les raisons majeures de son existence sont celles caractérisant une « mauvaise » autorité — une autorité qui ne remplit pas une fonction nécessaire (objective) ou ne favorise pas une croissance propre à une phase (subjective), mais repose sur une certaine dynamique psychologique de « maître-esclave » (Hegel), « pouvoir-sur » (Fromm), « projection du surmoi » (Freud), « hypnose de transfert » (Ferenczi), « mentalité tribale » (Hegel/Berdyayev), « fléau affectif » (Reich), etc.

J'ai choisi dans le cadre de cette présentation de ne pas essayer d'expliquer la nature des diverses conceptions de la « mauvaise » autorité; j'ai préféré mettre en exergue deux caractéristiques majeures de la « bonne » autorité (fonctionnelle et/ou propre à une phase); j'ajouterai que si l'autorité en question ne manifeste aucune de ces « bonnes » caractéristiques, il est plus que probable qu'elle sera problématique. (Le lecteur peut se représenter la nature du « problème » en se fondant sur n'importe quelle théorie.)

Si nous considérons les « mauvaises » manifestations de chacune des dimensions ou variables que nous venons d'évoquer — authenticité, légitimité, et autorité —, nous arrivons à composer une liste expérimentale de *facteurs problématiques*; plus un groupe en contiendra, plus il sera (ou deviendra) problématique : (1) intervention d'un domaine prérationnel, (2) intervention d'une figure autoritaire « permanente » et (3) intervention d'une légitimité partielle, isolée, et/ou à source unique.

Quelques exemples concrets

Dans une série récente de séminaires de la *Graduate Theological Union*, qui finança un projet de recherche s'étalant sur un an, quelques douzaines de « nouveaux mouvements religieux » furent étudiés de manière détaillée (notamment à la faveur d'entretiens approfondis avec leurs auteurs). Trois sur quatre furent jugés — par des érudits orthodoxes et transpersonnels — problématiques, ou furent tout au moins considérés comme ayant dégénéré. Parmi ces mouvements citons la confrérie de Jonestown, Synanon, une branche dissidente de la psychosynthèse, et l'Église de l'Unification (Moonies).

* En anglais : *phase-specific*; pour des raisons de clarté j'ai préféré utiliser le terme « provisoire » plutôt que la périphrase plus littérale : « propre à une phase », dans la suite de l'ouvrage. N.d.T.

Il émergea des rapports un *schème général des groupes problématiques*, qui recoupe clairement les trois « mauvais » critères suggérés ci-dessus. Le cas de Jonestown fut à ce titre exemplaire. Il était (1) prérationnel (dégénérant en définitive des besoins d'appartenance-mythiques au rituel magico-sexuel pour aboutir au sacrifice archaïque); (2) il était dirigé par une autorité permanente donc nullement provisoire (le « père » Jim Jones, comme il se faisait appeler) et (3) sa légitimité — la décision relative à l'admission de chaque membre — reposait sur un être unique (légitimité isolée).

Un schème similaire fut observé dans la plupart des autres groupes problématiques, même ceux qui existaient dans des circonstances totalement différentes (quoique rares sont ceux qui dégénèrent à un tel point). Une école particulière de psychosynthèse connut ainsi une évolution atypique des plus regrettables — elle nous servira ici d'exemple. Je dis « atypique » parce que la psychosynthèse en soi est dans l'ensemble un enseignement relativement sophistiqué et authentique, et ce qu'il advint de cette école particulière n'est nullement représentatif de son potentiel théorique.

Le groupe en question fut à l'origine une communauté d'individus responsables — presque tous ses membres paraissaient se situer au — ou au seuil du — niveau rationnel d'adaptation structurale. Ils désiraient apparemment rechercher une croissance et un développement transrationnels authentiques. A la suite d'une série d'événements, dont seuls les rapports originaux (pour le moins terrifiants) peuvent rendre compte, la transformation ascendante se dégrada. Il s'ensuivit une régression de groupe classique vers des domaines prérationnels, une régression qui s'acheva presque à la manière de Jonestown.

Nous pouvons suivre cette régression en recourant, à quasiment n'importe lequel des schèmes évolutifs que nous avons évoqués — Piaget, Kohlberg, Loevinger, Maslow ou notre propre modèle. Au départ, les individus se situaient selon toutes vraisemblances aux phases d'estime de soi (conscients), s'intéressant aux domaines supérieurs de l'auto-actualisation et de l'auto-transcendance. Le développement ascendant s'inversant, les individus non seulement négligèrent leurs besoins d'estime de soi, mais encore se mirent à régresser vers les niveaux d'appartenance-conformistes. L'individualité s'estompa; le « moi du groupe » imposa sa loi. Au lieu d'une individualité rationnelle et d'une investigation logique on vit naître un sentiment d'appartenance mythique et s'ériger le « mur de la terreur » qui exige et impose la soumission au groupe. La *conformité* à la vision du monde particulière devint désormais l'arbitre de la *légitimité* : quitter le groupe revenait à « mourir ». (Ceci est d'autant plus extraordinaire que les individus qui se trouvèrent ainsi pris au piège étaient instruits — médecins, avocats et autres professions libérales). L'évolution vers les domaines prérationnels était indubitable et personne n'était encouragé, ni même autorisé, à remettre en question les enseignements de façon rationnelle. Nous nous trouvons d'ores et déjà en présence du critère problématique 1 — pré-rationalité.

Il y eut pire. Un individu ne tarda pas à devenir l'arbitre unique de l'« enseignement » — le groupe renonçait ainsi à un type d'autorité provisoire au profit d'une autorité *permanente* et totale (critère 2). Cette personne — nommons-la Smith — fut considérée comme le leader unique et permanent de la communauté. Smith fut en définitive perçu (par lui-même et par tous les autres) comme étant le seul garant de la *légitimité* : Smith et rien que Smith eut bientôt le pouvoir ultime de décider si une action était ou non valable (critère 3). Son emprise devint telle qu'il consacrait désormais des heures — littéralement des heures — à « traiter » les individus, soit lors de contacts directs soit par téléphone, leur disant très précisément ce qu'il convenait qu'ils pensent, ressentent et fassent afin d'être dans la ligne, d'être légitimés, d'être approuvés. La régression du groupe vers des besoins de conformité intenses empêchait ses membres d'élever la moindre objection.

La situation empira, tant pour le maître que pour les esclaves. Le besoin d'appartenance mythique et de conformisme régressa bientôt à la phase magique du processus de cognition primaire et des systèmes de références illusoire. Des forces invisibles — décrites de manière graphique — les

« traquaient »; le maître et ses esclaves devinrent, littéralement et cliniquement, paranoïaques (comme, notamment, Jim Jones). Si des circonstances extérieures n'étaient intervenues pour interrompre ce schème, il aurait risqué de s'achever en un sacrifice archaïque, masochiste proprement dit : le monde entier étant incapable de nous comprendre, en fait le monde entier étant décidé à avoir notre peau, prenons les devants en un geste héroïque.

Il est vrai que tous les groupes problématiques ne suivent pas exactement ce schème général, ou tout au moins pas de manière aussi extrême; je crois cependant que ce modèle est suffisamment général pour pouvoir être considéré comme essentiellement paradigmatique. Je l'ai baptisé modèle du « clan culturel et du maître totem ». « Clan culturel » se réfère à l'absence globale d'estime de soi, de besoins conscients ou postconventionnels, entraînant une mentalité tribale. « Totem » s'applique aux qualités magico-mythiques conférées au personnage du père, et « maître » fait allusion au pouvoir de légitimation extraordinaire dont cet individu est investi (pour des raisons psychodynamiques). Ainsi, Jim Jones fut-il le maître totémique, le père *temporel* de toute sa communauté. Il n'était pas représentatif du « moi éternel » de chaque individu, comme l'est un gourou authentique. Il était plutôt considéré comme le père temporel et même biologique du groupe — une croyance apparemment confortée par d'étranges rituels sexuels (magiques) de fertilité. Il n'était pas question de « notre Père qui êtes aux cieux » mais de « notre père qui habitez la maison-d'à-côté ». Indépendamment des pratiques sexuelles proprement dites (elles sont relativement rares), le maître totémique est perçu comme étant le père temporel de l'ensemble du groupe, littéralement ou figurativement. Il est de façon *totémique* « dans » le groupe et le groupe est « en » lui, magiquement ou mythiquement. Il n'est pas fortuit que Jones, Moon, et Manson fussent souvent appelés « père » (*pas* dans le sens de prêtre), ni que plusieurs maîtres totématiques en soient arrivés à la conclusion que *Führer* et *Vater* étaient synonymes.

Pour résumer le schème général des groupes problématiques, nous pouvons dire qu'ils sont : engagés dans des domaines prérationnels, dirigés par une autorité permanente, non provisoire, et qu'ils se fondent sur une légitimité isolée, séparative ou de clan (le clan culturel et le maître totémique). Quelle que soit la mesure dans laquelle les détails spécifiques varient — et elle est considérable — je crois que ceci constitue la manière la plus simple de caractériser de manière satisfaisante les sectes « religieuses nouvelles » particulièrement problématiques.

Un modèle confirmatif

J'aimerais évoquer brièvement dans cette section le travail de Dick Anthony et de Tom Robbins, car il regroupe les nouvelles religions selon trois dimensions (non évolutives), et constitue une confirmation-parallèle de mes propres critères. Les trois dimensions en question sont : (1) charismatique/technique, (2) uni-niveau/bi-niveau, et (3) moniste/dualiste. [55]

Une religion moniste désigne un groupe qui croit que tous les individus ne font, en définitive, qu'un avec la Divinité (indépendamment de toute croyance particulière); dans une religion dualiste, il affirme que seul un « noyau » d'élus peut accéder à un état exalté. Une religion uni-niveau tend à considérer le plan manifeste, ou *actuellement* accessible (en général, le matériel) comme la planche de salut, alors que pour une religion bi-niveau la libération intervient dans un domaine transtemporel. Une religion charismatique tend à se concentrer sur la personnalité du leader du groupe, tandis qu'une religion technique s'attache à certaines techniques et pratiques impersonnelles (ou traditions).

Ces trois dimensions ne sont pas des critères de valeur — elles ne visent qu'à classer, en termes parfaitement acceptables pour les divers groupes, les *types* de cartes cognitives ou de systèmes de

croyance auxquels adhère chacun. C'est un simple schème de classification (cf. fig. 8). Robbins et Anthony ont toutefois tenté d'aller plus loin et d'isoler les cellules qui paraissent problématiques. Voici ce qu'ils constatèrent dans l'ensemble (il y a des exceptions à la règle) :

Les groupes négatifs ou problématiques sont le plus souvent de nature uni-niveau, charismatiques, et/ou dualistes. Les groupes bi-niveau, techniques et/ou monistes posent moins problème — en règle générale.

J'ai le sentiment que les critères évolutivo-structuraux exposés précédemment forment le fondement des conclusions auxquelles sont parvenus Anthony et Robbins. Ainsi, les groupes dualistes tendent-ils à être plus problématiques que les groupes monistes parce qu'ils prônent la notion voulant que seuls *certain*s individus soient qualifiés pour accéder (ou puissent évoluer jusqu'à) à l'état le plus élevé. Ils en arrivent ainsi à accorder une importance excessive au noyau d'élus au détriment du groupe périphérique, une tendance qui favorise une régression prérationnelle vers un engagement exclusivement ou excessivement conformiste ou culturel avec une légitimation séparée et séparative. Les religions monistes, en revanche, reconnaissent l'existence de différences temporaires en matière d'évolution, mais insistent sur l'égalité ou l'unité potentielle en un seul Dieu.

Figure 8

MONISTES

	TECHNIQUES	CHARISMATIQUES
uni-niveau	EST scientologie cercle d'or	famille de Charles Manson Croisade mondiale du Messie culte Om
bi-niveau	hindouïsme Védanta yoga intégral bouddhisme zen	Meher Baba Muktananda Bubba (Da) Free John

DUALISTES

	TECHNIQUES	CHARISMATIQUES
uni-niveau	Pensée positive Robert Schüller Église de Hakeem	Église de l'unification (Moonies) Église du Peuple (Jonestown) Synanon
bi-niveau	Groupes du renouveau charismatique catholiques Groupes néo-pentacostaux	Mouvement de Jésus Commune du Christ Front de libération chrétien

(adapté avec l'autorisation de D. Anthony).

Les religions uni-niveau sont plus problématiques que les religions bi-niveau uniquement parce qu'elles négligent la croissance et le développement verticaux. Elles ont donc tendance à toujours voir dans leur propre niveau d'adaptation structurale (aussi médiocre soit-il) le niveau le plus élevé (tant qu'on se contente d'accepter pleinement ses critères de *légitimité* actuels — une technique poussée jusqu'à la perfection par l'EST). L'authenticité véritable est négligée au profit d'une légitimité vigoureuse, et le niveau de développement actuel, aussi intermédiaire soit-il, est considéré comme étant la planche de salut ultime. Une religion bi-niveau, en revanche, refuse d'assimiler le

niveau actuel au niveau ultime (sauf dans un sens paradoxal); elle ouvre donc la porte à, et encourage même, une croissance et un développement supérieurs.

Une religion charismatique est plus problématique qu'une religion technique (ou traditionnelle) parce qu'elle se fonde nécessairement sur l'autorité d'un seul individu. Si cette personne n'est pas honnête, la religion risque de dégénérer en une autorité unique et une légitimité isolée — avec tous les problèmes y afférents. La religion technique, en revanche, s'appuie sur une technique impersonnelle ou sur une tradition historique, qui compense les éventuels caprices idiosyncratiques d'un quelconque maître totémique.

Prenons les pôles les plus problématiques de chacune de ces trois dimensions et réunissons-les, nous obtiendrons la combinaison la plus dramatique possible pour une « religion nouvelle » : uni-niveau/charismatique/dualiste. Vient ensuite la religion uni-niveau/charismatique/moniste. Nous avons vu que l'uni-niveau tend vers un séparatisme culturel et que la charismatique tend vers une autorité permanente, unique. Bref, les combinaisons les plus lamentables suivent exactement le schème général « clan culturel et maître totémique ». Considérez ces deux « cellules » de la figure 8, vous y trouverez *les cultes désastreux par excellence* : Manson, Jonestown, Synanon, et les Moonies.

A l'inverse, soit à l'autre extrême, aux pôles diamétralement opposés des trois dimensions, nous trouvons les religions monistes/bi-niveau/techniques — yoga intégral (Aurobindo), méditation bouddhiste, Védanta, etc. — soit les « religions nouvelles » qui occupent l'avant-plan du paradigme nouveau et transcendantal.

Le groupe non problématique

Selon Anthony et Robbins, le groupe non problématique sera selon toutes vraisemblances moniste, bi-niveau, et technique. Soyons plus réalistes et suggérons qu'il respectera deux de ces trois critères — si le mouvement est charismatique espérons qu'il soit aussi moniste et bi-niveau; s'il est dualiste espérons qu'il soit technique et bi-niveau; etc.

Voici ce que nous suggérerions en termes de critères, évolutivo-structuraux. Un groupe positif, authentique présentera les caractéristiques suivantes :

1. *Il sera transrationnel, et non prérationalnel.* Ceci signifie de façon plus spécifique qu'il recourra à des enseignements et à des disciplines qui font intervenir les niveaux supérieurs, subtil et/ou causal, de l'adaptation structurale, et *non pas* des engagements prérationalnels ou irrationnels. Ces disciplines impliquent en règle générale une pratique soutenue, de la concentration et de la volonté; elles ont un fondement moral explicite, qui inclut en principe des règles alimentaires et sexuelles appropriées; elles sont au moins aussi difficiles à maîtriser et aussi complètes que, disons, un doctorat.

Hélas, la plupart des sociologues orthodoxes paraissent résolus à considérer *toutes* les « religions nouvelles » comme n'étant rien de plus qu'une quête d'une légitimité nouvelle provoquée par l'effondrement des religions traditionnelles, orthodoxes ou civiles. Ils négligent le fait que certaines religions nouvelles — celles qui sont expressément transrationnelles — aspirent également à une *authenticité* supérieure, une authenticité que n'ont *jamais* offert les anciennes religions. Quoi que vous puissiez dire, il est indubitable que le protestantisme exotérique n'a jamais proposé d'expérience authentique, mystique, transcendantale, surconsciente à grande échelle. Il a au mieux offert une légitimité robuste au niveau *mythique*. Certaines religions nouvelles s'emploient de manière explicite et structurale à trouver cette dimension authentique, et pas simplement légitime (notamment le Zen, le Védanta, le yoga Raja, le Vajrayana, etc.).

Par ailleurs, ces disciplines authentiques ne doivent pas être confondues avec la pléthore de mouvements « mystiques populaires » et « quasi-thérapeutiques ». Comme *Serial* l'exprima de ma-

nière si originale : « Tout le monde savait en ces temps de conscience accrue que l'esprit rationnel était “ coincé ” ; le “ truc ” vraiment authentique consistait à agir en laissant libre cours à ses pulsations. » Nous nous trouvons ici en présence d'un cas exemplaire de prérationnalité ayant déformé les enseignements mystiques et orientaux au point que l'approche prérationnelle sous-tend — et c'est regrettable — plus de la moitié des mouvements humanistes, transpersonnels et « du potentiel humain » — sans parler des « religions nouvelles » qui y sont alliées. Le pire est que ce mysticisme populaire a été utilisé par plusieurs cultes religieux pour rationaliser leurs monstruosité. Charles Manson pouvait ainsi dire : « Puisque tout est un, rien n'est mal. »

2. *Il ancrera la légitimité dans une tradition.* La légitimité conférée par une tradition — disons, le christianisme, le soufisme, le bouddhisme — pose moins problème que la légitimité conférée par un individu unique (leader), car elle se prête moins à une domination et à une déformation permanentes, isolées, imposées par une figure autoritaire. Si, par exemple, vous êtes un maître en méditation bouddhiste, il vous sera difficile de vous proclamer autorité permanente et seul arbitre parce qu'il existe derrière vous quelque 2500 ans d'enseignement correctif. Une *lignée* est, en d'autres termes, la meilleure garantie contre une légitimité frauduleuse.

