



HAL
open science

Le yoga, un espace pour le sacré

Eveline Grieder

► **To cite this version:**

Eveline Grieder. Le yoga, un espace pour le sacré. Sociologie. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2015. Français. NNT: 2015MON30009 . tel-01206608

HAL Id: tel-01206608

<https://theses.hal.science/tel-01206608>

Submitted on 29 Sep 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE

Pour obtenir le grade de
Docteur

Délivrée par **Montpellier III-Paul Valéry**

Préparée au sein de l'école doctorale ED 60

(TTSD -TEMPS, TERRITOIRES, SOCIETES ET DEVELOPPEMENT)

Et de l'unité de recherche
LERSEM-IRSA/CRI EA n° 4584

Spécialité : **Sociologie**

Présentée par **Eveline Grieder**

TITRE DE LA THESE

Le yoga, un espace pour le sacré

Soutenue le 30 avril 2015 devant le jury composé de

M. Jean-Bruno RENARD, Pr. de Sociologie à l'Université Paul Valéry-Montpellier 3,
LERSEM EA 4584 (président du jury).

M. Edgar MORIN, directeur de recherches CNRS (absent).

Mme Martine XIBERRAS, Pr. de Sociologie à l'Université Paul Valéry-Montpellier 3, LERSEM
EA 4584 (directrice de thèse).

M. Michel MAFFESOLI, Pr. de Sociologie à l'Université Paris-Descartes, (pré-rapporteur).

Mme Valérie BRUNETIERE, MCF-HDR en Sciences du langage à l'Université Paris-Descartes, LASCO,
(pré-rapporteur).

Remerciements

A ceux et celles, êtres ou choses, qui m'ont appris à avancer, et m'ont donné les forces pour évoluer :

Mes parents, qui m'ont laissée libre de pousser selon ma forme propre,

La solitude qui a créé en moi l'espace pour qu'advienne le plaisir de réfléchir,

Fleurieu, ce petit village des Monts du Lyonnais, qui, régulièrement, transformait une petite citadine en parfaite campagnarde,

L'oreille de Vénus des sauvages îlots grecs, coquillage impérial, qui m'a montré les splendeurs des formes naturelles,

Le petit scorpion d'Italie du Sud, grâce auquel j'ai apprivoisé mes peurs enfantines,

L'encens et les chants des chapelles proprettes de mes écoles, qui m'ont attirée vers le haut, vers le subtil,

Padre Carlos, mon premier guru, qui a pris la charge d'accompagner mon désir fou, à 10 ans, de changer de religion,

Lavoisier, le premier maître ès Sciences, qui m'a fait comprendre que tout était en perpétuelle transformation,

L'aumônier du Lycée, archéologue de la Mer Morte, qui m'a ouverte au passé,

Teilhard, par qui j'ai plongé encore plus loin vers l'origine, jusqu'à la saga évolutive de notre drôle d'espèce,

Sartre et Camus, qui ont inscrit profondément en moi le sens philosophique d'une certaine responsabilité,

Payan, mon professeur de géographie, qui m'a appris à être une "critériocultrice",

Ma mère l'Inde, Mère l'Oie, mon habile fileuse de destin, avec ses beautés et ses horreurs,

La Macchapuchare, montagne magique de l'Himalaya, qui m'a fait éprouver de sublimes extases,

Le yoga et la musique, labyrinthes de mon aventure intérieure, par qui j'ai conquis une certaine sacralité,

Ma fille, petite princesse indienne, qui m'apprend le lâcher-prise, la confiance, l'amour inconditionnel,

Michel Maffesoli et Martine Xiberras, qui ont cru en mon travail, m'ont comprise et encouragée,

Et je ne peux citer toutes celles, tous ceux, vivantes et vivants de ce monde efflorescent, qui ont été là pour m'aider à ouvrir des portes et franchir des seuils.

Résumé

Résumé : Le yoga, un espace pour le sacré

La problématique envisagée dans ce travail se fonde sur un ensemble de réflexions épistémologiques mises en place pendant 35 ans : une formation en histoire et ethnologie, un terrain de 3 ans en Inde dans des milieux monastiques hindous, l'enseignement du yoga depuis 30 ans, et une orientation en anthropologie de l'imaginaire, m'ont amenée à tenter de repérer les fondements existentiels de la vie spirituelle, que je pense liés à des catégories fondamentales de la relation de l'être humain au monde.

Les concepts et symboles d'*énergie cosmique*, d'*âme*, mais aussi l'*équation micro-macrocosme*, le *couple terre-ciel*, ainsi que les autres *paires d'opposés*, sont à la base de la très ancienne philosophie du yoga : leur expérience a pour effet de sentir un élargissement de la conscience et de l'espace vécu. Ils sont également extrêmement fréquents dans toute l'histoire de l'humanité, au point que l'on peut se demander si l'on n'a pas affaire là à des **intuitions fondamentales de la place de l'homme dans le temps et dans l'espace**, qui ont structuré le sens de l'existence pendant des millénaires, donnant des clés aux initiations que l'on trouve universellement dans les cultures des peuples traditionnels.

En partant d'une enquête de terrain, puis d'un travail comparatif, et enfin d'une enquête psycho-sociologique sur l'image du yoga et sur la mentalité de ses pratiquants, je me propose de mettre en évidence l'impact de cette discipline psycho-corporelle sur la recherche de sens (que je mets en relation avec la notion de sacré), ainsi que sur le besoin de réenchantement dans le monde contemporain.

Mots-clés : espace, sacré, corps, méditation, archétype, centre, verticalité, énergie, poésie.

Summary : Yoga, a space for sacred

The problematics of this work is based on some epistemological considerations that took me more than 35 years : an academic training in history and anthropology, a 3 years ground in India among hindu monastic population, 30 years teaching yoga, and a further orientation in anthropology of imagination, brought me into trying to spot existential basement of spiritual life, that I consider as linked with fundamental categories of human relation to the world.

The concepts and symbols of *cosmic energy*, *soul*, *micro-macrocosmos equation*, *earth and sky couple*, and also other *pairs of opposites*, are at the root of the very ancient philosophy of yoga : their experience allow the feeling of a widening of consciousness, and of real-life space. They are also extremely frequent in all human history, to the point that it can be thought that we are faced to **basic intuitions of the human position in time and space**, that have structured the sense of existence during milleniums, giving the keys to understand the myriad of initiations that can be found everywhere in traditionnal cultures.

I started from a field survey, then I continued by a comparative study, and finished with an investigation in socio-anthropology on the image of yoga and on the mind-set of its practitioners. Now, I propose to highlight the impact of this body-and-mind discipline on the search of meaning (that I relate to the notion of sacred), and on the need of re-enchantment in the contemporary world.

Keywords : space, sacred, body, meditation, archetype, center, verticality, energy, poetry.

Université Paul Valéry, UFR V, Département de Sociologie

Route de Mende, 34199 Montpellier Cedex 5

Institut de recherches sociologiques et anthropologiques, Centre de recherche sur l'imaginaire, IRSA-CRI, Equipe d'accueil n° 3024.

Sommaire

Tome I

| | |
|---|-----|
| Introduction | 11 |
| I Problématique : le yoga et l'espace comme champ du sacré | 25 |
| II Questions d'influences - questions de méthode | 69 |
| I La démarche anthropologique d'une vie : une histoire | 71 |
| II Architecture de mon objet | 86 |
| III Pour une anthropologie de la vie spirituelle | 112 |
| III L'enquête | 129 |
| I Le terrain indien | 132 |
| II Enquête en anthropologie symbolique | 176 |
| III Enquête en sociologie de l'imaginaire | 249 |
| IV Résultats | 299 |
| I L'imaginaire au cœur de l'humain | 304 |
| II Le yoga comme modèle pour un imaginaire vivant | 347 |
| Conclusion | 393 |
| Glossaire des mots sanscrits | 409 |
| Tableau chronologique de la tradition indienne | 415 |
| Index des noms cités | 417 |
| Index analytique | 421 |
| Index des mots sanscrits | 435 |
| Bibliographie | 439 |
| Table des matières | 451 |

Tome II : Annexes

| | | |
|------------------|--|-----|
| Annexe 1 | <i>Photos de salles de yoga</i> | 4 |
| | Notes | 6 |
| Annexe 2 | <i>Photos et dessins des postures de yoga</i> | 7 |
| | I Photos de postures de yoga | 7 |
| | II Dessins de chartes explicatives des enchaînements | 11 |
| | Notes | 12 |
| Annexe 3 | <i>Corps subtil</i> | 14 |
| | I Nâdi | 14 |
| | II Chakra | 15 |
| | Notes | 18 |
| Annexe 4 | <i>Enquête en sociologie de l'imaginaire</i> | 20 |
| | I Liste de quelques sites internet visités | 20 |
| | II Questionnaire | 21 |
| | III Résultats de l'enquête | 23 |
| | IV Dessins du corps | 49 |
| | Notes | 75 |
| | V Dessins des états émotionnels | 76 |
| | Notes | 80 |
| | VI Grilles des états intérieurs | 81 |
| | Notes | 84 |
| Annexe 5 | <i>Planches extraites des ouvrages de Veranka et Olivier Marc</i> | 85 |
| | Notes | 93 |
| | Extrait du livre <i>L'enfant qui se fait naître</i> de V. et O. Marc | 94 |
| Annexe 6 | <i>Planches de Haeckel</i> | 95 |
| | Notes | 98 |
| Annexe 7 | <i>Figures centrées et mandalas</i> | 100 |
| | Notes | 106 |
| Annexe 8 | <i>Schémas archaïques du corps et postures</i> | 109 |
| | Notes | 117 |
| | Extrait du livre de Loredana Hamoniaux | 118 |
| Annexe 9 | <i>Evolution du vivant</i> | 119 |
| | Notes | 132 |
| Annexe 10 | <i>Recherches sur le yoga</i> | 135 |
| | L'Institut Kaivalyadham | 135 |
| | Extraits du livre de Loredana Hamoniaux | 136 |

Introduction



Ce travail est celui de toute une vie.

Je ne saurais dater la période où j'ai acquis la certitude qu'il était possible d'éprouver deux niveaux de réalité, chacun avec sa logique, son espace, son vécu : la réalité conventionnelle et une autre, en deçà, au-delà, entre...

J'ai été élevée dans la solitude d'un enfant unique, au sein d'une famille prospère, originale et moderne, entre des parents manifestement à l'aise dans le modèle des trente glorieuses, père scientifique et mère littéraire, dont le divorce m'ébranla considérablement. J'avais des grands-mères indépendantes et libres de mœurs et un grand-père calviniste passionné par la philosophie. J'ai donc eu tout loisir de me poser des questions existentielles.

Protestante convertie à 10 ans au catholicisme, j'ai été éduquée par les jésuites qui m'ont amenée à réfléchir sur la transcendance divine (du point de vue chrétien mais aussi philosophique), mais également sur l'historicité de Jésus Christ (l'aumônier était un archéologue travaillant sur les manuscrits esséniens de la Mer Morte) ; sur Pierre Teilhard de Chardin que nous étudions malgré les injonctions de l'Index (et dont la vision cosmique me fascinait), et enfin sur l'existentialisme (et la question de la responsabilité). C'est ainsi que j'arrivai à l'âge adulte avec une *âme tigrée* : sartrienne et athée, mais dotée d'une vision spinoziste de la sacralité de la nature, un sentiment douloureux de me sentir de partout et de nulle part, et une passion, le destin humain.

Ma rencontre avec l'Inde, à 23 ans, fut un choc : j'étais enfin chez moi, tout me parlait, j'étais *en-chantée*.

Mais le choc fut aussi intellectuel : pourquoi moi, jeune femme émancipée et soixantehuitarde, j'avais tant de bonheur à me plonger dans ce continent pluriel, bouleversant de vitalité et chatoyant de mille couleurs, où coexistaient le passé et le présent, les animaux et les hommes, les hommes et les dieux ?

Tout se passait comme si une part de moi était indienne, comme elle aurait finalement pu être africaine ou papoue.

Quelque chose en moi s'épanouissait, au-delà de ma culture d'origine. Qu'était-ce ? Mon humanité profonde était-elle universelle ? Qu'étaient finalement les fondements de l'esprit humain ?

C'est à cette tâche que je me suis dès lors attelée.

Il se trouve que le yoga, cette technique et vision préhistorique, s'est installé en moi pas à pas, s'est instillé en moi peu à peu, avec sa philosophie plongeant au fond du temps, et sa pratique déconcertante, comme pour donner un cadre et une ampleur nécessaires à ma recherche de la réponse. C'est donc dans mon long cheminement avec cet art de vivre que j'ai élaboré la recherche d'une structure anthropologique de la relation de l'homme et de l'invisible.

Après ce voyage initial et initiatique au bout de moi-même, l'approfondissement de la recherche sembla s'imposer, sous la forme d'une soif inextinguible : celle de mieux connaître cette espèce humaine à laquelle j'appartenais. Ce furent donc les études d'Histoire avec des grands noms du structuralisme et de l'école des Annales, puis les études d'Ethnologie dans l'extraordinaire atmosphère de l'ethnométhodologie du grand Robert Jaulin, et enfin le retour sur le terrain, à 27 ans : trois ans de pure liberté pour explorer la question du potentiel de la conscience humaine par une immersion dans l'Inde de toujours, sa passion pour l'intériorité et son goût pour le *sacré*.

Le yoga était arrivé, lui, par la petite porte durant mes années universitaires, et il déploya toute sa richesse pendant ces trois ans, en me révélant l'incroyable pluralité des techniques qui y sont traditionnellement associées : corporelles (*hatha yoga*), méditatives (*dhyâna yoga*), réflexives (*jnana yoga*), musicales (*nâda yoga*), quotidiennes (*karma yoga*), émotionnelles (*bhakti yoga*)¹...

En fait, en rejoignant l'Inde ancienne, je baignais jour après jour dans cette vision, qui forme la base même de sa grande philosophie : il y a, derrière la conscience ordinaire, un autre état d'être : spacieux, pétillant, source d'une joie indescriptible, qu'il est possible d'appriivoiser

¹ La plupart des termes sanscrits qui apparaissent dans le texte sont explicités dans le Glossaire des mots sanscrits p. 409.

Règle pour les mots sanscrits : lorsqu'un terme sanscrit connu du grand public (vocabulaire du yoga passé dans le langage courant) se présente pour la première fois dans mon texte, je l'écris en italique, et j'opte pour la translittération classique. Puis, lorsqu'il apparaît à nouveau, je l'écris normalement avec une orthographe basée sur la grammaire française. Pour les termes sanscrits moins courants, j'applique la règle de translittération classique et je les laisse en italique.

par tout un ensemble de techniques psycho-corporelles, faisant intervenir certaines modalités de passage, de transition. Ce que l'on pourrait appeler certains rituels.

Dès mon retour en France, je souhaitai déjà continuer une recherche universitaire pour mieux comprendre cette orientation spirituelle de la pensée indienne, qui, finalement, montrait qu'un état de suprême sérénité était accessible à l'homme, indépendamment de la question *religieuse*, par une traversée de ses continents intérieurs, de ses espaces vitaux.

Je compris que cela remettait complètement en question l'opposition classique entre sacré et profane, entre religion et laïcité, entre matérialisme et spiritualisme, et ce décroisement me passionnait : je voulais m'emparer du challenge qu'il me posait.

Pour des raisons qui se sont imposées à moi, ce travail universitaire n'a pas pu se faire, et je suis partie m'installer comme enseignante de yoga dans une petite ville de la France profonde.

Mon second terrain s'est donc situé au cœur de mon implication professionnelle, par une pratique intense et par l'enseignement du hatha yoga ou yoga corporel, mais aussi du *nâda yoga* ou yoga du son. Ce fut donc un cadre essentiellement expérimental. De plus, de par mon rôle de conférencière et d'auteur d'articles dans des revues spécialisées, j'ai été amenée à approfondir mes connaissances théoriques, tant dans le champ de la philosophie indienne que dans celui de l'anthropologie symbolique.

C'est donc au cours de ces longues années de travail que s'est construit mon objet de recherche.

Partant d'un constat, éprouvé personnellement sur le terrain, que le yoga, bien qu'indien, *parlait* profondément à l'occidentale que j'étais, je me situai d'emblée dans une visée transculturelle : pour moi, le yoga était un fait anthropologique.

J'ai donc pensé que le cadre rigoureux de transformation de soi qu'il proposait, par l'utilisation de techniques variées, s'adressant au corps et à l'esprit des adeptes, fonctionnait selon un cheminement symbolique spécifiquement indien, certes, mais dont on devait pouvoir retrouver la trame structurelle ailleurs, au sein d'autres cultures.

Ma recherche s'est élaborée, peu à peu, à partir de l'aspect le plus pratique de cette vision du monde, le hatha yoga, celui que mes enseignants indiens m'avaient fait pratiquer en

premier, et que les adeptes du monde entier pratiquent le plus. Ce qui me frappait était la logique et la perfection formelle du travail postural demandé. Il y était toujours question de se rassembler au centre, dans sa propre verticalité, d'équilibrer les contraires, d'éprouver une unité. Cet ancrage dans l'essentialité de l'*être-au-monde* corporel me semblait démontrer que le corps était alors traité comme un outil pour la conscience, un champ d'expérience susceptible de la modeler : ce qui se passait dans le corps pouvait traverser dans l'esprit, et vice versa, comme s'il y avait, finalement, une porosité permanente entre ces deux registres.

J'étais étonnée par la richesse des témoignages, concernant leur vécu quotidien, de mes élèves, qui pratiquaient semaine après semaine, sans connaître quoi que ce soit de l'aspect traditionnel, symbolique, philosophique de cette technique : quelque chose se passait, qui agissait sur leur personne toute entière : « *je me sens plus ancré* », « *je prends plus de distances* », « *je suis moins fragmenté* », « *je reste au centre de moi-même* »...

Je commençai alors à examiner point par point ce qui me semblait être les structures fondamentales de la pratique du hatha yoga : opposés, centrage, verticalité, énergie vitale, unité, espace, etc., et je les mis en relation avec les textes de la littérature spirituelle ancestrale de la pensée indienne, depuis les hymnes des *Veda*².

En explorant cette symbolique traditionnelle du yoga, j'étais frappée par les références innombrables à une structuration très codifiée de l'espace, par l'appel à un instant éternel, derrière la linéarité chronique, et par les correspondances macro-microcosmiques sans cesse répétées, comme pour ne jamais oublier que chaque être humain était, au-delà de son histoire personnelle, une forme miniature de la grande organisation universelle, dont la contemplation avait le pouvoir de suspendre, d'abolir le temps et permettait de toucher l'immense bonheur d'être simplement conscient d'exister, dans un Tout réunifié, chargé d'énergie. Le yoga y apparaissait comme l'ensemble des techniques susceptibles de réaliser cette vérité.

La mise en évidence de ces structures fondamentales m'amena à tenter de les retrouver dans la symbolique d'autres traditions spirituelles, et la moisson, fondée sur les travaux de

² Ensemble d'hymnes datant au minimum du 2^{ème} millénaire avant JC, et mettant en scène un panthéon et une vision du monde qui sont à la base de toutes les conceptions philosophiques ultérieures de la tradition indienne. De nombreux chercheurs considèrent ces textes comme la plus ancienne littérature de l'humanité.

l'anthropologie structurale, de la psychologie des profondeurs et de la phénoménologie religieuse issue de Rudolf Otto et de Mircea Eliade, fut abondante et probante : il semblait bien, en effet, qu'un certain nombre, limité, de figures symboliques, que je qualifie finalement d'*archétypes*, organisait l'ossature des grands systèmes de représentation.

Je me demandai alors si le yoga ne pouvait pas être considéré comme un modèle pertinent du cheminement spirituel (en tant que projet d'évolution de la conscience), de par son ancrage dans une tradition immémoriale, qui a su, de millénaire en millénaire, se re-penser, se critiquer, s'interpréter et se ré-interpréter. Ce cheminement ne s'appuierait-il pas sur des éléments vitaux finalement situés au tréfonds de l'expérience de l'être humain, derrière la diversité des cultures ? Je souhaitais démontrer que, si le yoga pointait vers l'universel, c'est qu'il proposait à l'adepte une véritable pédagogie de la réinsertion dans *les données immédiates de sa conscience*, les fondements essentiels de son vécu, et que cet accès modifiait profondément son être, lui faisant éprouver un *supplément d'âme*, quelque chose de l'ordre du *sacré*.

Et, pour aller plus loin, je me passionnais déjà pour l'idée que c'était peut-être là, dans ce retour à l'acte même de vivre, à la conscience même d'être vivant, qu'il fallait chercher l'origine des infinies broderies de l'imaginaire religieux que les traditions ont élaborées, avec leur fascinante fantaisie créatrice, et sous la forme de tous les médias artistiques possibles, dont la richesse constitue une immense partie de nos patrimoines culturels. Plus mon objet se construisait, plus je pensais que, finalement, l'immense florilège des mythes, des paraboles, des figures et des gestes de ce que l'on a coutume de considérer comme le champ du religieux, constituait l'expression du besoin constitutif humain de *participer* au monde, en tentant de s'inscrire dans une histoire cosmique, aussi fantaisiste soit-elle. Les traditions ont commencé à m'apparaître comme une poétique, une esthétique, dont les images et les rythmes s'inscrivent avant tout dans un désir fondamental de transcender l'état ordinaire de conscience, fait de la trivialité quotidienne, afin de s'ouvrir à l'extase du lien à l'invisible réalité sous-jacente, la *sève universelle*³, la *vibration splendide*⁴. En tous temps et en tous lieux où les groupes humains se

³ Jean Malaurie, *Hummocks*, Plon, Paris, 1999, p. 187.

⁴ Jacques Rifflet, *Les mondes du sacré*, Editions Mols, Bierges (Belgique), 2009, p. 653.

sont installés, les spécialistes du sacré semblent avoir eu l'intuition d'une puissante relation, voire d'une identité consubstantielle, d'une unité de l'homme avec le monde naturel, derrière les différences immédiatement perceptibles. Celle-ci s'est exprimée par une pensée métaphorique, organiciste, où une profusion de chaînes symboliques s'est attachée à mettre en correspondance les différents registres de l'expérience humaine, afin de donner le cadre d'une réintégration plénière à ce monde vivant, énergétique et structuré, lors des innombrables cérémonies, rituels, commémorations, qui jalonnent l'histoire des cultures. C'est au cours de ces moments forts de la fête du corps et du langage, au cœur des débordements de ces effervescences, mettant en scène des temps mythiques, qu'une mise en ordre s'établit au plus profond des âmes et des relations, et que chacun peut ressentir une appartenance apaisée, orientée vers l'*à venir*, dans une affectivité épanouie, car rassurée par les évocations ancestrales, et capable alors de dépasser les émotions distoniques pour lui-même et pour le groupe.

Je faisais spontanément un parallèle entre ce que je comprenais comme étant l'essence des comportements cérémoniels des traditions que j'explorais dans mes recherches, et le yoga, à la fois tel qu'il était conçu, comme intériorisation du rituel du feu, dans la littérature védique, mais aussi tel qu'il était vécu, comme espace symbolique, par les yoguis que j'avais côtoyés.

Je me suis finalement demandé si la pratique contemporaine du yoga, qui m'apparaît comme un certain rituel du corps, fondé sur une symbolisation de l'espace, pouvait, elle aussi, entrer dans ce cadre, en étant capable de générer, au-delà d'un mieux-être et d'un équilibre retrouvé, un changement de vision du monde, une forme de *sacralité*, et j'ai enquêté sur mon propre milieu professionnel.

Il m'est évidemment apparu que nombre de pratiquants développent une philosophie de vie qui ressemble à ces conceptions archaïques, étant de plus en plus sensibles à la sensorialité, à la nature, à la contemplation, et à une certaine sobriété heureuse.

Il me semblait qu'il était question, dans tous les cas, de la même démarche, celle qui exprime le besoin fondamental de l'être humain de se ménager des situations qui lui permettent de passer d'un état de conscience ordinaire, resserré, perturbé, à un autre, élargi, libéré. Pour moi, il s'agit bien, dans tous les cas, de la question du passage entre ce que l'Ecole Française

de Sociologie de Emile Durkheim et Marcel Mauss appelle le *profane* et le *sacré*, ou encore la conscience *asthénique* et *sthénique*, et que Edgar Morin nomme l'*état prosaïque* et l'*état poétique*. Il semble bien qu'il y ait là un puissant désir, un fantasme, de faire communiquer le monde limité de l'humain à la sphère illimitée de l'univers. Il est intéressant de noter que l'étymologie du mot yoga signifie *relier*, terme qui contient de nombreux niveaux de compréhension - car la question centrale du yoga est bien l'harmonisation entre les opposés - mais la question de l'ouverture sur un espace à la taille de l'univers est un thème fondamental dans cette grande et longue tradition spirituelle. N'oublions pas non plus que cette étymologie est l'une des deux communément reconnues pour désigner la religion (*re-ligare*), dans l'empire romain christianisé : relier l'homme à la sphère du divin.

Au cours de l'avancée de mon travail, j'ai été de plus en plus interpellée par les soubassements psychologiques de cette fonction symbolique : qu'est-ce qui, au fond, faisait l'efficacité de ces évocations, de ces célébrations, de ces mises en scène, de ces exercices, en terme d'équilibre, de joie, de paix, de sérénité ? Sur quel fondement, finalement, oeuvrait l'imaginaire, tant collectif qu'individuel ? Pouvait-on en comprendre la genèse d'un point de vue essentiellement anthropologique, en tentant de mettre au jour des structures fondamentales de l'esprit qui expliqueraient le splendide déploiement de cet imaginaire, et son apparente nécessité pour l'être humain ? De nouveau, j'interrogeai les chercheurs qui m'avaient guidée dans la mise en évidence des principales formes du cheminement spirituel.

Une exploration passionnante s'ouvrait à moi avec leur compagnonnage, celle du processus de symbolisation tel qu'il a pu être pensé par Carl G. Jung, essentiellement du point de vue de l'imaginaire individuel, par Mircea Eliade, du point de vue de l'imaginaire religieux, et bien sûr par Claude Lévi-Strauss dans sa recherche du fondement de l'esprit humain. Mais il me fallut plonger plus loin, dans l'œuvre de Ernst Cassirer sur les formes symboliques, et même de Emmanuel Kant et ses recherches sur l'imagination transcendante.

Pour relier ces champs de recherche, c'est évidemment l'œuvre de Gilbert Durand qui serait mon fil d'Ariane. Au fond, en bon disciple du créateur de l'anthropologie de l'imaginaire, mon ambitieux objectif était de tenter de mettre en évidence, en prenant le yoga comme modèle, les structures anthropologiques de l'imaginaire spirituel.

C'est tout ce cheminement que j'ai souhaité finalement mettre en forme, mettre en mots, et c'est à cette balade hors sentiers que j'invite mes lecteurs érudits.

Mon exposé s'articule en quatre grands chapitres :

Le premier chapitre expose la problématique.

Là, il m'a fallu définir et décrire le yoga comme vision du monde et philosophie, dans la tradition indienne, consistant essentiellement à se libérer des souffrances dues à une attitude conditionnée et subjective, pour atteindre un état d'objectivité et d'autonomie vis-à-vis des expériences phénoménales, et toucher la profondeur de la conscience pure ; puis j'ai montré sur quelles bases il se développe et se pratique dans le monde occidental, comme gymnastique consciente à visée d'évolution personnelle et d'accès à un état méditatif ; et enfin comment il est apparu et s'est fait connaître dans la littérature française contemporaine.