3. *Il aura une autorité provisoire.* Presque toutes les traditions orientales ou mystiques authentiques affirment que le gourou est en réalité le représentant de votre nature la plus élevée, donc dès l'instant où votre nature est réalisée, l'autorité et la fonction formelles du gourou cessent. Le gourou est le guide, le professeur, ou le médecin et non pas le roi, le président ou le maître totémique.

Méfiez-vous de tout mouvement religieux dirigé par une autorité permanente. Ou — ce qui revient au même — de toute autorité qui ne peut, du moins en principe, être remplacée. Même les Dalai Lamas et les Papes peuvent être remplacés par leurs successeurs; mais personne ne pouvait remplacer Jim Jones ou Charles Manson; le décès de tels personnages marque en général la mort de leur mouvement. Les guides religieux ont pour mission soit de vous conduire vers leur niveau de compréhension — auquel cas leur autorité est temporaire — soit de vous maintenir à votre place, laquelle ne peut être qu'inférieure à la leur. La liste des leaders de cultes désastreux est en fait un recensement d' « autorités » permanentes, non susceptibles d'être remplacées, non provisoires.

Quant à la relation d'autorité entre de « bons » gourous et leurs disciples, je préciserai que j'ai été un participant-observateur de près d'une douzaine de nouveaux mouvements religieux non problématiques bouddhistes, hindouistes, taoïstes. Dans aucun de ces groupes je n'ai été soumis à une forme déplaisante d'autorité (à une discipline, oui; à des pressions, non). En fait, les cours de biochimie que j'ai suivis à l'université étaient de nature plus autoritaire que les pratiques de ces mouvements, dont les maîtres étaient considérés comme de grands professeurs, non comme de grands pères. Leur autorité était toujours celle d'un patron totémique.

Il existe une autre manière de formuler l'apparence d'une autorité non problématique. A savoir, un groupe positif :

4. *N'est PAS dirigé par un Maître Parfait.* La perfection n'existe que dans l'essence transcendante, pas dans l'existence manifeste, or nombre de disciples voient en leur maître un être « parfait » à tous égards, le gourou ultime. Ceci constitue presque en soi un signe problématique, parce que le disciple, en confondant essence et existence, est invité à *projeter* ses propres fantasmes archaïques, narcissiques, omnipotents sur le gourou « parfait ». Toutes sortes de processus de cognition primaires archaïques et magiques sont ainsi réactivés; le gourou sait tout faire; le gourou est grand; comme je dois être grand pour compter au nombre des élus. Cette position relève d'un narcissisme extrême.

Il arrive que le gourou finisse par trahir sa nature humaine (grâce à Dieu) et le disciple se retrouve désillusionné, désespéré, désemparé. Il quitte alors son maître qui n'est plus en mesure de satisfaire son fantasme narcissique ou il s'efforce de rationaliser ses actions. « Ivre? Le maître est ivre? Oui, vous savez, il voulait illustrer la nocivité de l'alcool. » Le cas de Trungpa est célèbre : il obligea

un étudiant à se déshabiller et le molesta verbalement. Ses disciples trouvèrent mille explications à son geste, aucune ne fut toutefois la bonne; à savoir : Trungpa avait commis une erreur honteuse, inexcusable et parfaitement stupide, point à la ligne.

De bons maîtres peuvent être divins mais ils sont aussi humains. Le Christ lui-même était présenté comme une personne (Jésus) dotée de deux natures (humaine et divine). En outre, ce n'est pas parce qu'un gourou a acquis une solide formation sur le plan de l'âme et de l'esprit qu'il est aussi évolué sur celui du corps et du mental. J'attends toujours de voir un gourou courir un mile en quatre minutes avec son « corps parfait », ou expliquer la théorie de la relativité d'Einstein avec son « mental parfait ». Le Maître Parfait ne peut apparaître tant que l'humanité dans laquelle il est ancré — en fait, tant que toute manifestation — n'a pas accédé à son propre état parfait, le plus élevé. En attendant ce moment, la Perfection n'existe que dans la transcendance, non dans une manifestation quelconque — méfiez-vous donc du « maître parfait ».

Il est un corollaire à ce qui précède; un groupe positif :

5. *N'a PAS pour mission de sauver le monde.* On a souvent constaté qu'un pourcentage élevé de membres de groupes problématiques justifiant leur affiliation par des intentions altruistes et idéalistes, par un désir d'aider leur prochain et d'améliorer la situation du monde. Mais cet « idéalisme » possède en réalité une structure fort semblable à celle du « maître parfait » — à savoir : archaïque et narcissique. La motivation sous-jacente est : « Moi et le groupe nous allons changer le monde », l'accent étant mis sur « moi ». En outre, le fond narcissique de cette démarche est illustré par son arrogance même : nous possédons la seule (ou la meilleure) solution, et nous changerons le monde, autrement dit : nous imposerons nos idées aux pauvres ignorants. Il est probable que le groupe ne formulera pas ses intentions en ces termes (je les exprime de manière quelque peu brutale) mais c'est du moins ce que ses membres ressentent — plus ou moins — comment peut-on prétendre aider autrui — en particulier sans y avoir été invité — à moins de supposer qu'autrui a besoin d'aide (qu'il nous est donc inférieur) et qu'on est en mesure de la lui fournir?

Cet « altruisme » narcissique se traduit en général par un zèle missionnaire et une rage de prosélytisme que l'« idéalisme », aussi fort soit-il affirmé, ne peut masquer. Une telle volonté obsessionnelle est toujours source de problèmes, le moindre n'étant pas le fait qu'étant convaincu de posséder *la* solution, vous en arriverez à la conclusion que la fin justifie les moyens, fût-ce la guerre sainte. Et la guerre sainte n'est pas un péché, bien évidemment, pas plus un crime, car les gens que vous tuez pour apporter le salut à autrui ne sont pas des individus en réalité — ce sont des infidèles.

La dynamique psychologique est la même, à une échelle moindre toutefois, dans les nouveaux groupes religieux problématiques. Tout groupe qui considère avoir pour mission de « sauver le monde » est potentiellement problématique, parce qu'il a un fondement archaïquement narcissique qui *paraît* « altruiste » ou « idéaliste » mais qui est en fait très égocentrique, très primitif et très capable de justifier des fins primitives par des moyens primitifs.

Chapitre 9

STRUCTURE, PHASE ET MOI

La quête d'un paradigme complet et transcendantal s'est accompagnée d'une démarche visant à comparer et à opposer différents modèles ou cartes de conscience, orientaux et occidentaux, orthodoxes et transpersonnels, humanistes et mystiques. Il est toutefois un point que presque tous ces modèles, presque toutes ces évaluations ont eu tendance à négliger — un point que nos propres cartes mandalas (cf. chapitre 3) n'ont pas encore mentionné de manière explicite — à savoir, qu'il existe une différence profonde entre des niveaux ou structures de conscience et des stades ou phases de conscience. Les premiers sont essentiellement des composantes permanentes, durables, fondamentales de la conscience; les derniers sont essentiellement des phases de conscience temporaires, transitoires ou de remplacement. La signification précise de cette nuance et la raison de son importance particulière feront l'objet de ce chapitre.

Introduction

Un des faits les plus simples de l'ontogénie humaine semble être le suivant : des structures, des processus et des fonctions divers émergent au cours du développement, d'aucuns *subsistent* de manière définitive, d'autres *passent*. Ainsi, le besoin de nourriture — la structure alimentaire orale/anale — se développe-t-elle durant les toutes premières phases du développement; de même d'ailleurs que la phase orale du développement psychosexuel. Le besoin de nourriture demeure; la phase orale passe (sauf en cas de fixation/refoulement). On ne se libère jamais du besoin de nourriture; idéalement, on se libère de la phase orale.

Il ne s'agit certes pas d'un exemple isolé; il semble, en fait, selon une approximation grossière, que près de la moitié du développement subsiste (fût-ce de manière modifiée), et près de la moitié se perd ou passe. Dans le cadre du développement cognitif, par exemple, dès qu'une capacité émerge et mûrit — qu'il s'agisse d'une image, d'un symbole, d'un concept ou d'une règle — elle est dans l'ensemble préservée; les structures cognitives supérieures incorporent en général les inférieures. Dans le cadre du développement moral, cependant, les phases supérieures intègrent moins les inférieures qu'elles ne les *remplacent*. Les structures inférieures paraissent essentiellement s'estomper ou être rejetées. Les premières peuvent être qualifiées de structures fondamentales; les dernières, de phases de remplacement ou de transition.

Ainsi, Piaget, a-t-il démontré que le développement cognitif comporte quatre structures-niveaux majeurs : sensorimoteur, pensée préopératoire (« préop »), pensée opératoire concrète (« conop »), et pensée opératoire formelle (« formop »). Il est intéressant de noter que chacune de ces structures cognitives est nécessaire, et contribue activement aux opérations de son successeur. Ainsi, la cognition sensorimotrice fournit-elle les données brutes indispensables à la pensée préop et conop, lesquelles fournissent le matériau opératoire de la logique formop. Le point capital est que bien que l'intelligence sensorimotrice émerge et soit perfectionnée de façon expérimentale avant l'âge de deux ans, elle ne perd jamais son rôle actif et important, mais continue à exister et à fonctionner. Outre ses propres activités, elle contribue à, et est intégrée dans, la conscience structurale supé-

rieure. Voilà qui illustre bien le point commun de toutes les structures fondamentales : dès qu'elles ont émergé, elles « subsistent ».

Les études de Kohlberg, en revanche, nous donnent dans l'ensemble des exemples de phases de transition-remplacement. Kohlberg a démontré que le sens de la moralité d'un individu se développe à travers (au moins) six phases majeures. Le point le plus important de sa conclusion est le suivant : dès qu'un individu a atteint un stade particulier — disons le 5 — *il abandonne quasiment toutes les réactions caractéristiques des phases inférieures* — en l'occurrence, des phases 1 à 4 (il ne subsiste plus que 25 pour cent environ de réactions propres à la phase 4, et virtuellement 0 pour cent de réactions propres aux phases 1, 2, 3). Chaque phase cadette est indispensable au développement de son aînée; mais les phases cadettes ne sont pas incorporées aux phases aînées, elles sont presque totalement remplacées par celles-ci (un point clairement exposé par Flavell). [41] Voilà un bon exemple des phases de transition-remplacement — l'inférieure est un précurseur de la supérieure mais n'est pas un ingrédient de cette dernière; elle n'émerge que pour être remplacée, et non incorporée.

Nous pouvons dire, en un sens, que les structures fondamentales sont des phases de développement qui ne sont jamais dépassées; les structures de transition sont des phases qui *sont* dépassées; les premières sont des phases qui *demeurent en tant que structures*, les dernières, des structures qui servent *essentiellement de phases*. Les unes comme les autres possèdent des attributs-structure et des attributs-phase, mais dans des proportions différentes. C'est la raison pour laquelle je qualifierai habituellement les premières de *structures* fondamentales (quoiqu'elles émergent aussi en tant que phases) et les dernières de *phases* de translation (quoiqu'elles soient aussi des structures temporaires).

La croissance des États-Unis par annexion de nouveaux territoires nous fournit une bonne analogie de la manière dont les structures fondamentales et les phases de transition peuvent opérer dans le cadre du développement. Hawaï, par exemple, était une nation souveraine et autonome. Elle possédait son propre sentiment d'« identité » — de nationalité — et ses propres structures géographiques fondamentales (terres, fleuves, montagnes, etc.). Quand les États-Unis annexèrent Hawaï et en firent un État américain, il advint deux phénomènes essentiels : la géographie fondamentale d'Hawaï demeura inchangée, et fut simplement intégrée aux États-Unis. La nationalité hawaïenne, cependant — son existence en tant que nation *exclusive* — fut purement et simplement annihilée. Elle fut *remplacée* par la nationalité américaine. À dater de cet instant, Hawaï ne fut plus autorisé à déclarer (légalement) la guerre à d'autres pays, ni à signer des traités, ni à battre monnaie, ni à entretenir de relations internationales, etc.

Cette analogie fait ressortir trois phénomènes essentiels : les *structures* géographiques fondamentales, la *fonction* de la nationalité, et les *phases* de remplacement des identités nationales proprement dites. Ma théorie est qu'on observe des phénomènes similaires dans la croissance et le développement de l'homme. Les *structures fondamentales* de l'ontogénie humaine sont semblables aux caractéristiques géographiques fondamentales — la croissance englobe de plus en plus de territoires, pourtant les anciens ne sont pas abandonnés mais inclus. Le *système du moi* en ontogénie humaine est analogue à la nationalité — il semble comprendre des fonctions fondamentales telles que les mécanismes de défense (« guerre »), le sentiment d'identité, les relations interpersonnelles, etc. Les *phases de développement moral du moi* sont comparables aux phases de croissance de la nationalité — lorsqu'une nouvelle émerge, elle renie, supprime, ou remplace l'ancienne (sauf dans les cas de fixation/refoulement).

En conséquence, cette présentation se divisera en trois sections. La première traitera des structures fondamentales de la conscience et de leur développement — corps, mental, subtil, causal, etc. La troisième des principales phases de remplacement de la conscience — phases morales, pha-

ses du sentiment d'identité, hiérarchie des besoins de Maslow, etc. La deuxième, « le système du moi », discutera de ce que je considère comme étant le lien théorique entre les deux.

Les structures fondamentales de la conscience

Figure 9
Hiérarchie des structures
fondamentales de la conscience

(35 ans)	CAUSAL	
(28 ans)	SUBTIL	
(21 ans)	LOGIQUE-VISUELLE	
11-15 ans	MENTAL REFLEXIF-FORMEL	
6-8 ans	MENTAL COORDINATION/RÔLE	
15 mois-2 ans	MENTAL REP.	Sunyata-Tathata (racine fondamentale)
6 mois-12 mois	FANTASME	
1 mois-6 mois	AFFECTIVO-SEXUEL	
PRÉNATAL-3 MOIS	SENSORIPERCEPTUEL	
PRÉNATAL	PHYSIQUE	

La figure 9 est une présentation schématique de certaines structures fondamentales de la conscience. Ce schéma, jusques et y compris la vision-logique, se fonde explicitement sur les travaux de Piaget, Werner, Arieti, et Baldwin. Les niveaux supérieurs — il en est normalement cinq ou six, mais je les ai concentrés en deux domaines généraux, le subtil et le causal — s'inspirent en majeure partie des systèmes psychologiques hindous et bouddhistes, et en particulier des travaux de leurs interprètes modernes, notamment Aurobindo, Guénon, Smith, Free John (cf. Wilber [137]).

Ce schéma suggère qu'il existe des développements verticaux *entre* les niveaux ainsi que des développements horizontaux *au sein* de chaque niveau (nous parlons dans le premier cas de transformation et dans le second de translation). En outre, chaque niveau ou structure fondamentale semble avoir une date d'émergence relativement circonscrite, ou un point *de départ* chronologique, mais n'a pas nécessairement de point de développement *final*. Ainsi, par exemple, la pensée formop (le mental réflexif-formel) émerge-t-elle en général vers l'âge de douze ans, mais elle peut se développer et s'exercer plus avant tout au long de l'existence de l'individu. Le point important n'est pas tant

de déterminer à quelle époque elle peut être considérée comme étant « parfaite », mais plutôt de constater qu'elle apparaît rarement, sous quelque forme que ce soit, avant la prime adolescence. C'est le point d'émergence, non le point final, qui nous est le plus précieux pour situer un processus dans la hiérarchie d'organisation structurale (quoiqu'il ne s'agisse nullement du seul critère à prendre en considération; cf. Wilber [140]). J'ai donc indiqué, dans le schéma de la figure 9, au niveau des points d'intersection, les dates auxquelles il est généralement convenu de situer la première apparition des diverses structures.

(Les dates des trois niveaux les plus élevés sont indiquées entre parenthèses parce qu'elles ne semblent pas avoir déjà été déterminées collectivement. Piaget a démontré que la plupart des individus — sauf anomalie quelconque — accéderont à la conscience formop. Mais à ce jour ils ne dépasseront pas automatiquement ce point pour accéder aux régions transpersonnelles du subtil, du causal ou de la transcendance ultime. Mon hypothèse expérimentale pour justifier cette observation est qu'à ce stade de son histoire l'humanité dans son ensemble a évolué *collectivement* jusqu'au niveau de la pensée formop, et qu'en conséquence chaque individu naissant aujourd'hui est plus ou moins assuré de se développer jusqu'à ce niveau. Au-delà cependant, « vous êtes livré à vous-même ». Il est permis de supposer que de plus en plus d'individus s'efforçant d'atteindre ces niveaux supérieurs, et y parvenant — comme nos ancêtres s'appliquèrent à développer la capacité de raisonner et y parvinrent — ces niveaux supérieurs seront un jour légués collectivement aux générations futures. Entre-temps, je ne puis qu'avancer entre parenthèses les dates d'émergence arbitraires de ces niveaux.)

Un des avantages de ce type de schéma « arborescent » (suggéré pour la première fois par Werner) est qu'il illustre clairement le développement chronologique *des* — et l'agencement hiérarchique *entre* les — structures fondamentales, sans nier de quelque manière que ce soit la possibilité d'un développement continu et souvent parallèle *au sein de* celles-ci. Ainsi, le mental réflexif est-il d'un ordre d'organisation structurale supérieur au mental du fantasme ou de l'image simple, *et* le mental réflexif émerge toujours *après* le mental du fantasme — *mais* le niveau du fantasme lui-même peut toujours manifester un développement significatif même pendant que le mental réflexif émerge et mûrit. Ceci advient parce qu'une structure ayant émergé elle *subsiste*, ainsi que nous l'avons suggéré précédemment, *simultanément* avec les structures supérieures subséquentes; de ce fait, elle peut se développer et s'exercer de manière continue et simultanée. Il est intéressant de noter qu'il *n'en va pas* de même des phases de transition ou de remplacement. Les personnes se situant au niveau - 5 de développement moral ne développent pas simultanément leur capacité d'être des canailles (niveau - 1). Ces phases, étant de remplacement, sont mutuellement exclusives.

Il nous reste à donner une brève description des structures fondamentales elles-mêmes, en particulier aux niveaux intermédiaires que nous avons jusqu'à présent rassemblés sous la dénomination « mental » ou que nous nous sommes avérés incapables de définir avec précision.

1. *Physique*. C'est le simple substrat physique de l'organisme (par exemple le premier *skandha* bouddhiste).

2. *Sensoriperceptive*. Je considère ici la sensation, le deuxième *skandha*, et la perception, le troisième, comme formant un domaine général; la cognition sensorimotrice typique.

3. *Affectivo-sexuelle*. L'enveloppe de la bioénergie, la libido, l'élan vital ou *prâna* (*prânamayakosa* dans le Védanta, le quatrième *skandha* dans le bouddhisme, etc.).

4. *Fantasme*. C'est le terme qu'emploie Arieti pour désigner le mental inférieur ou imagé; la forme la plus simple de « représentation » mentale ne recourant qu'aux images.

5. *Mental-rep*. Abrégé de « mental représentatif », ou pensée préopératoire de Piaget. Le mental rep ou préop peut former des symboles et des concepts, et donc *représenter* non seulement des objets mais encore des classes, en revanche, il ne peut *opérer sur*, ni coordonner, ces représentations.

Ainsi, pour prendre un exemple simple, le mental rep peut compter des objets, mais il ne peut aisément les multiplier ou les diviser — il lui manque la capacité de *coordination*. Une autre caractéristique marquante de la pensée représentative ou préopératoire est qu'elle ne peut aisément assumer le rôle d'autrui. En d'autres termes, elle est toujours très égocentrique et narcissique. Piaget a mis à nu le cœur de la conscience préop : au cours d'une expérience typique (je simplifie considérablement), Piaget plaçait un objet coloré en vert d'un côté et en rouge de l'autre entre l'expérimentateur et l'enfant. L'enfant était autorisé à examiner l'objet, qui était ensuite déposé sur une table de manière à ce que le côté rouge soit tourné vers l'expérimentateur et le vert vers l'enfant, il était alors demandé à l'enfant quelle était la couleur que voyait l'expérimentateur (l'autre). L'enfant répondait « vert ». L'objet était retourné, de sorte que la face verte soit offerte à l'expérimentateur et la rouge à l'enfant, et la même question était posée à ce dernier : quelle est la couleur que voit l'expérimentateur? Réponse : « rouge ». En d'autres termes, dans chaque cas l'enfant imaginait que l'autre voyait exactement ce que lui-même voyait. L'enfant n'est pas vraiment capable de se mettre à la place d'autrui, d'inverser les rôles, d'imaginer des perspectives différentes. Le mental rep étant toujours « proche du corps », il dépend de données sensorielles naïves. Ce qu'il voit se confond dans une large mesure avec ce qu'il pense; ce qui explique l'inaptitude à concevoir des perspectives différentes, et donc l'égocentrisme.

6. *Mental coordination/rôle*. C'est la pensée opératoire concrète de Piaget. La pensée conop, à l'inverse de son prédécesseur le mental rep, peut commencer à assumer le rôle d'autrui, et aussi à pratiquer des opérations de *coordination*, telles que des multiplications, des divisions, des répartitions en classes, etc. On parle de pensée « opératoire concrète » parce qu'elle est toujours fortement liée au monde immédiat, grossier, physico-sensoriel. Elle peut opérer sur le monde concret, mais ne peut encore opérer sur la pensée proprement dite. Il en résulte que la conop, comme ses prédécesseurs, n'est pas une structure très imaginative ni véritablement créative; elle est étroitement liée au monde concret et évident. Elle ne peut donc imaginer des relations *possibles ou hypothétiques*. Piaget a une fois de plus démontré, à la faveur d'une série d'expériences extrêmement révélatrices, que cette structure est incapable de comprendre des formulations telles que : « Et si » ou « comme si ». C'est-à-dire que la pensée conop est hermétique à des réflexions telles que : « S'il se produit ceci, alors il s'en suivra cela. » Elle est incapable de saisir des relations supérieures et non évidentes.

7. *Mental réflexif-formel*. C'est la conscience opératoire formelle de Piaget, la première structure qui peut non seulement réfléchir au sujet du monde mais encore au sujet de la pensée; c'est donc la première structure qui est nettement réflexive et introspective (quoique cette tendance s'amorçât déjà sous une forme rudimentaire avec le mental coordination/rôle). Ceci étant, la formop peut opérer non seulement sur des objets concrets mais encore sur des pensées subjectives; c'est donc la première structure capable d'imaginer des *possibilités* non évidentes. Ceci signifie, notamment, qu'elle est apte à concevoir un raisonnement hypothético-déductif ou propositionnel (« si a, alors b »), qui lui permette d'appréhender des *relations* supérieures ou noétiques. Ainsi, loin d'être une structure « aridement abstraite », avec peu ou pas de créativité, elle est en réalité la première structure cognitive véritablement créative ou imaginative, ainsi que l'ont clairement démontré les études de Piaget. En fait — et Piaget est très clair à ce sujet — c'est la première phase où une personne peut devenir, au sens vrai du terme, un « rêveur » — un être capable d'imaginer des possibilités échappant à la simple perception sensorielle ou aux opérations sensori-concrètes. Ceci nous conduit directement à la structure suivante :

8. *Logique visuelle*. Si le mental formel établit des relations supérieures et créatives, la logique visuelle établit des *réseaux* entre ces relations. C'est-à-dire qu'elle place chaque proposition en parallèle avec d'autres, de manière à voir, ou à « visionner », de quelle manière l'exactitude ou l'inexactitude d'une proposition quelconque affecte l'exactitude ou l'inexactitude des autres. Une telle logi-

que panoramique ou visuelle appréhende un réseau massif d'idées, la manière dont elles s'influencent mutuellement, les relations qu'elles entretiennent. On voit se dessiner l'aptitude à procéder à une véritable synthèse d'ordre supérieur, à réaliser des connexions, à relier des vérités entre elles, à coordonner des idées, à intégrer des concepts. Cela culmine dans ce qu'Aurobindo nomme « le mental supérieur », qui « peut s'exprimer librement en idées isolées, mais son mouvement le plus caractéristique est une idéation d'ensemble, un système qui embrase d'un seul coup d'œil la totalité d'une vision de vérité : les rapports d'une idée avec une autre, d'une vérité avec une autre... se manifestent eux-mêmes dans l'ensemble intégral. » [2]. Ceci constitue visiblement une structure hautement *intégrante*; qui me paraît d'ailleurs être la structure intégrante la plus élevée du domaine *personnel*; au-delà se situent des développements plus transpersonnels.

9. *Subtile*. C'est la région générale des schèmes archétypes ou des formes trans-individuelles. Nous avons déjà donné un aperçu détaillé de ce domaine au chapitre 3; je n'y reviendrai donc pas.

10. *Causale*. C'est la source non manifeste, le fondement transcendantal de toutes les structures inférieures. Pour une description plus détaillée, cf. le chapitre 3.

11. *Ultime*. Traversant pleinement l'état de suspension ou d'absorption non manifeste, la conscience se réveille, dit-on, dans sa résidence première et éternelle en tant qu'esprit, radiant et omniprésent, un et multiple. C'est le supra-mental d'Aurobindo, la conscience transcendantale et inqualifiable en tant que telle. J'utilise le papier sur lequel est tracée la Figure 9 pour représenter ce fondement essentiel de la nature vide (*sunyata-tathata*).

Nous venons donc d'évoquer certaines structures fondamentales de la conscience. Celles-ci subsistent tout au long du développement, dès l'instant où elles ont émergé fondamentalement. Elles s'acquittent non seulement de leurs propres fonctions et de leurs propres tâches, mais encore elles contribuent ou participent à leurs structures aînées. Elles ne sont jamais dépassées quoiqu'elles puissent continuer à se développer.

Quelques aspects de transition associés aux structures fondamentales

Nous avons dit que les structures fondamentales de la conscience, qui sont définies comme étant essentiellement des structures durables, n'en émergent pas moins en *phases*, et nous serions donc en droit de supposer que chaque structure fondamentale possède certaines qualités temporaires ou propres à une phase. Et il semble bien que ce soit le cas.

Les structures fondamentales étant essentiellement des structures cognitives, leurs aspects temporaires ou limités à une phase (provisoires) concernent simplement les déplacements au sein des *cartes cognitives* ou des *visions du monde*, qui se manifestent au fur et à mesure qu'émergent des structures successivement nouvelles et supérieures. Je vous proposerai ci-dessous plusieurs exemples qui, j'en suis sûr, vous paraîtront familiers :

La vision du monde des niveaux les plus bas — matière, sensation et perception (traités globalement) — est qualifiée d'« archaïque », de « pléromatique », d'« ouroborique », etc. Cette vision du monde (si primitive qu'elle mérite à peine d'être considérée comme telle) est largement indifférenciée, globale, fondue, et confuse — elle correspond à la vision qu'on a du monde quand on ne dispose *que* de structures physiques et sensoriperceptuelles. Quand émergent les structures supérieures, la vision du monde archaïque s'estompe ou est abandonnée, mais l'aptitude à connaître des sensations et des perceptions, elle, subsiste. Cette dernière est une structure fondamentale et durable, tandis que les premières ne constituent que la carte cognitive transitoire ou provisoire qui leur est associée.

Nous nommons « typhonique » la vision du monde propre au niveau affectivo-sexuel. Elle est plus différenciée que la vision archaïque, organique, mais elle est encore dans une large mesure prémentale, liée et confinée au présent; elle n'est capable que de rechercher une libération et une décharge immédiates. Quand émergent des structures supérieures, le monde *exclusivement* senti disparaîtra mais non les sentiments.

La vision du monde propre au niveau du fantasme et de la préop précoce est dite « magique ». Cette qualification s'applique à l'impression que donne le monde quand vous ne disposez *que* d'images et de symboles, mais que vous font défaut concepts, règles, opérations formelles, vision. Comme dans le monde du rêve, les images du fantasme manifestent une condensation, un déplacement, une satisfaction de désirs et une libération magiques. Les structures supérieures émergeant, la vision du monde magique *per se* est abandonnée, mais les images et les symboles eux-mêmes demeurent en tant que structures fondamentales importantes.

On désignera sous le terme « mythique » la vision du monde de la préop mûre et de la conop précoce. Le monde a une apparence mythique quand vous disposez de concepts et de règles, mais que la capacité rationnelle ou l'aptitude aux opérations formelles vous font défaut. La vision du monde mythique *per se* s'éteindra, quand émergeront les niveaux supérieurs; elle sera remplacée, mais la conop et le mental coordination/rôle subsisteront en tant que structures fondamentales importantes. De même, le développement se poursuivant vers les domaines transrationnels, la vision du monde exclusivement rationnelle — l'impression que donne le monde quand vous ne disposez que de la formop — est remplacée par des visions du monde psychiques et subtiles, mais la capacité de raisonner ne disparaît pas, etc.

Ainsi, la vision du monde archaïco-typhonique (l'apparence qu'a le monde quand vous ne disposez que d'une perception sensorimotrice) est-elle remplacée par une vision magique (l'apparence qu'a le monde quand vous ne disposez que de la préop), laquelle est à son tour remplacée par une vision mythique (l'apparence qu'a le monde quand vous ne disposez que de la conop), qui est remplacée par une vision rationnelle (l'apparence qu'a le monde quand vous le regardez à l'aide de la conop), etc. Les visions du monde exclusives — archaïques, typhoniques, magiques, mythiques, etc. — sont successivement abandonnées et remplacées, mais les structures fondamentales en soi — préop, conop, formop, etc. — continuent à exister, dans la conscience; elles sont fonctionnelles et nécessaires. Il ne faut pas en déduire que les anciennes visions du monde ne peuvent dans certains cas être réactivées; quand nous rêvons, par exemple, la formop et la conop sont suspendues, et nous nous trouvons replongés dans une vision du monde du fantasme, préopératoire, magique. Mais quand les structures supérieures émergent ou réémergent, la vision magique disparaît, mais la préop subsiste.

Le système du moi

La caractéristique la plus marquante des structures fondamentales de la conscience, du moins telles que je les ai présentées, est sans doute le fait que chacune est *dépourvue de moi*. C'est-à-dire que vous ne pouvez poser votre doigt à un embranchement quelconque de l'arbre structural de la figure 9 et dire, *ici* se trouve le moi, *ici* le sentiment d'identité, *ici* le sentiment d'un « je » personnel. La raison en est, à mon sens, que chacune de ces structures fondamentales est intrinsèquement dépourvue de sentiment d'identité, *mais*, en cours de développement, un système du moi émerge et prend en guise de substrats successifs les structures fondamentales de la conscience. En un sens, les structures fondamentales forment les barreaux d'une échelle qu'escalade le système du moi : de la matière, au corps, au mental, au subtil, au causal, à l'esprit (engendrant, ainsi que nous le verrons, certaines phases de transition du moi en cours de processus).

L'important consiste toutefois à ce stade à préciser qu'aucun barreau de l'échelle, aucune combinaison de barreaux ne peuvent être considérés comme constituant un moi intrinsèque. Voilà qui fait songer à la notion bouddhiste des cinq *skandhas* — en gros, corps physique, sensation-perception, émotion-pulsion, cognition inférieure, et cognition supérieure. Chacun est dit *anatta*, ou sans moi, chacun sert pourtant (de façon temporaire et inévitable) de substrat au sens d'identité. Quand celui-ci traverse, puis dépasse les structures-*skandhas*, et cesse donc d'exister en soi, le résultat est nirvana ou radiance sans moi, dans laquelle les *skandhas* peuvent toujours continuer à fonctionner mais sans distorsions de la personnalisation. On retrouve essentiellement la même idée dans la psychologie yogique des *chakras*, les *enveloppes* du Védanta, et les *vijnanas* Mahayana — chaque système considère qu'il existe plusieurs structures fondamentales, enveloppes, ou *chakras* qui sont essentiellement dépourvus de sentiment d'identité distinct, ce qui est démontré, par exemple, par le fait que le sage éveillé a accès à toutes les structures fondamentales — par exemple physique, affective, mentale, subtile — mais sans pour autant leur être identifié ou lié — il y a des structures de conscience mais pas de moi distinct dans la conscience.

Ceci suggère que le système du moi, qui est en définitive illusoire, n'en remplit pas moins une fonction absolument nécessaire quoique *intermédiaire*. A savoir, il est le véhicule du développement, de la croissance et de la transcendance — ou, pour en revenir à notre métaphore simple, le moi est celui qui escalade les barreaux de l'échelle d'organisation structurale, une ascension destinée à libérer le moi de lui-même, « de crainte que le jugement dernier ne vienne et ne me trouve pas annihilé », dit Blake, « et que je sois saisi et livré aux mains de ma propre identité. »

Le système du moi, même s'il est en définitive illusoire, est néanmoins nécessaire, approprié et fonctionnel à un niveau intermédiaire, et ceci nous amène au sujet connu sous le nom générique de psychologie du moi (une dénomination utilisée pour la première fois de façon régulière par Maslow pour décrire ses propres travaux). En fait, ce n'est qu'au cours de ces dernières décennies que la psychologie du moi — l'étude du moi, de ses fonctions, de ses composantes et de son évolution a retenu l'attention de scientifiques sérieux. (« Ce n'est qu'au cours des vingt dernières années que nous avons enregistré un retour de la psychologie vers la conscience de soi du sujet. ») [20] Prônée par des théoriciens tels que Hartmann, Sullivan, G. H. Mead, Erikson, Rogers, Fairbairn, Kohut, Loevinger, Maslow et Branden, l'étude de la nature et de la fonction du système du moi a récemment acquis une importance considérable, qu'on mesurera aisément grâce à la formule suivante : « Kohut et Chicago sont les équivalents modernes, de Freud et Vienne » [20] — Kohut étant l'auteur du fameux *The Restoration of the Self*.