Après cela, je me suis attachée à clarifier l'importance de l'espace comme champ d'expérience.

Voici quelques idées de base que j'y ai développées : l'espace m'est apparu comme une notion fondamentale, dans la philosophie occidentale, pour comprendre les relations entre l'homme et le monde, car c'est par l'espace du corps que l'être humain touche le monde, comme le dit joliment Henri Bergson. Mais les réflexions de l'école phénoménologique, suite à la pensée d'Emmanuel Kant, ont particulièrement attiré mon attention, car l'espace y est considéré comme une forme *a priori* de la sensibilité, ou comme l'une des données immédiates de la conscience, conditionnant toute représentation et toute relation de l'individu à l'environnement et aux autres. L'ensemble spatial individu-environnement constitue, selon Edmund Husserl, le *monde de la vie*, fonctionnant, d'après les sociologues issus de sa pensée, tel Alfred Schütz, comme un arrière-plan de toute expérience, tant psychologique que sociale. Pour Maurice Merleau-Ponty, même, il n'y a pas d'un côté l'espace du corps, et de l'autre l'espace du monde, mais chacun d'entre nous est la *chair du monde*, immergé au sein d'un environnement dont il fait intégralement partie, comme une goutte d'eau dans l'océan. Plus encore, en ce qui concerne la recherche, très yogique, d'une santé fondamentale, les considérations des médecins et psychiatres issus de cette école de pensée, comme Georges

Canguilhem ou Ludwig Binswanger, sur l'importance de la notion d'espace intérieur, qui peut être plus ou moins ouvert, me semblent d'une grande importance pour ma réflexion, car elles permettent de montrer à quel point il est nécessaire, pour un bon équilibre psychique et physiologique d'éprouver une organisation harmonieuse de l'espace corporel. Enfin, la notion d'*immensité* de Gaston Bachelard, telle que résultat d'un vécu épanoui, heureux, de la conscience, m'ouvre également une piste de premier intérêt.

Finalement, il m'a fallu mettre en évidence les éléments théoriques concernant la notion de *sacré*, tels qu'ils ont été étudiés dans le champ des sciences humaines, par la philosophie, mais aussi par la sociologie et l'anthropologie : il y a d'abord les idées fondatrices autour du sacré comme espace séparé, et comme sphère spécifique fournissant une énergie vitale d'un autre ordre, mais je me suis particulièrement attachée à comprendre les relations entre langage et sacré, tel qu'elles ont pu être théorisées par les poètes du mouvement romantique, et aussi les herméneutes comme Gaston Bachelard et Paul Ricœur.

Le second chapitre est celui de mon cadre épistémologique.

Ce qui est particulier, dans mon cheminement intellectuel, c'est que, finalement, ma recherche s'est constituée sur un très long terme, et elle n'a jamais été séparée de mes engagements existentiels et professionnels. Au fond, c'est mon histoire de vie qui été mon terrain d'étude, et l'élaboration méthodologique de mon travail a été initiée dès mon terrain indien, en 1977, sur la base des influences que j'avais reçues à Paris VII, tant par le structuralisme, que par la phénoménologie.

Ma première méthode d'approche, pour cerner mon objet, a été l'immersion, selon l'étonnante visée ethnométhodologique qui me demandait, surtout, *de ne pas être une ethnologue*, mais de tenter de devenir le plus *yoguini* possible, en me mettant à l'écoute des enseignements de mes maîtres, car c'est seulement par l'imprégnation vécue d'une pensée autre que l'on peut tenter de la comprendre. A ce titre, mes théorisations futures seront bien issues du terrain, et constitueront une *grounded theory*, selon la formule de Anselm Strauss.

Petit à petit, leur première mise en forme sera redevable, en plus de mes sources universitaires *pariseptistes*⁵, aux influences conjointes de l'anthropologie du monde contemporain et de sa quête du *sens*, avec les noms de Marc Augé et François Laplantine, de l'anthropologie fondamentale de Edgar Morin et son regard panoramique sur l'espèce humaine insérée dans la chaîne du vivant, et de la sociologie de la postmodernité, avec l'œuvre stimulante de Michel Maffesoli.

Comme toute recherche en socio-anthropologie de l'imaginaire, ma méthode a été plurivalente, dans un va-et-vient entre le terrain concret, celui de l'Inde et celui de mon enseignement de yoga, et une recherche intellectuelle de type pluridisciplinaire, dans laquelle se sont mêlées une méthode comparatiste et une tentative de synthèse conceptuelle. Le tout exprimant une première approximation d'une anthropologie de l'imaginaire spirituel.

Finalement, je peux dire aujourd'hui qu'un fil complexe s'est déroulé, qui m'a entraînée bien plus loin que ce que je croyais être mon but : au bout du compte, j'ai largement dépassé le cadre épistémologique que je pensais être le mien en rédigeant ce chapitre, et mes résultats, qui ont abouti à la thématique de l'ontogénèse et la phylogénèse de l'imagination, ont été largement tributaires de l'école kantienne.

Le troisième chapitre est l'enquête.

Là aussi, une enquête en plusieurs temps : d'abord le terrain indien, celui qui a modelé ma certitude que le yoga, et son admirable monde imaginaire, parlait profondément à l'être humain, par delà les cultures.

J'y ai été immergée physiquement, par l'intensité de la pratique corporelle ; psychologiquement, par l'impact bouleversant de cette philosophie appliquée, qu'il m'a été donné de vivre au travers d'un enseignement de type maïeutique, où l'on attendait de moi d'abandonner mes repères pour en laisser d'autres, inédits, prendre leur place dans l'ensemble de ma personnalité ; intellectuellement, car j'ai été bercée par les symboles, les images, les mythes, les personnages foisonnants que cette antique culture utilise, autant, sinon plus, que les concepts, pour déchiffrer la trajectoire humaine.

⁵ Ce qui se rapporte au bain intellectuel de l'université Paris VII, dans les années 70.

Ce terrain a également été une plongée dans la magie de la parole, de la musique, dont l'effet vibratoire devait être, et a été, un puissant vecteur de transformation intérieure. J'ai passé des mois et des mois auprès d'un maître de yoga du son (*nâda yoga*), qui se servait de mon apprentissage de la flûte traditionnelle pour me faire toucher l'harmonie du silence, et j'ai assisté tous les matins, pendant un an, à l'antique sacrifice du feu issu de la tradition védique, avec ses chants adressés aux déités ancestrales, qui m'ont baignée dans une immémoriale mémoire. J'ai pu comprendre les principes du yoga à la fois par la force de ces pratiques qui s'adressaient à tous les registres de mon être, et par le lien avec la rigueur de la réflexion de mes enseignants. C'est sur cette base expérimentale, symbolique et intellectuelle que j'ai élaboré, à mon retour, la grammaire structurelle me semblant à la base de cette démarche : les opposés, le centre, la verticalité, l'unité, l'énergie vitale.

La seconde partie de l'enquête a consisté en une recherche en anthropologie symbolique, où j'ai tenté, après avoir peaufiné ce champ conceptuel par une confrontation aux textes de la tradition indienne, de lui faire rencontrer la symbolique décrite dans la littérature ethnologique, afin de tenter de le resituer dans les grandes thématiques structurant l'imaginaire des peuples traditionnels. J'ai voulu répondre à un premier questionnement sur l'universalité de certains symboles, ce qui pose la question des archétypes, et il m'a paru évident, au fil de la recherche, que l'imaginaire symbolique des traditions pouvait être pensé comme répondant à la question du rapport à l'espace - qu'il convient d'organiser pour le maîtriser, en particulier en articulant les différents champs d'expérience entre eux, selon une pensée analogique, et au temps - qu'il paraît nécessaire, périodiquement, grâce à des processus initiatiques et rituels, de suspendre, afin de retrouver une fraîcheur créatrice, et de se ressourcer dans une vitalité essentielle pour la santé de chacun et du groupe.

La dernière partie de cette enquête s'est effectuée en sociologie de l'imaginaire, en direction des pratiquants occidentaux du yoga, afin de vérifier si l'on pouvait retrouver cette grammaire thématique, dans le cadre symbolique qui s'organise autour de cette discipline, et dans le vécu des pratiquants. J'ai effectué une étude de documents sur les sites internet des enseignants du yoga, afin de mettre en évidence le système de représentations qui y apparaît, puis une enquête en observation directe, où j'ai suivi quelques cours de collègues pour y

repérer le fonctionnement et en recueillir la parole des élèves, et enfin en élaborant une grande enquête à base d'entretiens directifs ou semi-directifs, ainsi que de tests projectifs. L'ensemble de cette enquête me semble amplement corroborer mes prémices : il m'apparaît en effet qu'un cadre très typé et ritualisé, aux faibles ressources symboliques, et essentiellement orienté vers un champ corporel d'une grande rigueur formelle, utilisant une thématique topographique élaborée, est à même de transformer profondément le vécu et la vision du monde des pratiquants.

Le quatrième chapitre concerne les résultats.

Là, considérant que j'avais démontré mon hypothèse sur les archétypes de la vie spirituelle, j'ai cherché à comprendre les fondamentaux du champ de l'imaginaire, ainsi que la base corporelle de l'imagination, ce qui m'a amenée, à partir de la pensée fondatrice de Emmanuel Kant et de l'école néo-kantienne, à m'intéresser aux travaux issus de la phénoménologie, mais aussi des sciences cognitives, qui s'attachent à montrer comment le langage métaphorique est premier, et comment l'élaboration de toute pensée structurée a sa base dans le fonctionnement du corps. Puis j'ai tenté de tracer une histoire ontogénétique et phylogénétique de l'imaginaire, en me servant des travaux de Jean Piaget, et de certains psychanalystes qui ont enquêté sur l'origine de la conscience et des représentations.

J'ai finalement resitué le yoga dans le champ de la recherche en anthropologie de l'imaginaire, en montrant comment il s'articulait avec la notion fondamentale, élaborée par Gilbert Durand, de schème sensori-moteur, et comment la rencontre avec ses structures fondamentales était le moyen de réorganiser profondément le vécu des pratiquants, pour faire l'expérience d'une unité existentielle.

J'ai terminé en élaborant une réflexion sur la place du yoga dans le déploiement d'un réenchantement du monde, qui semble bien correspondre à une puissante demande de sens dans le paysage postmoderne en train de se créer, et qui est amplement théorisé par Michel Maffesoli.

Chapitre 1

Problématique :
Le yoga et l'espace comme champ du sacré



I Généralités

Que révèle la pratique de techniques orientales au monde contemporain ? Sans doute un sentiment d'exister, une complétude, une sagesse, une relation intime au monde...

Pourquoi le yoga fonctionne aussi facilement sur l'esprit occidental que je suis ?

Y a-t-il dans les conceptions qui en sous-tendent l'exercice, des éléments universels, transculturels ?

La désaffection d'une partie importante de la population des pays occidentaux pour la réflexion et la pratique religieuse, ainsi que la chute des utopies politiques ont créé un immense vide dans nos sociétés.

Pour répondre à une demande croissante d'évolution personnelle dans le cadre d'un véritable sens donné à la vie, on constate, depuis un demi-siècle environ, de plus en plus d'engouement pour des techniques psychocorporelles venant d'Orient.

Le yoga a été la technique orientale la plus anciennement implantée dans le paysage occidental, d'abord dès la fin du XIX^{ème} siècle, portée par la vague intellectuelle indophile, mais essentiellement dans les années 60 du siècle dernier, avec le mouvement *peace and love*, l'un des courants majeurs de la grande contestation des baby boomers, écœurés de la richesse et de l'arrogance du modèle matérialiste d'après-guerre, et cherchant un autre modèle de vie, alternatif à la société de consommation.

Ces techniques, et particulièrement le yoga, ont-elles seulement pour objet de faire adhérer les pratiquants à une vision du monde étrangère, afin de les sécuriser et leur donner une orientation religieuse ou philosophique issue de cette civilisation d'emprunt ? ou bien créent-elles chez ces mêmes pratiquants une dynamique où le corps et l'esprit se rencontrent, où une autre relation à soi-même, au monde et aux autres peut s'instaurer ?

Il est certain que le travail à la fois psychique et physique du yoga favorise un calme et un bien-être, par son aspect de gymnastique douce, agissant sur la physiologie, pour mettre en ordre le système nerveux essentiellement, mais aussi les systèmes endocrine et immunitaire, et

encore pour assurer un rééquilibrage émotionnel. Mais mon propos n'est pas là, car ce qui se joue chez les pratiquants motivés dépasse largement ce niveau, et touche un registre existentiel profond, engendrant une expérience vécue souvent qualifiée de spirituelle.

La question est donc : comment cela se fait-il ? Quel est le lien entre une action sur la sphère psycho-corporelle et une réelle modification du regard porté sur soi-même, et sur son environnement humain et naturel, ce que clament de nombreux pratiquants.

On peut avancer, bien sûr, que ces personnes étaient déjà particulièrement sensibles à une recherche intérieure, et que c'est la raison pour laquelle elles se sont tournées vers ces techniques. Certes, on ne peut pas mettre à l'écart ces prédéterminations, mais je constate qu'il se produit quelque chose, dans l'exercice de cette technique, qui étonne très souvent certains pratiquants, et dépasse leurs attentes. Tout se passe comme si la structure même de leur être était bouleversée. Nous verrons cela lorsque je donnerai les résultats de mon enquête.

On ne peut non plus laisser de côté que les pratiquants se trouvent, d'une manière ou d'une autre, baignés dans la pensée indienne, et que cela les influence, en dehors d'un effet purement expérientiel. Mais la plupart des pratiquants n'ont qu'une connaissance très rudimentaire de la philosophie qui sous-tend leur pratique ; cette influence est donc plus fantasmatique qu'autre chose, même si elle joue tout de même un rôle, créant une certaine ambiance intérieure, sans compter l'ambiance extérieure, souvent teintée de *zénitude*.

Cependant, je reste persuadée que si ces éléments jouent évidemment un rôle de facilitation dans le processus de transformation que le yoga impulse, l'essentiel du changement que les personnes constatent s'opère à partir de leur travail sur eux-même, *sur le tapis*, dans la pédagogie elle-même, *in situ*.

Je pose donc l'hypothèse qu'il y a des mécanismes symboliques, et même de véritables archétypes, inclus dans ces techniques, qui agiraient sur l'ensemble corps-esprit des pratiquants, en deçà de leur conscience, pour leur faire profondément transformer leur vision du monde, et les aider à trouver une paix intérieure et une harmonie, sans pour autant se sentir happés par la culture où ces pratiques trouvent leur origine.

Je pense que l'on peut être un *yogui* occidental.

Mais, à partir de là, la question suivante est : une spiritualité postmoderne sachant reconnaître la puissance des traditions, mais délibérément non dogmatique, est-elle possible ? Sur quoi s'appuierait-elle ?

Et comment pourrait s'opérer la suture entre l'ancrage dans un patrimoine symbolique, la liberté individuelle issue de nos Lumières, et un besoin de sens profondément contemporain, sans tomber dans les mirages incertains du New Age ?

On voit que le problème est de savoir comment ces techniques qui sont presque toujours, au départ, recherchées comme de simples exercices corporels orientés vers la recherche de bien-être, ce qui est d'ailleurs une activité louable pour favoriser souplesse et santé, comment donc ces techniques opèrent-elles pour agir plus en profondeur.

Il me semble que le yoga favorise une relation d'intimité très puissante au monde, qui dépasse l'hédonisme caractéristique de notre époque pour ouvrir une fenêtre sur de profondes valeurs existentielles, basées sur un lien intime entre le corps et l'esprit, favorisé par l'expérience vécue de véritables archétypes de la conscience humaine. Il s'agit d'une rencontre entre plaisir charnel et compréhension-discrimination.

En somme le yoga favoriserait une raison qui aurait retrouvé le corps : une raison enracinée, sensible, un esprit qui aurait retrouvé sa matière, ou une matière qui aurait accès à son esprit.

Mais, au-delà même de cet aspect, je crois également qu'il y a une universalité dans le projet de développement personnel issu de la philosophie qui sous-tend le yoga, et qui permettrait à l'individu vivant dans le monde occidental de s'inscrire dans une relation immédiate et profonde à l'ensemble du monde humain et naturel, avec une conscience élargie, ce qui agirait comme catalyseur pour une éthique empathique, dans une forme de sacralité.

C'est ce lien essentiel entre esprit et corps, entre moi et monde, cette unité retrouvée, que j'appelle *spiritualité*.

Tout mon travail va tenter de mettre en évidence les ressorts de cette ouverture, qui fait intervenir, selon moi, des *données immédiates de la conscience*, pour paraphraser Henri Bergson, qui se trouvent incluses dans un vécu intérieur spécifique, où s'opère une véritable alchimie existentielle.

A travers une expérience de 35 ans de pratique du yoga, il me semble que ce qui s'y joue (à travers le travail sur le corps et l'esprit qui s'en dégage, ainsi que les conceptualisations complexes qui sous-tendent cette pratique très ancienne), c'est la confrontation à des catégories fondamentales de l'expérience humaine de l'existence, celles de la *spatialité* essentiellement, où règne l'énergie vitale, et dans lesquelles l'individu peut s'insérer pour mieux se structurer et se connaître, mais, également, pour se sentir participer, d'une façon heureuse, amoureuse, unitaire, à son environnement et au monde.

Après plusieurs années de pratique, et de travail sur la tradition indienne, il m'apparaît donc que le yoga, l'une des plus anciennes techniques psychocorporelles de l'humanité, et technique d'extase, pourrait être considéré comme un formidable *modèle* ou *idéal-type*, du cheminement spirituel, en tant qu'accès à la *vie de l'esprit*, qui est d'être pleinement relié à notre harmonie vitale, selon une verticalisation de la conscience, une poussée vers une plus haute intelligence. A ce moment-là le corps, structuré par l'esprit, se projette sur le monde, emplissant celui-ci d'un sens profond de familiarité : l'espace de mon corps est immergé dans le corps de l'espace. Le corps conscient devient alors un signe de l'existence, une goutte de vie parmi les vies, et fait l'expérience d'une co-naturalité avec le monde, source de connaissance et de sérénité. Cette expérience a le pouvoir de transformer peu à peu la conscience du pratiquant occidental, le propulsant par moment dans une signification autre de sa vie, plus ouverte, plus vaste, souvent perçue comme dépassant l'aspect profane du vécu en ouvrant un champ volontiers qualifié de sacré.

C'est bien ce que clame la tradition yogique. En effet, là, comme dans de nombreuses autres traditions, tant *premières* qu'historiques, l'être humain est considéré comme relié au monde naturel, et même consubstantiel à l'univers. L'équation macrocosme-microcosme, dont la connaissance est de l'ordre du sacré, est au cœur du dispositif théorique et pratique du yoga, comme de nombreuses autres voies mystiques.

Voici un exemple magnifique de cette vision, datant de presque un millénaire avant notre ère, et issu de la grande tradition mystique de l'Inde :

« *Cette âme qui est au-dedans de mon cœur est plus petite qu'un grain de riz, qu'un grain d'orge, qu'un grain de moutarde, qu'un grain de mil, qu'un noyau de grain de mil . Cette*

âme qui est au-dedans de mon cœur est plus grande que la terre, plus grande que l'espace, plus grande que le ciel, plus grande que tous les mondes »⁶.

A quoi répondent les pratiquants occidentaux du yoga, élèves ou enseignants :

« Le sacré ? C'est la connexion avec mon être profond. Cela touche quelque chose d'inviolable, d'inaltérable, mais aussi d'universel : le monde vivant ». Françoise, enseignante de yoga.

« La conscience de l'essence de ce qui est là, et de ceux qui m'entourent, est de l'ordre du sacré. S'il n'y a pas de conscience, en tant qu'approche de mon être intérieur, il n'y a pas de sacré. Pour moi, toute la nature est vivante, et je fais partie de cette sacralité ». Marie-Paule, enseignante de yoga.

« Mon corps est un espace sacré. Je l'éprouve dans la pratique. Cela me relie à quelque chose qui me dépasse, et dont je suis une parcelle ». Blandine, pratiquante.

On peut se demander si l'on n'a pas affaire, avec cette technique du yoga, dont les substrats théoriques sont probablement préhistoriques, à une pédagogie initiatique de la place de l'homme dans l'espace du monde, et qui a structuré le sens donné à l'existence, pendant des millénaires, au sein de cette très ancienne civilisation ; initiation donc, dans le vrai sens du mot, c'est-à-dire *ouverture vers, début de, métamorphose*. Sans doute l'une des plus archaïques parmi ces innombrables initiations que l'on trouve universellement dans les cultures des peuples traditionnels, et qui sont restées intactes, quoique souvent voilées, derrière les doctrines et rituels des grandes religions historiques.

Il me semble que nous touchons là un registre fondamental du rapport de l'homme au monde, une expérience essentielle de la conscience que notre espèce a toujours perçue comme possible, et qui a structuré son imaginaire : c'est probablement à partir de son expérience première d'être vivant parmi les vivants, mais conscient de lui-même, à la fois exalté par la joie de vivre et angoissé par les risques encourus de par sa précarité corporelle, que l'homme a élaboré ses premiers symboles. Il a pris naturellement le monde qui l'entourait, et dont il se sentait faire partie, comme modèle et il s'est pris lui-même comme symbole premier, élaborant

⁶ Fernand Hayot (trad.), *Chandogya Upanishad*, Jean Maisonneuve, Paris, 1996, p. 49.

ses images les plus archaïques depuis sa propre position dans l'espace et le temps, mais aussi depuis ses interrogations face à la réalité des choses. Les superstructures idéologiques, les systèmes de représentation qui ont donné sens aux multiples sociétés, sont issus de ce processus originel de symbolisation.

L'espace du présent, vécu pleinement, a sans doute toujours apparu à l'homme comme source de sérénité ou d'enthousiasme, et le passage du temps comme véhiculant une grande charge d'inquiétude, principalement à cause de la peur du changement et de la mort.

La recherche spirituelle semble bien avoir pour but de suspendre le temps ordinaire, et de jouir d'un instant *éternel*, d'une suspension sacralisée, reliée à un temps mythique, lui-même situé en amont ou en aval de la temporalité profane.

Dans ce temps suspendu s'expriment des formes et des images fondamentales, variables selon les cultures, mais profondément reliées entre elles, qui agissent pour que l'être humain fasse l'expérience d'une unité, ce qui est sans doute un de ses besoins les plus essentiels.

II Le yoga entre tradition et acculturation

Avant d'aborder la problématique de l'espace, telle qu'elle s'exprime à propos de la pratique du yoga, il me faut d'abord définir brièvement ce qu'est cette discipline, tant dans son acception traditionnelle que dans sa formulation occidentale.

Ayant eu la chance de passer trois ans sur le terrain dans le milieu des yoguis indiens, je pense pouvoir apporter des éléments propres à une compréhension approfondie de cette technique psycho-corporelle, telle qu'elle est comprise actuellement en Inde, suite à une transmission ininterrompue depuis des siècles, et même des millénaires.

D'autre part, étant depuis plus de 30 ans enseignante et formatrice, je pense bénéficier d'une véritable connaissance de son expression occidentale, qui reflète une très intéressante acculturation-appropriation.

A - Le yoga comme lien

Le terme *yoga* contient une double étymologie, dont les sens se complètent. D'une part le yoga est *yug*, c'est-à-dire relation, moyen de faire se réunir deux ou plusieurs éléments, pour qu'ils agissent conjointement, et d'autre part, le yoga est *yukta*, c'est-à-dire justesse, équilibre, intégration.

La métaphore couramment employée pour faire comprendre son fonctionnement est celle du char : là, deux chevaux ou plus, avancent en synergie, grâce à l'intelligence du cocher, pour que l'attelage soit de nature à faire effectuer un voyage agréable et serein au passager ; cette image est d'une grande valeur car elle met en scène le lien entre l'animal et l'homme : ce sont des chevaux, symboles des forces vitales sauvages, qui doivent être maîtrisés, et conduits harmonieusement pour que le véhicule arrive à destination en toute sécurité pour son passager.

De la même façon, le yoga est l'art de mettre en harmonie l'ensemble des fonctions corporelles (char) et mentales (cocher), à partir des pulsions vitales puissantes (chevaux) qu'il est nécessaire de domestiquer, d'ajuster, d'équilibrer, afin que le parcours de vie soit effectué avec le minimum de heurts, d'aspérités, de chaos.

Il y a également dans cette définition l'idée de lien, de liant, entre des parties originellement séparées, afin qu'advienne un *tout*, qui permette la réalisation de *propriétés émergentes*, le passage d'un niveau d'organisation à un autre.

Il s'agit d'abord de rassembler les différentes parties du corps en la conscience d'une unité, puis d'assembler cette expérience intérieure de soi à l'expérience du monde, pour traverser les apparences qui séparent le sujet que je suis de l'autre humain ou de la nature qui m'entoure.

On voit que le yoga s'inscrit très profondément dans une recherche de dépassement du solipsisme cartésien, de l'enfermement dans l'individualisme conçu comme seul fondement d'existence et de connaissance, depuis l'avènement de l'esprit moderne.

Il s'agit donc d'une véritable révolution du regard et du vécu, contribuant de façon non négligeable à la mise en place d'un nouveau paradigme anthropologique où le rassemblement,

la communauté et la participation reprennent leurs droits, afin de combler le déficit de lien si caractéristique de notre modernité en crise.

Cette question du *lien* taraude la pensée d'un certain nombre de grands chercheurs en sciences humaines, de Edmund Husserl et Maurice Merleau-Ponty pour son aspect philosophique, Carl G. Jung pour son aspect psychologique, Alfred Schütz, Emile Durkheim et Marcel Mauss pour son aspect social, à Michel Maffesoli pour son aspect sociétal, en passant par Claude Lévi-Strauss, Gilbert Durand et Edgar Morin pour son aspect anthropologique.

Ceux-ci se sont posé la question des modalités qui permettent de renouer avec une vision du monde organique, un polythéisme, une iconophilie, un symbolisme, un appel à l'intuition d'unité, toutes attitudes intellectuelles, psychologiques et spirituelles qui ont donné à nombre de cultures leurs lettres de noblesse.

Tous ces chercheurs, dont la pensée sera développée tout au long de ce travail, seront mes guides dans cette aventure intellectuelle visant à une compréhension neuve du rapport de l'homme au monde, dont l'expérience intérieure issue de la pratique du yoga m'a donné la certitude.

En effet, le yoga, à la fois père et fils de la tradition multi-millénaire de l'Inde, est un des moyens les plus raffinés pour parvenir à un profond sentiment d'unité. C'est une discipline qui a traversé les âges, en répétant, depuis les temps les plus anciens, que le noyau de soi-même est de même nature que le monde, et qui trouve, dans le monde contemporain, une résonance chez les personnes qui sont à la recherche d'une voie de transformation intérieure libérée du carcan des religions et des dogmes.