Dans cette section, je ne ferai qu'évoquer, en me fondant sur les travaux des théoriciens cités ci-dessus, les caractéristiques majeures — à nos yeux — du système du moi. Nous pourrions commencer par remarquer que même des psychologues-philosophes aussi « anti-moi » que Hume et James étaient convaincus que le sentiment d'identité était lié à la mémoire, ou à la capacité de rattacher et d'organiser ce moment par rapport au *précédent*; c'est-à-dire de *s'approprier* le moment précédent en fonction du suivant. Pour James, le moi le plus profond — « le Moi des moi » — consistait en « des actes d'appropriation successifs, soutenus aussi longtemps qu'on est capable de les soutenir. » [66]

Cette définition — le moi en tant que lieu d'appropriation — peut bien entendu être utilisée d'une façon perverse — pour expliquer le moi en le niant (comme Hume et James le firent en définitive) : le moi n'étant « que » l'acte d'appropriation du moment précédent par ce moment-ci, il n'existe pas de moi, mais uniquement un « flux de conscience », ce qui est démontré par le fait que le moi ne se voit jamais comme sujet mais toujours et uniquement comme un flux d'objets.

La faille de cette théorie est toutefois que l'acte d'appropriation lui-même ne pénètre pas entièrement dans le flux — pas plus, donc, que le moi. En termes plus clairs, le fait que le moi ne puisse

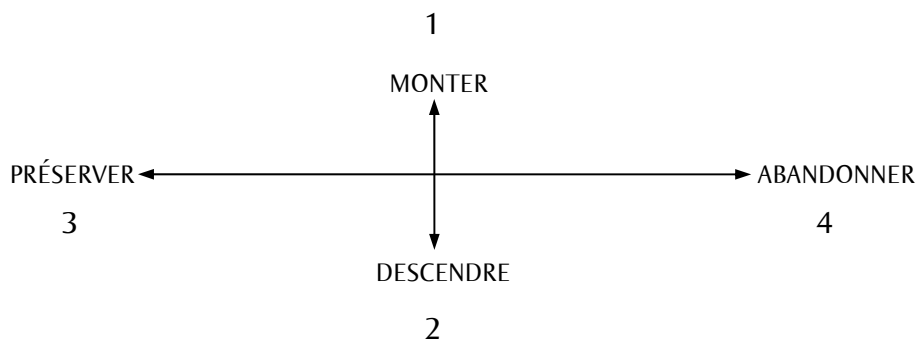
se voir lui-même ne signifie pas nécessairement qu'il n'y ait pas de moi, de même que le fait que l'œil ne se voie pas lui-même ne signifie pas qu'il n'y ait pas d'œil. Le moi, en tant que voyeur intermédiaire du flux, ne fait pas nécessairement partie du flux, tout au moins pas de manière aussi totale que le supposait Hume. En tant qu'« appropriateur » du flux, le moi se compose de fonctions *autres que* le flux, et ces fonctions constituent un champ d'étude et de recherche légitime. Ainsi, comme le fait remarquer Brandt, ce ne fut que lorsque ce fossé (ou cette impasse) dans l'approche Hume-James devint évident que l'étude de la psychologie du moi put se développer sérieusement. [20]

Une des caractéristiques du moi pourrait donc être de s'approprier et d'organiser le flux des événements psychologiques de manières significatives et cohérentes. Cette vision n'est guère différente du point de vue psychanalytique moderne qui définit le moi comme le « processus d'organisation ». L'idée du moi — *organisateur actif de la réalité psychologique* n'a cessé de s'imposer depuis *Le Moi et le Ça* de Freud, jusqu'aux travaux de Heinz Hartmann, Edith Jacobson, Fairbairn, Spitz, Mahler, Kohut, Blanck et Blanck. Voici en quels termes Brandt résuma cette vision générale : « Le moi [n'est pas qu'] une synthèse des parties ou composantes psychiques sous-jacentes, [c'est-à-dire qu'il n'est pas simplement la somme des flux], il est un principe *organisateur indépendant*, un “ cadre de références ” par rapport auquel il est possible de mesurer les activités ou les états de ces composantes. » [20] Ce qui précède nous permet d'avancer que notre première caractéristique pourrait être la suivante : le moi est l'exécuteur de l'organisation, de l'intégration et de la coordination psychologiques.

De la même manière, et pour les mêmes raisons, le moi pourrait être considéré comme le *lieu d'identification*. C'est peut-être la définition, ou la caractéristique, du système du moi la plus irréfutable, car le moi, en s'appropriant et en organisant le flux d'événements structuraux, se crée une *identité sélective* au milieu de ces occasions. Ceci paraît parfaitement normal et nécessaire — il nous suffit de songer aux résultats désastreux de l'incapacité à former un sentiment d'identité stable (par exemple, la « crise d'identité » d'Erikson) ou à l'effondrement du sentiment d'identité dans les psychoses et névroses indéterminées (cf. Kernberg). Je parlerai donc, par souci de simplification, du moi comme du lieu d'identification et du centre du sentiment d'identité — l'appréhension intuitive de la « Je-ité* » proximale qui se rattache à l'acte d'appropriation. Enfin, le moi pourrait être considéré comme le navigateur du développement, car en tout point de l'échelle des structures fondamentales (sauf aux deux limites extrêmes), il est soumis à plusieurs « tractions directionnelles » différentes. D'une part, il peut (dans certaines limites) choisir de demeurer au niveau d'organisation structurale actuel, ou au contraire de passer à un autre. S'il quitte son niveau actuel, il peut évoluer soit vers le haut soit vers le bas de la hiérarchie. *A un niveau donné*, le moi se trouve donc confronté à un choix entre préserver ou nier, tenir ou lâcher, vivre ce niveau ou mourir à ce niveau, s'y identifier ou s'y dés-identifier. *Entre* les niveaux, le moi doit choisir entre monter ou descendre, s'élever dans la hiérarchie vers des niveaux d'organisation et d'intégration structurales croissants ou s'abaisser vers des structures moins organisées et intégrantes. Nous avons déjà discuté de ces facteurs au chapitre 7. Je me contenterai de reproduire, pour des raisons pratiques, le schéma suivant :

Le moi est pour ainsi dire situé au croisement des axes. Il doit équilibrer les deux dilemmes — préserver/abandonner; monter/descendre — et diriger le cours de son développement par rapport à ces quatre points cardinaux. Le moi ne se laisse pas simplement porter par le flux de la conscience — pour le meilleur ou pour le pire — il pousse et tire, retient ou relâche, monte ou descend, préserve ou abandonne. La manière dont le moi en tant que « navigateur » manipule les tensions résultantes et les dilemmes fonctionnels semble tenir une place importante dans l'histoire de son développement et de sa pathologie.

* En anglais : I-ness, (N.d.T.)



Si le moi est bel et bien le lieu d'organisation, d'identification et de navigation, nous serions en droit de supposer que le cours de son développement se présentera de la manière suivante : au fur et à mesure que chacune des structures fondamentales commence à émerger et à se développer, le moi se les *approprie* ou *s'y identifie* (le moi en tant que lieu d'identification). Lorsqu'il s'est identifié à une structure, le moi, ou la pulsion de préservation du moi (facteur 3), cherche à consolider et à intégrer le complexe global du moi résultant (le moi plus la structure fondamentale appropriée; notez, incidemment, que la vision du monde du moi serait celle de la structure fondamentale appropriée — archaïque, ou magique, ou mythique, etc.). Ces identifications, consolidations et préservations initiales sont normales, nécessaires, appropriées.

Si le moi *en tant que* moi désire cependant *s'élever* dans la hiérarchie d'organisation structurale — croître — il devra en définitive *abandonner* ou renier son identification *exclusive* au(x) niveau(x) inférieur(s) pour permettre une identification supérieure à des niveaux d'organisation structurale aînés. Il doit accepter la « mort », la négation, ou l'abandon (facteur 4) du niveau inférieur — *il doit se dés-identifier d'avec — ou se détacher de —* son attachement exclusif à ce niveau — pour monter (facteur 1) vers la vie, l'unité et l'intégration plus grandes du (des) niveau(x) supérieur(s) suivant(s) d'organisation structurale. Dès qu'il se trouve à ce *nouveau* niveau, le moi cherche à consolider, à fortifier et à préserver le complexe du moi propre à ce niveau (*via* le facteur 3), jusqu'à ce qu'il soit une fois de plus assez fort pour accepter la mort de ce niveau, pour l'abandonner ou le renier, et s'élever vers le niveau d'évolution suivant.

Ainsi, la préservation et la négation, ou la vie et la mort, doivent-elles apparemment accomplir des tâches *provisoires* importantes. C'est par la pulsion de préservation qu'un niveau donné est approprié, développé, consolidé et intégré — ce n'est qu'en « s'appropriant » un niveau que le moi peut l'organiser de façon intime. Cette tâche accomplie, seule la négation permettra au moi de mourir à cette identification exclusive à ce niveau pour s'élever vers l'intégration supérieure suivante. Une pathologie se développe, semble-t-il, si l'une de ces tâches provisoires (ou les deux) sont mal dirigées. Ainsi, une *fixation* peut-elle être considérée comme une *préservation morbide* — une incapacité à abandonner, renier — ou mourir à — un niveau donné; l'individu demeure obsédé par des gratifications qu'il aurait dû avoir « dépassées ». D'autre part, un *refoulement* pourrait être considéré comme un type de *négation morbide* — une mort prématurée; l'individu se dés-identifie d'avec une composante avant de l'avoir correctement intégrée, appropriée et consolidée; la composante est donc simplement rejetée de la personnalité. Le processus de dés-identification nécessaire devient une simple dissociation perverse.

Dans le cadre d'un développement normal, la tâche provisoire de la dés-identification d'avec un niveau donné semble remplir une fonction extrêmement importante — à savoir, dévoiler ce niveau de moi (le moi étant le lieu d'identification). Cette dés-identification provisoire ne détruit pas le

niveau ni la structure fondamentale proprement dite, mais les libère simplement de la nécessité d'être le substrat de transition du sentiment d'identité séparé et les renvoie vers leur état antérieur d'*anatta*, ou de fonction et de service dépourvu de moi. Pour reprendre notre métaphore de l'échelle : les barreaux ne sont pas détruits, déformés ou rejetés à chaque phase de croissance, soit chaque fois que le moi passe d'un échelon inférieur à un échelon supérieur. Ce qui est détruit c'est l'attachement exclusif du moi à cet échelon.

Nous sommes maintenant en mesure d'examiner les structures du moi qui sont reniées ou abandonnées — ce sont, nous l'avons dit, des exemples de structures de transition-remplacement. Nous nous pencherons plus particulièrement sur les diverses *phases du moi* construites par une série d'*identifications exclusives* avec les niveaux hiérarchiques d'organisations structurales ou structures fondamentales. Ainsi que nous le verrons, ces « structures d'exclusivité » durent aussi longtemps que l'attachement du moi à la structure fondamentale particulière. Dès qu'il renonce à cette identification exclusive, la structure d'exclusivité est détruite.

Les phases du moi de la conscience

Le thème général de cette section peut se résumer ainsi : soumettons chaque niveau de la hiérarchie des structures fondamentales (telles que présentées dans la figure 9) à l'influence d'un système de moi (dont j'ai esquissé les caractéristiques ci-dessus) et nous obtiendrons les caractéristiques fondamentales des phases de développement présentées et décrites par des chercheurs tels que Maslow, Loevinger et Kohlberg. C'est presque un processus de simple organisation mathématique — par exemple, si le moi est le siège de l'identification, à quoi ressemblerait-il s'il s'identifiait au niveau affectivo-sexuel? Je m'efforcerai de démontrer qu'en posant cette question à propos de chaque structure fondamentale, nous obtenons — exactement dans le même ordre et avec des descriptions presque similaires — les phases de développement moral de Kohlberg, de développement du moi de Loevinger et de hiérarchie de besoins de Maslow (pour citer les trois exemples que j'ai retenus pour cette présentation).

Je suggère (1) que les phases hiérarchiques présentées par Loevinger, Kohlberg et Maslow (ainsi que par Erikson, Peck, Bull, Selman, Broughton, etc.) font référence à divers aspects de structures de remplacement-transition *essentiellement similaires*, et (2) que ces types particuliers de structures de remplacement-transition sont produits principalement par l'enzyme du système du moi agissant sur le substrat de la structure fondamentale. Etant donné qu'ils sont engendrés lorsque le lieu d'identification du moi se concentre de manière plus ou moins exclusive sur des structures fondamentales successives, il est aussi permis de parler de « structures d'exclusivité ».

Loevinger a formulé l'hypothèse 1 en termes particulièrement forts : « Il n'existe qu'une source majeure pour toutes les conceptions du développement moral et du moi, qu'un fil de réalité auquel toutes les conceptions donnent un accès variable. » [78] Mais, cette formulation me paraît trop vague et je préfère (à ce stade de nos connaissances) m'en tenir à ma version plus modeste qui parle de similitude. Kohlberg a, par exemple, le sentiment que le développement du moi est d'une certaine manière antérieur au développement moral, et Selman considère que le développement interpersonnel du moi est une structure profonde par rapport à laquelle la moralisation se manifeste en tant que structure superficielle (deux conceptions que je suis enclin à partager).

Outre ces différences (mineures), il existe des variations quant à la portée des diverses théories de phases du moi que nous mettons en parallèle. Ainsi, Loevinger (et Kohlberg, dans une certaine mesure) présente-t-il deux phases là où Maslow n'en voit qu'une. Peut-être Loevinger propose-t-il des sous-phases; peut-être Maslow a-t-il regroupé par inadvertance différentes phases, mais là n'est

pas la question pour l'instant. Quoi qu'il en soit, seule la recherche future pourra nous apporter une réponse. Il nous suffit, pour exposer notre théorie générale, de nous concentrer sur les similitudes fondamentales déjà reconnues entre ces théories; nous pourrions ensuite raffiner notre schème au fur et à mesure que ces systèmes le seront.

Les corrélations entre les structures fondamentales de la conscience et les phases hiérarchiques de Maslow, Loevinger et Kohlberg sont résumées dans la figure 10. Les corrélations entre Maslow, Loevinger et Kohlberg sont essentiellement celles exposées par Loevinger elle-même; en outre, les corrélations entre les structures (cognitives) fondamentales de Piaget et les phases de Kohlberg et Loevinger sont celles suggérées par Breger et par Habermas — j'insiste sur le fait que ces corrélations ne traduisent pas ma seule perception des données. Ces autorités s'accordent pour admettre que tant que les techniques de recherche n'auront pas été raffinées, de telles corrélations présentent un risque d'erreur de \pm une phase (ainsi, certains théoriciens situent-ils la phase morale 2 sous conop, et la phase 4 sous formop, etc.; il s'agit de distinctions importantes mais elles n'ont qu'une influence secondaire sur nos conclusions générales).

Les niveaux inférieurs et supérieurs étant les plus controversés (car les plus difficiles à étudier et à interpréter) je commencerai ma discussion des corrélations dans la partie médiane — avec le mental représentatif.

Le mental rep, qui émerge vers l'âge de deux ans et domine la conscience jusqu'aux environs de sept ans, est capable d'avoir *conscience* d'autrui mais est incapable d'assumer le *rôle* d'autrui. Un moi s'identifiant au mental rep serait donc en mesure de réagir à autrui mais non d'agir en conformité consciente avec autrui; dans cette mesure, il s'agirait d'une structure relativement centrée sur le moi, narcissique, consciente de son existence ténue et vulnérable propre mais inapte à appréhender pleinement les autres qui risquent de la menacer — il s'ensuit un souci primordial d'auto-protection. Ceci correspond, selon moi, aux besoins de sécurité de Maslow et à la phase d'auto-protection de Loevinger.

En outre, le mental rep étant toujours « en relation étroite avec le corps » (résumé de Piaget de la pensée préop) — ou toujours partiellement identifié aux pulsions affectivo-sexuelles — cette structure générale, en particulier durant son développement précoce, manifesterait une phase d'« impulsivité » de Loevinger. Les phases d'impulsivité et d'auto-protection correspondent aux deux premières phases du développement moral de Kohlberg — punition et obéissance (phase 1) et hédonisme naïf (phase 2). Le point capital est le suivant : le mental rep étant toujours en relation étroite avec le corps, le moi identifié à ce mental est lui-même étroitement lié au corps et est donc largement motivé *par* celui-ci — préoccupations au sujet de la souffrance et des punitions corporelles (phase 1) ou des plaisirs hédonistes (phase 2). Cette phase globale, qui s'accompagne d'une compréhension d'*autrui* (quasiment) inexistante est nommée à juste titre auto-protectrice (Loevinger), narcissique (Freud), égocentrique (Piaget), préconventionnelle (Kohlberg), et Maslow a raison de l'associer à ses besoins de sécurité.

Avec l'émergence du mental coordination/rôle, l'aptitude à assumer le rôle ou la perspective d'autrui se manifeste. Le moi identifié au mental-rôle sera donc en accord étroit avec les opinions et les rôles d'autrui ainsi qu'avec son propre rôle au milieu des autres. En outre, le mental-rôle n'étant pas encore capable de pensée opératoire formelle, le moi éprouvera des difficultés à faire la distinction entre les rôles vrais et les faux (ou frauduleux) — il aura donc tendance à se *conformer* simplement à celui qui lui est assigné par les figures autoritaires. Ceci correspond, selon moi, aux besoins d'appartenance de Maslow, aux phases de conformisme (et de conformisme-conscience) de Loevinger et à la phase globale de moralité *conventionnelle* (conformiste) de Kohlberg.

STRUCTURES FONDAMENTALES	MASLOW (besoins)	LOEVINGER (sentiment d'identité)	KOHLBERG (sens moral)
Physique Sensoriperceptuelle	(Physiologiques)	Autisme Symbiose	
Affective Fantasme Mental rep	Sécurité	Impulsivité précoce	I Préconventionnel
Mental coordination/rôle	Appartenance	Impulsivité Auto-protection Conformisme	II Conventionnel
Mental réflexif	Estime de soi	Conformisme- conscience Conscience	III Post conventionnel
Logique visuelle	Auto-actualisation Auto-transcendance	Individualisme Autonomie Intégration	1. Punition/obéissance 2. Hédonisme naïf 3. Approbation d'autrui 4. Loi et ordre 5. Droits individuels 6. Principes de conscience individuels
Subtil Causal Ultime			

Figure 10 : Corrélations entre les structures fondamentales et les divers aspects des phases de moi (Maslow, Loevinger et Kohlberg)

Le moi identifié au mental-rôle échappe dans une certaine mesure à son emprisonnement narcissique dans son propre être, et commence à pénétrer dans la communauté des autres points de vue. Au départ, il est toutefois « prisonnier » de ces points de vue — d'où son conformisme. Il *recherchera* activement ce conformisme parce qu'il correspond désormais à son lieu d'identification, de préservation et de vie — perdre son conformisme est synonyme de « mourir ». Perdre la face, être différent, ne pas appartenir au groupe — telles sont les craintes du moi qui s'identifie au mental-rôle.

Le mental formel-réflexif commence à se manifester vers l'époque de l'adolescence. Ce niveau est, comme nous l'avons vu, la première structure nettement capable de réflexion sur soi et d'introspection soutenues. Le moi identifié au mental réflexif sera donc impliqué dans des modes d'attention et de comportement conscients et auto-inquisiteurs. Il aura la capacité de remettre en question les conventions (une démarche dont n'est guère capable le mental-rôle) et sera donc impliqué dans des décisions morales post-conventionnelles. N'étant plus attaché aux besoins de conformité, le moi dépendra plus de sa propre conscience, ou de sa capacité interne à réfléchir de façon formelle et à définir de manière rationnelle ce qui, à ses yeux, constitue le bien, la vérité et le beau. Par-dessus tout, il devra se voir réussissant — ou tout au moins s'efforçant de réussir — à s'acquitter de cette tâche, étant donné qu'il s'est désormais *identifié* aux processus de réflexion sur soi. Sa « vie » est dorénavant un processus d'auto-réflexion au milieu d'autres personnes s'adonnant elles aussi à l'auto-réflexion. Le sentiment qu'il aura de sa valeur personnelle sera dans une large mesure déterminé par l'ampleur de son succès — ou de son échec.

Voilà qui, à mon avis, correspond exactement à la phase d'estime de soi de Maslow, aux phases de conscience et d'individualisme de Loevinger, et à la moralité postconventionnelle de Kohlberg. Selon ce dernier, le niveau postconventionnel comprend la phase de « moralité définie par les droits individuels » (phase 5) et de « moralité définie par les principes de conscience individuels » (phase 6), qui sont pour ainsi dire identiques, respectivement, aux phases de conscience et d'individualisme de Loevinger.

Tournons-nous maintenant vers certains niveaux de développement parmi les plus élevés. Nos données se font tout naturellement plus rares, mais il nous en reste assez pour mener à bien notre réflexion. Si le développement des structures fondamentales se poursuit au-delà du mental formel-réflexif nous devrions rencontrer — selon mon hypothèse — la logique visuelle, qui fut posée comme étant *le niveau de conscience personnel-intégrant le plus élevé*. On s'attendra donc à ce que le moi identifié à ce niveau s'efforce de concrétiser les potentiels personnels les plus élevés qu'il possède, ainsi que d'intégrer fermement ceux qu'il a déjà développés (nous qualifierons à ce stade le sentiment d'identité de « centaury »). J'estime qu'il correspond à la phase d'auto-actualisation de Maslow, et aux phases intégration/autonomie de Loevinger. (Les raisons pour lesquelles les études de Kohlberg « s'interrompent » ici, sont exposées *in* Loevinger [78], et Breger [21]; la sensibilité morale ne s'interrompt pas à ce stade, mais personne n'a procédé à ce jour à des recherches sur la moralisation au-delà de cette phase; je suis certain que nous n'en resterons pas là cependant.)

Au-delà de la logique visuelle se situent les niveaux d'organisation structurale transpersonnelle — lesquels, considérés dans leur ensemble, se réfèrent clairement à l'auto-transcendance de Maslow (une région que les psychologues orthodoxes ignorent ou renient en général). Le problème que pose la présentation de Maslow à ce stade est qu'elle s'estompe trop rapidement. La catégorie unique de Maslow (« auto-transcendance ») fit, en son temps, figure d'innovation; aujourd'hui, elle masque mal le fait de plus en plus évident qu'il existe probablement autant de phases discrètes de développement au-delà de l'estime de soi qu'il en existe y menant. Le domaine transpersonnel n'est certes pas une structure unique — il comprend, selon moi, un minimum de cinq niveaux, et peut-être jusqu'à douze voire plus (cf Brown, Coleman). Je ne mentionne que le besoin le plus élevé de Maslow (transcendance de soi) afin de mettre un terme à nos corrélations. La recherche se dévelop-

pant et se raffinant, je suis convaincu que l'existence de cette douzaine (environ) de niveaux transpersonnels — de leurs caractéristiques, de leur développement, et de leurs corrélations morales (tels que le vœu de *bodhisattva*) — deviendra évidente.

En ce qui concerne les niveaux les plus bas, je ne crois pas qu'il soit nécessaire — ni même possible — de proposer un exposé aussi détaillé que dans le cas des domaines intermédiaires. La raison est évidente : les niveaux les plus bas (jusques et y compris le fantasme) sont préverbaux; il est donc extrêmement difficile de mener la recherche dans ces secteurs et plus encore d'en interpréter les résultats, or je ne désire nullement fonder ma thèse sur de folles spéculations relatives aux douze à vingt-quatre premiers mois de l'enfance. Je me contenterai de dire que, selon moi, les études de Piaget, Mahler, Spitz, Jacobson, et Fairbairn s'intègrent parfaitement à la théorie que j'expose dans ces pages. Pour ce qui est des niveaux les plus bas de Loevinger (autisme, symbiose et impulsivité précoce), je me suis contenté de les présenter en regard de ce que je considère comme étant leurs correspondances cruciales parmi les structures de conscience fondamentales. (Aucune corrélation n'est possible avec Kohlberg, car celui-ci travaillait exclusivement et délibérément sur des rapports verbaux, et ces premières phases sont entièrement préverbales.) Quoi qu'il en soit, les phases inférieures, de même que les phases supérieures, devraient faire l'objet d'une recherche plus approfondie.

Discussion

Sans doute comprenons-nous mieux maintenant pourquoi les phases morales du moi peuvent également être qualifiées de « phases d'exclusivité » et comment et pourquoi elles diffèrent de manière essentielle des structures fondamentales sur lesquelles elles se fondent. Prenons à titre d'exemple la (les) phase(s) de conformisme — mon hypothèse est que le *besoin de conformité* (cf Maslow, Loevinger) est créé dans une large mesure par l'attachement au mental coordination/rôle. Dès que l'*attachement* est rompu (*via* la négation ou la dés-identification propre à une phase), le conformisme l'est également. Mais le mental coordination/rôle — en tant que structure fondamentale — *n'est pas* abandonné; il peut continuer — et continue — à fonctionner, tout au moins comme le décrit Arieti, en rassemblant ses propres données informatives/coordinatrices et en servant d'ingrédient au mental formel. Notez qu'une personne s'identifiant au mental coordination/rôle a (en dehors de toute pathologie) un *accès direct à* — *et peut utiliser* — *toutes les structures fondamentales précédentes ou inférieures* — accès simultané au corps physique, aux sensations, aux perceptions, aux sentiments, aux images et aux symboles de représentation (mots). *Cependant*, une personne au niveau corrélatif de la phase du moi — dans cet exemple, une personne se situant à la (aux) phase(s) de conformisme *n'a pas* accès aux phases inférieures du moi, et ne peut les utiliser (parce que celles-ci n'existent plus fondamentalement). Une personne s'efforçant d'être conformiste ne fait pas simultanément et également des efforts pour être impulsive. Ainsi que Loevinger et Kohlberg l'ont démontré, une personne se situant à un stade donné du développement moral du moi a rarement des réactions propres à des phases inférieures (et plus la phase est inférieure ou éloignée, plus la réaction est improbable).

Suggérer que les structures fondamentales sont des supports essentiels de diverses phases de transition du moi n'implique pas que ces dernières ne soient pas soumises à des opérations intermédiaires. Il semble que ce soit la conception de Habermas, Selman et Kohlberg, lesquels tendent tous à considérer les structures cognitives fondamentales comme étant séparées de la moralisation par des opérations interpersonnelles. Habermas, par exemple, suggère qu'une structure fondamentale cognitive unique soumise à différents degrés de « compétence interactive » supporte deux

sous-classes de réaction morale du moi (les corrélations entre les structures fondamentales cognitives de Piaget et les réponses morales de Kohlberg telles que perçues par Habermas sont illustrées de manière précise par la figure 10). En outre, ce degré de « compétence interactive » est directement relié au « noyau de formation d'identité » (notre lieu d'identification du système du moi). J'ai déjà émis l'hypothèse (cf ci-dessus) selon laquelle le système du moi et ses opérations de transcription se situent entre les structures fondamentales d'une part et les phases morales du moi, de l'autre. Que ce processus de transcription se déroule en une ou deux phases — voire en trois ou quatre — est un point d'une importance extrême, mais il est secondaire dans le cadre de notre thèse générale. A ce stade, je considère la discussion de Habermas, et ses corrélations, comme étant la vision la plus probable, c'est donc celle dont je me suis inspiré ici.

Concluons par une réflexion sur la hiérarchie des besoins de Maslow. Celle-ci me paraît être essentiellement une hiérarchie de phases du moi, et *non pas* de structures fondamentales. J'en arrive à cette conclusion (1) parce que cette hiérarchie s'accorde de manière presque parfaite avec les autres schèmes de développement de phases du moi, ainsi que nous l'avons déjà vu (et ainsi que Loevinger l'a fait remarquer); et (2) parce qu'elle s'accorde mal avec les cartes traditionnelles des structures fondamentales (ou niveaux de conscience).

Prenons à titre d'exemple les *kosas* ou enveloppes de conscience du Védanta — en respectant l'ordre de structuralisation ascendante, il y a : l'*annamayakosa*, ou niveau physique (alimentaire); le *prānamayakosa*, ou niveau affectivo-sexuel; le *manomayakosa*, ou niveau du mental; le *vijnanamayakosa*, ou niveau d'intuition; et l'*anandamayakosa*, ou niveau d'*extase* transcendante (au-delà duquel se situe l'être dépourvu de moi de l'esprit ultime, ou *sahaj Brahman*). *Aucun* de ces niveaux ne représente directement un sentiment d'identité — ce sont d'abord et avant tout des niveaux de conscience, non pas des modes de moi ou de besoins du moi. Les *kosas* du Védanta sont, à mon avis, des exemples parfaits de *structures fondamentales* (non de phases du moi). Elles se rattachent précisément, quoique de manière condensée, au schème présenté dans la figure 8, et *non pas* à celui de la figure 10. Il semble qu'il en aille de même pour les *chakras* yogiques (hindou et bouddhiste), les *vijnanas* Mahayana; les niveaux d'Aurobindo, les hiérarchies mystiques chrétiennes, etc.

Les traditions éternelles ont sans aucun doute conscience de divers phases, transitions, ou phénomènes temporaires ou, provisoires, comprenant à la fois des *visions* du monde transitoires et des phases du moi. La méditation, en particulier, est considérée de manière générale comme le déploiement de niveaux ou de structures fondamentales supérieurs de conscience, mais un déploiement qui s'accompagne de toutes sortes d'événements et de phases temporaires ou provisoires (y compris le fait que les phases supérieures incluent souvent des retours et des récapitulations en spirales de niveaux inférieurs, dans toutes sortes de schèmes et de combinaisons complexes — cf, par exemple, l'excellente étude de Brown et Engler [24], et notre chapitre 4). Le point que je tiens à mettre en évidence est le suivant : en essayant d'intégrer et de synthétiser des approches orientales et occidentales (ou diverses approches occidentales), il convient de ne pas perdre de vue les différences existant entre les structures fondamentales et les phases transitoires, faute de quoi nous comparerions des pommes à des oranges. J'ai ainsi connaissance d'une demi-douzaine de tentatives visant à rapprocher la hiérarchie de Maslow des *chakras* yogiques, or ce ne sont absolument pas les mêmes phénomènes et ce en dépit de leurs corrélations étroites.

J'ai dit que la hiérarchie de Maslow était essentiellement une hiérarchie de phases du moi transitoires. Il est toutefois une exception : les besoins physiologiques, le niveau le plus bas de Maslow, que j'ai mis entre parenthèses dans la figure 10. On ne dépasse jamais le besoin physiologique de nourriture, d'air, etc. En d'autres termes, les besoins physiologiques ne sont pas des phases du moi ni des phases transitoires *per se*; elles ne sont pas non plus prédominantes (cédant la place à des besoins plus subtils : le besoin d'air n'est jamais remplacé, par exemple, par le besoin d'apparte-

nance). Ainsi, je considère que les besoins physiologiques de Maslow constituent les seules structures fondamentales de sa hiérarchie; ils devraient donc être remplacés (selon Loevinger) par, disons, les besoins de symbiose et d'impulsivité (les besoins physiologiques réintégrant la hiérarchie des structures fondamentales). La liste de Maslow deviendrait alors de façon cohérente une hiérarchie de phases de moi — auto-impulsivité, sécurité du moi, appartenance du moi, estime de soi, auto-actualisation, auto-transcendance — et non pas de structures physiques, affectives, mentales subtiles et causales.

Une dernière raison pour laquelle il est important de distinguer les structures fondamentales des phases du moi : elles ne suivent pas nécessairement — ni même habituellement — le même programme de développement. Elles émergent dans le même ordre, mais pas nécessairement au même moment. Revenons une dernière fois à notre analogie de l'échelle, l'émergence des structures fondamentales peut avoir une avance considérable sur la volonté du moi de « gravir » l'échelle. Ceci soulève, bien évidemment, maintes questions, mais elles ont déjà été abordées par les psychologues orthodoxes du développement. Ainsi, est-il admis depuis longtemps que les structures cognitives sont nécessaires mais non suffisantes au développement moral ou au développement du moi. Par exemple, un individu peut se trouver au niveau de la structure fondamentale du mental conop et manifester un sentiment d'identité moral inférieur à ce stade (mais jamais supérieur). Pour la même raison, les moments d'émergence réels des structures fondamentales (jusques et y compris la formop) sont largement *dépendants de l'âge* et relativement fixes (comme le démontrent, par exemple, les structures cognitives de Piaget et comme il ressort de la figure 9), mais l'émergence des phases du moi est relativement *indépendante de l'âge* (ainsi que Loevinger et Kohlberg l'ont expliqué pour leurs structures-phases). L'hypothèse selon laquelle les structures fondamentales servent de substrats aux phases du moi est compatible avec ces données.

Bref, ces distinctions ont des implications importantes pour la psychologie orthodoxe du développement, car, bien qu'étant relativement élémentaires, elles ont été largement négligées, ainsi que le déplore Flavell. Elles sont également très importantes pour les scientifiques, les philosophes et les psychologues qui recherchent un paradigme transcendantal nouveau et supérieur, ils risqueraient autrement de confondre de simples phases avec des structures ontologiques (ou vice versa). La dynamique, la date d'émergence, et les caractéristiques ne sont pas identiques dans le cadre du développement des structures fondamentales et dans celui du sentiment d'identité *via* ces structures. Et si les premières forment le substrat du second, les deux constituent des composantes de développement différentes.

Chapitre 10

L'ÉTAT DE CONSCIENCE ULTIME

Nous avons insisté tout au long de cet ouvrage sur le fait que l'Absolu est à la fois l'état d'être le plus élevé et le fondement de tout être; c'est à la fois l'objectif de l'évolution et le fondement de l'évolution; la phase de développement la plus élevée et la réalité ou l'essence de *toutes* les phases de développement; la condition la plus élevée et la condition de toutes les conditions; le barreau le plus élevé de l'échelle *et* le bois dont elle est faite. Ignorer ce *paradoxe* engendre soit un réductionnisme panthéiste, d'une part, soit un transcendantalisme forcené et radical, de l'autre. Faute de l'avoir compris, plus d'un théoricien moderne — en quête du nouveau paradigme — a réduit et a identifié l'Esprit à l'une ou l'autre découverte simplement « holistique » de la physique, de la biologie, ou de la psychologie — une confusion de la somme totale des ombres contenues dans la caverne avec la Lumière brillant au-delà de la caverne. En conséquence, désireux de contre-balancer ce réductionnisme panthéiste moderne si répandu, je me suis efforcé d'insister dans ce livre sur l'aspect évolutif, transcendantal, « échelon le plus élevé » de l'esprit.

Il convient toutefois de ne pas perdre de vue ce faisant l'autre face du paradoxe. Si l'esprit est complètement transcendant, il n'en est pas moins complètement immanent. Je suis convaincu que si un paradigme nouveau et complet doit jamais voir le jour, ce paradoxe en constituera le cœur. Ayant mis dans ces pages l'accent sur l'aspect transcendantal, sur « échelon le plus élevé », le meilleur moyen de conclure me paraît donc d'éclairer l'aspect immanent ou omniprésent.