Cette technique, également philosophie et art de vivre, a pour ambition de relier *ce qui est*, mais aussi de régénérer le lien perdu entre les choses, entre les êtres. Il est de même étymologie que la religion, dans le sens chrétien du terme, qui signifie *ce qui relie* l'individu et le tout, l'humain et le divin :

« La religion ... est avant tout pulsion qui me relie à l'autre, ce... qu'on peut appeler "reliance", c'est-à-dire ce ciment mystérieux, non logique, non rationnel, qui n'est pas fait uniquement de ces moments exceptionnels : fêtes, liturgies, rituels... mais qui s'inscrit très précisément dans ce que le quotidien a de plus anodin... Dans le devenir cyclique du monde...

cette chose "archaïque" qu'est le besoin de reliance, la pulsion d'être avec l'autre, en bref l'attraction sociale revient sur le devant de la scène avec son cortège d'images agrégatives. En ce sens, on pourrait parler de la renaissance d'un homo religiosus, qui ne serait qu'une variante de l'homo aestheticus, c'est-à-dire d'un individu social et d'une société reposant non plus sur la distinction d'avec l'autre, non pas sur un contrat rationnel me liant à l'autre, mais sur une empathie qui me rend, avec l'autre, partie prenante d'un ensemble plus vaste, contaminé de part en part par des idées collectives, des émotions communes et des images de tous ordres »⁷.

B - Fondements traditionnels

Le yoga s'enracine dans le passé le plus ancien de la tradition indienne.

Il apparaît comme technique de maîtrise à l'aube de l'histoire, dans la civilisation de l'Indus (3^{ème} millénaire avant JC), et l'on peut parfaitement imaginer qu'il s'inscrit dans des tentatives préhistoriques de dépassement de la condition humaine ordinaire.

La problématique monde/hors-monde

En tant que discipline déjà bien identifiée, le yoga apparaît dès le milieu du 1^{er} millénaire avant JC, comme représentant l'ensemble de techniques méditatives ayant pour but de permettre la reconnaissance extatique de l'identité de la source vitale de l'individu, l'*âtman*, avec la source vitale du cosmos, *brahman*, ou, pour le dire autrement, de toucher l'aspect universel de notre substrat existentiel.

Ces techniques étaient diffusées dans des milieux de *renonçants*, vivant momentanément ou définitivement à l'écart de la société, dans des ermitages forestiers, et qui les enseignaient à des jeunes gens de la bonne société. Elles ont eu un impact immense pour

⁷ Michel Maffesoli, *La contemplation du monde*, Le Livre de Poche, Paris, 1996, p. 96 et 97.

faire passer l'Inde d'une religion hyper-ritualisée à une intime spiritualité, où la connaissance de soi et l'intériorisation primaient sur les croyances et les cérémonies.

Le yoga a été à l'origine du considérable développement du bouddhisme, en ce qu'il permettait à chacun, homme ou femme, de quelque caste que ce soit, qui choisirait de se mettre à l'écart d'une vie sociale ordinaire, d'accéder à la plus large conscience, à la plus parfaite félicité, le *nirvana*. Quant aux personnes restant dans le monde, elles bénéficiaient alors d'une spiritualité et d'une éthique simples et efficaces pour se sentir reliées à elles-mêmes et au monde.

L'influence prodigieuse de cette discipline a profondément marqué la pensée indienne classique (200 avant JC/200 après JC), au point de devenir l'un des six systèmes de pensée, l'un des six points de vue, *darshana*, sur le monde, spécialisé dans la connaissance de l'être humain et de son composé corps-esprit.

Dans cette même période, la notion de yoga s'est élargie à toute discipline permettant l'accès à un état supérieur de la conscience, que ce soit par des techniques méditatives, des méthodes d'action, des attitudes d'ouverture du cœur ou de rigueur intellectuelle, propices au détachement des habitudes et des définitions limitées de soi-même.

Le samâdhi comme libération de la conscience

Dans tous les cas, quelle que soit la technique ou l'attitude utilisée, le premier but à atteindre est un état spécifique de l'esprit, le *samâdhi*, qui signifie littéralement *se tenir en équilibre parfait*, grâce auquel une relation plus intime peut advenir entre le sujet et l'objet, afin de faire finalement l'expérience d'une unité consubstantielle avec le monde, sans pour autant perdre sa propre individualité. Cet état intégré de l'esprit est le vecteur d'une profonde liberté existentielle où l'individu n'est plus soumis à ses entraves, limitations et conditionnements ordinaires.

Cette expérience du *samâdhi* est la véritable porte d'entrée d'états supérieurs d'approfondissement et d'élargissement de la conscience, qui permettront l'accès au *kaivalya*,

la libération de toute finitude, comme vécu permanent de rayonnement et de bonheur sans limites.

Le corps méditant et ses symboles

Au cours des siècles, cet idéal de perfectionnement intérieur s'est appuyé sur des techniques psychocorporelles de plus en plus variées, ainsi que sur une foisonnante symbolique servant d'outil pédagogique pour passer les nombreuses étapes sur le long cheminement que s'imposait le yogui à l'intérieur de lui-même. Cette voie spécifique, où le corps est engagé comme outil principal de la conscience, en vue d'une évolution spirituelle, a donné lieu à une riche littérature, celle du hatha yoga. Celle-ci décrit une gymnastique consciente, faite de postures souvent complexes, de techniques respiratoires, d'exercices de concentration, de récitations et de visualisations ; ce yoga s'insère dans le champ philosophique traditionnel, mais il utilise une symbolique du corps originale et formidablement élaborée.

Ce patrimoine expérimental a profondément transformé la discipline du yoga en amenant progressivement l'idée que la voie vers la conscience supérieure pouvait s'entreprendre en ouvrant grandes les portes de la perception et des émotions, car la sensibilité représente une énergie spirituelle, plutôt qu'en s'excluant de toute expérience des sens, conformément aux techniques prônées par le yoga classique, qui cherchait à rencontrer l'esprit pur, au-delà de toute représentation ou sensation.

Le yoga devient alors, dans un cadre de rigueur expérimentale et éthique, un état d'ouverture totale au monde, par une transcendance du regard porté sur les choses et les êtres, initiée par une plongée au sein du réel, sans restriction de sensibilité et d'affectivité.

Cette perspective s'inscrit dans ce qu'on appelle communément la voie tantrique⁸ (*tantra* signifiant tissage), permettant une jaillissante spontanéité dans le vécu, une attitude beaucoup moins austère, beaucoup plus pétillante et joyeuse, et qui a caractérisé certaines

⁸ Le tantrisme est un type spécifique de rapport au monde, plus épicurien, qui prendra de plus en plus d'importance dans la tradition indienne à partir du Moyen Âge, au point de largement influencer la philosophie et les pratiques rituelles et spirituelles, et venant en réaction contre une certaine austérité de la période précédente.

grandes écoles yogiques depuis la période postclassique (300/1000 après JC) : le monde, avec toutes ses formes et couleurs, ses musiques, bruits et fureurs, est alors le théâtre sur lequel évolue la conscience à la recherche de son essence, ce qui est un renversement par rapport au yoga originel, plus axé sur le silence et le vide.

C - Principes pédagogiques occidentaux

Le yoga est arrivé à l'Ouest d'abord sur la vague orientaliste de la fin du XIX^{ème} siècle, portée essentiellement par la théosophie, mais aussi par la volonté de certains maîtres hindous de faire connaître les fondements spirituels de leur grande tradition, déconsidérée depuis le début de la colonisation britannique.

La seconde vague fut celle de la quête existentielle du mouvement hippie des années 60, qui fit basculer le yoga occidental en une véritable mode, touchant des milliers de personnes, sensibles à la recherche intérieure et à la sérénité proposées par ses techniques.

La forme de yoga qui s'est ainsi implantée durablement dans le paysage culturel du monde contemporain est le hatha yoga, cet ensemble de techniques où le corps joue un très grand rôle dans l'accès à l'état méditatif, et qui est basé sur les textes et les enseignements appartenant à la tradition tantrique, dans laquelle la voie d'évolution passe par la maîtrise de l'énergie vitale.

Depuis, la discipline du yoga s'est organisée en de nombreuses fédérations, dans le but de diffuser l'enseignement d'une ou plusieurs lignées de maîtres indiens traditionnels ou d'occidentaux ayant souvent reçu un enseignement mystérieux.

Voici les caractéristiques de ce yoga actuel, telles qu'elles apparaissent si l'on se place dans la perspective ouverte par ces organisations officielles de pratiquants.

Une culture physique équilibrante

Le yoga est une discipline essentiellement enseignée dans des cours hebdomadaires au sein d'associations ou dans le secteur privé. La majorité des élèves suivent des cours d'une ou deux heures, en général un fois par semaine, parfois deux, dans des salles accueillant des groupes n'excédant pas, généralement, une vingtaine de personnes.

Ces salles⁹ sont des lieux qui expriment la tranquillité et un retrait de la vie quotidienne. Dans les salles privées, on trouve une véritable ritualisation de l'espace : les tapis et coussins sont disposés d'une façon très structurée, et chacun pratique seul sur son espace personnel, dans une ambiance dénudée.

La relation à l'enseignant est assez peu individualisée, bien que celui-ci soit souvent perçu comme une personne susceptible de donner des conseils en hygiène, diététique et santé, mais aussi en psychologie. Pour autant, l'enseignant possède souvent une véritable *aura* auprès de ses élèves.

Une petite partie de ces pratiquants va approfondir sa recherche par des lectures, des stages ou des formations plus poussées, mais une grande partie se contente du simple enseignement *sur le tapis*, permettant l'accès à une relation plus calme, plus équilibrée à soi-même et aux autres.

Une conscience du corps

Le mode d'action de la pratique passe essentiellement par une alternance entre des exercices corporels, les postures¹⁰, utilisant certaines tensions spécifiques, en sollicitant certaines contractions et étirements musculaires, et des grands moments de détente. On y trouve également des techniques de contrôle respiratoire et de méditation. Cette pratique s'exerce dans une ambiance de calme et de silence, rythmée par la parole douce et souvent poétique de l'enseignant.

⁹ Voir Annexes, p. 4. NB : les annexes sont consultables dans la version archivée à l'Université Paul Valéry.

¹⁰ *Ibid.*, p. 7.

Ce qui distingue définitivement le yoga de toute autre gymnastique douce est l'accent mis sur l'intériorisation, et la conscience aiguë apportée à chaque exercice.

On peut donc dire sans risque de se tromper que le yoga occidental se présente comme une recherche de tranquillisation mentale au sein d'un corps détendu, dont le but est l'acquisition d'un élargissement de l'état de conscience, par une intégration plus heureuse à son environnement familial, social, et une meilleure gestion de sa santé corporelle et mentale.

C'est ainsi, insensiblement, que les pratiquants du yoga, venus souvent pour se détendre, se trouvent éprouver un état intérieur qu'ils qualifient eux-même de spirituel.

D - Le yoga dans la recherche française

Approche philosophique

L'intérêt intellectuel occidental pour la tradition spirituelle indienne est déjà ancien, puisque de grands textes classiques de la littérature yoguique furent traduits à la fin du XVIII^{ème} siècle : les *Upanishad*¹¹ par le français Abraham H. Anquetil-Duperron, et la *Bhagavad-Gîtâ*¹² par le britannique Charles Wilkins.

L'accès à cette littérature millénaire contribuera à nourrir une pensée novatrice, à la fois issue des Lumières en ce qui concerne la critique du dogme chrétien et l'aspiration à la liberté de pensée, et en même temps résolument romantique, en ce qu'elle élaborera le thème de la religion naturelle comme un lien consubstantiel entre l'homme et le monde, accessible par un changement, par une altération de l'état de conscience.

La grande tradition allemande de la Naturphilosophie sera influencée par cette sagesse indienne, mais aussi le transcendentalisme américain de Henry D. Thoreau, Ralph W. Emerson

¹¹ Textes en prose du 1^{er} millénaire avant JC, reprenant, d'une façon plus structurée, la vision de l'univers et de l'homme contenue dans les *Veda*.

¹² Texte contenu dans l'épopée du *Mahâbhârata* (200 avant JC), et qui met en scène un enseignement yoguique entre un maître, *Krishna*, et son disciple, *Arjuna*, sur un champ de bataille. Ce texte consiste en une utilisation de l'antique philosophie du yoga au sein de l'action et des émotions des hommes, insérés dans les conflits sociaux et personnels.

et Walt Whitman, ainsi que le mouvement symboliste : Stéphane Mallarmé, Charles Baudelaire, Paul Verlaine, Arthur Rimbaud, entre autres.

Au début du XX^{ème} siècle, la pensée foisonnante de Max Weber, passionné par le lien entre idéologie religieuse et organisation économique, s'ouvrira, à la fin de sa vie, aux mouvements religieux orientaux, ce qui fera l'objet de deux ouvrages, dont l'un est entièrement consacré aux religiosités indiennes, *Hindouisme et Bouddhisme*. Dans cet ouvrage, paru en 1913, il décrit abondamment les principes théoriques et les méthodes du yoga en tant que technique de libération spirituelle, et, dans un article paru peu après, *Ethique économique des religions mondiales*, il précise la question du rapport au monde que le yogui met en place : il considère alors le yoga, ainsi que toutes les autres techniques de contemplation, comme constituant un *charisme de l'illumination*, c'est-à-dire une connaissance d'un autre ordre que la connaissance intellectuelle, basée sur « une prise de position ultime à l'égard du monde, en vertu d'une saisie immédiate de son "sens" »¹³.

Depuis le milieu du XX^{ème} siècle, en France, la plupart des ouvrages traitant de la philosophie et la littérature du yoga sont le fait d'universitaires, essentiellement indianistes. Ils ont repris la traduction des grands textes classiques et ont aussi contribué à une analyse approfondie de cette voie spirituelle. Les principales personnalités¹⁴ qui ont entretenu cette connaissance érudite de la tradition yoguïque sont : Louis Renou pour la littérature des *Upanishad*, Jean Filliozat pour la tradition médicale liée au yoga, Jean Varenne et Tara Michaël pour les textes du hatha yoga et du tantrisme, Madeleine Biardeau et Charles Malamoud pour la religion védique, Olivier Lacombe pour le *Vedânta*¹⁵, Anne-Marie Esnoul pour la *Bhagavad-Gîtâ*, Lilian Silburn pour le shivaïsme du Cachemire, André Padoux pour le tantrisme.

Mais, de mon point de vue, le chercheur le plus original est sans conteste Mircea Eliade, qui a la particularité d'avoir pratiqué le yoga très jeune lors d'un long séjour destiné à

¹³ Max Weber, « Ethique économique des religions mondiales », in *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 2001, p. 450.

¹⁴ Ces auteurs sont nomenclaturés dans la Bibliographie p. 447.

¹⁵ Le *Vedânta* est une école philosophique datant du Moyen-Âge, dont le grand propagateur fut Sankarâchârya, et qui reprend l'essence de la tradition védique, à savoir le lien indissoluble entre l'individu et le cosmos, représenté par l'énergie créatrice immanente, *brahman*.

préparer sa thèse de philosophie, où il a été accueilli par l'un des plus grands philosophes indiens vivants à l'époque, Surendranath Dasgupta. D'autre part, cet intellectuel atypique a eu le génie de replacer le yoga dans le contexte d'une recherche élargie en phénoménologie religieuse. Pour moi, son orientation, d'une grande audace, car elle allie érudition et expérience personnelle, fait de lui l'un des initiateurs les plus prometteurs d'une véritable anthropologie de l'imaginaire spirituel, car il œuvre à rechercher les structures fondamentales qui opèrent derrière la tradition spécifiquement indienne du yoga. Je traiterai longuement de ses hypothèses au cours de ce travail¹⁶. Il a été et reste l'un de mes guides privilégiés pour l'avancée de mon propre questionnement.

Il faut tout de même mentionner certains auteurs qui ne viennent pas du monde universitaire, mais qui ont néanmoins contribué à une connaissance sérieuse de la philosophie indienne.

Le nom le plus célèbre est le journaliste Arnaud Desjardins, qui est allé en Inde à la rencontre de grands maîtres de la tradition du *Vedânta*, cette forme radicale et très intellectualisée de la tradition védique, qui a largement influencé le yoga. Il a écrit de nombreux ouvrages qui constituent une très sérieuse vulgarisation de ces enseignements, et il est très populaire auprès des pratiquants qui cherchent à mieux connaître l'aspect philosophique du yoga.

Il convient également de nommer Jean Herbert, fondateur de la collection Spiritualités Vivantes chez Albin Michel, qui a énormément contribué, grâce à ces ouvrages, mais aussi à ses articles et conférences, à une meilleure compréhension de l'antique tradition yoguique.

Approche expérimentale

De nombreux auteurs se sont fait connaître comme propagateurs des méthodes psychocorporelles du yoga, dans l'engouement qui s'est fait jour, dès la première moitié du XX^{ème} siècle, pour le hatha yoga, à la suite des recherches spirituelles menées essentiellement par les théosophes.

¹⁶ Voir p. 205 suiv.

La première période est donc caractérisée par une forte connotation occultiste, avec des personnalités originales, comme Constant Kerneiz ou Lucien Ferrer, qui ont été les pionniers de l'enseignement du yoga en France.

Après-guerre, parmi les auteurs francophones qui ont connu le plus de célébrité, citons André Van Lysebeth, l'un des premiers à aller suivre des enseignements en Inde auprès de maîtres renommés, et à tenter d'en comprendre très sérieusement les présupposés physiologiques et mécaniques. Il est d'ailleurs allé visiter l'institut où j'ai moi-même été formée, le *Kaivalyadham* à Lonavla, dans le Maharashtra, qui fut le premier centre de recherches sur le yoga dans le monde.

Une autre figure importante du yoga en langue française est Eva Ruchpaul. Son histoire est tout à fait hors du commun : c'était une jeune fille atteinte de poliomyélite, et elle a rencontré un médecin indien, qui l'a soignée en lui faisant pratiquer mentalement les postures de yoga. Cette méthode a eu un effet miraculeux sur sa santé, au point de réussir une complète guérison. Suite à cette prise en charge extraordinaire, elle a épousé son instructeur, et a contribué très largement à l'organisation du yoga, par la création de la première fédération en France.

Je vais maintenant aborder les deux concepts-clés de mon hypothèse : l'espace comme médium de la conscience dans sa quête de connaissance, et le sacré comme *éprouvé* d'un ordre différent, donnant un surplus de sens au parcours de vie.

Pour introduire ces notions, je ferai appel à la philosophie moderne, autant qu'à l'anthropologie ou à la sociologie, afin de mettre en évidence leur aspect existentiel, comme préalable à toute ma démarche ultérieure.

En effet, je trouve intéressant de montrer comment ces concepts, qui sont centraux dans mon travail en socio-anthropologie, ont été également abordés par la philosophie occidentale, principalement phénoménologique, quand elle s'est penchée sur le problème du ressenti, du vécu intime, en renonçant à chercher dans une extériorité, voire une hétéronomie, les réponses aux valeurs humaines. Car si transcendance il y a dans le cheminement d'une conscience humaine, elle est, selon moi, un dépassement de l'individualisme profane égocentré vers une

individuation spirituelle, cosmocentrée, une ouverture à l'Autre et à l'Ailleurs, sans connotation religieuse, mais pourtant éminemment signifiante, et source d'un bonheur inaltérable. C'est cela que j'appelle l'espace sacré.

III L'espace comme catégorie fondamentale de la conscience

Mon expérience dans le milieu yoguique m'a conduite à me confronter à la notion du corps vécu, et tout particulièrement à l'importance accordée aux polarités spatiales, géométriques de ce corps comme insérées dans une sphère de signification cosmique. Très vite, mon questionnement a porté sur l'aspect universel, ou simplement propre à la culture indienne, de cette représentation symbolique du corps projeté dans l'espace, que présente le yoga.

Il m'apparaissait, par simple intuition, que nous touchions là à l'une des racines de l'interrogation religieuse et philosophique : ce corps peut-il faire l'expérience d'une autre dimension que celle de la réalité quotidienne confrontée aux besoins biologiques et sociaux ? Peut-il être le vecteur d'une transcendance de mon rapport au monde ?

A partir de la conscience de l'horizontalité, peut-il être le moyen d'accéder à la conscience de la verticalité ?

Il me semblait que cette symbolique prenait place parmi les constructions les plus archaïques de l'esprit, et propres à l'espèce humaine toute entière.

A - La notion d'espace liée à l'expérience corporelle

Aristote, déjà, considère l'espace comme la limite externe du corps, son lieu, qui n'existe qu'avec lui¹⁷.

¹⁷ Aristote, *Physique*, Flammarion, Paris, 2002, p. 215 et 216.

René Descartes part de la même idée : « *La même étendue qui constitue la nature du corps, constitue aussi la nature de l'espace, en sorte qu'ils ne diffèrent entre eux que comme la nature du genre ou de l'espèce diffère de la nature de l'individu* »¹⁸.

Mais c'est Emmanuel Kant qui, dans *Critique de la Raison Pure*, cherche à élucider les éléments fondamentaux de la conscience humaine : pour lui, « *temps et espace en effet ne sont pas des concepts de l'entendement* », mais ce sont des formes *a priori* de la sensibilité, c'est-à-dire de « *la manière dont nous sommes affectés par les objets dans l'intuition... La forme de notre intuition est intuition pure et cette forme est le temps (sens interne) et l'espace (sens externe)... Il s'ensuit que je ne puis connaître les choses (y compris moi-même comme objet de représentation) telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais telles qu'elles apparaissent dans ma sensibilité, c'est-à-dire en tant que phénomène* »¹⁹. Ce qui signifie que l'homme ne peut penser les choses que par les formes de sa conscience, et l'espace est l'un des deux *a priori* de cette conscience, qui permet de se situer au milieu des choses et des êtres, et de situer les choses et les êtres par rapport à lui : « *L'espace n'est rien d'autre que la forme de tous les phénomènes des sens extérieurs, c'est-à-dire la condition subjective de la sensibilité sous laquelle seule nous est possible une intuition extérieure* »²⁰.

Les grands penseurs de la phénoménologie explorent eux aussi cette question de l'espace, en cherchant à appréhender les actes par lesquels se constitue la conscience elle-même, et la manière dont le monde se constitue dans la conscience.

Pour Edmund Husserl, ainsi, ce qui est premier est la conscience du présent, constituant le *Maintenant* de la sensation, comme *lieu* de tout ce qui se présente à un sujet : « *Husserl parla de la réduction de la conscience transcendantale au présent vivant, au "flux stationnaire". Le présent, d'autre part, n'est pas réductible, ne peut être regardé comme un phénomène. C'est "l'originnaire"* »²¹. Le présent est donc une étendue, un espace, qui est une donnée constitutive essentielle, fondamentale, de la conscience, avec la causalité et

¹⁸ René Descartes, *Oeuvres philosophiques : publiées d'après les textes originaux*, Auguste Desrez, Paris, 1838, p. 308.

¹⁹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, PUF, Paris, 2012, p. 55 et 56.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Dorion Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, Jérôme Million, Grenoble, 1997, p. 183.

l'intersubjectivité. Dans le présent, la conscience d'un autre moi, mais aussi des choses, résulte de ma propre expérience du corps. Si je suis un corps, le corps des autres constitue l'expression de leur moi, et le monde éprouvé en commun par les différents vécus devient, dans l'œuvre tardive de Edmund Husserl, le « monde de la vie », comme « monde spatio-temporel des choses ». Husserl écrit également : « Nous avons un horizon du monde en tant qu'horizon possible de choses »²².

Maurice Merleau-Ponty, le grand nom français de la phénoménologie cherche à élucider le rapport vivant de la nature et de la conscience. Dans *Phénoménologie de la perception* il écrit, lui aussi, que notre rapport au monde se constitue sur l'horizon²³ infiniment ouvert de la perception, conçu comme l'espace dans lequel nous appréhendons les objets et êtres à l'extérieur de notre corps propre. Pour lui, la conscience est donc toujours engagée par son corps, dans le contact avec le monde. En fait, il souligne le lien indissoluble entre le corps et la conscience.

Mais mon attention fut particulièrement attirée par la pensée de Henri Bergson, réfléchissant sur les conceptions kantienne et considérant, avec ces dernières, la catégorie de l'espace comme constituant l'une des données immédiates de la conscience, l'un des cadres *a priori* de notre perception, et des conditions subjectives de notre représentation du monde : « Notre moi touche au monde extérieur par sa surface », ce qui nous permet d'avoir l'intuition d'un milieu homogène, qui est l'espace : « Ce qu'il faut dire, c'est que nous connaissons deux réalités d'ordre différent, l'une hétérogène, celle des qualités sensibles, l'autre homogène, qui est l'espace ». Pour lui le temps est encore de l'espace, celui de la durée, et donc « l'idée d'espace est la donnée fondamentale »²⁴. C'est cet espace intérieur de la durée qui permet de saisir le flux dynamique de la vie, le courant indivisible et créateur, l'élan vital, qui concerne ce qui est passé et porte ce qui advient. Cette durée peut être appréhendée dans l'expérience intérieure, qui exprime la qualité et l'intensité des états de conscience.

²² Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris, 2012, p. 157.

²³ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1999, p. 82.

²⁴ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Paris, 1993, p. 73, 74 et 123.

B - Centralité de l'individu-corps dans l'espace

Cette importance donnée au corps dans la conscience du monde, et dans la relation que l'individu entretient avec, a conduit certains philosophes contemporains à développer l'idée selon laquelle celui-ci est fondamentalement au centre de toute chose, en étant évidemment au cœur des rencontres que le moi effectue dans l'espace extérieur.

On trouve cette idée chez le phénoménologue et sociologue Alfred Schütz, qui voit dans l'espace, après Edmund Husserl, l'une des structures fondamentales du monde de la vie, lui-même conçu comme l'arrière-plan des expériences individuelles et sociales. Il y a pour lui, en effet, trois dimensions structurelles du vécu humain : la dimension spatiale, temporelle et sociale. Les limites spatio-temporelles de ma situation dans le monde sont imposées par ce qu'il appelle la « *structure ontologique du monde* » et elles « *se reflètent dans mon expérience subjective, d'une part en tant que conscience de ma finitude et de la nécessité du déroulement temporel cosmique, et d'autre part sous la forme de limites propres à ma corporéité en tant que centre ou point zéro d'un système de coordonnées spatiales* »²⁵.

Edgar Morin insiste également sur cet aspect de la position de l'individu : « *Tout être vivant, de la bactérie à l'homo sapiens, si éphémère, particulier, marginal soit-il, se prend comme le centre de référence et de préférence ; il se dispose ainsi naturellement au centre de son univers... Il s'affirme ainsi en un site privilégié et unique, où il devient centre de son univers... C'est l'occupation exclusive de ce site égo-centrique qui fonde et définit le terme de sujet* »²⁶. C'est ainsi que le monde et les autres sont toujours rencontrés à partir du centre d'un soi, qui est celui d'une conscience installée dans l'espace d'un corps. L'espace vécu est donc ce qui entoure mon être-au-monde, et celui-ci en constitue le point focal.

Guy Debord, le maître du situationnisme, insiste lui aussi sur cet aspect de la conscience humaine : « *Rien n'est plus naturel que de considérer toutes choses à partir de soi. Choisi comme centre du monde... Il faut seulement marquer les limites précises qui bornent nécessairement cette autorité : sa propre place dans le cours du temps, et dans la société : ce*

²⁵ Nathalie Zaccai-Reyners, *Le monde de la vie*, tome 2, Cerf, 1996, p. 42.