Un sans second

Dans l'*Upanishad Chandogya*, Brahman — la réalité absolue, l'état de conscience ultime — est décrit en des termes on ne peut plus simples et directs : l'Absolu est « un sans second ». [62] Cet *Upanishad* ne décrit pas l'ultime comme étant le créateur, le contrôleur, le souverain ou le seigneur d'un second; il ne parle pas non plus d'un Un opposé à un second, ni d'un Un en plus, au-dessus ou au-delà d'un second — mais d'un Un sans second. L'Absolu, en d'autres termes, est : rien en dehors de Soi, rien d'autre que Soi, un fait exprimé dans Esaïe : « C'est moi le Seigneur, il n'y en a pas d'autre. » Tout cela signifie qu'il n'est rien en réalité en dehors de Brahman, rien en dehors de l'Absolu. Reprenons les mots d'un vieux Maître Zen :

Tous les Bouddhas et tous les êtres sensibles ne sont rien sinon Le Mental, en dehors duquel rien n'existe. Au-dessus, au-dessous, et autour de toi, tout existe spontanément, car il n'est nul endroit qui se situe en dehors du Mental-Bouddha. [15]

Il est évident que s'il existait quoi que ce soit en dehors de l'Absolu, celui-ci se trouverait automatiquement limité, car l'Absolu serait alors un en dehors d'un second au lieu de Un sans second. Et c'est en ce sens que Brahman, le Mental-Bouddha, la Divinité est dit englobant tout, imprégnant tout, de manière absolue. Quand les *Upanishads* disent : « Tout le monde est Brahman », et « Ceci, aussi, est Brahman »; quand le *Lankavatara Sūtra* proclame que : « Le monde n'est que Mental et

« Tout est Mental »; quand *l'Eveil de la Foi* affirme que « Toutes choses appartiennent au Mental »; quand les textes taoïstes insistent sur le fait que : « Il n'est rien en dehors du Tao; vous ne pouvez en dévier » — tous posent la même affirmation. Citons les *Actes de Pierre* apocryphes :

Tu es perçu de l'esprit seul, tu es en moi père, et toi ma mère, toi mon frère, toi mon ami, toi mon esclave, toi mon maître : tu es Tout et Tout est en toi : et tu Es, et il n'est rien d'autre qui ne SOIT hormis toi. [65]

Ceci est vrai car, comme le dit le Christ dans *l'Évangile de Saint Thomas* :

Je suis la Lumière qui est au-dessus d'eux tous, Je suis le Tout, le Tout émane de Moi et le Tout aboutit à Moi. Fends du bois, Je suis là; soulève une pierre et tu Me trouveras là. [57]

L'affirmation selon laquelle tout le monde est en réalité Brahman amène bien souvent les êtres trop imaginatifs à concevoir des fantaisies telles qu'une présence uniforme, omniprésente, terne mais divine; l'évaporation instantanée et totale de toute diversité et multiplicité, laissant derrière elle une Vacuité céleste omnisciente, miséricordieuse immaculée mais amorphe. Nous ne concevons de telles sottises que parce que nous supposons que la déclaration : « Tout est Brahman » est une proposition logique, contenant une certaine information mentale relative à l'univers, et ce faisant sa signification ne peut que nous apparaître comme la réduction de toute multiplicité à un magma uniforme, homogène et immuable.

Mais « Tout est Brahman » ne doit pas être perçu comme une conclusion philosophique, une théorie logique, ou une explication purement verbale de la réalité. En effet, les sages de tous temps et de tous lieux ont affirmé de façon unanime que l'Absolu est en réalité ineffable, indicible, foncièrement au-delà des mots, des symboles et de la logique. Non pas qu'il soit trop mystérieux ou trop sublime ou trop complexe pour être exprimé par des mots, il serait plutôt trop simple, trop évident, trop proche pour être saisi dans le filet des symboles et des signes. Étant donné qu'il n'est rien en dehors de Lui, il n'existe aucun moyen de Le définir ou de Le classer. Comme le fit remarquer Jean Scot Erigène : « Dieu ne se connaît pas Lui-même, Il ignore ce qu'Il est parce qu'Il n'est pas ce; Il est dans un certain sens incompréhensible à Lui-même et à tout intellect. » Ou, comme l'explique Shankara, le Maître de l'hindouisme Védanta :

Brahman n'appartient à aucune classe, à aucun genre. Il ne peut donc être défini par des mots désignant une catégorie de choses. Pas plus qu'il ne peut être défini par quelque qualité, car il est sans qualités; ni par une activité car il est sans activités — « au repos, sans parties ni activité », selon les Écritures. Il ne peut être défini par des relations, car il est « sans second » et n'est l'objet de quoi que ce soit sinon de son propre moi. Il ne peut donc être défini par des mots ni par des idées; comme le disent les Écritures, il est Celui « devant lequel les mots reculent ». [120]

Tel est également l'essence de la philosophie de Wittgenstein; à savoir : nous ne pouvons faire de commentaires valables au sujet de la Réalité dans son ensemble car il n'existe aucun lieu en dehors d'elle où nous puissions trouver une phase susceptible de la décrire. En d'autres termes : « Nous ne pourrions faire de commentaires relatifs au monde dans son ensemble que si nous parvenions à sortir de ce monde, c'est-à-dire s'il cessait d'être pour nous le monde entier... (Mais) pour nous, il ne peut avoir de limite, puisqu'il n'existe rien en dehors de lui. » [142] Étant sans frontières, sans limites — étant un sans second — il ne peut être ni défini ni classé. Vous pouvez définir et classer, par

exemple, un « poisson » car il existe autre chose que des poissons, notamment des pierres, des arbres et des alligators; et traçant une ligne imaginaire entre ce qui est un poisson et ce qui ne l'est pas, vous réussissez à le définir et à le classer. En revanche, il vous est impossible de définir ou de dire « ce » qu'est Brahman, car il n'est rien qu'il ne soit pas — comme il est un sans second, il n'existe rien en dehors de Lui et donc aucun endroit où tracer notre ligne imaginaire.

De ce fait, l'Absolu, le monde réel tel qu'il est, est aussi nommé le Vide; toutes les définitions, propositions et commentaires relatifs à la réalité étant vides et dépourvus de sens. Une phrase telle que : « La Réalité est l'Illimité » ne serait même pas satisfaisante, car l'Illimité exclut ce qui est « limité ». L'Absolu est totalement Vide de toutes élaborations conceptuelles, de sorte que le mot « vide » lui-même perd toute valeur dès qu'on le considère comme une idée logique. Nagarjuna dit :

Il ne peut être nommé vide ni non-vide,
Ni les deux ni aucun des deux;
Mais pour l'identifier
Il est nommé « le Vide ». [124]

Toutes les propositions relatives à la réalité étant vides et dépourvues de sens, il en va tout naturellement de même pour l'affirmation : « Tout est Brahman », si on la considère comme une proposition logique. Si on considérait, par exemple, Brahman comme un fait concret et catégorique *parmi d'autres faits*, « Tout est Brahman » deviendrait une absurdité pure et simple : comme le dirait tout logicien, élaborer un prédicat à partir de tout revient à élaborer un prédicat à partir de rien. Mais Brahman n'est pas tant un fait parmi d'autres faits, que le Fait de tous les faits. « Tout est Brahman » n'est pas une proposition simplement logique; c'est plutôt une révélation expérimentale, et s'il est vrai que la logique de la formulation est parfaitement abusive, l'expérience, elle, ne l'est pas. Et l'expérience Tout-est-Brahman révèle très clairement qu'il n'est rien en dehors de l'Absolu, même si sa traduction en mots ne produit qu'une absurdité. Mais, comme le dirait Wittgenstein, s'il ne peut être *exprimé*, il peut être *montré*.

L'intuition selon laquelle il n'est rien en dehors de Brahman implique qu'il n'est rien qui Lui soit *opposé*; ce qui revient à dire que l'Absolu est ce qui n'a pas d'opposé. On le nomme aussi le Non-dual, le Non-deux, le Non-opposé. Citons le troisième patriarche du Zen :

Toutes les formes de dualisme;
C'est l'esprit (mental) qui les invente par ignorance.
Elles sont comme des visions et des fleurs dans les airs : Pourquoi nous mettrions-nous
dans le trouble en essayant de les saisir?
Lorsque le dualisme ne règne plus,
L'unité elle-même ne subsiste pas comme telle.
Dans le plus haut royaume de l'Essence vraie,
Il n'y a ni « autre » ni « soi »
Lorsqu'on réclame une identification directe,
Nous ne pouvons que dire « Pas deux ». [116]

Mais comme le fait remarquer Seng-t'san, « Pas-deux » ne signifie pas Un. En effet, l'Unité pure est elle-même dualiste puisqu'elle exclut son opposé la Multiplicité. Le Un unique s'oppose au Multiple pluriel, tandis que la Non-dualité les englobe tous deux. « Un sans second » signifie « Un sans opposé », et non pas Un opposé à Multiple. Ainsi, comme nous l'avons déjà suggéré, nous ne devons pas

nous représenter l'Absolu comme excluant la diversité, comme étant un magma moniste indifférencié, car Brahman embrasse et l'unité et la multiplicité.

Tout ce qui vient d'être dit pourrait se résumer à : comme il n'y a vraiment rien en dehors du Non-dual, il n'existe pas de point — que ce soit dans le temps ou dans l'espace — où l'Absolu ne se trouve pas. Ne croyez pas pourtant qu'une *partie* de l'Absolu soit présente en toute chose — comme le suggère le panthéisme — car ceci reviendrait à introduire une limite dans l'infini en attribuant à toute chose une part différente du gâteau infini. Il serait plus exact de dire que l'Absolu *entier* est complètement et totalement présent en chaque point de l'espace et du temps, pour la simple raison que vous ne pouvez avoir un infini différent à chaque point. L'Absolu, comme le dit Saint Bonaventure, est « une sphère, dont le centre est partout et dont la circonférence est nulle part », de sorte que, comme le dit Plotin : « alors qu'il n'est nulle part, il n'est pas nulle part ».

Notez que l'Absolu ne peut être entièrement présent en chaque point de l'espace que s'il est lui-même infini. Tout comme, pour reprendre l'exemple d'Eckhart, vos yeux voient des objets rouges uniquement parce qu'eux-mêmes sont dépourvus de couleur rouge, l'Absolu englobe tout l'espace parce qu'il est lui-même dépourvu d'espace, soit infini. Disons incidemment que c'est la raison pour laquelle une multitude d'anges peuvent s'asseoir sur la tête d'une épingle — ils n'occupent pas la moindre place!

Quoi qu'il en soit l'infini n'est pas un point, ni un espace — pas même un Grand Espace — pas plus qu'une dimension entre d'autres points, espaces et dimensions; il est plutôt dépourvu de point, d'espace, de dimension — non pas un parmi une multitude, mais un sans second. De la même manière, le *tout* de l'infini peut être présent en tous les points de l'espace, car étant lui-même infini, il ne s'oppose pas à l'espace et est donc libre de l'embrasser totalement, tout comme l'eau étant informe peut remplir des récipients de toutes les formes possibles et imaginables. L'infini étant présent dans son intégralité en tous points de l'espace, *tout* l'infini est pleinement présent ICI même. En fait, pour l'infini il n'existe pas de *là* (puisque si vous vous rendez en un autre endroit situé *là*, vous trouverez toujours le même infini qu'*ici*, du fait qu'il n'en existe pas un différent à chaque endroit).

Il en va de même du temps. L'Absolu peut être présent dans son intégralité en chaque point du temps à la condition expresse qu'il soit intemporel. Or ce qui est intemporel est éternel, car comme l'a justement fait remarquer Wittgenstein, l'Éternité « n'est pas une durée temporelle infinie, mais une intemporalité ». Ceci revient à dire que l'Éternité n'est pas un moment infini, mais un moment dépourvu de temps. En conséquence, étant intemporelle, *toute* l'Éternité est entièrement et totalement présente en chaque point du temps — et donc, toute l'Éternité est déjà présente MAINTENANT. Pour l'Éternité, il n'y a pas d'*alors*, ni passé ni futur.

Un Point sans dimension ni étendue, un Moment sans date ni durée — tel est l'Absolu. Et s'il n'est nulle part, Il n'est pas nulle part. Telle est, tout simplement, la signification de l'omniprésence — l'Absolu est simultanément présent partout et toujours dans son intégralité. « Qui ne voit pas Dieu partout ne le voit en vérité nulle part. »

Au vu de tout ce qui précède, il n'est pas difficile de comprendre que toutes les traditions métaphysiques aient proclamé universellement que l'Absolu est littéralement Inaccessible. S'il était possible à une personne d'*atteindre* l'Absolu, cela signifierait qu'il y a eu déplacement d'un endroit où l'Absolu n'est pas jusqu'à un endroit où Il est — or il n'est aucun point où Il n'est pas. En d'autres termes, il est impossible de l'atteindre car il est impossible de s'y soustraire dans un premier temps. Il est donc important de réaliser que l'Absolu étant déjà un avec toute chose en tout lieu, nous ne pouvons en aucune manière fabriquer ou atteindre une union avec Lui. Quoi que nous fassions ou ne fassions pas, quoi que nous tentions ou ne tentions pas de faire, nous ne pouvons jamais l'atteindre. Ainsi que le dit Shankara :

Brahman constituant le Moi d'une personne, ce n'est pas quelque chose que cette personne se doit d'atteindre. Et même si Brahman était différent du Moi d'une personne, il ne constituerait toujours pas quelque chose à atteindre; car étant donné qu'il est omniprésent il est de sa nature même d'être toujours présent en chacun. [120]

Je vous suggère de lire attentivement ce propos du grand Maître Zen Huang Po :

Qu'il n'est rien qui puisse être atteint n'est pas un commentaire oiseux; c'est la vérité. Vous n'avez jamais fait qu'un avec le Bouddha, aussi ne prétendez pas pouvoir accéder à cette unité par diverses pratiques. Si en ce moment même, vous réussissiez à vous convaincre de son inaccessibilité, étant certain que rien ne peut jamais être atteint, vous seriez déjà ouvert au Bodhi. Il est difficile de comprendre ceci! Ceci vise à vous inciter à ne pas rechercher la bouddhité, du fait que toute quête est vouée à l'échec. [15]

Ou encore, selon les paroles de Sri Ramana Maharshi :

Il est impossible d'atteindre le Moi. S'il était possible d'atteindre le Moi, ceci impliquerait que le Moi n'est pas ici et maintenant mais qu'il convient toujours d'y accéder. Ce qui est acquis à nouveau sera également perdu. Il sera donc « impermanent ». Or ce qui n'est pas permanent ne vaut pas qu'on se donne la peine de l'atteindre. Je dis donc que le Moi ne s'atteint pas. Vous *êtes* le Moi, vous êtes déjà Ça. [95]

Ainsi, l'Absolu, le Mental - Bouddha, le Moi véritable ne peuvent-ils être atteints. Car accéder à l'union avec l'Absolu implique de réunir deux choses, or dans toute réalité il n'est qu'Un sans second. La tentative visant à réunir l'âme et Dieu ne fait que perpétuer l'illusion que les deux sont séparés. Ainsi que l'expriment clairement les citations ci-dessus, le Moi est déjà présent, et nous Le sommes déjà.

On entend souvent dire que s'il est vrai que nous faisons déjà un avec l'Absolu, la plupart d'entre nous n'en sont toutefois pas conscients; or si l'union avec Dieu ne peut être atteinte, *la connaissance de cette union, elle, le peut*; nous ne pouvons fabriquer l'Identité Suprême, mais nous pouvons la réaliser. Et cette réalisation, cette accession à la connaissance de notre Identité Suprême, est présentée dans toutes les traditions comme étant l'État de Conscience Ultime, l'éveil, le satori, *moksha*, *wu*, la libération.

Il y a certainement une part de vérité dans cette affirmation que nous sommes tous Bouddha mais que nous l'ignorons, et que nous devons donc atteindre cette connaissance pour accéder à une libération complète. Mais en y regardant de plus près, cette formulation n'est pas entièrement satisfaisante. Car du fait de la vérité de la non-dualité, connaître Dieu c'est être Dieu : les deux ne sont pas distincts. Ainsi qu'il est clairement dit dans l'*Upanishad Mundaka* : « En vérité, celui qui connaît le Brahman suprême devient Brahman. » Il n'est donc pas une chose nommée Dieu et une autre nommée connaissance de Dieu. En fait, la connaissance n'est qu'un des noms de Dieu. Si nous ne sommes pas capables d'atteindre Dieu, nous ne serons pas plus capables d'accéder à la connaissance de Dieu — les deux étant en réalité une seule et même chose. En d'autres termes : l'État de Conscience Ultime *étant* Brahman et Brahman ne pouvant être atteint, l'État de Conscience Ultime ne le peut pas non plus.

Si cette conclusion vous paraît étrange, inversez le raisonnement et supposez qu'il soit possible d'accéder à l'État de Conscience Ultime — ou de l'atteindre ou d'y pénétrer. Qu'est-ce que cela im-

pliquerait? Tout simplement que cet état de conscience dans lequel vous *pénétrez* a nécessairement un commencement dans le temps; que cet état de conscience n'est donc ni intemporel ni éternel; et donc que cet état de conscience ne peut être l'État de Conscience Ultime. L'État de Conscience Ultime ne peut être atteint parce qu'il est intemporel, sans commencement ni fin, et par voie de conséquence tout état de conscience qu'il est possible d'atteindre n'est pas l'État de Conscience Ultime.

Hsiuan-t'seu entendit parler d'un maître en méditation du nom de Tchih-houang. Il lui rendit visite et le trouva en pleine méditation.

— « Que faites-vous ici? » demanda Hsiuan-t'seu.

— « J'entre en *samâdhi*, un état de conscience des plus élevés. »

— « Vous parlez d'entrer, mais comment entrez-vous en *samâdhi* : avec un esprit (mental) plein de pensées ou avec un esprit (mental) vide de pensées? Si vous dites que c'est avec un esprit vide de pensées, tous les êtres non doués de sensibilité, tels que les plantes et les briques, peuvent atteindre le *samâdhi*. Si vous dites que c'est avec un esprit (mental) plein de pensées, toutes les créatures douées de sensibilité peuvent y parvenir. »

— « Lorsque j'entre en *samâdhi* », répondit Tchih-houang, « je ne suis conscient ni d'être plein de pensées ni d'être vide de pensées. »

Le verdict de Hsiuan-t'seu ne se fit pas attendre : « Si vous n'êtes conscient ni de l'un ni de l'autre état, vous vous trouvez directement et perpétuellement en *samâdhi*; dès lors pourquoi parlez-vous d'y entrer ou d'en sortir? Du reste s'il existe réellement une entrée ou une sortie, ce n'est pas le Grand *samâdhi*. [116]

Que signifie donc « ne pas pouvoir pénétrer dans l'État de Conscience Ultime »? Que signifie le fait qu'à aucun moment, en aucun cas, par aucun effort vous ne pouvez accéder à l'État de Conscience Ultime? Simplement que l'État de Conscience Ultime est déjà pleinement et complètement présent. Ce qui signifie que l'État de Conscience Ultime n'est en rien différent de votre état de conscience ordinaire ou de tout autre état de conscience que vous puissiez connaître en ce moment ou à tout autre. « Votre mental ordinaire, voilà qui est le Tao, » dit Nansen. Quel que soit l'état que vous connaissez maintenant, quoi que vous en pensiez et quelle que soit sa nature il l'est absolument. Vous ne pouvez donc y pénétrer du fait que vous y avez toujours été depuis le commencement.

Voilà qui aurait dû être évident de tout temps. L'État de Conscience Ultime étant Brahman et Brahman englobant absolument tout, l'État de Conscience Ultime englobe également tout. Ce qui revient à dire que l'État de Conscience Ultime n'est pas un état parmi d'autres états mais un état englobant tous les états. Ceci signifie que l'État de Conscience Ultime n'est pas un état de conscience altéré car — étant un sans second — il ne lui existe pas d'alternative. L'État de Conscience Ultime est parfaitement compatible avec tout état de conscience et avec les états de conscience altérés, et il n'est pas d'état de conscience différent de ou en dehors de Lui. Ainsi que l'a expliqué René Guénon : « L'état de *Yogi* n'est donc pas analogue à tout état particulier quel qu'il soit, mais englobe tous les états possibles comme le principe englobe toutes ses conséquences. » [56]

Tout ceci indique inévitablement que non seulement vous faites déjà un avec l'Absolu, mais encore que vous le savez déjà. Comme le dit Huang-Po : « La Nature de Bouddha et la perception que vous en avez ne font qu'un. » Et étant donné que la Nature de Bouddha est toujours présente, comme nous l'avons vu, il en va de même de votre perception. Si vous prétendez que vous êtes Bouddha mais que vous l'ignorez, vous introduisez nécessairement un dualisme très subtil entre la Nature de Bouddha et la perception que vous en avez, imaginant que l'un est tandis que l'autre est encore à venir, ce qui n'est pas possible. En vérité, de même que nous ne pouvons fabriquer l'Absolu, nous ne pouvons fabriquer la connaissance de l'Absolu. Tous deux sont déjà présents.

Un moine demanda à Rekison Roshi : « Que signifie “ percevoir un son et être délivré ”? » Rekison saisit des pincettes et attisa le feu de bois, puis demanda : « Avez-vous entendu? » « J'ai entendu, » répondit le moine. « Qui n'est pas délivré? » demanda Rekison. [116]

Que l'État de Conscience Ultime n'est pas différent de l'État de Conscience Actuel, voilà ce que maintes personnes semblent ignorer. En conséquence, elles s'efforcent à tort de se fabriquer un état de conscience « supérieur », radicalement différent de leur état de conscience actuel, dans lequel elles s'imaginent qu'elles pourront réaliser l'Identité Suprême. D'aucuns supposent que cet état de conscience « supérieur » particulier et exclusif est relié à des schèmes spécifiques d'ondes cérébrales, notamment les quantités prédominantes d'ondes alpha à haute amplitude. D'autres affirment que le système nerveux d'un individu doit subir plusieurs changements, évoluer en quelque sorte vers un point où cet état de conscience « supérieur » pourra en définitive émerger. D'autres encore sont persuadés qu'il convient de se libérer du stress physiologique au moyen de techniques de méditation pour permettre à l'état de conscience « supérieur » de se manifester. Mais ces considérations négligent le fait inéluctable que *tout* état de conscience susceptible d'être atteint ou d'émerger à la suite de diverses pratiques doit avoir un commencement dans le temps, et donc n'est pas et ne pourra jamais être l'État de Conscience Ultime intemporel et éternel.

Qui plus est, imaginer que diverses étapes peuvent mener à la réalisation de l'Etat de Conscience Ultime et à la libération revient en réalité à faire de l'État Ultime un *effet*. Autrement dit, croire que des étapes, phases ou pratiques particulières peuvent mener à la libération fait inéluctablement de la libération le *résultat* de ces étapes, la *conséquence* de ces phases, l'*effet* de ces causes. Or il y a longtemps de cela Shankara avait déjà vu l'absurdité d'une telle notion.

Si Brahman était représenté comme complémentaire à certaines actions, et si on supposait que la libération était l'effet de ces actions, il serait temporel et devrait être considéré comme quelque chose qui occupe simplement une place prépondérante parmi les fruits temporels d'action se caractérisant par des degrés divers.

Mais la Libération participant de la nature du Moi éternellement libre, elle ne peut être entachée de l'imperfection de la temporalité. Ceux, d'autre part, qui considèrent la Libération comme étant l'effet de « quelque chose » sous-entendent qu'elle dépend de l'action du mental, de la parole ou du corps. Il en va de même de ceux qui la considèrent comme n'étant qu'une modification. Le caractère non éternel de la Libération est la conséquence certaine de ces deux opinions; car nous observons dans la vie courante que les choses qui sont des modifications, telles que le lait suri, etc., et les choses qui sont des effets, notamment les récipients, etc., ne sont pas éternelles. [120]

Et que penser de l'opinion selon laquelle nous aurions tous la Nature de Bouddha sans en être conscients? Et que quelque action, telle que la méditation, nous permettrait d'accéder à cette connaissance? Shankara est catégorique :

On pourrait dire que la Libération est une qualité du Moi simplement cachée, qui devient manifeste lorsque le Moi est purifié par quelque action; tout comme la clarté (qualité) devient manifeste sur un miroir lorsque celui-ci est nettoyé à l'aide d'un chiffon. Cette objection n'est pas valable parce que le Moi ne peut être le siège de quelque action. En effet, une action ne peut exister sans modifier ce en quoi elle s'inscrit. Mais si le Moi était modifié par une action il en résulterait que sa nature est non éternelle; une conséquence totalement inacceptable. [120]

Bref, l'État de Conscience Ultime étant notre État de Conscience actuel, il est absurde de vouloir causer, produire, effectuer ou fabriquer ce qui existe déjà — et même si nous y parvenions le résultat serait non éternel. En nous imaginant que l'État de Conscience Ultime est différent de l'état de conscience que nous connaissons maintenant, nous nous efforçons stupidement de trouver des moyens d'accéder à cet état de conscience « supérieur » supposé différent et miraculeux, ignorant totalement le fait que même si nous atteignons cet état de conscience « supérieur » il ne s'agirait pas de l'État Ultime parce qu'il serait le résultat de certaines étapes et aurait en conséquence un commencement dans le temps. Pourtant, pensons-nous, une certaine connaissance de l'Absolu nous attend dans cet état de conscience supérieur particulier. Mais ainsi qu'Eckhart l'a clairement expliqué, si nous imaginons que Dieu peut être découvert dans un état de conscience *particulier*, dès que cet état nous échappe, c'est ce dieu lui-même qui nous échappe.

Alan Watts écrit : « Contrairement à la croyance répandue, la connaissance, la contemplation de l'infini n'est pas un état de transe, car puisqu'il est vrai qu'il n'existe pas d'opposition entre l'infini et le fini, la connaissance de l'infini peut être compatible avec tous les états d'esprit, les sentiments et les sensations possibles. [Cette] connaissance est un état de conscience inclusif et non pas exclusif. » [125]

En fait, s'il nous est si difficile d'admettre que nous connaissons déjà la Nature de Bouddha c'est uniquement parce que nous nous obstinons à considérer que l'État de Conscience Ultime est différent de l'État de Conscience Actuel. Nous imaginons, par exemple, que le nirvana est différent de *samsara*, que l'éveil est différent de l'ignorance, que Brahman est différent de *maya* (illusion). Pourtant Nagarjuna dit clairement : « Il n'existe pas la moindre différence entre nirvana et samsara; il n'existe pas la moindre différence entre samsara et nirvana. Il n'existe pas la moindre différence entre les deux. » Et Hsuan-chueh commence son célèbre *Chant de Réalisation du Tao* par ces mots :

Ne vois-tu pas cet Homme de Tao insouciant, qui a renoncé à l'apprentissage et aux efforts?
Il ne fuit pas les idées mensongères pas plus qu'il ne recherche la vérité,
Car l'ignorance est en réalité la Nature de Bouddha
Et ce corps illusoire, changeant est le corps de la Vérité. [116]

Le Védanta pur n'a jamais considéré *maya*, l'illusion, comme étant différente de Brahman, mais plutôt comme quelque chose que fait Brahman. Or nous parlons toujours d'échapper à *samsara* comme s'il était différent du nirvana; nous essayons de surmonter l'ignorance comme si elle n'était pas l'éveil; nous nous efforçons de dissiper *maya* comme si ce n'était pas Brahman. Fénelon, l'Archevêque de Cambrai, a émis le seul commentaire acceptable sur cette situation : « Il n'est pas d'illusion plus dangereuse que les fantasmes par lesquels les individus s'emploient à éviter l'illusion. »

En conséquence, toute quête, spirituelle ou autre, est en définitive dépourvue de sens; et considérer l'État de Conscience Ultime comme un état de conscience altéré est absolument inacceptable. Je ne nie pas le fait qu'il soit possible d'accéder à quelques états de conscience altérés miraculeux — il est possible d'y accéder pour la simple raison qu'ils sont partiels et exclusifs et qu'ils peuvent donc être développés et perfectionnés. Mais quel rapport y a-t-il entre cela et l'État de Conscience Ultime englobant tout? Vous pouvez sans conteste vous entraîner à atteindre les états alpha; vous pouvez développer votre aptitude à y parvenir à l'aide d'un mantra; vous pouvez apprendre à interrompre l'émergence de toute pensée — mais uniquement parce que ces états de conscience sont exclusifs et partiels, différents d'autres états, et que pour cette raison il est possible d'accorder sélectivement plus d'attention et d'efforts à l'un qu'aux autres. En revanche, vous ne pouvez vous entraîner à accéder à cet état de conscience que vous n'avez jamais quitté et qui englobe tous les états de conscience possibles. Il n'existe pas d'endroit en dehors de l'État de Conscience Ultime où vous puissiez

vous situer pour vous entraîner. Je vous propose de prêter une fois de plus attention aux propos de Huang Po :

Le Bodhi (la connaissance de la Nature de Bouddha) n'est pas un état. Le Bouddha ne l'a pas atteint. Les êtres sensibles n'en sont pas dépourvus. Il ne peut être atteint par le corps ni recherché par le mental. Tous les êtres sensibles sont déjà de même forme que Bodhi. Si vous êtes convaincu que tous les êtres sensibles ne font déjà qu'un avec Bodhi, vous cesserez de penser que Bodhi est un but. Peut-être avez-vous récemment entendu d'autres personnes parler d'« atteindre le Mental-Bodhi », mais il est permis de considérer qu'une telle formulation est en fait une manière intellectuelle de chasser Bouddha. En suivant cette méthode, vous PARAISSÉZ accéder à la Bouddhité; si vous consacriez des éons et des éons à cette quête vous n'atteindriez que les Shabhogakaya (états de félicité) et Nirmanakaya (états transformés). Quel rapport cela aurait-il avec votre Nature de Bouddha originale et réelle?

En lisant ces mots, beaucoup se disent : « Oui, je comprends que d'une certaine manière je dois déjà ne faire qu'un avec l'Absolu, mais je n'en suis toujours pas conscient! » Ce n'est manifestement pas vrai. Le fait même que vous recherchiez Bouddha prouve que vous savez déjà que vous êtes Bouddha. Pascal a écrit : « Console-toi, tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé. » Et saint Bernard a exprimé le même sentiment en ces termes : « Nul n'est capable de Te chercher, s'il ne T'a déjà trouvé. » Blyth : « Afin de connaître l'éveil, nous devons d'abord être éveillé ».

Bien sûr, certains individus ont sans doute le sentiment qu'ils ne Le connaissent pas vraiment en dépit de toutes les assurances des Maîtres. S'il ne leur paraît pas évident c'est en raison de la nature même de la connaissance omniprésente de Bodhi; à savoir, elle est non duale. Une personne s' imagine ne pas Le voir uniquement parce qu'elle est habituée à considérer les choses de façon dualiste : elle, sujet, regarde un objet, mental ou physique, et a conscience de le voir clairement — « elle » et « cet objet » étant deux choses totalement différentes. Elle, sujet, imagine donc qu'elle pourra voir Brahman de la même manière, comme un objet extérieur à regarder et à saisir. Il semble donc qu'elle, qui saisit, devrait être capable d'appréhender Brahman, le saisi. Mais Brahman ne se divise pas en preneur et pris. Dans toute la réalité, il n'y a qu'Un sans second, néanmoins la force de l'habitude incite la personne à essayer d'en faire deux, de le diviser afin de pouvoir s'exclamer en définitive : « Ah, ah, je le tiens! » Elle s'efforce d'en faire une expérience à connaître parmi d'autres expériences. Mais Brahman n'est pas une expérience particulière, étant un sans second, aussi se retrouve-t-elle chassant des fantômes et essayant de saisir de la fumée.

C'est ainsi que nous en arrivons tous, inévitablement, à la conclusion que nous ne pouvons Le voir, en dépit de tous nos efforts. *Mais le fait que nous ne pouvons jamais Le voir est la preuve même que nous Le connaissons de tous temps.* Reprenons les termes de l'Upanishad Kena.

Si vous croyez bien connaître Brahman, ce que vous connaissez de Sa nature est bien peu de choses, en réalité; aussi devriez-vous considérer encore plus attentivement Brahman... Celui d'entre nous qui comprend la signification de ces mots : « Je ne Le connais pas, pourtant je Le connais », celui-là le connaît. Celui qui croit ne pas comprendre Brahman, celui-là Le comprend; mais celui qui croit comprendre Brahman, celui-là ne Le connaît pas. Brahman est inconnu de ceux qui Le connaissent et connu de ceux qui ne Le connaissent pas du tout. [62]

C'est-à-dire que l'état même de non-connaissance de Brahman EST l'État de Conscience Ultime, et c'est exactement l'état que vous connaissez maintenant. Un poème Zen dit :

Si vous cherchez à le connaître, vous ne pouvez pas le voir,
Vous ne pouvez le saisir,
Mais vous ne pouvez le perdre.
En restant incapable de l'atteindre, vous l'atteignez.
Lorsque vous êtes silencieux, il parle;
Lorsque vous parlez, il est silencieux.
La grande porte est ouverte pour dispenser les aumônes,
Et aucune foule ne bloque la voie. [124]

Étant donné que vous êtes Brahman, il est clair que vous ne pouvez *voir* Brahman, de même, par exemple, qu'un œil ne peut se voir lui-même et qu'une oreille ne peut s'entendre elle-même. L'*Upanishad Brihadaranyaka* dit : « Tu ne peux voir celui qui voit la vision, tu ne peux entendre celui qui entend l'audition, ni percevoir celui qui perçoit la perception, ni connaître celui qui connaît la connaissance. » Et le *Zenrin* ajoute simplement : « Tel un sabre qui coupe, mais ne peut se couper; tel un œil qui voit, mais ne peut se voir. » En fait, si votre œil essaie de se voir, il n'aperçoit rien. De même, le Vide est très exactement ce que vous ne voyez pas quand vous essayez de regarder Brahman. Ce Vide est en réalité ce que vous n'avez cessé de rechercher et que vous n'avez jamais trouvé ni vu. Et cette *absence* même de vision est Lui. Puisque vous ne le voyez jamais, vous le connaissez toujours. Parce que tout individu, explique saint Dionysius : « du fait même qu'il ne voit pas et ne connaît pas Dieu, comprend véritablement celui qui est au-delà de la vision et du savoir; sachant ceci, aussi, qu'il est en toutes choses qui sont senties et connues. »

Vous ne Le voyez toujours pas? Comme vous avez déjà raison!