²⁶ Edgar Morin, *La méthode*, tome 2, Seuil, Paris, 1985, p. 164.

qu'on a fait et ce qu'on a connu, ses passions dominantes »²⁷. Dans *La Société du Spectacle*, son grand ouvrage critique de la société capitaliste de consommation, c'est cette autorité qui est en risque de s'amoindrir, voire de disparaître si l'homme se projette dans ses produits : « D'autant plus sa vie est maintenant son produit, d'autant plus il est séparé de sa vie »²⁸. Son monde lui échappe puisque : « tout le temps et l'espace de son monde lui devient étranger avec l'accumulation des produits aliénés ». Cette accumulation d'objets fabriqués qui envahissent son champ de vision devient son *spectacle*. Ces artéfacts s'imposent à lui avec la force des désirs et des besoins toujours nouveaux projetés sur eux, ce qui dépossède le « spectateur » de sa propre existence, de son propre dynamisme.

C - L'espace intérieur

Si l'individu se vit comme au centre de son monde, il s'éprouve également dans une expérience du corps vécu, de l'intériorité, ce qui déterminera son rapport au monde, sa vision du bien-être et de la souffrance.

Edmund Husserl, le maître de la phénoménologie, développe la notion d'« *Innenleib* », le corps intérieur, comme complémentaire du « *Aussenleib* », le corps éprouvé dans le milieu externe, en lien avec le corps des autres²⁹.

Pour Ludwig Binswanger, élève de Edmund Husserl et ami de Martin Heidegger, cette expérience vécue est différente de la cénesthésie, c'est-à-dire des sensations corporelles ; elle est conçue comme un tout, éprouvé à travers un ensemble de repérages à la fois sensoriels et spatiaux : « *Notre existence s'ouvre toujours dans certaines directions significatives, l'ascension ou la chute, le planement ou le saut, le devenir large ou étroit, plein ou vide, clair*

²⁷ Guy Debord, *Panegyrique*, Gallimard, Paris, 1993.

²⁸ Guy Debord, *La Société du Spectacle*, Gallimard, Paris, 1996, p. 31 et 32.

²⁹ Edmund Husserl : « Apparitions d'esprits, intropathie, expérience de l'autre » (1924), in *Études phénoménologiques*, n°15, Ousia, Bruxelles, 1992, p. 5-23.

ou obscur, tendre ou dur, chaud ou froid »³⁰, et ces repérages se fondent sur une forme unitaire vécue, qu'a toujours valorisée la sagesse populaire, à travers ses dictons et proverbes.

Georges Canguilhem, philosophe et médecin, dans le prolongement du vitalisme de Henri Bergson, considère que la notion de santé ou de pathologie est instituée par le patient, selon son vécu subjectif au sein d'un tout qui est le corps en vie, totalement différent d'un corps mécanique, car habité par une vitalité toujours en mouvement. Ce corps vécu est éprouvé selon une norme, un équilibre en incessante adaptation au milieu physique et humain, et la pathologie y est vécue comme un rétrécissement de l'espace interne³¹, une restriction à la liberté.

Gaston Bachelard, quant à lui, considère que le corps comprend une dimension intérieure capable de s'agrandir grâce à la rêverie. La conscience imaginante institue un espace interne qui peut s'étendre à l'infini, car l'homme y touche alors sa grandeur, sa dignité « *d'être admirant* » : « *L'immensité est en nous. Elle est attachée à une sorte d'expansion d'être que la vie réfrène, que la prudence arrête, mais qui reprend dans la solitude. Dès que nous sommes immobiles, nous sommes ailleurs; nous rêvons dans un monde immense. L'immensité est le mouvement de l'homme immobile. L'immensité est un des caractères dynamiques de la rêverie tranquille* »³². Les rêveries autour de l'immensité vont évidemment stimuler cette fonction de « *transcendant psychologique* », mais l'imagination dans son ensemble, en ce qu'elle amène un état contemplatif, possède cette vertu de créer des impressions, expériences à la fois corporelles et psychiques, qui transforment le vécu du corps par une dilatation de l'être. Celui-ci s'ouvre donc à la fois à sa profondeur et à son extension. C'est donc comme s'il y avait un rapport mystérieux, une véritable connivence, entre la conscience dilatée de l'espace, où l'homme se sent plus vaste, au sein d'un vaste monde, et la conscience profonde de son intimité, touchée et ouverte à son intensité d'être. Ce vécu paradoxal se réalise par la force même des images. Pour lui, l'immensité, source de joie, est donc une « *catégorie de l'imaginaire poétique, et non pas seulement une idée générale... Les poètes nous aideront à découvrir en nous une joie si*

³⁰ Ludwig Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, Minuit, Paris, 1989, p. 136.

³¹ Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris, 1966, p. 121 et 124.

³² Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, PUF, Paris, 1992, p. 169.

expansive de contempler que nous vivrons parfois, devant un objet proche, l'agrandissement de notre espace intime »³³.

D - Nature participative du rapport à l'espace du monde

A partir de ce centre, le soi éprouve le monde dans l'interrelation entre son corps et l'espace extérieur. Pour les penseurs de la phénoménologie, cette conscience de la relation homme/monde, vécue à partir du corps, est essentiellement sensorielle, sensitive, et même affectuelle. Elle est de l'ordre d'une participation, d'une sensibilité et non pas simplement d'une connaissance, d'un intelligible.

Pour Edmund Husserl, le *monde de la vie* est un monde basé sur l'intuition, sur l'évidence donatrice originaire, de type subjectif: « *Le monde de ce qui est effectivement éprouvé, le monde des évidences originelles... Le monde de la vie est celui, spatio-temporel, des choses, telles que nous les éprouvons dans notre vie... et, au-delà de cette expérience, telles que nous savons qu'elles peuvent y être éprouvées »³⁴.*

Il considère que la science moderne mathématisante de Galilée et l'attitude objectiviste qui en découle a produit une *crise du sens*, car ce monde élimine l'expérience du monde de la vie intuitif et subjectif³⁵. La phénoménologie doit devenir une véritable pédagogie de la conscience, en montrant comment le monde de la vie se construit à partir des actes de la subjectivité pure.

Pour Max Scheler, c'est l'acte de sentir qui donne à l'homme ses valeurs « *comme un "a priori émotionnel", qui est une nécessité d'essence »³⁶. Pour lui, toute expérience de la réalité se fonde sur le *flux*, principe de tout ce qui est vivant, et contre lequel l'esprit humain a tendance à buter. Donc l'homme pleinement sensible, ouvert à ce ressenti du monde, est naturellement empathique avec l'ordre du vivant, il est naturellement « *aimant* ».*

³³ *Ibid.*, p. 181.

³⁴ Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris, 2012, p 157.

³⁵ *Ibid.*, p.33 suiv.

³⁶ Max Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Gallimard, Paris, 1991.

Henri Bergson, quant à lui, considère que c'est la nature même qui nous renseigne sur la signification de la vie. Notre destination est atteinte, selon lui, lorsque nous éprouvons une joie sans objet, une joie essentielle, qui est celle d'être : « *Elle nous avertit par un signe précis... Ce signe est la joie... La joie annonce toujours que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain...Partout où il y a de la joie, il y a création : plus riche est la création, plus profonde est la joie* »³⁷.

E - Co-naturalité homme-espace du monde

Certains auteurs, essentiellement dans l'école phénoménologique, en viennent même à concevoir une unité, une consubstantialité fondamentale entre l'être humain que je suis et le monde, généralement voilée à la conscience ordinaire.

Pour Edmund Husserl³⁸, particulièrement, le *monde de la vie* qui apparaît à la conscience dans le travail de l'époché philosophique, est celui de la « *validité intersubjective* », le monde du sens commun, celui de la vie concrète. C'est le monde vécu comme « *le* » monde, « *donné d'avance* », « *le monde commun à tous* ».

Maurice Merleau-Ponty est à la fois critique vis-à-vis du naturalisme qui explique les phénomènes humains de l'extérieur, et vis-à-vis de la philosophie criticiste, dont sa propre école de pensée, la phénoménologie husserlienne, qui veut tout comprendre de l'intérieur par la conscience pure. Il prône une troisième voie, qui dévoile le rapport vivant de la nature et de la conscience. Ce domaine médian peut et doit être décrit par les concepts de structure et de forme qui organisent la réalité, en empiétant sur elle, et en utilisant ses données pour donner un sens au monde, au travers de la perception. A la fin de sa vie, il arrive à une conclusion renouvelée de l'idée husserlienne du « *monde commun à tous* », avec son concept de « *chair du monde* ». Dans *Le visible et l'invisible*, son ouvrage posthume, il considère que l'homme ne se tient pas face au monde, mais il est une partie de la chair de ce dernier, dans laquelle se fondent

³⁷ Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, PUF, Paris, 1985, p. 23.

³⁸ Edmund Husserl, *La crise, op. cit.*, p.162 suiv.

les structures, le sens, et le devenir visible de toute chose : « *Le monde vu n'est pas "dans" mon corps, et mon corps n'est pas "dans" le monde visible à titre ultime : chair appliquée à une chair, le monde ne m'entoure ni n'est entouré par elle... Mon corps, comme chose visible est contenu dans le spectacle du monde* »³⁹.

Mais cette consubstantialité homme-monde est encore plus explicite avec la pensée de Mikel Dufrenne, qui, à partir de Karl Jaspers et Martin Heidegger, diagnostique une connivence originaire, un « *a priori affectif* »⁴⁰ ou « *existentiel* » entre le sujet et l'objet : « *Nous retrouvons ici l'"a priori" : l'accord immémorial de l'homme et du monde qu'il manifeste se noue dans le corps, dans cette nature que je suis, naturée par la Nature* »⁴¹. C'est le langage humain qui mettra en forme les images de la nature, et permettra une résonance puissante sur la conscience humaine du fait de cette conaturalité avec le monde. Pour lui, cette unité de l'homme et du monde est la source de l'imaginaire et ce n'est pas l'homme qui fabule, mais la nature en lui, s'exprimant à travers lui par la parole poétique : « *Lorsque les mots par la poésie sont mis en liberté et rendus à leur nature, c'est la Nature qui s'exprime, c'est elle qui veut le langage pour se dire à travers la parole poétique* »⁴².

F - Espace et langage

A partir des intuitions de Edmund Husserl, dont l'œuvre dépasse l'intellectualisme de son temps pour se hisser véritablement au niveau contemplatif, on voit apparaître une pensée qui peut totalement renouveler les cadres conceptuels de notre grande tradition occidentale, en donnant les moyens de comprendre comment un certain regard sur soi et sur le monde, une certaine posture intérieure, peut permettre de dépasser le clivage, si solidement ancré, et depuis tant de siècles, entre sujet et objet, entre le moi et le monde, entre l'homme et la nature, entre corps et esprit. Ce que l'on voit apparaître, et qui est passionnant pour une socio-anthropologie

³⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 180.

⁴⁰ Mikel Dufrenne, *L'inventaire des a priori*, Christian Bourgois, Paris, 1981, p.76.

⁴¹ Mikel Dufrenne, *Pour l'homme*, Seuil, Paris, 1968, p. 174.

⁴² *Ibid.*, p. 164.

des représentations, c'est le tissage entre homme, nature et langage. C'est dans une rencontre à *cœur*, de cœur à cœur, pourrait-on dire, entre le cœur d'un moi en face (et au cœur) d'un monde incluant êtres et choses, et à partir du moment où le langage s'empare de cette expérience, que le sens fondamental de la vie se constitue : *sens commun* de Edmund Husserl, *structure et sens* de la connaissance de Maurice Merleau-Ponty, matrice de tout imaginaire, pour Mikel Dufrenne.

C'est à la fois grâce à la séparation, qui se réalise de par la frontière de la peau, la surface de son corps « *qui touche le monde* »⁴³, selon Henri Bergson, mais aussi grâce à l'unité sous-jacente, intuitée derrière la différence entre lui et le monde, qu'a analysée Mikel Dufrenne, que l'être humain peut parler de lui-même et de ce qu'il perçoit : un moi qui dit le monde en l'éprouvant, et qui organise sa pensée originelle à partir de cette rencontre.

Autrement dit, mon corps, entouré de sa peau, me sépare et m'unit en même temps au monde, et c'est cet interface, ce champ interrelationnel - la « *validité intersubjective* »⁴⁴ de Edmund Husserl, qui a permis à l'homme d'élaborer sa réflexion et son discours - qui est considéré actuellement comme la marque de fabrique de l'Homo Sapiens, derrière le langage ordinaire, vecteur de communication, qu'il partage avec certains de ses congénères animaux.

Cette notion de différence comme fondatrice de la pensée et, par nature, humanisante, est un thème cher au philosophe Ernst Cassirer : « *Comme la conscience linguistique, la conscience mythique n'abstrait, elle aussi, les différences entre les figures singulières qu'en posant progressivement ces différences, en les séparant d'une intuition unitaire, indifférenciée et originelle* »⁴⁵. Il insiste sur le fait que la relation immédiate de l'homme, doué de conscience réflexive, à son milieu, fonde la notion même de différenciation entre l'intérieur et l'extérieur et, de là, toutes les autres différences entre les objets qui sont le propre de la formulation langagière, et aussi de la pensée mythique, ancêtre de toute philosophie.

⁴³ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Paris, 1993, p. 93.

⁴⁴ Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris, 2004, p. 210.

⁴⁵ Ernest Cassirer, *Langage et mythe*, Minuit, Paris, 1973, p. 23.

En cela, il rejoint la pensée de Henri Bergson, qui lui aussi considère que c'est cette intuition de l'espace qui : « nous met à même d'opérer des distinctions tranchées, de compter, d'abstraire et peut-être aussi de parler »⁴⁶.

Il semble donc possible que la conscience de l'unité du corps dans l'espace, comme séparé mais également relié au reste des choses, ait constitué, dès l'origine, une expérience fondamentale pour l'être humain, être pensant. Mais aussi que cette expérience ait été indissociable de l'élaboration du langage discursif et de la genèse des grands thèmes mythiques fondamentaux, qui expriment ses préoccupations principales, lui qui cherche dramatiquement à résoudre « la déchirante dualité de sa condition »⁴⁷, comme le dit l'anthropologue Michel Meslin.

IV Le sacré, une expérience

A - Bachelard, l'imagination symbolique et le sacré

« Au fond, il faudrait comprendre que ce qui naît et renaît dans l'image poétique, c'est la même structure symbolique qui habite les rêves les plus prophétiques de notre devenir intime et qui soutient le langage du sacré, sous ses formes les plus archaïques et les plus stables »⁴⁸.

Cette magnifique citation de Paul Ricœur, le grand maître de l'herméneutique, concerne la pensée de Gaston Bachelard et sa passion pour le lien entre les images et l'essence du langage. D'ailleurs celui-ci insiste sur le fait que la langue poétique possède une énergie

⁴⁶ H. Bergson, *Essai, op. cit.*, p. 73.

⁴⁷ Michel Meslin, *L'expérience humaine du divin*, Seuil, Paris, 1988, p. 332.

⁴⁸ Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », in *Revue Esprit*, n° 27/7-8, 1959, p. 4.

particulière, que l'on ne trouve pas dans le langage courant : « *Ces élans linguistiques qui sortent de la ligne ordinaire du langage pragmatique sont des miniatures de l'élan vital* »⁴⁹.

Gaston Bachelard convoque, pour étudier cette « *émergence du langage* »⁵⁰ par la poésie, à la fois la tradition littéraire, mais aussi le symbolisme, l'alchimie, l'orientalisme, l'antiquité, et parfois l'ethnologie. Il n'emploie quasiment jamais, au cours de ses rêveries sur les éléments, le terme de *sacré*, et pourtant il met en évidence des symboliques qui jouent un rôle considérable dans la sphère sacrée des grandes traditions religieuses et spirituelles, ainsi que l'a bien étudié Mircea Eliade avec les notions de *hiérophanies* qui, pour ce dernier, sont des expressions formelles d'une réalité invisible. En tout cas Gaston Bachelard montre d'une façon magistrale l'essentiel de ce que peut constituer le terme énigmatique de *sacré* : un état non-ordinaire, altéré, de la conscience, fonctionnant comme un catalyseur d'imagination qui se déploie dans un registre expressif et artistique : langagier, plastique ou corporel, générant des images poétiques qui conduisent le spectateur à modifier également son état intérieur, car elles « *sont sous le signe d'un être nouveau. Cet être nouveau, c'est l'homme heureux* »⁵¹.

La richesse de cette réflexion frappe le chercheur en anthropologie symbolique que je suis : ainsi, le langage symbolique, dont le registre est différent du langage quotidien, transformerait le vécu de la personne qui l'emploie ou l'écoute, en suscitant en elle une vitalité supplémentaire, créatrice d'une joie essentielle.

L'aspect énergétique de cette forme expressive particulière est souligné par l'auteur, un peu plus loin : « *Nous proposons... de considérer l'imagination comme une puissance majeure de la nature humaine* », mais aussi : « *Avec la poésie, l'imagination se place dans la marge où précisément la fonction de l'irréel vient séduire ou inquiéter - toujours réveiller - l'être endormi dans ses automatismes* »⁵².

L'imagination, qui conditionne toute expression artistique, est donc une source de vitalité, un « *redoublement de vie* »⁵³. Mais d'où vient ce pouvoir de l'imaginaire ? Pour

⁴⁹ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, PUF, Paris, 1992, p. 10.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 12.

⁵² *Ibid.*, p. 16 et 17.

⁵³ *Ibid.*, p. 15.

répondre, il faudrait investiguer en profondeur la question du symbole, en tant qu'image signifiante. À ce stade, il me semble suffisant de mettre en évidence le fait que le symbole montre l'invisible et relie la personne à un champ de connaissance et d'affectivité profonde caché à la conscience immédiate, car il la *touche* dans son vécu intérieur, émotionnel, corporel, et l'éveille à une dimension *Autre*.

Je reviendrai sur ces liens entre sacré et altérité, à partir de l'expression poétique en tant que langue inspirée, prophétique (au sens de visionnaire, qui a *vu* le réel). D'ailleurs, dans les hymnes des *Veda*, peut-être les plus anciens poèmes de l'humanité, les poètes sont appelés les *rishi*, les *voyants*, car on dit qu'ils perçoivent au-delà du visible. L'art poétique me semble bien être la première expression de ce *numen* ou noumène, c'est-à-dire l'expérience d'une réalité invisible, inconnaissable, cachée derrière les phénomènes, dont parlait déjà Emmanuel Kant.

B - Le sacré séparé

Dans l'étymologie du mot *sacré*⁵⁴, se trouve la racine grecque *sak*, venant de *sakkeo*, sorte de sac en peau de chèvre destiné à filtrer certains liquides de leurs impuretés. Il y a donc, dès l'origine gréco-latine du terme, l'idée d'une séparation qui permet de purifier un élément, en le mettant à part de ce qui le pollue, le salit.

On retrouve cette idée dans le verbe *sancire*, qui signifie séparer, circonscrire de manière inviolable, sous peine de *sanctions*, prises comme punitions immanentes qui touchent celui ou celle qui ne respecte pas le *sanctus*, c'est-à-dire l'homme, le lieu, la loi ou la chose qui est considéré comme objet de vénération ou/et de crainte. D'ailleurs le *sacerdos* est la personne consacrée au service de l'objet sacré, que le sujet a obligation sociale de maintenir à part, parce qu'il possède une valeur essentielle. Cette idée est présente dans les autres grandes traditions spirituelles occidentales, avec le *kadosh* juif et le *harram* musulman, qui signifient tous deux *sacré*, dans le sens de mis à l'écart, séparé, interdit.

⁵⁴ Claude Rivière, *Socio-anthropologie des religions*, Armand Colin, Paris, 1997, p. 18.

Le sacré est donc bien ce qui échappe à la prise immédiate. Il nécessite, pour être rencontré, une certaine attitude de respect, de déférence. C'est la raison pour laquelle l'histoire des religions a emboîté le pas de Emile Durkheim pour considérer que toute tradition s'organisait autour de l'opposition entre sacré et profane. En fait, cette distinction n'est pas aussi nette dans toutes les cultures, l'Inde en est un bon exemple, mais il est indéniable que le sacré concerne une disposition culturelle et psychique tendant à mettre en place une sphère spéciale, où s'exercent des forces différentes de celles qui s'expriment dans la vie ordinaire.

Ces forces peuvent s'exercer dans des sens opposés, soit comme force de cohésion, soit de dissolution⁵⁵, d'où l'aspect ambigu du sacré, qui touche des registres fondamentaux liés à la vie et à la mort. Cette forme bipolaire du sacré est très significative de l'importante charge émotionnelle qu'il véhicule. Rudolf Otto le résume très bien en le désignant comme *fascinans et tremendum* : étant ce qui échappe aux éléments tièdes et familiers de la vie sociale et de la conscience ordinaire, l'objet ou l'expérience sacrés peuvent glacer ou brûler, construire ou détruire : c'est un domaine dangereux, déstabilisant, où se jouent les tensions entre le bien et le mal, l'ordre et le désordre, la conjonction et la disjonction. Le sacré exprime l'inconnu par opposition au connu. Mais c'est en se ressourçant à cette sphère que l'individu ou la société retrouveront leurs forces vitales, et feront face à l'angoisse de la mort. Au fond, il apparaît que le sacré est une façon de nommer, mais aussi d'éprouver les forces psychiques fondamentales, l'*eros* et le *thanatos* de Sigmund Freud, qui habitent chaque homme et qui se projettent bien évidemment sur les sociétés. Voici ce qu'en dit Georges Bataille qui, avec le Collège de Sociologie, a largement investigué cette sphère sacrale, car elle constitue pour lui le ciment qui tient les sociétés humaines : « *Sans nul doute, ce qui est sacré possède une valeur incomparable, mais au même instant cela apparaît vertigineusement dangereux pour ce monde clair et profane où l'humanité situe son domaine privilégié* »⁵⁶.

Pour lui, le sacré est « *un bouillonnement prodigieux de la vie* »⁵⁷, nécessitant d'être circonscrit au risque de dégénérer en violence, en mort.

⁵⁵ Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris, 1972, p. 63.

⁵⁶ Georges Bataille, *Théorie de la religion*, Gallimard, Paris, 1995, p. 48.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 71.

Du reste, pour René Girard⁵⁸, le sacré est la sphère où les sociétés traditionnelles confinaient la violence mimétique fondamentale, risquant de faire exploser les structures du groupe.

C'est le rôle de l'humanité en société de tout mettre en œuvre pour faire triompher les forces de cohésion, malgré le risque toujours présent de la sauvagerie, malgré la tentation toujours à vif de détruire. Ce mal humain, sa part d'ombre, de négatif, « *limite et entrave le désir de vivre en plénitude* »⁵⁹, donc selon des valeurs positives. Il faut le conjurer en mettant en scène ces forces essentielles, à l'extrémité l'une de l'autre, et en leur donnant un champ opératoire porteur d'ordre, d'équilibre pour le groupe et pour chacun. « *A ce prix, l'ancrage transcendant de l'existence se trouve assuré. Les puissances du sacré jouent en faveur de la réalité humaine dont elles enveloppent chaque moment comme d'une ambiance protectrice* »⁶⁰.

D'ailleurs, dans notre monde désacralisé, il est courant de dire que le sacré est ce qui revêt une telle importance que c'est ce pour quoi l'on pourrait donner sa vie. Il s'agit bien d'une notion liée à l'essentiel, tel que perçu soit par un groupe, soit par un individu. « *Au fond, tout se passe comme s'il suffisait pour rendre sacré quelque chose, quelque cause ou quelque être de le tenir pour une fin suprême et de lui consacrer sa vie, de lui vouer du temps, et ses forces, ses intérêts et ses ambitions, de lui sacrifier, au besoin, son existence... Ainsi le sacré demeure-il ce qui provoque respect, crainte et confiance. Il insuffle la force, mais engage l'existence* »⁶¹.

C - Sacré, temps et espace

Traditionnellement, le sacré est donc un registre considéré comme un au-delà de la limite habituelle où se confine habituellement la conscience humaine, tant sur le plan spatial que temporel. La métaphore spatiale est amplement illustrée par la sanctuarisation de certains

⁵⁸ René Girard, *La violence et le sacré*, Fayard, Paris, 2011.

⁵⁹ Philippe Laburthe-Torla, *Ethnologie, Anthropologie*, PUF, Paris, 1994, p. 164.

⁶⁰ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Paris, 1984, p. 97.

⁶¹ Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris, 1972, p. 173 et 174.

lieux, naturels ou construits, où la notion de seuil, de limite, de frontière entre le monde profane et le monde sacré, est sans équivoque. Mais cette métaphore spatiale s'applique également, de façon curieuse, au temps sacré, temps de fêtes, de cérémonies, de liturgies, comme durée Autre, entre parenthèse, comme arrêt du flux temporel, et jouissance du présent.

Le temps sacré permet les passages, les franchissements nécessaires à la restauration des forces vives, c'est un véritable ressourcement.

Cette importance donnée à la sacralisation de l'espace et du temps a été largement explorée par Mircea Eliade, pour qui le sacré est une instance fondamentale, une structure profonde de la conscience humaine, « *un élément dans la structure de sa conscience, et non un stade dans l'histoire de cette conscience* »⁶², qui donne la possibilité d'accès à des structures vitales inconnaissables dans la vie quotidienne. Il a particulièrement développé la symbolique du centre, en lien avec la sacralité spatiale, ainsi que celle de l'origine, en lien avec la sacralité temporelle. Il considère, à la suite de son maître, Rudolf Otto, que le sacré est un en-deça ou un au-delà de l'histoire culturelle, il est métahistorique ; il exprime un champ d'expérience aussi fondamental pour l'être humain que le profane, c'est-à-dire l'expérience ordinaire. Le sacré et le profane « *constituent deux modalités d'être dans le monde, deux situations existentielles assumées par l'homme au long de son histoire* »⁶³.

Pour Mircea Eliade, le sacré est donc l'ouverture vers un rapport privilégié au monde, c'est un « *immense champ sacré organisé par de grands archétypes, par des procès hiérophaniques* »⁶⁴, dans lequel s'expriment, de façon sous-jacente, une spatialité et une temporalité structurées, organisant profondément le sens donné au parcours individuel et collectif : les lieux sacrés sont des espaces chargés d'énergie, où le temps se suspend, s'annule, laissant place à l'immensité et le foisonnement du présent, qui est l'anti-temps, permettant un retour à l'origine, une plongée à la source vitale.

⁶² Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, tome 1, Payot, Paris, 1976, p. 7.

⁶³ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965, p. 20.

⁶⁴ Marcel Détiéne, « Méthodes et théories dans le champ religieux », in *Le Grand Atlas des Religions*, E. U. Paris, 1991, p. 55.

D - Sacré et force

Le sacré, nous venons de le voir, se constitue, pour une personne ou un groupe, comme un registre particulier où s'exercent de vives forces psychiques, qui établissent un état de conscience altéré. La personnalité ordinaire se trouve envahie par une puissante affectivité, la dépassant de toutes parts, provoquant fascination ou terreur. Cette force perçue à la fois dans le monde et en soi-même a été nommée *mana*, par Robert H. Codrington, à propos des coutumes des mélanésiens : « *Puissance ou influence surnaturelle... qui entre en jeu pour effectuer tout ce qui est au-delà du pouvoir ordinaire de l'homme, en dehors du processus commun de la nature* »⁶⁵.