Épilogue

La possibilité d'un paradigme véritablement complet est une notion séduisante. Il est bien évident que ce livre n'a fait qu'esquisser ce qu'il pourrait être. Dans d'autres volumes, je l'ai présenté de manière plus détaillée, par rapport à certaines disciplines : anthropologie et histoire, psychologie du développement, sociologie et psychothérapies. Le propos essentiel du présent ouvrage n'était pas toutefois de présenter un paradigme final — plusieurs décennies nous en séparent encore — mais de mettre en exergue certains des principaux obstacles qui entravent actuellement son émergence. Nous en avons envisagé une demi-douzaine, environ : erreur catégorielle, confusion pré/trans, confusion entre légitimité et authenticité, confusion entre structure et phase, inaptitude à saisir le paradoxe de l'esprit — objectif et fondement. D'innombrables scientifiques très doués se sont attelés à l'élaboration d'un paradigme transcendantal complet, pourtant la plupart me paraissent tomber dans l'un des pièges évoqués ci-dessus. L'attitude la plus courante semble consister à prendre les résultats d'une science monologique (physique, physiologie) et d'essayer de les élargir, en quelque sorte, de manière à recouvrir ce qui ne pourrait l'être en réalité que par des sciences dialogiques et translogiques. Il s'agit d'une erreur catégorielle profonde. L'autre attitude courante semble relever de la confusion pré/trans, en particulier en matière de psychologie et de sociologie; vient ensuite la confusion structure-phase.

Quoi qu'il en soit, je me suis appliqué à présenter ce qui m'apparaît comme étant des confusions ou des erreurs, dans l'espoir que la quête du nouveau paradigme puisse en bénéficier. J'ai suggéré et esquissé certains aspects souhaitables du nouveau paradigme. Je n'ai pas voulu donner au lecteur une vision finale, j'ai préféré proposer de meilleurs moyens d'accéder à cette vision; je n'ai pas voulu exposer une connaissance ultime, mais instaurer un équilibre au sein même de la quête; je n'ai pas voulu fournir un moyen de s'arrêter, mais plutôt un moyen d'aller de l'avant. En fait, il n'est pas impossible que nous découvriions un jour que le nouveau paradigme n'est rien de plus que la quête elle-même; que la seule constante est la quête; qu'Être, comme dit Hegel, n'est que le processus de son propre devenir. Un célèbre Maître Zen auquel on demanda la signification et la nature de la réalité absolue répondit simplement : « Marche. »

RÉFÉRENCES

1. Arieti, S. *The Intrapsychic Self*. New York : Basic Books, 1967.
2. Aurobindo. *La vie Divine*. 4 vol. Paris : Albin Michel, 1973.
3. Ayer, A. *Language, Truth, and Logic*. New York : Dover, 1952.
4. Baldwin, J. *Genetic Theory of Reality*. New York : Putnam, 1915.
5. Baldwin, J. *Thought and Things*. New York : Arno Press, 1975.
6. Berrett, W. (éd.). *Zen Buddhism : Selected Writings of D. T. Suzuki*. New York : Anchor, 1956.
7. Battista, J. « The Holographic Model, Holistic Paradigm, Information Theory and Consciousness » in *Revision*, vol. 1, n° 3-4, 1978.
8. Becker, E. *The Denial of Death*. New York : Free Press, 1973.
9. Berdyaev, N. *The Destiny of Man*. New York : Harper & Row, 1960.
10. Bernstein, J. « A Cosmic Flow » in *American Scholar*, hiver-printemps, 1979.
11. Beynam, L. « The Emergent Paradigm in Science » in *Revision*, vol. 1, no 2, 1978.
12. Blake, W. *The Portable Blake*. A. Kazin (éd.). New York : Viking, 1968.
13. Blanck, G. et Blanck, R. *Ego Psychology: Theory and Practice*. New York : Columbia Univ. Press, 1974.
14. Blanco, M. *The Unconscious as Infinite Sets*. Londres : Duckworth, 1975.
15. Blofeld, J. *The Zen Teachings of Huang Po*. New York : Grove, 1958.
16. Blofeld, J. *The Tantric Mysticism of Tibet*. New York : Dutton, 1970.
17. Bohm, D. « A conversation with David Bohm. » Propos recueillis par Renée Weber. *Revision*, vol. 1, no 3-4, 1978.
18. Bohm, D. et Hiley, B. « Some Remarks on Sarfatti's Proposed Connection between Quantum Phenomena and the Volitional Activity of the Observer-Participant. » Dept de physique du Birbeck College, Université de Londres, 1975.
19. Branden, N. *The Psychology of Self-esteem*. New York : Bantam, 1971.
20. Brandt, A. « Self-confrontations » in *Psychology Today*, octobre 1980.
21. Breger, L. *From Instinct to Identity*. Englewood Cliffs : Prentice-Hall, 1974.
22. Broughton, J. *The Development of Natural Epistemology in Adolescence and Early Adulthood*. Thèse de doctorat, Harvard, 1975.
23. Brown, D. « A Model for the Levels of Concentrative Meditation » in *Internat. J. Clinical Exper. Hypnosis*, 25, 1977.
24. Brown, D. et Engler, J. « A Rorschach Study of the Stages of Mindfulness Meditation » in *Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 12, no 2, 1980.
25. Brown, G. *Laws of Form*. New York : Julian, 1972.
26. Brown, N. O. *Life Against Death*. Middletown : Wesleyan Univ. Press, 1959.
27. Bubba (Da) Free John. *The Paradox of Instruction*. San Francisco : Dawn House, 1977.
28. Bull, N. *Moral Judgment from Childhood to Adolescence*. Beverly Hills : Sage, 1969.
29. Campbell, J. *The Masks of God*, 4 vol. New York : Viking, 1959-1968.
30. Capra, F. *Le Tao de la Physique*, Paris, Tchou, 1979.
31. Copleston, F. *A History of Philosophy*. New York : Image, 1959.
32. Crittenden, J. « A Review of Person/Planet » in *Revision*, vol. 2, no 1, 1979.
33. Dean, S. (éd.). *Psychiatry and Mysticism*. Chicago : Nelson-Hall, 1975.
34. Deikman, A. « Deautomatization and the Mystic Experience » in *Psychiatry*, vol. 29, 1966.

35. Descartes, R. *Règles pour la direction de l'esprit*. Paris, Garnier, 1963.
36. Deutsche, E. *Advaita Vedanta*. Honolulu : East-West Center, 1969.
37. Erikson, E. *Childhood and Society*. New York : Norton, 1963.
38. Fairbairn, W. *An Object Relations Theory of the Personality* New York : Basic Books, 1954.
39. Fenichel, O. *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. New York : Norton, 1945.
40. Feuerstein, G. *Textbook of Yoga*. Londres : Rider, 1975.
41. Flavell, J. « Concept Development » in P. Musen (éd.), Carmichael : *Manual of Child Psychology*, vol. 1. New York : Wiley, 1970.
42. Flavell, J. et Wohlwill, J. « Format and Functional Aspects of Cognitive Development » in D. Elkind et J. Flavell (éd.), *Studies in Cognitive Development : Essays in Honor of Jean Piaget*. New York : Oxford Univ. Press, 1969.
43. Freud, S. « Au-delà du Principe de Plaisir » in *Essais de Psychanalyse*, Paris : Payot, 1964.
44. Freud, S. « Le Moi et le Ça » in *Essais de Psychanalyse*, Paris : Payot, 1964.
45. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris : Gallimard, 1936.
46. Freud, S. *Abrégé de Psychanalyse*. Paris : P.U.F., 1950.
47. Freud, S. *Introduction à la Psychanalyse*. Paris : Payot.
48. Frey-Rohn, L. *From Freud to Jung*. New York : Dell, 1974.
49. Fromm, E. *Escape from Freedom*. New York : Farrar, Straus & Giroux, 1941.
50. Gard, R. *Buddhism*. New York : Braziller, 1962.
51. Gardner, M. *Quantum Theory and Quack Theory*. N.Y.R.B., 17 mai 1979.
52. Garfield, C. « Ego Functioning, Fear of Death, and Altered States of Consciousness » in C. Garfield (éd.), *Rediscovery of the Body*. New York : Dell, 1977.
53. Gilson, E. *The Unity of Philosophical Experience*. Londres : Sheed & Ward, 1938.
54. Coleman, D. *Les douze larmes de la méditation*. Paris : Fayard, 1977.
55. G.T.U. research seminars, 1980-1981. Jacob Needleman et Dick Anthony, coordinateurs.
56. Guénon, R. *L'homme et son devenir selon le Védanta*. Paris : Éditions Traditionnelles, 1974.
57. Guillaumont, P. *The Gospel According to Thomas*, New York : Harper & Row, 1959.
58. Hall, C. *A Primer of Jungian Psychology*. New York : Mentor, 1973.
59. Hartmann, H. *Ego Psychology and the Problem of Adaptation*. New York : International Universities Press, 1958.
60. Hegel, G. *La phénoménologie de l'Esprit*. Paris : Aubier Montaigne, 1978.
61. Nixon, L. *Coming Home*. New York : Anchor, 1978.
62. Hume, R. *The Thirteen Principal Upanishads*. Londres : Oxford Univ. Press, 1974.
63. Jacobson, E. *The Self and the Object World*. New York : International Universities Press, 1964.
64. Jakobson, R. « Child Language Aphasia and Phonological Universals » cité in Gardner, H. *The Quest for Mind*. New York : Vintage, 1974.
65. James, M. *The Apocryphal New Testament*. Londres : Oxford, 1924.
66. James, W. *Principles of Psychology*. 2 vol. New York : Dover, 1950.
67. James, W. *The Writings of William James*. J. McDermott (éd.) New York : Random House, 1968.
68. Jung, C. « The Psychological Foundations of Belief in Spirits » in *Collected Works*, vol. 8. Princeton : University Press.
69. Kaplan, P. *Toward a Theology of Consciousness*. Thèse de doctorat, Harvard, 1976.
70. Kernberg, O. « Borderline Personality Organization » in *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 15, 1967.
71. Kernberg, O. « Prognostic Considerations Regarding Borderline Personality Organization » in *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 19, 1971.
72. Klein, M. *Psychoanalysis of Children*. New York, 1966.

73. Klein, M. *Narrative of a Child Analysis*. Londres : Hogarth, 1961.
74. Kohlberg, L. *The Philosophy of Moral Development*. San Francisco : Harper & Row, 1981.
75. Kohut, H. *The Restoration of the Self*. New York : International Universities Press, 1977.
76. Lacan, J. *The Language of the Self*. Baltimore : Johns Hopkins, 1968.
77. Lasch, C. *The Culture of Narcissism*. New York : Norton, 1979.
78. Loevinger, J. *Ego Development*. San Francisco : Jossey-Bass, 1976.
79. Mahler, M., et al. *The Psychological Birth of the Human Infant*. New York : Basic Books, 1975.
80. Marin, P. « The New Narcissism » in *Harper's*, octobre, 1975.
81. Maslow, A. *Motivation and Personality*. New York : Harper & Row, 1954.
82. Maslow, A. *Vers une psychologie de l'Être*. Paris : Fayard, 1972.
83. Maslow, A. *The Farther Reaches of Human Nature*. New York : Viking, 1971.
84. McCarthy, T. *The Critical Theory of Jurgen Habermas*. Cambridge : M.I.T. Press, 1978.
85. McPherson, T. « Religion as the Inexpressible » in Flew an Macintyre (éd.) *New essays in Philosophy of Religion*. New York : Macmillan, 1964.
86. Mead, G. *Mind, Self, and Society*. Chicago : Univ. of Chicago Press, 1934.
87. Ogilvy, J. *Many Dimensional Man*. New York : Oxford Univ. Press, 1977.
88. Ornstein, R. *The Psychology of Consciousness*. San Francisco : Free-man, 1972.
89. Ouspensky, R. *A New Model of the Universe*. New York : Vintage, 1971.
90. Peck, R. et Havighurst, R. *The Psychology of Character Development*. New York : Wiley, 1960.
91. Piaget, J. *La Représentation du Monde chez l'Enfant*. Paris : P.U.F., 1947.
92. Piaget, J. *La Construction du Réel chez l'Enfant*, Neuchâtel : Delacheux et Niestlé.
93. Piaget, J. *The Essentiel Piaget*. Gruber et Voneche (éd.). New York : Basic Books, 1977.
94. Prince, R. et Savage, C. « Mystical States and the Concept of Regression » in *Psychedelic Review*, vol. 8, 1966.
95. Ramana Maharshi. *The Collected Works of Ramana Maharshi*. A. Osborne (éd.) Londres : Rider, 1959.
96. Randall, J. et Buchler, J. *Philosophy: An Introduction*. New York : Harper & Row, 1971.
97. Reich, W. *Selected Writings*. New York : Farrar, Straus & Giroux, 1973.
98. *Revision*, vol. 1, no 3-4, 1978.
99. Riesman, D. *The Lonely Crowd*. New York : Doubleday, 1954.
100. Rogers, C. *On Becoming a Person*. Boston : Houghton Mifflin, 1961.
101. Rogers, C. et Holdstock, T. « Person-centered Theory » in Corsini, R. (éd.). *Current Personality Theories*. Itasca : Peacock, 1977.
102. Roszak, T. *L'Homme-Planète*. Paris : Stock, 1980.
103. Russel, B. *A History of Western Philosophy*. New York : Simon & Schuster, 1945.
104. Sarfatti, J. « Implications of Meta-physics for Psychoenergetic Systems » in *Psychoenergetic Systems*, vol. 1, 1974.
105. Schumacher, E. *A Guide for the Perplexed*. New York : Harper & Row, 1977.
106. Schuon, F. *Logic and Transcendence*. New York : Harper & Row, 1975.
107. Schuon, F. *The Transcendent Unity of Religions*. New York : Harper & Row, 1976.
108. Selman, R. et Byrne, D. « A Structural Analysis of Levels of Role-taking in Middle Childhood. » *Child Development*, vol. 45, 1974.
109. Shepherd, A. *A Scientist of the Invisible* cité in White, J. et Krippner, S. (éd.). *Future Science*. New York : Anchor, 1977.
110. Smith, H. *Forgotten Truth*. New York : Harper & Row, 1976.
111. Smuts, J. *Holism and Evolution*. New York : Macmillan, 1926.

113. Sullivan, C., Grant, M. et Grant, J. « The Development of Interpersonal Maturity : Applications to Delinquency » in *Psychiatry*, vol. 20, 1957.
114. Sullivan, H. *The Interpersonal Theory of Psychiatry*. New York : Norton, 1953.
115. Suzuki, D.T. *Studies in the Lankavatara Sutra*. Londres : Routledge & Kegan Paul, 1968.
116. Suzuki, D.T. *Essais sur le Bouddhisme Zen*. Paris : Albin Michel, 1972.
117. Taimni, I. *The Science of Yoga*. Wheaton : Quest, 1975.
118. Tart, C. *States of Consciousness*. New York : Dutton, 1975.
119. Tart, C. (éd.). *Transpersonal Psychologies*. New York : Harper & Row, 1975.
120. Thibaut, G. *The Vedanta Sutras of Badaryana*. New York : Dover, 1962.
121. Van der Leeuw, J. *The Conquest of Illusion*. Wheaton : Quest, 1968.
122. Wachsmuth, G. « The Etheric Formative Forces » in J. White et S. Krippner (éd.) *Future Science*. New York : Anchor, 1977.
123. Washburn, M. « Observations Relevant to a Unified Theory of Meditation » in *Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 10, n° 1, 1978.
124. Watts, A. *Le Bouddhisme Zen*. Paris : Payot, 1982.
125. Watts, A. *The Supreme Identity*. New York : Vintage, 1972.
126. Welwood, J. « Self-knowledge as the Basis for an Integrative Psychology » in *Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 11, n° 1, 1979.
127. Werner, H. « The Concept of Development from a Comparative and Organismic Point of View » in Harris (éd.). *The Concept of Development*. Minneapolis : Univ. of Minnesota Press, 1957.
128. Werner, H. *Comparative Psychology of Mental Development*. New York : International Universities Press, 1964.
129. Wescott, R. *The Divine Animal*. New York : Funk & Wagnalls, 1969.
130. Whitehead, A. N. *Science and the Modern World*. New York : Macmillan, 1967.
131. Whyte, L. *The Next Development in Man*. New York : Mentor, 1950.
132. Wilber, K. « The Ultimate State of Consciousness » in *J.A.S.C.*, vol. 2, n° 1, 1975-1976 (revu pour chap. 10 du présent ouvrage).
133. Wilber, K. *The Spectrum of Consciousness*. Wheaton : Quest, 1977.
134. Wilber, K. « A Developmental View of Consciousness » in *Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 11, n° 1, 1979 (revu et complété pour chap. 3 et 4 du présent ouvrage).
135. Wilber, K. « Eye to Eye » in *Revision*, vol. 2, n° 1, 1979 (revu pour chap. 1 du présent ouvrage).
136. Wilber, K. *No Boundary*. Los Angeles : Center Press, 1979 (nouvelle édition : Shambala, 1981).
137. Wilber, K. *The Atman Project*. Wheaton : Quest, 1980.
138. Wilber, K. « The Pre/Trans Fallacy » in *Revision*, vol. 3, n° 2, 1980.
139. Wilber, K. *Up from Eden*. New York : Doubleday/Anchor, 1981.
140. Wilber, K. « Odyssey » in *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 22, no 1, 1982.
141. Wilber, K. *A Sociable God*. New York : McGraw-Hill, 1982.
142. Wittgenstein, L. *Tractatus logico philosophicus*. Londres : Routledge & Kegan Paul, 1969.
143. Zimmer, H. *Philosophies of India*. Londres : Routledge & Kegan Paul, 1969.