De nombreux ethnologues se sont intéressés à cette notion de force spirituelle, après l'avoir décelée dans des concepts-clés de plusieurs traditions : *wakanda* des sioux, *orenda* des iroquois, *baraka* des arabes, *oudah* des pygmées, *nkissi* des bantous, *kramat* des malais, mais aussi *ka* des anciens égyptiens, *tao* des chinois, *brahman* des hindous, *hvarenah* de l'Iran antique, etc.⁶⁶. Ces termes ont en commun de désigner une puissance originelle, sans forme⁶⁷, dont il est difficile de parler car elle ne se laisse jamais enfermer dans le langage. Il s'agit plutôt d'un éprouvé, d'un sentiment sacré, intense face à la *surabondance du vécu*, ressenti en terme de majesté ou d'horreur, dans certaines conditions hors normes, une « *catégorie affective du surnaturel* »⁶⁸, selon l'expression de Lucien Lévy-Bruhl. C'est une sorte de « *matrice générale de la pensée primitive* »⁶⁹, étant entendu que, pour moi, cet aspect matriciel du sacré, cet archaïsme existentiel, habite toujours l'être humain moderne et post-moderne, même s'il est refoulé par la raison raisonnable.

Cette puissance est bien évidemment une expérience de l'esprit humain, et c'est pour cela que l'on peut dire que le sacré, au-delà de son aspect de régulateur social, est une modalité

⁶⁵ Robert H. Codrington, *Melanesians-Studies in their Anthropology and folk-lore* (1891), General Books, Londres, 2009.

⁶⁶ Jean Cazeneuve, *Et si plus rien n'était sacré*, Perrin, Paris, 1991, p. 192.

⁶⁷ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Paris, 1984, p. 88.

⁶⁸ Lucien Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Puf, 1931, p.10 suiv.

⁶⁹ G. Gusdorf, *Mythe*, op. cit., p.89.

fondamentale de la conscience, lorsqu'elle entre mystérieusement en relation avec ce qui la dépasse infiniment, ce qui la renvoie à l'au-delà du discible, du visible, de l'audible : c'est ce que disait Max Müller en s'appuyant sur les conceptions de Robert H. Codrington avec lequel il était en correspondance : « *Ce que je prétends, c'est que chaque perception finie s'accompagne d'une perception ou, si ce mot semble trop fort, d'un sentiment ou pressentiment, de l'infini, si bien que, par le premier acte du toucher, de la vision ou de l'ouïe, nous sommes en contact non seulement avec le monde visible, mais aussi avec un monde invisible* »⁷⁰. Pourtant toutes les cultures ont constitué leur patrimoine créatif le plus abouti, le plus émouvant, en tentant d'organiser, et de donner forme, à travers les choses et le langage, à cette énergie vide de formes et de mots, indifférenciée, en un mot de rendre visible l'invisible.

C'est le principe même de la pensée symbolique.

L'expérience sacrée fondamentale, à l'origine des représentations, est due à un état de conscience participante, au sens de Lucien Lévy-Bruhl lorsqu'il déclare : « *être, c'est participer* »⁷¹. Cette participation existentielle consiste à se sentir appartenir à une réalité surplombante, externe et interne à la fois. L'expérience d'unité hante donc l'esprit humain, sans doute depuis son origine : « *Le mot mana désigne cette attitude unitaire de l'homme devant l'univers, ou plutôt dans l'univers. Non pas contenu de la connaissance, mais forme et structure de connaissance, comme dit Cassirer. Le mana est immanent à l'existence dans sa spontanéité, mais il peut se rencontrer aussi bien du côté du sujet que du côté de l'objet. Plus exactement, le mana correspond à un certain affrontement de l'homme et de la réalité ambiante* »⁷². Il s'agit là d'une modalité émotionnelle de la relation au monde, qui passe par un éprouvé corporel, par une vive affectivité, avant d'être repris par la pensée conceptuelle.

La tradition indienne appelle cet état « *l'état naturel de l'esprit* », en amont de la dotation langagière. On peut supposer que chez l'homme préhistorique, mais aussi actuellement, chez les peuples premiers, qui vivent encore dans une très grande proximité avec la nature, cet état de conscience est plus facile à obtenir, du fait d'une moindre séparation

⁷⁰ Max Müller, *L'origine et le développement de la religion* (1878), Adamant Media Corporation, New York, 2001.

⁷¹ Lucien Lévy-Bruhl, *Carnets* (1938-39), PUF, Paris, 1949, p. 18 suiv.

⁷² Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Paris, 1984, p. 89.

matérielle avec le monde. C'est pourquoi Georges Gusdorf peut dire qu'à la préhistoire « *le sacré envahit tout* »⁷³.

L'humanité, incluse dans la nature par son mode de vie, est originellement encline à éprouver l'aspect à la fois fascinant et inquiétant, incompréhensible, mais toujours grandiose, du monde qui l'entoure, en se sentant prise au sein de cette immensité, et non séparée. C'est la raison pour laquelle la tradition grecque possédait plusieurs termes pour désigner le sacré : *hieros*, en tant que force vivifiante, *hagios*, comme majestueux, parfait, et *kratos*, en tant qu'insolite, extraordinaire. Le sacré semble donc représenter l'expérience première, originelle, de la puissance vitale perçue comme intrinsèquement une, enveloppant le monde naturel tout entier, homme inclus. Ce champ du sacré constitue ainsi une « *réserve de signification... qui perpétue l'ambition d'une satisfaction plénière de toutes les valeurs humaines* »⁷⁴.

Il y a ainsi des forces supérieures, logées dans l'invisible, qui donnent l'énergie vitale et la motivation à l'être humain, animal vulnérable, pouvant s'appuyer dessus pour avoir une meilleure prise sur le réel.

E - Sacré et langage

Pour Claude Lévi-Strauss : « *L'Univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait ; cela va sans doute de soi. Mais... il résulte aussi qu'il a signifié, dès le début, la totalité de ce que l'humanité peut s'attendre à en connaître* »⁷⁵. Les représentations symboliques, mythiques, religieuses, mais aussi les conceptions métaphysiques, philosophiques, que l'homme a élaborées pour rendre compte de ce « *signifiant flottant* »⁷⁶, ont exprimé ce besoin de sens, jusqu'à ce qu'elles soient interrogées, voire condamnées, par de nouvelles modalités de pensée, ou par l'histoire.

⁷³ Georges Gusdorf, *L'expérience humaine du sacrifice*, PUF, Paris, 1948.

⁷⁴ G. Gusdorf, *Mythe*, op. cit., p. 93.

⁷⁵ Claude Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de M. Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1993, p. 48.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 49.

C'est pourquoi l'herméneutique, telle que la pense Paul Ricoeur, a pour but de « nouer la donation de sens par le symbole, et l'initiative intelligente du déchiffrement. Elle nous fait participer à la lutte, à la dynamique par laquelle le symbolisme est lui-même en proie à son propre dépassement »⁷⁷. Le « cercle herméneutique », qui est un espace vivant, dynamisant pour l'être, nécessite un lien renforcé entre compréhension et intuition : « Il faut comprendre pour croire, et croire pour comprendre... Jamais en effet l'interprète ne s'approchera de ce que dit le texte s'il ne vit dans l'aura du sens interrogé ». Il dit encore, plus loin : « C'est la modalité moderne de la croyance dans les symboles ; expression de la détresse de la modernité et remède à cette détresse. Tel est le cercle : l'herméneutique procède de la pré-compréhension de cela même qu'en interprétant elle tâche de comprendre. Mais grâce à ce cercle de l'herméneutique, je puis encore aujourd'hui communiquer avec le Sacré en explicitant la pré-compréhension qui anime l'interprétation. Ainsi, l'herméneutique, acquisition de la modernité, est un des modes par lesquels cette modernité se surmonte en tant qu'oubli du Sacré ».

Autrement dit, pour que l'homme contemporain retrouve le sens de sa vie, perdu dans l'hyper-matérialité de notre réalité moderne et le polythéisme des valeurs, il est nécessaire qu'il fasse preuve qu'une ouverture proprement spirituelle : au-delà de toute conception, c'est en se laissant guider par une expérience intérieure d'un autre ordre, dépassant l'intellect pour laisser agir le sentiment d'exister dans un réel éprouvé physiquement, au cœur du corps, et en se laissant toucher par une profonde *esthétique* (au vrai sens d'*aesthetikos*, comme capacité de sentir en commun), qu'il ressentira, au travers des textes du passé, ce sens sublime d'une unité retrouvée.

F - Poésie et sacré

L'opposition classique entre sacré et profane représente bien une coupure entre un état second, de type affectuel, sensoriel, corporel, source de tout élan artistique, littéraire, symbolique, et un état ordinaire, basé sur la rationalité, l'efficacité pratique, source de toute

⁷⁷ Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p. 294.

organisation sociale et de toute évolution technologique. Dans les grandes traditions spirituelles, on opposera la conscience extatique, élargie, à la conscience ordinaire. Emile Durkheim⁷⁸ opposera ainsi l'*effervescence*, au *niveau ordinaire*, banal, de la conscience ; Marcel Mauss parlera, lui, d'opposition entre la conscience *sthénique*, et *asthénique*⁷⁹, et Edgar Morin⁸⁰ forgera les termes d'*état poétique* et *état prosaïque*.

Écoutons maintenant la parole des poètes :

Friedrich Hölderlin : « *Mais poétiquement toujours, sur terre, habite l'homme* »⁸¹.

Johann G. Hamann : « *La poésie est la langue maternelle de l'homme* »⁸².

Novalis : « *La poésie est la religion originaire de l'humanité* »⁸³.

Ces visionnaires appartiennent au 18^{ème} siècle allemand. Johann G. Hamann, le premier, se pose comme critique des Lumières, au sein du mouvement littéraire et politique *Sturm und Drung*, auquel il appartient, avec Friedrich Von Schiller et Johann W. Von Goethe - très influencé par Jean-Jacques Rousseau et William Shakespeare - et s'inscrivant dans la lignée de la science panthéiste de Giordano Bruno et Baruch Spinoza. Il s'agit de remettre en cause la domination de la raison sur la sensibilité, et de prôner une articulation entre les deux registres de la conception et de la perception, mais aussi de relier l'individuel et l'universel. On y trouve un grand intérêt pour la liberté, les droits de l'homme, l'émancipation de l'individu, selon les théories des philosophes français, inspirateurs de la Révolution de 1789. Cependant ces penseurs se distinguent néanmoins, par leur passion particulière pour la nature.

Johann G. Hamann est considéré comme le prophète de ce groupe, qui sera le précurseur du romantisme. A ses yeux, les poètes sont les seuls capables de comprendre la signification des choses du monde, cachées dans les rêves, les visions et les énigmes qu'ils décodent grâce à leur intuition et leur sensibilité :

« *Le livre de la nature et de l'histoire n'est que chiffres, que signes cachés, qui ont besoin justement de la clé qui interprète les saintes écritures* »⁸⁴.

⁷⁸ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1960, p. 316.

⁷⁹ Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1993, p. 292.

⁸⁰ Edgar Morin, *Amour, poésie, sagesse*, Seuil, Paris, 1997, p. 40.

⁸¹ Friedrich Hölderlin, « En bleu adorable », in *Œuvres*, Gallimard, Paris, 1967, p. 939.

⁸² Johann G. Hamann, *Aesthetica in Nuce*, Vrin, Paris, 2002.

⁸³ Novalis, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1975.

Pour lui, le langage de l'homme a d'abord été un chant de louange à ce bruissement vivant du monde qui l'entourait, avant d'être un discours, et le *Verbe* humain est le symbole de l'omnipotent noyau créateur, spirituel, divin, qui anime la nature. Par la parole capable d'imagination, le poète met à jour la puissante créativité de la nature, cachée derrière le visible.

Friedrich Hölderlin et Novalis, principaux poètes du mouvement romantique, développeront ces idées de façon magistrale, majestueuse, en s'enflammant pour l'aspect pratiquement religieux de la quête esthétique. Pour eux⁸⁵, ce que cherche et peut rencontrer le poète, c'est l'*absolu*, comme fondement de son être, afin de redonner du sens au monde, désenchanté par l'excès de rationalisme. Loin de l'objet à connaître par la mécanique et la physique, et donc à exploiter, la nature⁸⁶ est un organisme vivant, créateur, empli de voix que le poète entend, et qui lui parlent de l'infini, de l'invisible. L'homme n'a pas à prendre le pouvoir sur cette nature, mais il doit la respecter et s'y insérer avec modestie. Il doit retrouver le lien indissoluble entre son esprit et le monde. Pour cela, il lui faut sortir de la parole discursive et participer à cette unité avec le grand *Tout* auquel il appartient, en laissant résonner la parole symbolique, qui établit un état contemplatif au plus profond de lui :

« Tout mon être se tait pour écouter les tendres vagues de l'air jouer autour de mon corps. Perdu dans le bleu immense, souvent je lève les yeux vers l'Ether ou je les abaisse sur la mer sacrée, et il me semble qu'un esprit fraternel m'ouvre les bras, que la souffrance de la solitude se dissout dans la vie divine. Mais qu'est-ce que la vie divine, le ciel de l'homme, sinon de ne faire qu'un avec toutes choses ? Ne faire qu'un avec toutes choses vivantes, retourner, par un radieux oubli de soi, dans le Tout de la Nature, tel est le plus haut degré de la pensée et de la joie, la cime sacrée, le lieu du calme éternel où midi perd sa touffeur, le tonnerre sa voix, où le bouillonnement de la mer se confond avec la houle des blés »⁸⁷.

L'intériorité que le poète aide à découvrir est le remède à la perte des valeurs spirituelles due au rationalisme, dont le rapport au monde évacue le merveilleux au profit d'une

⁸⁴ Antoine Faivre, « J. G. Hamann », in *Encyclopedia Universalis*, E.U, Paris, 2010.

⁸⁵ Silke Cornu, *Les mystères du Verbe, essai sur la poésie chez Novalis*, Site Contrepoint philosophique, 2003, <http://www.contrepointphilosophique.ch/Esthetique/Pages/SilkeCornu/MystereDuVerbe01.pdf>, p. 1 et 2.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 9.

⁸⁷ Friedrich Hölderlin, *Hypérion*, Gallimard, Paris, 1965, p. 55.

attitude de plus en plus objectivante et utilitariste. A ce titre, elle représente une véritable *religion naturelle*, basée sur l'ouverture aux sentiments, à l'affectivité, et redonne un sens sacré à la position de l'homme dans le monde.

C'est ainsi que les théoriciens du mouvement romantique, comme Friedrich Schelling⁸⁸ considéraient, dans une visée messianique (opposée au mythe du progrès technique qui se mettait en place à peu près à la même époque, avec la pensée hégélienne) que l'imagination créatrice des poètes aurait la capacité à faire advenir un véritable *Âge d'Or* pour l'humanité, fait d'harmonie, de connaissance de soi, d'extase et d'amour.

Emouvante naïveté de cette utopie qui, comme toutes les autres, ne s'est évidemment pas réalisée, mais qui a libéré un véritable potentiel spirituel pour l'art en général et la poésie en particulier, au 19^{ème} siècle, spécialement avec le développement pan-européen du romantisme, et du grand mouvement symboliste :

« Je me sentais délivré des liens de la pesanteur, et je retrouvais par le souvenir l'extraordinaire volupté qui circule dans les lieux hauts. En sorte que je me peignais involontairement l'état délicieux d'un homme en proie à une grande rêverie, dans une solitude absolue, mais une solitude avec un immense horizon, et une large lumière diffuse : l'immensité sans autre décor qu'elle-même »⁸⁹.

Paul Ricœur analyse très brillamment la caractéristique du langage poétique, qui est de délier le langage de ses références ordinaires, et de ses contraintes lexicales, grammaticales, afin de le lier au monde de l'âme. A ce titre, le langage ne se préoccupe plus du monde extérieur, comme vecteur de communication, mais de l'intérieur, de l'état d'âme, afin de donner une nourriture à l'être, sous forme de « *nouvelles configurations du sens de la réalité, et de nouvelles manières d'être-au-monde, de l'habiter et d'y projeter nos possibles* »⁹⁰.

Le langage poétique est donc au service de l'être nouveau qui cherche à émerger en s'appuyant sur les images qu'il montre et donne à éprouver.

⁸⁸ S. Cornu, *Les mystères du Verbe*, op. cit. p. 12.

⁸⁹ Charles Baudelaire, *L'art romantique*, Flammarion, Paris, 1999.

⁹⁰ Paul Ricœur, « Parole et symbole », in *Le symbole, Colloque international 1974*, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1975, p. 153.

Dans *Le conflit des interprétations*, il parle de Mikel Dufrenne qui, dans son ouvrage *Poétiques*, analyse le processus de nomination. Pour lui, les *grands mots* du poète, les *mots puissants* ont le pouvoir de capturer un aspect de l'être en le délimitant dans un certain espace psychique qu'ils ouvrent et découvrent. De ce fait « *ils montrent, ils laissent être ce qu'ils entourent de leur enclos* »⁹¹. A ce moment là, les mots *disent* quelque chose de l'être de la personne touchée dans sa profondeur : « *Le surgissement du dire dans notre parler est le mystère même du langage. Le dire, c'est ce que j'appelle l'ouverture, ou mieux, l'aperture du langage. Vous avez deviné que l'aperture la plus extrême appartient au langage en fête* »⁹².

C'est bien ce langage en fête, ce langage symbolique qui nous aide à surmonter l'oubli moderne du sacré, car c'est un langage chargé d'une énergie génératrice de plénitude.

Au terme de cette balade autour de l'espace et du sacré, nous voyons une constellation existentielle s'instaurer, où les notions de *présent-immensité-participation-joie-ouverture du cœur*, répondent à celles de *fascination-langage-poésie-puissance-signification*.

C'est comme si se trouvait tapie, au sein de l'espace vécu, une expérience de la profondeur de l'instant, ouvrant sur un autre ordre de réalité, accessible à l'être humain, suscitant l'extase, étant source de connaissance et d'action, que l'on peut qualifier de *sacrée*.

Cette sphère particulière à la conscience humaine a pu être appréhendée, tout au long de l'histoire, par l'expression poétique, religieuse, artistique, c'est-à-dire par la grande tradition symbolique, et a été la base d'un patrimoine exceptionnel, témoignant de cette émouvante sensibilité des hommes à l'invisible.

Or, dans le champ du yoga, cette constellation est nettement exprimée : elle est déjà présente dans la très antique tradition védique et s'est trouvée abondamment interprétée par les maîtres de yoga, dans leur propédeutique de l'itinéraire spirituel, mais on la retrouve, bien que transformée par une importante acculturation, dont d'étude est fascinante, dans les témoignages

⁹¹ Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, p. 96.

⁹² *Ibid.*, p. 97.

des pratiquants actuels, dont j'ai proposé quelques citations significatives en début de chapitre, et dont mon enquête met en évidence l'intérêt.

Tout mon travail, en effet, consistera à montrer que cette expérience défie tous les clivages culturels, et que ce n'est pas sans raison que de nombreuses personnes issues du monde occidental et en quête de connaissance de soi se mettent à l'écoute de cette grande tradition, car elle les touche dans la profondeur de leur humanité, les amenant à une nouvelle expérience existentielle, celle de se sentir essentiellement vivant. On a là un exemple-type de *l'orientalisation du monde*, un des concepts-clés de Michel Maffesoli dans sa tentative de décrire les grands changements de paradigme de la société contemporaine. A ce titre, le yoga peut être considéré comme un modèle post-moderne d'expérience spirituelle au-delà des religions.

Je considère donc que l'analyse en profondeur de ce corpus - à la fois d'une très haute valeur philosophique, puisque c'est un des six grands systèmes de la pensée indienne, et d'une immense tradition expérimentale, que nous connaissons aujourd'hui par de très nombreux textes, aides-mémoires pédagogiques venant du fond des âges, mais aussi au travers des multiples écoles encore vivantes qui s'en réclament, ainsi que de la parole de ses pratiquants occidentaux - a la capacité de nous donner une clé valable pour comprendre l'une des structures anthropologiques de l'imaginaire symbolique : l'espace, comme catégorie fondamentale de l'expérience humaine, vecteur du besoin de se situer dans ce monde, de se rassurer en l'ordonnant, et d'éprouver le puissant sentiment d'exister, d'être vivant parmi les vivants.

L'espace, comme champ du sacré.

Chapitre 2

Questions d'influences - Questions de méthode



I La démarche anthropologique d'une vie

A - Une certaine origine

Novembre 1973, gare de Milan, quai du Trans-Orient-Express.

Moi, Eveline, jeune femme de 24 ans et mon amie Sophie, nous ne sommes déjà plus vraiment en Italie. Des familles kurdes, turques, égyptiennes, syriennes, envahissent le quai, encombrées d'énormes ballots de couleurs vives, de grandes cages de volailles vivantes, de valises antédiluviennes... C'est une foule gaie, bruyante, vivante, incroyablement délurée et sans complexes. Pourtant, quelques minutes plus tôt, l'Europe proprete, bien mise et bien élevée, était notre seule réalité.

Un monde qui se retourne en son contraire avant même que le train ne s'ébranle vers l'Orient. Formidable saveur de l'ailleurs, de l'inconnu, de l'aventure. Enfin le vent du large.

C'est ainsi que ma vie a basculé. À l'âge où beaucoup de jeunes éprouvent un puissant désir de s'installer, d'adhérer à leur société d'appartenance, je rêvais d'un autre horizon, plus vaste, plus ouvert, répondant à cette intime conviction que je n'avais parcouru jusqu'alors que la surface des choses.

Commence alors la magie d'un véritable voyage initiatique tourné vers le soleil levant : la route des routards. Invraisemblable phalanstère nomade où se côtoient chercheurs de vérité, artistes, mystiques en tous genres, drogués, aventuriers : une jeunesse en quête de lumière, dans les ténèbres d'un profond ennui existentiel ; une jeunesse philosophe, esthète, poète, tricotant et retricotant jour après jour, au rythme d'un incessant mouvement, les rêves les plus fous, les utopies les plus neuves, les idées les plus grandes.

Cette société véhiculait une contre-culture très érudite : au chaud de ce monde à part, je démarre ma vie d'adulte en lisant et relisant Friedrich Nietzsche, Henry Thoreau, Hermann Hesse, Carlos Castañeda, et surtout les classiques de la grande littérature spirituelle indienne : les *Upanishad* védiques, la *Bhagavad Gîtâ*, bible des hindous, Shankarâchârya et le *Vedânta*, Sri Aurobindo et le yoga intégral, Krishnamurti et la méditation radicale...

Il y a d'abord plusieurs mois de cheminement à travers déserts et oasis, hameaux et caravansérails du Moyen Orient, puis, au détour de la plaine du Pendjab, c'est l'Inde qui surgit de mes mille et un songes, gracieuse, déliée, féminine, joyeux théâtre où entrent et sortent, avec une naturelle bonhomie, humains, bêtes et dieux.

Je suis chez moi, je suis arrivée. Rien n'est plus précieux que chaque moment passé à traverser l'espace, dans la fascination d'une énergie vitale qui se donne à voir sans masques, riche de spontanéité et fantaisie, et dans un tissage imprévisible de bruits et de musiques, de couleurs, d'odeurs et de saveurs. Une fête des sens, incessante et entêtante.

Une immersion dans la sacralité quotidienne de ces peuples, pour qui tout compte : le moindre fruit, la moindre flamme, la moindre goutte, et qui semblent en même temps si confiants, si abandonnés à leurs gestes, à leurs rires, à leurs souffrances.

Beaucoup ne possèdent que très peu, voire presque rien, et pourtant ce sont des rois et des reines, faisant corps avec la vie, couronnés de la lumière de l'instant.

Durant ces mois, au fil des rencontres, modestes ou princières, tous furent mes maîtres...

Cette plongée dans le mystère d'une humanité habitée par l'existence, et dont je me sentais si familière, bouleversa toute ma conception du monde ; ou plutôt conforta le malaise que je ressentais à la perspective, à portée de ma main, d'une vie d'adulte faite de réussite sociale et d'accumulation matérielle qui m'attendait en toute logique, en jeune femme de la moyenne bourgeoisie.

Au retour du pays des merveilles, il me fallait comprendre : quel était le pourquoi et le comment de ces deux mondes, et pourquoi moi, que rien, apparemment, ne prédisposait à devenir une indienne dans la ville, je m'étais métamorphosée un jour, à la gare de Milan, sur le quai du Trans-Orient-Express, en étrangère à ma propre culture.

Un projet se dessinait : repartir dès que possible pour mieux connaître cette antique civilisation encore si égale à elle-même, puissamment rassemblée autour de ses valeurs, si loin de notre modernité. Mais, pour avoir les outils indispensables à cette quête, il me fallait retourner sur les bancs de l'université.

Et c'est ainsi que le hasard ou la nécessité, me poussèrent à Paris VII, d'abord en Histoire, avec des maîtres comme Pierre Vidal-Naquet, Marcel Détiègne, Jean-Pierre Vernant, Michel de Certeau, Arlette Fages, puis en Anthropologie-Ethnologie avec Serge Moscovici, Robert Jaulin, Jean Monod, Jean-Luc Chambard.

B - Paris VII, un laboratoire d'idées

D'autres façons de faire de l'histoire

Paris VII, l'université interdisciplinaire pilote, née après 1968, était en 1974 une marmite de nouveautés : l'objectif de sa création, lors de la division de l'Université de Paris, de former des esprits libres et critiques, semblait atteint, tant il y avait de dynamisme et de richesse intellectuelle, en tout cas dans le secteur des sciences humaines.

L'UER d'Histoire tel que je l'ai connu alors, contenait deux grandes tendances.

D'abord l'Ecole des Annales, avec l'intérêt porté aux mentalités, à l'histoire des peuples et des mœurs, et non plus à l'histoire événementielle et institutionnelle. J'ai eu la chance de travailler avec Michel de Certeau sur la sorcellerie, et avec Arlette Fages sur les gitans, la condition des femmes et les exclus sous l'Ancien Régime. Cette vision particulière de l'histoire m'a alors ouvert en grand la porte de la recherche sur l'imaginaire que j'ai poursuivie jusqu'à maintenant. Et ces questions : comment se sont forgées les représentations des différents peuples et des différentes classes sociales dans les cultures historiques ? Comment s'élaborent les changements de mentalité au fil du temps ? Mais aussi comment les minorités survivent-elles au rejet, à la stigmatisation ? Et surtout comment les institutions utilisent l'imaginaire pour asseoir leur pouvoir ?

Interpellée par les heurs et malheurs de la pensée symbolique, déjà. Et c'est tout naturellement que Michel Foucault, et la critique des idéologies fit son entrée dans mon univers intellectuel.

L'école des Annales m'amena ainsi à considérer que l'Histoire au pluriel, toutes les histoires, et surtout celles des plus modestes, sont dignes d'intérêt car l'étude des diverses thématiques, ou des groupes sociaux spécifiques, ouvre sur des univers psychologiques qui permettent d'en savoir plus sur l'homme en général.

Approche du structuralisme

L'autre tendance fondamentale était le structuralisme, avec Pierre Vidal-Naquet et son compère Marcel Détiéne, fondus d'antiquité, nous brossant en quelques schémas les structures fondatrices de la cité grecque. A grands traits, à larges touches, par des systèmes d'opposition (nature/culture, haut/bas, intérieur/extérieur, jour/nuit, masculin/féminin), s'éclairaient les fondements d'une vie en société et d'une vision du monde. Ce structuralisme doux, rêveur, convenait parfaitement à mon esprit méthodique mais bohème, et donnait à celui-ci un cadre logique qui me paraissait pouvoir coller à toute autre culture.

Voilà comment la vision structurale me fut transmise, par des historiens marxistes et poètes... Magie du melting-pot de Paris VII : Michel Foucault et Pierre Vidal-Naquet furent mes maîtres en méthode, et très vite je m'imbibais passionnément de la pensée du pape lui-même, le grand Claude Lévi-Strauss, au travers de la lecture émerveillée de *La Pensée Sauvage* et *Le totémisme aujourd'hui*, authentiques chefs d'œuvre où s'harmonisent la sensibilité et la rigueur.

Double tendance donc : d'une part, une balade au travers des peuples et de leurs façons de vivre, avec pour objectif de les comprendre en tant qu'êtres humains, étant peut-être, sans doute même, animés des mêmes besoins, joies et peines que d'autres, ailleurs, et de moi, ici, d'autre part, la construction d'une grille de lecture structurale pour repérer les soubassements essentiels des systèmes de pensée.

C'est ainsi que je commençai un long parcours de chercheuse en anthropologie, musardant dans le passé et l'espace du monde pour tenter de comprendre ce qui fait l'esprit de notre espèce, la simplicité en noir et blanc de ses fondements autant que la richesse arc-en-ciel de ses expressions.

Être ou ne pas être ethnologue

Après deux ans passés à l'UER d'Histoire, je déménageai à la fameuse tour 45-55 : l'UER d'Anthropologie-Ethnologie-Sciences des religions.

Très vite, je compris que la seule chose qu'on nous demandait lorsque nous irions sur le terrain, était de ne surtout pas être des ethnologues :

- « *Allez vivre avec eux, initiez-vous, fondez-vous dans le paysage, tentez d'être comme eux...* »

Oui, mais avec quelle méthode ?

- « *Ne vous posez pas de questions, allez-y, mettez-vous à leur écoute, ce sont eux qui vous apprendront...* »

Pas de méthode, donc, durant ces années. Pas de théorie, des cours qui n'en étaient pas vraiment, plutôt des réunions de copains, faites de plongée dans des univers culturels bigarrés, à base de témoignages, de récits, d'exposés plus extravagants les uns que les autres.

C'est à Paris VII que j'ai approfondi Carlos Castañeda et Mircea Eliade, pour alimenter une réflexion sur les initiations à base d'hallucinogènes, et que j'ai découvert Jeanne Favret-Saada et Ernesto Di Martino, pour mieux comprendre le monde magique et la sorcellerie vivante de nos campagnes, ainsi que André Leroi-Gourhan et Gordon Childe, pour tenter d'interpréter la vision du monde de nos ancêtres européens.

Nous travaillions seuls, selon nos intérêts, pour monter de volumineux mémoires bricolés de bric et de broc, à partir de notre sensibilité et de nos élans, et nous les partageions autour d'un café...

C'est ainsi que je me suis à nouveau passionnée pour la littérature indienne, comme au bon temps de ma routarde quête du Graal : les *Veda*, les *Upanishad*, la *Bhagavad-Gîtâ*, le *Vedânta*... Tous les grands textes s'ouvraient à moi pour que je tente de les comprendre, de m'en imprégner, dans un contexte de totale liberté, à partir de ma propre expérience et ma propre grille de lecture.

Et puis il y eut les cours de yoga, une UV comme une autre, sortie de cet incroyable chapeau de prestidigitateur qu'était notre tour 45-55 : une heure par semaine pour sentir son corps, apprendre à bouger en rythme avec le souffle, se poser dans ses pieds ou dans son dos...

Mais la grande, l'immense rencontre fut celle de la pensée inclassable, géante de Edgar Morin, à partir de l'enseignement de Serge Moscovici sur l'homme et la nature ; et avec lui, le dévoilement bouleversant de l'espèce humaine à laquelle j'appartenais, enracinée dans l'animalité, amoureuse de la vie, et dont l'imagination symbolique débordante lui sert depuis l'origine à ressentir une sublime unité entre elle et le monde, ce qui semble être son aspiration la plus haute : à travers chants, danses, travestissements, masques, en des cérémonies et rituels d'infinies expressions et de formes illimitées, l'humanité clame, depuis 200 000 ans, plus peut-être, son irrépressible joie de vivre et son pathétique besoin de se rassurer.

Edgar Morin m'a fait aimer passionnément l'être humain, poète égaré dans un monde inconnaissable. Ce grand penseur est toujours aujourd'hui mon maître à penser, mon véritable guru intellectuel.

Avec lui, et dans sa continuité, tout naturellement, c'est la pensée de Gilbert Durand qui s'est offerte comme un point d'orgue à l'étudiante comblée que j'étais, dans ce fantaisiste laboratoire d'idées du campus de Jussieu.

Gilbert Durand arriva dans ma vie avec sa boîte à outils conceptuelle : *structures anthropologiques de l'imaginaire, Nouvel Esprit Anthropologique, régime diurne et nocturne, schèmes sensori-moteurs, bassin sémantique, trajet anthropologique, reprise de sens...* Un mélange formidablement fécond, selon moi, du meilleur de la méthode structurale, et du meilleur de la phénoménologie de l'imaginaire, correspondant en tous points aux deux faces de ma pensée en construction : vécu mais structure, structure mais vécu...

Il a, sans conteste, joué le rôle de l'architecte.

Le pariseptisme de Robert Jaulin

Au terme actuel de mon itinéraire - dont je viens de décrire la première étape - lorsque, pour avancer dans ce travail de thèse-synthèse, et surtout pour rédiger ce chapitre redouté, il a

bien fallu que je théorise mes influences, à partir de mon propre bricolage intellectuel, j'ai compris que j'avais été plongée entre 1976 et 1978 dans un bain qui portait un nom que j'ignorais alors : l'Ethnométhodologie.

Comme il fut alors formidable de réaliser, 30 ans après, que les injonctions à ne pas être des ethnologues, à ne pas avoir de méthode, procédaient d'une école en sciences humaines qui disait apparemment tout le contraire ! Quelle pirouette !

En réalité, la vision de l'ethnologie de Robert Jaulin s'articulait si bien sur les recherches américaines des années 60 de Harold Garfinkel, issu de la sociologie phénoménologique de Alfred Schütz, que sa façon de travailler, plutôt empiriste, immédiate, essentiellement basée sur le fait de ne jamais « *faire l'économie d'être vivant* », lorsque l'on est ethnologue, fut à l'origine de l'école française d'Ethnométhodologie Radicale, qu'il créa en 1980 avec Yves Lecerf, un passionné de Harold Garfinkel. L'essentiel de cette méthode *anti-ethnologique* consiste à faire en sorte que le chercheur déforme au minimum la logique sociale que les sociétés étudiées sont les plus qualifiées à connaître, à respecter, à faire perdurer.

Toute induction, à partir de l'observation d'une société donnée, toute généralisation, toute interprétation universalisante est à proscrire, car source d'idéologie et de réduction, qui aplatit le vécu des acteurs sociaux et la connaissance rationnelle que les sociétés ont d'elles-mêmes.

Le risque de la rencontre entre une société donnée et un observateur ayant une visée scientifique, est la dépossession de la logique propre de la société en question, qui a conduit, avec les meilleures intentions du monde, à des acculturations catastrophistes, tuant l'âme des petits peuples.

Cette école vise donc à ce que l'ethnologue s'immerge le plus intimement possible dans la société qu'il étudie, et qu'il tâche d'en être *comme* un membre, afin d'influer le moins possible sur celle-ci, par sa présence surplombante.

Son éthique première doit être de rendre compte le plus honnêtement possible, par la description, du fonctionnement et de la vision du monde du groupe observé, et, si interprétation il y a, elle doit être locale et datée, afin de ne pas contribuer à construire un modèle et d'en tirer des lois. Elle doit conduire à des hypothèses, non à des affirmations.

Cette façon de procéder dans le rapport à l'autre est une école du doute, de l'authenticité, du questionnement, complètement révolutionnaire après un siècle et demi de science positive, de supériorité de l'homme blanc, d'évolutionnisme, et d'un structuralisme congelé par la logique mathématisante.

C - Le terrain indien

Après ma licence je repris la route, avec dans l'idée d'étudier la danse indienne, pour me confronter à la gestuelle sacrée, en vue de devenir mime professionnelle, et de préparer ma maîtrise d'Ethnologie.

Je laissais la trame de mon voyage se tisser au fil du hasard ou de la nécessité, en bonne élève de Robert Jaulin, qui nous avait tellement prôné l'étude de soi comme champ de recherche :

- « *Votre vie est votre terrain, vos rencontres seront vos expériences scientifiques* ».

Evidemment, le destin frappa à ma porte au cours d'un séjour dans l'Himalaya : il prit la forme d'un petit homme radieux, drapé d'un blanc éclatant, enseignant la musique dans une minuscule école au bord de la forêt, à deux pas du Gange : Uttam, un roi souriant dans un décor de légende.

A l'époque, je jouais de la flûte à bec ; il m'apprit les rudiments de la musique classique hindoustanie, mais surtout me choisit comme *shishya*, disciple, sans que je comprenne vraiment pourquoi.

Il y eut ainsi trois longs séjours de six mois à ses pieds : un enseignement déconcertant, sans logique apparente, sans horaires fixes, où la musique côtoyait la philosophie, la mythologie et la mystique, où le service au guru absorbait une partie importante de mon temps, ce qui était une lutte permanente contre mes désirs, contre mes frustrations, et grâce auquel, malgré moi, je me transformais lentement, en entrant de plus en plus profondément dans un monde inconnu, tissé de vibrations et d'espaces illimités, d'intense sérénité de l'instant d'où jaillissaient des cascades d'énergie.

J'écrivais les évènements quotidiens au jour le jour : les moments de bonheur insensé, ainsi que les conflits fréquents ; les leçons de philosophie faites de paraboles et de textes sacrés, et les séances magiques de contes et légendes venus du fond des âges, ainsi que les allers-retours imposés à la *tchai-shop*⁹³ pour le plaisir de mon guru, et mes volte-faces maussades.

Un petit récit prit forme peu à peu, racontant la naïve initiation guru-disciple d'une jeune femme occidentale.

Quand je vins en France quelques mois pour des questions de visa, mais aussi pour faire le point, je montrai ce texte à Jean-Luc Chambard, mon professeur d'ethnologie indienne. Il l'emporta, et, dès le lendemain, il me dit que j'avais ma maîtrise, car ce témoignage était tout à fait dans la ligne de cette drôle d'ethnologie que Robert Jaulin voulait de nous.

Mais ma vie m'attendait en Inde, et j'y revins très vite : c'est ainsi que je devins une *brahmachârya*, une étudiante en spiritualité, une novice en étude de l'absolu.

Après un certain temps passé près de lui, Uttam me conduisit vers son propre guru, un vieil homme de 70 ans, vivant à moitié nu dans un temple aux sources du Gange, avec lequel je devais continuer, selon lui, mon initiation au *nâda yoga*, le yoga du son mystique.

Mais la peur d'échouer dans cette vertigineuse ascension intérieure me fit décider d'un autre chemin, apparemment plus à ma portée : me former dans un certain institut de recherches sur le yoga, très célèbre par son ancienneté, le Kaivalyadham de Lonavla. Je pensais alors en revenir à une logique moderne d'enseignement dont j'avais un grand besoin, après un an de touffeur initiatique, mais décidément le monde *hors-du-monde* du yoga traditionnel devait être au cœur de mon itinéraire de non-ethnologue, car, si l'institut était une école renommée, subventionnée par le gouvernement indien, c'était aussi un *âshram*, une communauté spirituelle, dirigée par un yogui de 80 ans, un vieux moine, un *swâmî*, droit comme un arbre, majestueusement enroulé dans un tissu complètement délavé, et dont le visage édenté de gentil sorcier était toujours au bord d'un éclat de rire, d'un tendre sourire.

Sa *sâdhanâ* ou discipline yoguique, passait par la célébration bi-quotidienne du *agni-hotra*, le sacrifice du feu, venant du fond des âges védiques. Je fus immédiatement plongée

⁹³ Petite échoppe à même la rue, qui prépare du thé.

dans la magie des gestes rituels, et des chants d'hymnes en sanscrit archaïque, débordant d'un symbolisme puissant. De nouveau, s'ouvraient en moi des horizons spirituels infinis. Je me sentais en lien avec un monde chatoyant, qui m'emplissait et illuminait ma vie, je me laissais guider, et je recevais ce trésor jour après jour avec le vieux swami, d'abord, puis avec son disciple, un jeune moine aux longs cheveux, véritable soleil de joie.

Cela dura un an, puis ce fut de nouveau Uttam, l'Himalaya, la musique sacrée...

Ainsi passait le temps, ainsi se déployait mon *terrain*, en quête d'harmonie, entre yoga et musique, à l'écoute d'une tradition multimillénaire. C'était comme une éternité.

D - Retour à la société et recherches en solitaire

Mon terrain s'arrêta le jour où je fus à cours de ressources financières : j'avais le choix entre faire le grand saut, définitif peut-être, pour continuer à vivre cette immersion dans le renoncement à la société, où je me sentais si épanouie, ou revenir sagement dans le monde d'avant, mon Occident natal.

Parfois l'on touche ses limites et les miennes étaient atteintes : je décidai de prendre l'avion vers l'ouest, pour revenir « *sur la place du marché* », comme me le dit avec une certaine perversité mon vieux swami, sans doute attristé de mon départ.

Retour donc, et ce fut une nouvelle aventure : donner une suite française à ma grande aventure indienne. Continuer le travail universitaire ? Une thèse sur le yoga ne semblait intéresser personne à Paris, et même suscitait quelques sarcasmes de la part de vénérables institutions.

Peut-être, aussi, je ne cherchai pas assez. Et puis il me fallait survivre.

La solitude, le retrait du monde étaient tellement intégrés en moi que je cherchai éperdument un morceau de sauvagine pour y poser mon sac : le Tarn-Sud et ses forêts enneigées, ses renards au clair de lune et ses torrents bondissants fut mon refuge, mon Inde à moi, et je m'y installai avec mes livres, ma natte et ma plante verte.

Voilà comment une nouvelle vie s'ouvrit à moi : enseignante de yoga en même temps que chercheuse, chercheuse en même temps qu'enseignante.

Mais comment qualifier mes recherches : de l'ethnologie ? Non, apparemment puisque j'avais réintégré ma culture d'origine. De la sociologie ? Impossible, je n'avais aucune base dans cette discipline. De la psychologie ? Je tentais bien d'en reprendre les bases universitaires pour essayer de comprendre ce qui se jouait dans le corps et la tête d'un occidental, à commencer par moi, avec ces techniques orientales, mais non décidément, ce n'était pas uniquement de la psychologie.

En fait, bien que cela me paraisse un peu présomptueux, je réalisai que ce que je faisais était de l'anthropologie, car ce qui me fascinait était la source de la quête spirituelle, ce qui renvoyait nécessairement à des données qui débordaient le psychisme pour s'inscrire dans un cadre plus profond : l'esprit humain.

Que se passait-il exactement lorsque tout d'un coup la réalité se transformait parce que l'on ne regardait plus de la même façon, et que, sans crier gare, tout semblait plus clair, plus uni, comme si les frontières s'évanouissaient entre soi et le monde ? Quels étaient les mécanismes qui faisaient qu'une discipline comme le yoga (et qu'était le yoga, au juste ?), avait le pouvoir de modifier si durablement, d'altérer l'état de conscience au point de se sentir étrangement autre et heureux au delà de toute espérance ?

Pourquoi ces techniques, forgées à la préhistoire, pour des renonçants ou des initiés, à l'autre bout du monde, étaient-elles efficaces sur des occidentaux formés à entrer de plein pied dans la société moderne ?

D'où venait leur force ?

En ce qui me concerne, il y avait eu ce plongeon, ce dépouillement, cette entrée au pays des merveilles, dont la symbolique me parlait si puissamment, en faisant jaillir de véritables lumières dans mon labyrinthe intérieur. Mais comment se faisait-il que certains de mes élèves, après quelques semaines de pratique, sans aucun apport théorique, témoignaient d'une réelle modification dans leurs relations, dans leurs réactions, dans leur vision du monde ?

Cette question du passage d'un état ordinaire de conscience à un état altéré, où la réalité était vécue d'une manière si particulière, sur un fond d'indicible sérénité, au sein d'un espace élargi, me taraudait.

Quels en étaient les mécanismes, les médias ? Comment s'établissait l'effet à long terme de cette expérience intérieure ? Cela me paraissait un objet de recherche immensément vaste, car débouchant sur une investigation en profondeur de la fonction psychologique et sociale de la pensée et des actions symboliques.

En me servant des textes traditionnels du yoga, mais aussi de ma propre pratique et de celle de mes élèves et des collègues avec lesquels je dialoguais, et en mettant tout ce matériel récolté en lien avec mes connaissances en anthropologie, je commençai alors un travail de décryptage des fondamentaux de cette démarche spirituelle, en me posant la question d'éventuels *universaux* qui y seraient contenus.

La lecture de Mircea Eliade me fut d'un grand secours, puisque ce grand historien des religions avait lui-même vécu en Inde dans sa jeunesse et avait été initié au yoga. Il avait écrit plusieurs ouvrages sur ce thème, dans lesquels il explorait finement l'essence de cette très ancienne discipline, et en dégagait également l'aspect anthropologique, essentiellement la question de la suspension du temps et le retour à l'origine.

Ma préoccupation principale portait sur ce qui me semblait le mécanisme structurel de cette quête de connaissance, à savoir la problématique de *la traversée sur l'autre rive* : comment passer de l'expérience du monde régie par la dualité, à celle d'un autre niveau existentiel où règne l'unité. Cette question du passage du *pluriel* à l'*un* m'a semblé, au cours de mes recherches comparatives, la forme archétypale qui englobe toute démarche dite spirituelle.

Selon moi, tout se passe comme si les cultures humaines avaient, depuis l'aube de l'humanité, proposé deux modèles pour l'expérience vécue : celui de la conscience ordinaire, organisée selon les logiques d'oppositions spatiales et temporelles, à l'œuvre dans la vie quotidienne, et celui d'une conscience transcendante, où les individus peuvent faire l'expérience de l'extase, et dans laquelle s'estompent et s'unifient les contraires, les séparations.

Cette double possibilité donnée à l'esprit humain a été repérée par Emile Durkheim dans son opposition entre les termes de *sacré* et de *profane*, par Marcel Mauss avec ceux de conscience *sthénique* et *asthénique*. Edgar Morin exprime également cette opposition avec ses concepts d'*état poétique* et d'*état prosaïque*.

Le fondement anthropologique de ce double rapport au monde est pour moi à l'origine de tous les futurs développements religieux et philosophiques.

D'année en année, toujours en me servant, comme grille de lecture, d'une compréhension phénoménologique du yoga, à la fois dans sa tradition et dans ses développements contemporains, je poursuivis l'exploration de ces soubassements de la conscience humaine.

Les mécanismes opérationnels utilisés pour la traversée du miroir, entre l'état habituel et l'état altéré du psychisme, me fascinaient. Or il me semblait, en déchiffrant la part structurale de la symbologie yogique, que certains archétypes comme la verticalité et le centre pouvaient en être des formes essentielles, et, là aussi, j'investiguais en profondeur leurs variations culturelles en procédant à une recherche en anthropologie comparée.

Durant toutes ces années de travail en solitaire, portée par un entêtant besoin de comprendre, à partir de ma propre expérience, l'aspect anthropologique de la recherche spirituelle, je continuai à subir la double influence reçue à Paris VII. Il me paraissait évident d'associer une réflexion sur le vécu de cette quête, l'aspect vitaliste et phénoménologique de la vie de l'esprit (en ayant pour compagnons intellectuels Mircea Eliade, mais aussi Gaston Bachelard, Henri Bergson, Georges Canguilhem ou Ludwig Binswanger, mais surtout et avant tout Edgar Morin), à une compréhension des structures sous-jacentes à ce vécu (ayant alors comme guides Claude Lévi-Strauss, le maître incontesté, mais aussi, et toujours, Gilbert Durand et son *structuralisme figuratif*, sans oublier Gregory Bateson, et ses recherches sur l'esprit comme composant essentiel de l'évolution cosmique).

J'étais passionnée par la profondeur de vue sur l'être humain qu'une telle recherche, si j'arrivais à la mener à son terme, pouvait susciter, car beaucoup des chercheurs qui étaient mes guides avaient en commun de pousser leurs investigations jusqu'à interroger la suture entre

nature et culture ; or il me semblait bien que ce repérage-là était essentiel pour comprendre l'origine des voies de connaissance spirituelle.

Je n'ai en effet jamais pensé qu'il pouvait y avoir incompatibilité entre ces deux méthodes, la phénoménologie et le structuralisme, jusqu'à ce que je reprenne contact avec l'université, à Paris IV, en 1992, pour préparer un DEA d'Anthropologie religieuse. Je compris alors que mon cheminement était loin de se mouler dans la doxa intellectuelle. Mais, à travers la lecture de Paul Ricœur, et sa tentative d'*herméneutique philosophique* pour « *revenir le discours humain* »⁹⁴, et celle de Gilbert Durand⁹⁵ et son *trajet anthropologique* entre nature et culture, en vue d'élaborer un *structuralisme herméneutique*, j'ai maintenu ma confiance en la validité de mes modestes recherches.

E - Une sociologie de l'imaginaire spirituel

La dernière étape de cette longue histoire de mes recherches, de cette *histoire de vie*, en somme, a été ma rencontre avec Michel Maffesoli, grâce à Edgar Morin à qui j'avais parlé de mon travail en solitaire et de mon désir de me relier à la communauté scientifique.

C'est ainsi que je tentai de me lover dans le giron de la sociologie compréhensive maffesolienne.

Ce qui me frappa, dès que j'eus un peu étudié les textes de base de Michel Maffesoli, fut la convergence thématique de sa pensée avec mes propres centres d'intérêt.

En effet, la vision du monde proposée par la spiritualité indienne en général, et le yoga en particulier, et telle qu'elle est vécue par les pratiquants occidentaux, semble être un véritable archétype de l'esprit de la *postmodernité* telle qu'elle est conceptualisée par ce grand chercheur.

La recherche de *participation* au monde, dans un vécu corporel intense, où s'exprime l'énergie vitale ; le besoin de sortir de la temporalité et de son mythe du progrès afin de jouir

⁹⁴ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p. 19.

⁹⁵ Gilbert Durand, *L'âme tigrée*, Denoël, Paris, 1980, p. 42.

du *présent*, en élargissant son espace externe et interne ; l'ouverture, grâce à la connaissance des cultures du monde, à un *polythéisme des valeurs*, favorable à un *réenchantement*, où la vie reprend un sens fondamental, loin des perspectives rationalistes, économistes et matérialistes du monde moderne ; l'intérêt porté à l'imaginaire, au symbolique, pour nourrir l'aspect *affectuel* de la relation au monde ; la quête d'une unité retrouvée avec la nature, avec notre nature profonde, par une attitude plus méditative, plus féminine, afin de réinsérer notre humanité dans le grand courant du vivant, par une véritable *contemplation du monde*...

Tous ces thèmes se déclinent dans le sein de la postmodernité que Michel Maffesoli voit jaillir, et ils sont tous essentiels à l'esprit qui anime les pratiquants occidentaux du yoga, mais aussi, soit dit en passant, les adeptes d'autres spiritualités orientales et archaïques. Tout se passe comme si l'esprit du temps présent favorisait la ré-émergence de visions du monde venant de la plus haute antiquité, parce que celles-ci comblaient un vide existentiel béant laissé à certains par l'évolution de la modernité.

On pourrait dire que, sociologiquement parlant, le monde des pratiquants du yoga représente un modèle possible, une *forme* des valeurs de la postmodernité.

En ce qui concerne mon projet de thèse, la question porta très vite sur la méthode, mais, au-delà, sur la discipline même dans laquelle faire entrer mon travail.

Ma méthodologie, somme toute, était rôdée : à partir de mon terrain indien, d'une phénoménologie du yoga, et d'une herméneutique de la littérature spirituelle indienne, j'avançais certaines hypothèses d'ordre anthropologique, que je cherchais à valider selon une méthode comparatiste, très inspirée des travaux de Mircea Eliade et de Gilbert Durand.

Mais, pour des raisons administratives, il me fallait entrer dans le moule de la Sociologie, discipline que je connaissais fort peu.

Michel Maffesoli me proposa de faire une enquête sur le milieu du yoga dans la société contemporaine, afin de recueillir des témoignages vécus et de voir si, en tamisant les entretiens, je retrouvais mes intuitions de terrain.

Je trouvai l'idée intéressante et j'élaborai alors un protocole d'enquête très personnel, basé sur des entretiens semi-directifs et des tests projectifs à base d'images à choisir et de dessins à exécuter, et je soumis cette enquête à un échantillon de 50 personnes, dont la moitié

pratiquait le yoga (ou d'autres disciplines orientales), et l'autre moitié n'avait jamais abordé cette expérience et cette vision du monde.

Il est certain que, lors de la mise en place des outils de cette enquête, je cherchais à corroborer mes hypothèses concernant l'effet des techniques psycho-spirituelles qu'il emploie, sur la vision du monde du pratiquant occidental de yoga, telles que je les avais déjà élaborées durant ces longues années : d'abord depuis mon terrain indien, pour ce qui me concernait en propre, et lors de mes années d'enseignement, en ce que j'en avais perçu chez mes élèves et collègues.

Ces hypothèses me semblent aujourd'hui confirmées, et cette enquête m'a permis finalement, par le détour de la sociologie qualitative, de reprendre le débat de fond concernant mon travail : y a-t-il des archétypes de l'expérience spirituelle, qui seraient constitutifs de notre rapport au monde en tant que commune humanité ?

II Architecture de mon objet

Au cours de ces longues années de recherche, qui représentent presque la totalité de ma vie d'adulte, comment s'est constitué mon objet ?

Comment en suis-je arrivée à considérer le yoga comme un idéal-type de l'expérience intérieure ?

A - Le terrain comme outil principal

Pratique de l'ethnométhodologie

L'atmosphère extrêmement critique vis-à-vis de l'ethnologie institutionnelle qui régnait à Paris VII, jointe à une personnalité assez marginale, en quête d'aventure, m'ont amenée à me

rendre sur mon terrain indien avec l'idée, comme je l'ai évoqué précédemment, que j'y allais pour apprendre ce que mes interlocuteurs voudraient bien m'enseigner à propos de leur tradition ; en quittant la France, je souhaitais m'initier à la danse indienne pour entrer dans ce monde du sacré, mais j'ai déjà dit que les médias de ma plongée dans le bain indien furent finalement la musique et le yoga, et j'acceptai avec enthousiasme de me laisser guider comme une étudiante par mes instructeurs.

La lecture de Carlos Castañeda, disciple de Harold Garfinkel, fut sans doute déterminante dans cette orientation de mon attitude : son expérience m'avait fascinée, car j'étais à l'époque très attirée par les phénomènes non-ordinaires de la conscience, et je trouvais tout naturel, et même enthousiasmant, que le véritable ethnologue fut une personne capable de faire un grand saut hors du monde connu pour s'initier au mystère d'une tradition spirituelle et y être transformée radicalement.

L'idée forte de l'ethnométhodologie est la suivante : les acteurs sociaux sont les meilleurs garants de l'expression dynamique de leur réalité sociale et culturelle, et la connaissance, pour un observateur extérieur, de cette culture ne peut passer que par une observation et un partage de la vie quotidienne des membres de cette société, et par l'intégration de leur vision du monde.

Or cette idée m'était, curieusement, profondément naturelle au moment de mon départ sur le terrain.

J'étais tellement imprégnée des critiques vis-à-vis de l'ethnocentrisme occidental, que je considérais que la seule attitude possible pour un jeune chercheur qui voulait pénétrer au plus profond d'une culture qui l'attirait, par sa différence et son étrangeté, était de se mettre totalement à l'écoute de la parole de ceux qui l'accueillaient, et d'agir selon les injonctions de ceux-ci, dans une réceptivité sans résistance.

Ce qui me passionna d'emblée fut la question du vécu et de la transmission au jour le jour de cette sagesse millénaire : comment mes instructeurs interprétaient et expérimentaient eux-mêmes la tradition orale et les textes qu'ils partageaient avec moi, et comment faisaient-ils pour qu'une jeune femme étrangère puisse les intégrer ?

Très vite, je ressentis que le dialogue entre eux et moi se situait en deçà de nos cultures respectives, et qu'il faisait appel en moi à des mécanismes de compréhension universels : c'était bien notre humanité commune qui était interpellée par la tradition de mes interlocuteurs.

A partir de là, au fil du temps, je notai soigneusement les conversations, les enseignements, je lus passionnément les textes traditionnels, et je m'exerçai quotidiennement aux pratiques, avec les clés interprétatives que me fournissaient mes enseignants.

C'est ainsi qu'au cours de ces trois ans de terrain, et sur la base universitaire qui était la mienne, faite d'une double passion pour les structures et les expériences, je me fis un schéma d'interprétation personnelle de ces données concernant la recherche spirituelle, que mes maîtres mettaient sous le vocable générique de *yoga*.

Je fus donc, en tant que chercheuse, spontanément plongée dans cette posture intellectuelle de l'ethnométhodologie, issue de la sociologie phénoménologique de Alfred Schütz : pour lui, en effet, c'est par le « *sens commun* »⁹⁶, le langage ordinaire, qu'un ensemble de règles de vie et un mode de pensée se transmettent, et c'est par l'échange, au sein de relations subjectives, que peut s'établir un monde commun entre le chercheur et son terrain ; il n'y a plus véritablement pour lui de différence entre l'attitude naturelle et l'attitude scientifique, celle-ci étant simplement, dans un second temps de l'opération, la capacité de synthèse du chercheur.

On pourrait même dire que cette attitude qui m'était, je répète, complètement évidente, fut un moyen fantastique d'entrer de plain-pied dans le système de pensée de mes enseignants et amis *chercheurs de vérité*, qui réinterprétaient en permanence une tradition dynamique pour construire le sens donné à leur vie personnelle et transmettre ces valeurs à ceux qu'ils côtoyaient et enseignaient.

Cette initiation commune à mon état de chercheuse en spiritualité et chercheuse en sciences humaines fait écho à cette magnifique phrase de Alfred Schütz : « *Les sciences humaines doivent traiter de la conduite humaine et de son interprétation par le sens commun de la réalité sociale. Une telle analyse renvoie au point de vue subjectif, à savoir*

⁹⁶ Hubert de Luze, *Ethnométhodologie*, Economica, Paris, 1997, p. 17.

l'interprétation de l'action et de ses contextes du point de vue de l'acteur. Toute science sociale aspirant à saisir la réalité sociale doit aussi adopter ce principe »⁹⁷.

Devenir le phénomène

Il va sans dire que la mise en évidence de la vision du monde et de l'homme de cette tradition spirituelle vivante s'est inscrite en moi par une plongée corps et âme dans le terrain indien. Ce fut spontanément que j'endossai la notion fondamentale, sous-jacente à grand nombre de recherches en sociologie compréhensive, en sociologie qualitative et en socio-anthropologie, d'*observation participante*, considérée comme la seule porte d'entrée valable depuis Bronislaw Malinowski⁹⁸ pour véritablement connaître la signification, les symboles et les valeurs d'une communauté, en l'appréhendant de l'intérieur⁹⁹.

C'est aussi le point de vue de Herbert Blumer : « *Pour comprendre le processus d'interprétation, le chercheur doit prendre le rôle de l'acteur dont il se propose d'étudier le comportement, étant donnée que l'interprétation est donnée par l'acteur* »¹⁰⁰.

Selon Georges Lapassade, cette méthode est une sorte d'initiation en soi pour le chercheur, avec rites d'entrée et de sortie. La personne de l'observateur devient finalement l'outil principal de la recherche. L'étude des interactions sur le terrain entre lui et les acteurs sociaux devient un aspect essentiel de la recherche, car c'est à travers sa propre expérience humaine qu'il se pénètre de la pensée de ses interlocuteurs : « *La recherche est caractérisée par un période d'interaction sociale intense entre le chercheur et les sujets, dans le milieu de ces derniers. Au cours de cette période, les données sont systématiquement collectées, et les observateurs s'immergent dans la vie des gens et partagent leurs expériences* »¹⁰¹.

Dans mon cas, l'implication que j'opérai, sans vraiment le vouloir, fut la « *participation complète avec conversion* », puisque je devins moi-même pratiquante de cette technique psycho-corporelle, et formée comme enseignante par mes instructeurs.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁹⁸ Jean Copans, *L'enquête ethnologique de terrain*, Armand Colin, Paris, 2008, p. 18 et 34.

⁹⁹ Georges Lapassade, *Ethnosociologie*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1991, p. 21.

¹⁰⁰ H. de Luze, *Ethnométhodologie*, *op. cit.*, p. 19.

¹⁰¹ G. Lapassade, *Ethnosociologie*, *op. cit.*, p. 22.

Je me mis ainsi en parfaite congruence avec les recommandations de l'ethnométhodologie, qui demande au chercheur de « *devenir le phénomène* »¹⁰², en s'isolant volontairement de sa culture d'origine par une sorte d'ascèse solitaire très spécifique : « *L'anthropologue est donc un solitaire et veut le rester* »¹⁰³.

Problèmes de réflexivité

La question de la réflexivité est une question centrale pour moi : en effet c'est la pratique du yoga, que j'apprécie pour ce qu'elle m'apporte, qui est à l'origine de la construction de mon objet de recherche. Je suis alors dans la position paradoxale d'une occidentale ayant été initiée, de façon traditionnelle, à une technique spirituelle orientale et qui cherche, à partir de son propre vécu, ainsi que de ses influences intellectuelles, à se distancier suffisamment pour *comprendre*, au sens diltheyien du terme, son propre cheminement.

Comment traiter les risques de la subjectivité ?

D'abord admettre qu'il n'y a de recherches empiriques en sciences humaines que basées sur une approche personnelle, où l'objectivité pure est une illusion, car chaque chercheur initie et fait avancer sa recherche à partir de ses questionnements et de son propre horizon intellectuel, situé dans le temps et dans l'espace.

C'est dans la problématique du *dehors/dedans/dehors*, spécifique au chercheur de terrain, que se situe la difficulté majeure de ce travail de recherche.

Il faut commencer à accepter l'idée fondamentale, en sociologie compréhensive et en anthropologie du monde contemporain, de l'impossibilité et même de l'absurdité de l'objectivité positiviste de type scientifique, qui a lancé la sociologie sur la fausse piste d'une construction intellectuelle éloignée du vécu des hommes, considérant que ceux-ci seraient agis par les forces sociales, malgré eux. A partir de là, il convient de traiter rationnellement sa propre subjectivité de chercheur, en confrontant ses présupposés culturels, ses conditionnements intellectuels.

¹⁰² *Ibid.*, p. 32.

¹⁰³ Jean Copans, *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*, Armand Colin, Paris, 2008, p. 20.

Claude Lévi-Strauss s'est posé la question de l'obstacle que constitue la subjectivité du chercheur, comme source d'une possible déformation idéologique de l'enquête de terrain. « *La solution de Lévi-Strauss, c'est que l'observateur a la possibilité, en prenant conscience de l'insertion de sa propre subjectivité dans l'observation des faits, de trouver en lui les éléments de l'objectivisation et ainsi accéder aux plus étrangers des autres comme à un autre nous* »¹⁰⁴.

Pour François Laplantine, en écho aux propos de Georges Lapassade cités plus haut, « *ce que vit le chercheur dans sa relation à ses interlocuteurs fait partie intégrante de la recherche* »¹⁰⁵, car la soit-disant objectivité du chercheur est un oubli du principe de totalité, c'est-à-dire de l'intégration observateur/observé. Ce couple peut être distingué mais non pas dissocié. L'observateur est donc partie intégrante de l'objet de recherche, car c'est dans le principe même de la totalité observateur/observé que surgira l'hypothèse issue du terrain. Le travail du chercheur sera de distancier sa propre subjectivité afin d'en analyser les ressorts sous-jacents, intuitions, passions, curiosités, qui constituent en eux-mêmes une ligne directrice dans l'étude de terrain. La relation d'affectivité avec le terrain si elle est convenablement interrogée, ouvrira des perspectives anthropologiques propices à la compréhension de l'autre.

C'est aussi l'opinion de Marc Augé. Pour lui, le chercheur doit être à l'écoute et sortir de son rôle de savant, en se mettant même en situation d'apprentissage. Il devient donc son propre objet de recherche, mais pour autant il doit questionner sans arrêt ses *a priori*¹⁰⁶.

Pour Jean-Claude Kauffmann, le travail d'objectivation du chercheur est un va-et-vient constant entre le chercheur et son terrain, où le *sens commun* joue un rôle considérable, contrairement au modèle classique de la recherche scientifique, qui considère le terrain uniquement comme un espace de vérification de théories préétablies par un point de vue conceptuel. C'est « *un aller-retour permanent entre compréhension, écoute attentive et prise de distance, analyse critique* »¹⁰⁷, car cette objectivation se construit en intégrant le sens commun des acteurs sociaux au propre sens commun du chercheur et en l'insérant dans ses

¹⁰⁴ Roger Bastide, « Psychologie et ethnologie », in *Ethnologie Générale*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1968, p. 1642.

¹⁰⁵ François Laplantine, *L'anthropologie*, Payot, Paris, 1987, p. 180.

¹⁰⁶ Marc Augé, *L'anthropologie*, PUF, Paris, 2009, p. 84.

¹⁰⁷ Jean-Claude Kaufmann, *L'entretien compréhensif*, Armand Colin, Paris, 2006, p. 22.

instruments conceptuels. Ce travail nécessite un dépassement de son être social de chercheur, qui doit pouvoir accéder à une attitude surplombante.

Celle-ci est dans la droite ligne de la pensée de Alfred Schütz qui, pour éclaircir la notion de *compréhension*, afin de trouver une signification sociale au *monde de la vie*, prône une théorie de l'intercompréhension et de l'autocompréhension naturelles dans le mode social. Pour cela, il met en avant une phénoménologie de l'attitude naturelle :

« *Les structures signifiantes du monde social peuvent uniquement être déduites des caractéristiques les plus primitives et générales de la conscience* »¹⁰⁸.

Pour Wilhelm Dilthey, également, il y a une connivence secrète entre le chercheur et son objet de recherche car nous avons tous une expérience intime des motifs, intentions, états mentaux et conscience de nos semblables humains, grâce à quoi nous pouvons les comprendre¹⁰⁹.

Le chercheur doit donc pouvoir *s'observer observer*, en réinterprétant sans cesse son propre vécu, en interrogeant ses limites personnelles. Cette réflexivité est naturelle à l'homme, pourtant elle doit déjà, dans la vie courante, être cultivée pour être efficace. Pour le chercheur elle doit devenir très rigoureuse, comme une sorte de seconde nature.

Il n'est pas inintéressant de dire que la pratique du yoga présente un certain avantage en ce qui concerne ce difficile exercice de la distanciation méthodologique, puisque par essence, c'est une science de l'observation, du détachement, de l'objectivisation et de l'équanimité, afin de développer une intelligence dans l'action, un jugement avisé, une capacité opportune à se saisir des situations pour en dégager les logiques et mettre de l'ordre dans le réel.

Pour une raison sensible

Pour Michel Maffesoli, il y a une nécessité de rupture épistémologique avec l'objectivité scientifique, et la mise en place d'une *connaissance par l'expérience* :

¹⁰⁸ Nathalie Zaccai-Reyners, *Le monde de la vie*, tome 2, Cerf, Paris, 1996, p. 12.

¹⁰⁹ Patrick Watier, *Une introduction à la sociologie compréhensive*, Circé, Belfort, 2005, p.24.

« La connaissance par expérience, qu'il est si difficile d'admettre pour le conceptualisme, mais qu'il est non moins difficile de refuser dans l'ordre sociologique, va trouver, dans le relativisme ou le pluralisme, sa condition de possibilité théorique. Le regain de l'ethnométhodologie, les balbutiements de la sociologie participante, les essais de la recherche-action, le développement des histoires de vie, tout cela repose, sans le dire forcément, sur une fatigue par rapport aux divers finalismes socio-théoriques et sur une reconnaissance de la prégnance de la sagesse populaire »¹¹⁰.

Pour cela, il est indispensable de développer une véritable « empathie »¹¹¹ avec son sujet et de se servir des affects comme « leviers méthodologiques »¹¹².

Selon lui, il convient de rendre compte du fait que le chercheur, lors de l'interprétation, doit pouvoir se servir d'une « vision stéréoscopique »¹¹³, en multipliant les points de vue sur son objet d'analyse, par l'utilisation de différents angles d'attaque. Il propose ainsi que le chercheur établisse une véritable mise en perspective de celui-ci, construite à partir de sa propre formation initiale puis de son propre ressenti. La recherche en sciences humaines est ainsi une ouverture sur les différents points de vue qui permettront, d'hypothèse en hypothèse, une synthèse moins réductrice, plus vaste.

Cette attitude pluridisciplinaire a été initiée brillamment par Edgar Morin dans son audacieux ouvrage, *L'homme et la mort*, premier essai d'une science qu'il nomma *Anthropologie fondamentale*, car justement elle essaye d'avoir une large vue sur les motivations humaines.

Michel Maffesoli évoque la notion de *raison sensible*, qui est une raison incarnée, proche du ratio-vitalisme théorisé par José Ortega y Gasset. Or cette unité entre réflexion et vécu intime me semble être la seule voie d'accès à la connaissance des fondements existentiels de l'humanité, et elle nous interpelle vivement dans une époque où l'hyperrationalisme a produit une civilisation planétaire de plus en plus déshumanisée.

¹¹⁰ Michel Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, Librairie des méridiens, Paris, 1985, p. 202.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 37.

¹¹² Michel Maffesoli, *Eloge de la sensible*, Grasset, Paris, 2004, p. 68.

¹¹³ Michel Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, Librairie des méridiens, Paris, 1985, p.27.

Paul Ricœur exprime cela de façon particulièrement émouvante, quand il évoque la nécessité intellectuelle d'un « *remembrement du discours humain* »¹¹⁴, qui pourra se faire dans la mesure où les chercheurs développeront une véritable méditation, une *herméneutique philosophique*, capable de s'aventurer poétiquement sur les traces symboliques laissées par les cultures du passé, en se laissant pénétrer par leur propre humanité.

Une théorie fondée sur les faits

Suite à ces années de terrain, tout mon travail de synthèse s'est constitué sur la seule base des enseignements que j'y ai reçus.

Maintenant, dans cette phase de décryptage épistémologique, je réalise que j'ai travaillé selon le principe de la « *théorie fondée sur les faits* »¹¹⁵, de Anselm Strauss, appartenant à la célèbre Ecole de Chicago, qui renouvela en profondeur la sociologie américaine sur la base de la notion de *terrain*, empruntée à l'ethnologie, et d'une approche qualitative des sciences humaines.

Cette théorie fondée sur les faits (*grounded theory*) se rapproche beaucoup de l'ethnométhodologie dans son mépris des théories élaborées et des cadres méthodologiques trop rigides. Selon sa perspective, le chercheur élabore sa théorisation en se servant directement de l'analyse des données et des catégories *indigènes*. Il construit ainsi son modèle dans un va-et-vient entre ses observations et les concepts abstraits contenus dans son intellect du fait de sa formation initiale : « *La clé de la productivité de l'analyse est l'activité incessante du "go-between" entre observations concrètes et modèles généraux d'interprétation* »¹¹⁶.

Dans la même veine, Clifford Geertz, après avoir théorisé, à partir de l'ethnologie, sur la compréhension des systèmes de valeur des cultures observées, indispensable à la reconstitution de leur système symbolique, et nécessitant de « *voir les choses du point de vue*

¹¹⁴ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p. 19.

¹¹⁵ Jean-Claude Kaufmann, *L'entretien compréhensif*, Armand Colin, Paris, 2006, p. 22.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 87.

de l'indigène »¹¹⁷, considère que la compréhension anthropologique est le résultat de cette tension entre l'intérieur d'une culture et le regard intériorisé par le terrain, mais en même temps nécessairement extérieur, de l'ethnologue qui cherche à comprendre cette culture : « *L'aller-retour dialectique continu entre le plus local des détails locaux et la plus globale des structures globales* »¹¹⁸.

Cette double capacité de distanciation d'avec sa propre culture, d'abord, pour approcher au plus près la culture étrangère, puis, en retour, d'avec cette dernière, pour pouvoir se servir de sa propre conceptualisation, va fonder la capacité d'ouvrir de nouveaux champs théoriques.

Les hypothèses y apparaissent par « *soudure imprévue* »¹¹⁹, à partir des observations, et sont en constant mouvement avant de se fixer en un modèle d'interprétation.

Selon Charles W. Mills, chaque chercheur est un « *artisan intellectuel* »¹²⁰, et c'est sa créativité qui, confrontée à celle d'autres chercheurs, est la source de l'innovation, et, finalement, d'une meilleure compréhension du phénomène humain. C'est son expérience personnelle qui produit les concepts opérationnels qu'il forge, et il doit faire confiance à son imagination.

L'ensemble de mon travail procède de cette méthode du terrain comme outil principal, ainsi que je l'ai largement indiqué, du fait de l'immense influence que Robert Jaulin a eu sur mon itinéraire intellectuel, et aussi de mon goût pour le bricolage, mais aussi de cet amour de la pluridisciplinarité aventureuse que Edgar Morin et Michel Maffesoli m'ont incitée à faire s'épanouir.

Je me suis d'abord immergée dans la culture des yoguis : j'y ai reçu un riche enseignement oral que j'ai consigné en notes très précises, mais aussi un enseignement écrit de la grande tradition philosophique indienne, du fait du contexte érudit qui était celui de mes hôtes ; finalement j'y ai vécu un ensemble d'expériences intérieures qui m'ont amenée à une profonde transformation personnelle.

¹¹⁷ Clifford Geertz, *Savoir local, savoir global*, PUF, Paris, 1986, p. 74.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Jean-Claude Kaufmann, *L'entretien, op. cit.*, p. 88.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 12.

C'est donc sur la base de cet ensemble d'éléments profondément insérés dans mon terrain que j'ai construit mon objet de recherche.

B - Interprétations et hypothèses

Archétypes du yoga

Le second temps de la construction de mon objet s'inscrit sur un autre terrain, le terrain professionnel : mon intérêt pour la recherche contribua tout de suite à interroger cette expérience, à mon retour en France, après mes trois ans de terrain indien. En effet, en tant qu'enseignante et formatrice de yoga, baignant quotidiennement dans les attentes, les questionnements et les réalisations de mes élèves, et en lien fréquent avec mes collègues, au sein de la Fédération Nationale des Enseignants du Yoga, j'eus, dès le départ de cette nouvelle vie, un pied dans la pratique et un pied dans la théorie, puisque j'intervins très vite comme conférencière et auteure d'articles sur le yoga.

Un terrain idéal pour l'interprétation de la tradition que j'avais reçue, mais aussi pour l'élaboration d'hypothèses sur la raison d'être et la logique de cette philosophie psychocorporelle.

La discipline du yoga me comblait : j'y retrouvais cet intérêt double, présent dès ma formation initiale, pour la question des mécanismes de l'*éprouvé*, de l'expérience intérieure, et celle des structures sous-jacentes à ce vécu.

La théorie qui sous-tendait cette pratique, basée sur des textes millénaires, était généreuse en pistes où se conjugaient les deux approches, la phénoménologique et la structurale. Or il apparaissait que ce lien s'élaborait à travers un foisonnement symbolique omniprésent, dont certaines figures remontaient pratiquement à la préhistoire, et semblaient avoir sans cesse été repensées, reformulées, redistribuées.

Je fus donc d'emblée immergée dans un véritable laboratoire d'anthropologie de l'imaginaire, et j'eus vite la certitude que ces symboles fondamentaux, véhiculés par la

tradition, et sur lesquels *travaillaient*, à leur insu, les pratiquants, étaient sources d'un profond remaniement, à la fois corporel et psychique, mais aussi d'un rééquilibrage fondamental, et finalement d'une véritable transformation de la personnalité, au delà même de l'aspect purement neurophysiologique de la pratique du yoga.

Au fond, l'interprétation que j'élaborais progressivement, à propos de mon *objet yoga*, se situe d'emblée dans la perspective du *structuralisme figuratif* tel qu'évoqué et invoqué par Gilbert Durand¹²¹, afin de construire un véritable *structuralisme herméneutique*.

Ce chercheur demande en effet de repenser la notion de structure en prenant en compte ses contenus affectivo-représentatifs, ce qui permettrait de penser l'imaginaire comme lieu de rencontre entre la forme et les contenus¹²², capable de donner un sens solide au monde vécu.

Pour lui, en effet, l'imaginaire est le fondement de toute anthropologie, car « *l'anthropologie ne se pense plus en termes formels, ni en terme d'histoire, mais en épiphanies d'images convoquées à la conscience poétique par de vastes appels archétypiques* »¹²³.

Et il considère que la pensée de Carl G. Jung, en investiguant les registres de l'imaginaire de ses patients, a contribué, de façon majeure, à faire comprendre à la recherche contemporaine en sciences humaines le fait que la maladie est liée à un déficit de représentations signifiantes, et que l'utilisation judicieuse d'images amène à une connaissance des besoins symboliques profonds, mais aussi à l'élaboration d'un sens retrouvé, permettant alors le retour d'une vitalité et la restauration de la santé. Il élabore alors la notion d'« *homéostasie psychique et spirituelle* »¹²⁴, en considérant que l'équilibre mental, et donc, globalement, la santé des individus et des communautés, réside dans « *l'intégration de toutes les structures, de tous les orientes, de tous les climats de l'Imaginal* »¹²⁵.

C'est cette santé symbolique fondamentale qui permet aux individus ou aux groupes de défier les vicissitudes du temps qui passe, dont les changements permanents bouleversent

¹²¹ Gilbert Durand, *L'âme tigrée*, Denoël, Paris, 1980, p. 117 et 141.

¹²² *Ibid.*, p. 138 et 140.

¹²³ *Ibid.*, p. 139.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*, p. 143.

régulièrement l'équilibre acquis dans les habitudes de vie, car il y a alors un ancrage dans la profondeur de l'être, grâce à la constitution d'un ensemble d'images équilibrantes, qui fonctionnent comme de véritables sources de vitalité.

En fidèle disciple de Gilbert Durand, j'ai toujours tenté, dans mon travail d'interprétation de la tradition du yoga, de faire tenir ensemble la phénoménologie - comme science du vécu, du sens donné au monde de la vie, qui s'exprime par la prégnance de grands symboles et archétypes, riches d'impressions et d'émotions - et le structuralisme, comme science de l'organisation dynamique des représentations, plus actuel que jamais, car profondément ancré dans une confrontation épistémologique entre sciences humaines et sciences de la vie¹²⁶. C'est donc avec cette double grille de lecture que j'entamai mon chantier anthropologique durant ces années de recherches solitaires.

J'avais en dégagant les grands dispositifs symboliques qui étaient présents dans l'univers yogique, et en tentant d'en comprendre les articulations structurales, dynamisantes et équilibrantes à la fois.

Sur la base d'une phénoménologie religieuse, dans la veine de Rudolf Otto et Mircea Eliade, mais aussi de l'anthropologie de l'imaginaire de Gilbert Durand, et du structuralisme de Claude Lévi-Strauss, je mis en évidence une morphologie archétypique du champ théorique du yoga, sous-jacente aux différents types d'images et de symboles employés traditionnellement pour appuyer la pratique, et transmis jusqu'à nos jours.

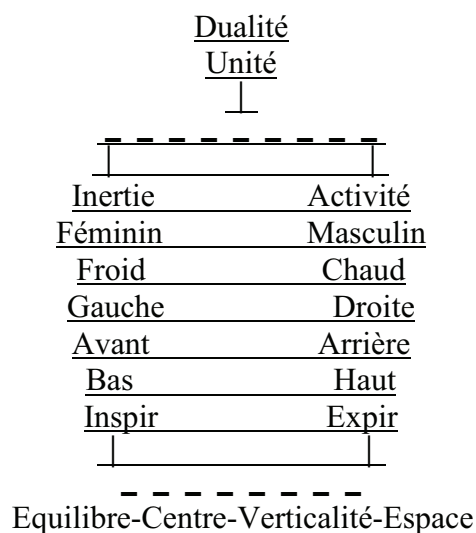
Il m'apparut que nous avons affaire à un modèle fonctionnant en un système d'oppositions en cascades, dont la première, qui donne le ton à toute la logique du système, est l'opposition *dualité/unité*, dans laquelle on trouve un lien entre *dualité/conscience ordinaire* et *unité/conscience transcendante*. A partir de ce couple premier, et pour passer du premier terme au second, tout le champ opérationnel de cette discipline, tant sur le plan psychologique, cognitif que corporel, repose sur l'équilibrage des opposés en un centre, puis en une élévation, afin de faire se rejoindre les contraires en une *coincidentia oppositorum*.

Ces contraires construisent un paysage où microcosme et macrocosme se répondent, dans un vaste espace de correspondances tendant de faire tenir, avec solidité et souplesse tout à

¹²⁶ François Laplantine, *L'anthropologie*, Payot, Paris, 1999, p. 136.

la fois, l'ensemble des choses de la vie : principes, couleurs, formes, animaux, éléments, astres, dieux et déesses, lettres de l'alphabet, etc.

On a ainsi une représentation de l'expérience organisée selon ce schéma logique, que j'ai simplifié pour le rendre, à ce stade, facilement lisible.



Ce système fonctionne sur de multiples registres. Par exemple, au plan corporel, toute la dynamique du yoga consiste à agir sur son énergie vitale, en construisant une architecture corporelle faite de mouvements réguliers et équilibrés, de postures statiques et de manipulation du souffle.

Il s'agit de la mise en acte d'une véritable géométrie sacrée.

C'est ce travail sur le corps qui est le plus répandu dans le yoga enseigné dans les pays occidentaux.

Je reviendrai bien sûr en détails sur ce modèle fondamental du *système yoga*, dans les chapitres ultérieurs pour en montrer l'efficacité. Je voulais juste partager d'ores et déjà ce schéma structurel et ses grands éléments archétypaux, afin de montrer les puissants points d'ancrage de cet outil de transformation existentielle.

Y a-t-il un invariant de l'expérience spirituelle ?

Après avoir mis en évidence cette structure, je me suis demandé si nous n'avions pas affaire à un schéma *classique* de la voie spirituelle, et qui se cacherait au sein de l'imaginaire des grandes traditions spirituelles.

C'est en utilisant comme méthode l'herméneutique comparée, magistralement exemplifiée par Mircea Eliade, que j'entrepris un travail comparatiste pour repérer ces *morphèmes, ces formes symboliques* dans différentes cultures spirituelles et mystiques.

Au fond, à partir du travail de Gilbert Durand, de Claude Lévi-Strauss, et de Mircea Eliade, je pris comme hypothèse qu'il devait y avoir une archétypologie spécifique de la voie spirituelle, relativement indépendante des formes de la vie religieuse et symbolique, prises au sens large, tout en leur étant reliée. Pour moi, cette voie distinctive se sert de leurs systèmes de représentations et de correspondances pour renforcer le schéma directeur d'un cheminement spirituel invariant, qui serait structurel à la conscience humaine, et dont la direction est à la fois centripète et verticale.

L'étude des pratiques initiatiques, particulièrement des initiations antiques, mais aussi la symbolologie des grandes religions historiques me conforta dans cette intuition.

J'entrepris également un travail sur les représentations populaires du vécu psychocorporel, spécialement les expressions liées au couple *haut/bas*, trouvées dans les dictons et les proverbes, qui contribua à me donner à penser que nous avons là affaire à une structure fondamentale de notre conscience, de notre *être-au-monde*, ancrée dans des registres inconscients, mais opérationnelle dans la filigrane de nos existences, et définissant soit un bien-être, un bonheur, un bien, une ouverture, soit un mal-être, un malheur, un mal, une fermeture.

Il me semble en effet aller de soi que les systèmes religieux, idéologiques et spirituels les plus sophistiqués se sont bâtis sur un vécu immédiat du rapport au monde, à partir d'un corps sensible, et que la première source de signification, à l'origine des premiers symboles de l'être humain, fut l'expérience heureuse de son propre corps inséré dans l'espace.

Les dictons populaires me paraissent être une survivance d'une sagesse qui est restée dans l'ombre derrière les systèmes de pensée plus savants.

Lors de mon rapprochement avec la sociologie compréhensive de Michel Maffesoli, il me fut très agréable de constater que, pour ce grand chercheur, beaucoup de thèmes sur lesquels j'avais travaillé dans ma solitude intellectuelle étaient considérés par lui comme de bons représentants de la quête de sens contemporaine, par le retour à une pensée archaïque qui permettait de renouer avec l'image, après des siècles d'iconoclastie occidentale, et avec la nature, après l'hypervalorisation du champ humain et la césure terre/ciel qui ont tellement marqué notre histoire.

Michel Maffesoli contribue à installer fermement dans le paysage intellectuel le fait que la rationalité dont se prévaut le monde occidental, pour affirmer sa supériorité vis-à-vis des cultures traditionnelles, constitue un déni, un refoulement dangereux, de tout un pan de l'expérience vécue, faite d'irrationalité, de poésie, d'images, d'affects.

Le *sens commun*, la *coïncidence des opposés*, la *pensée analogique*, la *recherche des correspondances*, l'*énergie vitale*, l'*espace*, sont pour lui des thématiques fondamentales pour comprendre ce qui se joue dans le monde contemporain ; ce sont des *formes* actuelles de la socialité, des signes d'une modification profonde du système de valeurs occidental, mettant en évidence une post-modernité chaude, présentéiste, après de longs siècles de modernité froide et téléologique, et qui renoue avec une vitalité, un goût pour la sensorialité, la corporalité.

Or, selon moi, les archétypes d'une aspiration à la connaissance intérieure, comme donnée fondamentale de la conscience humaine, s'exprimant le plus souvent par l'adhésion inconsciente à un système de représentations signifiant, ou cherchant de se réaliser concrètement par un cheminement spécifique, se tiennent précisément au cœur de ce foisonnement affectuel, esthétique, iconique, corporel, de cette effervescence contemporaine dont l'esthétique, l'art et la poésie sont actuellement les porteurs autorisés.

Yoga, spiritualité et monde de la vie

Comprendre l'autre humain et le monde en se comprenant soi-même, telle est l'ambition de toute voie de connaissance. C'est aussi l'objectif du yoga en tant que *point de*

vue philosophique, spécialisé dans l'analyse de l'aspect personnel et transcendant de l'*être-au-monde* humain.

C'est aussi, bien sûr, la tentative fructueuse de tout un secteur de notre philosophie, de notre anthropologie et de notre sociologie occidentales, cherchant à étudier l'humaine condition à travers le regard porté sur les sociétés, afin de transmettre un sens profond à la recherche théorique.

Avec Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Max Weber, et surtout Alfred Schütz, et maintenant Michel Maffesoli, il apparaît que la réalité d'une société repose sur le vécu et l'intelligence des situations de ses membres, dans le présent de leurs expériences, leur permettant de tisser leurs relations à partir du sens qu'ils leur donnent ; ces interactions entre individus constituant le corps social jouent un rôle considérable et dynamisent la condition de ses membres, malgré les surimpositions idéologiques et institutionnelles.

C'est précisément la raison pour laquelle toute désocialisation, tout repli individualiste, tout isolement, malheureusement fréquents en cette fin de règne de la modernité, sont une faillite de la société toute entière, et le triomphe d'une déshumanisation totalitaire.

Le *monde de la vie* est le soubassement de toute vie individuelle et de toute dynamique sociale, et le but du chercheur, dans un monde en pleine mutation, est de contribuer à approfondir cette connaissance des schémas fondamentaux à la base des motivations profondes de l'humanité.

Il y a, pour moi, dans la pensée de Alfred Schütz, un véritable gisement de recherches à effectuer, sur la base de son intuition des structures constitutives de l'expérience subjective du monde, basée sur les trois dimensions qu'il retient : spatiale, temporelle et sociale, et à partir de laquelle un être humain communique avec son environnement et ses semblables. Ce sont des structures auxquelles aucun individu ne peut échapper car elles fondent « *la nature invariablement imposée de la structure ontologique du monde* »¹²⁷ ; celles de son insertion physiologique et biologique dans l'espace et le temps, déterminées par « *la forme des limites propres à ma corporéité* »¹²⁸, et qui définissent ses relations avec les autres.

¹²⁷ Alfred Schütz et Thomas Luckmann, *The structures of the life-world*, Heinemann, Londres, 1974.

¹²⁸ Nathalie Zaccâi-Reyners, *Le monde de la vie*, tome 2, Cerf, Paris, 1996, p. 42.

Cette insertion dans le corps de tout sens premier de la subjectivité humaine résonne pour moi avec les schèmes sensori-moteurs de Gilbert Durand (postural, digestif et rythmique), qui m'apparaissent aussi comme les trois modalités essentielles du vécu, informant les grandes constellations archétypales et symboliques, et je montrerai plus loin comment ces trois schèmes sont ceux, précisément, qui sont à l'œuvre dans l'expérience du yoga.

Il me semble que toute voie spirituelle est une plongée dans les registres les plus profonds de ce *monde de la vie*, et que ceux-ci constituent le fondement de toute construction symbolique.

Parfois, l'ossature de cette élaboration est plus évidente, peut-être parce que l'on a affaire à une très ancienne architectonique. C'est le cas, je pense, du yoga, qui *montre* ainsi les soubassements de la conscience humaine.

Place du yoga dans la construction d'un nouvel imaginaire

Après avoir élaboré des hypothèses dans le champ anthropologique, et, dans le cours de cette nouvelle phase de mon travail, orienté mon intérêt vers l'anthropologie du monde contemporain, je me demande quel est le rôle du yoga dans l'évolution actuelle des mentalités, où le vieux monde arrogant de la modernité se meurt pour donner naissance à une humanité consciente de sa vulnérabilité et de celle de son milieu naturel.

- **Une réflexion anthropologique sur l'imaginaire**

Les fondements de cet imaginaire postmoderne ont commencé à se mettre en place avec la critique massive et bruyante du système dominant, perçu comme verrouillé et mortifère, de la part de la jeunesse des années 60, écœurée par la frénésie matérialiste de la société de consommation. En effet, il est évident qu'au-delà de la revendication de révolution politique, nombreux parmi ces *contestataires*, aspiraient à un autre mode de relation au monde, où la jouissance et la satisfaction ne seraient plus liées à l'accumulation d'objets et au confort. Il s'agissait plutôt d'une demande de refonte, moins hiérarchisée, moins figée, des rapports sociaux, et d'une autre relation au corps, à la nature.

Au fond, l'essentiel des aspirations qui ont construit peu à peu la *postmodernité* sont des aspirations d'ordre *spirituel*, par opposition au matérialisme ambiant, et où le sentiment de réussite dépendrait plus d'un mode d'être, un état d'esprit, plutôt que de réalisations matérielles et sociales.

Pour Michel Maffesoli, les éléments fondamentaux de cette révolution des mentalités s'insèrent dans une dominante *affectuelle* de notre rapport au monde, ce qui constitue un radical retour de bâton dans une société qui a cru pouvoir sortir d'une forme ou d'une autre d'hétéronomie, de transcendance, de sentimentalisme, de superstition, par la supériorité de la raison et de la science, qui seules pourraient apporter le bonheur à l'humanité.

Ce monde hyper-technique, hyper-complexe, se croyant hyper-rationnel, est de plus en plus parcouru par un courant d'irrationalité, y compris dans ses bases institutionnelles : politiques, économiques, financières. La raison hypostasiée laisse apparaître son double : la déraison comme composante irréductible de l'espèce humaine, ce qu'a très bien mis en évidence Edgar Morin, avec son concept d'*homo sapiens et demens*.

La postmodernité est donc marquée par le retour de l'affectuel, du non-rationnel, du symbolique, de la participation, au sens lévybruhlien du terme, de l'affoulement, de la tribalisation ; toutes formes de la socialité que Michel Maffesoli fait apparaître brillamment dans sa théorisation du monde contemporain.

Selon lui, une des formes de la transformation sociétale est l'*orientalisation* et l'*archaïsation* de la pensée, c'est-à-dire la porosité à des visions du monde issues des grandes cultures historiques de l'Asie (Inde, Chine), et de certaines cultures sans écriture (amérindiennes, aborigènes, sibériennes essentiellement), dont la caractéristique majeure est la pensée analogique ou organique, basée sur la consubstantialité homme-nature : « *C'est ainsi que l'on peut définir une pensée organique, telle qu'elle s'exerçait dans les sociétés traditionnelles et tel qu'il est possible qu'elle renaisse contemporanément. Le moi, l'objet de la connaissance, et la connaissance elle-même, ne faisaient qu'un dans une perspective holistique qui semble la plus adéquate pour saisir l'étroite imbrication des divers éléments de la société complexe. C'est cela, en son sens le plus fort, le secret de la tradition : le fait que la conscience de soi, le milieu naturel et social où l'on se situe, et la compréhension de*

l'ensemble soient organiquement liés... C'est également une telle insertion qui favorisait une "vue du dedans", cette intuition qui fut ensuite refoulée au seul profit de l'intelligence technique de l'homo faber, intelligence purement objective que la modernité mit en oeuvre et développa d'une manière exclusive »¹²⁹.

Cette immixtion de plus en plus marquée de la pensée traditionnelle dans notre monde contemporain est une puissante réponse à la perte de crédibilité de la pensée rationnelle, coupée du monde et des sentiments, et au risque de dégâts produits tant sur le plan économique qu'écologique par le rouleau compresseur d'une technologie sans âme, et qu'avaient si bien pronostiqués les *lanceurs d'alerte* alarmés des années 60.

« Sans que cela soit conscientisé ou verbalisé d'une manière explicite, l'on doit reconnaître que l'ambiance du temps, le style de l'époque favorise une mystique par analogie. Nombre d'observateurs ne veulent voir qu'un retour de l'irrationalisme, ou encore la mode passagère d'un ésotérisme de pacotille... Mais au-delà du jugement de valeur, il est indéniable que les diverses formes de syncrétisme, l'engouement pour les philosophies spiritualistes, le recours aux divers orientes mystiques, sans parler du culte de la nature ou du corporéisme ambiant, atteignent une telle ampleur que l'on ne peut plus les ignorer ou les dénier. Il s'agit là de phénomènes sociaux qui, parce qu'ils existent, méritent attention. Ceux-ci, de plus, ne sont plus le fait de petits groupes avant-gardistes, mais se capillarisent, largement, dans l'ensemble du corps social »¹³⁰.

Pour Michel Maffesoli, une autre réponse à cette crise de l'être est l'*écologisation* de la pensée, qui est depuis peu de temps devenue un véritable phénomène social, par une avancée de 40 ans sur le terrain politique. Elle occupe de plus en plus le terrain médiatique depuis que les autorités scientifiques ont enfin reconnu les désastres climatiques et écosystémiques que la modernité a produits.

Cette seconde réponse à la crise actuelle du développement humain se combine fréquemment avec la première, car elle est d'autant mieux intégrée et vécue positivement,

¹²⁹ Michel Maffesoli, *Eloge de la raison sensible*, Grasset, Paris, 1996, p. 192.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 194.

malgré les contraintes qu'elle suppose en matière de restrictions à la sacrosainte liberté individuelle, qu'elle se fonde sur un système de valeurs satisfaisant pour l'esprit.

La période que nous vivons est une illustration saisissante de la théorie constructiviste, initiée dans les années 60 par Peter Berger et Thomas Luckmann en Europe, mais aussi par Harold Garfinkel et son ethnométhodologie, aux USA. Tous ces élèves de Alfred Schütz considèrent que le « *monde social n'est pas donné mais construit ici et maintenant* »¹³¹, par les interactions des acteurs sociaux eux-mêmes. Il n'y a pas de *faits sociaux* substantiels à observer, mais des processus en transformation permanente.

Il apparaît pourtant que, dans certaines périodes historiques, les rythmes de ces processus de transformation sont si lents que cela a pu contribuer à donner l'illusion qu'il y avait une stabilité aux fondements du monde social. Malgré cela, cette idée empirique que la société était le produit des actions des hommes, effectuées en fonction de valeurs et de motifs personnels, donc dynamiques et inscrites dans l'histoire, était présente dès l'origine de la sociologie, avec Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Max Weber. Elle se trouva en contradiction avec la vision idéaliste de Emile Durkheim pour qui il fallait considérer « *les faits sociaux comme des choses* »¹³² établies, intangibles, vision qui a si fortement marqué la sociologie positiviste et quantitative.

Selon la théorie constructiviste, fondée sur la pensée de Alfred Schütz, les phénomènes sociaux résultent d'une longue élaboration où interviennent des représentations, des apprentissages, des acteurs et des règles du jeu, dans une création de sens basée sur l'intersubjectivité¹³³.

Cet aspect subjectif de l'évolution des phénomènes sociaux se combine bien évidemment avec la composante objective, institutionnelle, légitimiste de toute société, et leur relation procède d'une constante dialectique, plus ou moins visible selon les époques.

Nous vivons actuellement une période de très profonds changements de mentalités, que l'on pourrait comparer à la Renaissance du XVI^{ème} siècle occidental, et qui s'exprime par une

¹³¹ Alain Coulon, *Ethnométhodologie*, PUF, Paris, 2002, p. 12.

¹³² Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique (1895)*, PUF, Paris, 1963, p. 15.

¹³³ Alfred Schütz, *Le chercheur et le quotidien*, Klincksieck, Paris, 2008.

intense accélération des processus mis en œuvre dans la construction d'un nouvel imaginaire sociétal.

- **Esquisse d'un imaginaire des pratiquants du yoga**

Il me semble intéressant de voir, dans ce monde en mutation, comment fonctionne le développement de la vision du monde du yoga dans les représentations de ses pratiquants, et quels sont les processus à l'œuvre pour que cette pensée contribue à alimenter dynamiquement le nouvel imaginaire social en train de se former.

Je vais d'abord rappeler quelques notions à propos de l'imaginaire social.

L'imaginaire est « *un système dynamique, organisateur d'images qui prennent sens grâce à la relation interactionnelle* »¹³⁴. Pour Peter Berger et Thomas Luckmann, on vient de le voir, l'imaginaire social se construit quant à lui dans les interactions de la vie quotidienne. Dans ce champ social, un stock de connaissance et de représentations commun à un certain groupe social est partagé, transmettant un univers symbolique qui fait sens pour le groupe, et lui donne sa cohésion¹³⁵.

Pour Cornelius Castoriadis, la société n'existe qu'en s'instituant, c'est-à-dire en se dotant de structures solides, et en étant instituée, c'est-à-dire en se procurant un sens.

L'institution de la société¹³⁶ représente une structure qui fonctionne comme un cadre à un contenu dynamique, formé par l'imaginaire commun de ses membres, lequel est en mouvement constant. Cornelius Castoriadis, comme Pierre Bourdieu, considère qu'il y a ainsi, au fondement des sociétés, des structures objectives indépendantes de la conscience des agents sociaux, qui fonctionnent en dialectique constante avec les schèmes subjectifs de perception, de pensée et d'action constitutives des *habitus*, ou idiosyncrasies de ses membres. Autrement dit les sociétés évoluent et se transforment à travers la dynamique de l'imaginaire social, et de la symbolique qui en constitue le tissu.

Pour Erving Goffmann et l'interactionnisme symbolique, la vie est un théâtre où chacun joue son rôle, en mettant en scène des rites d'interaction, codés par des signes d'appartenance

¹³⁴ Valentina Grassi, *Introduction à la sociologie de l'imaginaire*, Eres, Ramonville St Agne, 2005, p. 12.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 83.

¹³⁶ Patrick Legros et al., *Sociologie de l'imaginaire*, Armand Colin, Paris, 2006, p. 169.

(gestes, tenue, habillement, règles de civilité, postures, etc.), pour s'autoaffirmer et communiquer avec autrui. Et les signes sont signifiants dans la mesure où deux acteurs leur accordent la même signification ; certains d'entre eux deviennent alors de véritables symboles et constituent l'univers symbolique commun à un groupe, une communauté ou une famille¹³⁷.

Toutes ces approches mettent en avant l'importance des individus dans la construction de la société globale, imbriquant très étroitement les deux niveaux. C'est aussi la position de Norbert Elias¹³⁸ pour qui les sociétés sont des configurations relationnelles, tissées par l'interdépendance fonctionnelle qui relie les individus : il n'y a pas d'individu qui ne soit socialisé, et en même temps, la société n'existe pas en dehors des individus qui la composent.

L'intérêt du yoga, comme d'ailleurs de toute autre pratique spirituelle, pour un nouvel imaginaire social, est qu'il s'agit d'un processus de transformation intérieure qui ouvre un nouveau champ d'expérience au corps et à l'esprit, et qui permet de penser autrement son rapport au monde, ses actions, son mode de vie, mais aussi de partager ce vécu significatif, donneur de sens, et cette vision, avec son entourage.

Il y a ainsi un aspect contagieux des valeurs incluses dans ces pratiques, parce qu'elles résonnent fortement avec le manque-à-vivre et la profonde crise de sens de notre époque, et diffusent de nouvelles images, de nouveaux comportements.

Le yoga est un art de vivre : il touche surtout le corps et l'esprit de ses pratiquants, et contribue, grâce à son système structurel et symbolique, à opérer une véritable transformation de la réalité vécue qui agit sur le schéma corporel et postural, modifiant considérablement la structure même de l'ensemble de la personnalité. Il concerne donc le quotidien des pratiquants et possède alors une véritable visibilité pour l'entourage, contribuant ainsi à véhiculer ces codes, perceptibles de façon infra-consciente.

Mon enquête sociologique mettra en évidence ces processus, mais, en préalable, afin de montrer l'émergence de ce nouvel imaginaire des pratiquants du yoga, je me suis appuyée sur

¹³⁷ Georges Lapassade, *Ethnosociologie*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1991, p. 20.

¹³⁸ Florence Delmotte, « Norbert Elias », in Sylvie Mesure et Patrick Savidan (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines*, PUF, Paris, 2006, p. 367.

un certain nombre de concepts maffesoliens pour y mettre en évidence leur congruence avec la *forme* spécifique de la vision yoguïque du monde.

- La tribu des pratiquants du yoga

C'est un groupe uni autour d'une vision du monde cohérente et retransmise, de façon élaborée, par des spécialistes à des personnes en recherche d'un sens nouveau donné à leur vie. En cela, les pratiquants du yoga se sentent partie prenante de l'aspect multiforme, polythéiste de la socialité contemporaine, en dissidence par rapport à la pensée unique, majoritaire, et se considèrent même comme les fers de lance d'un élargissement de la vision du monde.

La dynamique de cet imaginaire s'exprime par la variété des structures de cette pratique (associations, fédérations, insertion dans le milieu du travail, de la santé...), par la richesse et la réinterprétation permanente de sa littérature, par la prégnance et la créativité de son mode de vie, de ses réseaux, par l'importance accordée à des espaces spécifiques, dans lesquels se transmettent ses valeurs.

- Une corporalité vécue

Ce groupe repose essentiellement sur un rapport totalement inédit au corps : il en est même un exemple typique, peut-être le premier à avoir à ce point cherché à en modifier l'expérience dans le monde occidental en quête d'un nouveau paradigme.

Le corps y est conçu et vécu comme essentiel à la vie de l'esprit, le lieu où l'individu rencontre le monde vivant, et opère une radicale modification de son état d'être, afin d'éprouver une véritable joie existentielle. C'est un corps ressenti intérieurement, exploré, épiphanisé.

La pratique repose sur une véritable ritualisation de l'espace corporel, lestant l'expérience immédiate d'une personne d'un sens de profonde adéquation avec le réel, à l'envers d'une relation intellectualisée à son parcours de vie, si fréquente dans une société cérébrale, depuis longtemps coupée de ses sensations.

Ce rapport particulier au corps permet l'émergence d'une perception inédite : l'appartenance à l'humanité dans son ensemble, au-delà de son histoire personnelle, et encore

plus loin, l'appartenance au monde naturel par l'expérience de l'énergie de vie qui nous fonde en tant que simples *vivants*.

Il y a ainsi, de par le travail particulier sur le corps, une *itinérance* spécifique du pratiquant de yoga qui se sent à la fois immergé dans sa société, mais en même temps simple passant sur son chemin de vie, nomade existentiel.

○ La contemplation du monde

La pratique d'un corps vécu, éprouvé de l'intérieur, conduit à renouveler profondément la relation à soi-même. Il est en fait question d'appréhender une altération, une réelle modification de l'état de conscience, afin de vivre une véritable *effervescence* (Emile Durkheim), une *conscience sthénique* (Marcel Mauss), un *état poétique* (Edgar Morin), contrastant radicalement avec la conscience ordinaire, asthénique, prosaïque, de la vie quotidienne.

Cette expérience non-ordinaire se fait par la contemplation, la méditation, lors d'une *en-stase* (Mircea Eliade), par contraste avec d'autres techniques d'extase caractérisées par un déchaînement corporel et émotionnel.

Là, l'effervescence interne s'exprime dans l'immobilité et le silence, et se diffuse au sein d'un état paisible, une fondamentale paix des profondeurs.

Par cette pratique et par l'accès à cette tranquillité vitale, le pratiquant contribue à désactiver les germes de violence intrinsèque. Ce vécu de la non-violence est à la base de toute la démarche yogique, depuis la plus haute antiquité, comme moyen d'éradiquer l'agressivité constitutionnelle de l'être humain.

Le pratiquant cherche ainsi à dépasser son individualité séparée et égocentrique, en faisant une expérience d'unité retrouvée avec le monde et les autres, ce qui génère une profonde sérénité.

En somme, il s'agit là, par le travail sur l'ensemble du corps-esprit, de transcender l'intellect, puis les affects personnels, pour s'installer dans une affectivité essentielle, un sentiment pur d'exister, une puissance vitale faite d'*ouverture du cœur*.

- Une éthique du sentiment pur

La socialité des pratiquants du yoga est faite de recherche de perfectionnement dans les rapports humains et les relations au monde naturel.

Il y a une forme d'utopie à réaliser, qui serait la perfectibilité humaine.

Cette vision idéale de l'être humain prend racine dans l'ancrage transpersonnel dont je viens de parler : le pratiquant se sent relié à une loi universelle d'harmonie et d'équilibre comme fondement à ses règles de vie personnelles.

Il y a ainsi une sorte de retour à une hétéronomie des valeurs, qui s'exprime également dans la théorie et la mythologie sous-jacente à cette antique pratique indienne.

Apparaît alors une éthique de l'empathie, de la responsabilité individuelle, de l'aspiration à être au plus près de soi-même, de ses valeurs essentielles, afin d'être un *meilleur être humain*, selon la jolie formule du Dalaï Lama, une éminente figure symbolique dans ce milieu.

L'importance donnée à la sensibilité, à la sensorialité, à une sensualité épanouie est également une caractéristique de cette éthique du pratiquant de yoga.

Ce n'est peut-être pas un hasard que cette antique sagesse ait rencontré la pensée soixantehuitarde, en rébellion contre le matérialisme égoïste et la violence sur laquelle il repose, ainsi que la pensée hippie, ivre de *peace and love*.

En réalité, la pratique du yoga tend à répandre dans la société des valeurs constitutives d'une critique profonde du monde occidental : la défiance de la politique, le refus de la société de consommation, la volonté d'un retour à la nature, le choix d'un mode de vie profondément écologique.

- Faire de sa vie une œuvre d'art

L'esthétique des pratiquants du yoga exprime cette vision du monde : elle est faite d'un goût prononcé pour la beauté de l'espace, modulée par un style représentatif du calme et de la volupté tranquilles. Les images partagées de cette esthétique ont un fort pouvoir symbolique, quasi archétypal, dans lequel la tribu des pratiquants du yoga se reconnaît : goût des matières

naturelles, vivantes, des couleurs chaudes, recherche d'une simplicité volontaire, d'un anticonformisme affiché.

Tout est mis en œuvre pour que la vie quotidienne reflète la nature plutôt que l'artifice, et la sensorialité heureuse de chaque instant est considérée comme une valeur supérieure : être là, au cœur du monde, dans la beauté du présent.

III Pour une anthropologie de la vie spirituelle

A - Anthropologie fondamentale

Mon questionnement est resté le même durant toutes ces années, et, au terme de l'élaboration de mon objet, une question radicale demeure, qui est le cœur même de mon travail intellectuel, mais aussi de mon propre engagement existentiel dans cette quête des profondeurs : y a-t-il, dans une recherche en anthropologie, le moyen de mettre en évidence certains archétypes utiles à une vie spirituelle renouvelée, en étudiant la façon dont se sont exprimées, tout au long de l'histoire humaine, et dans les différentes cultures, les structures des mythes, des symboles ainsi que des grandes représentations religieuses et imaginaires ?

Peut-on, en somme, dégager les racines anthropologiques de la vie spirituelle qui donneraient du crédit à une spiritualité laïque, agnostique et responsable, en réconciliant l'humanité, devenue hypertechniciste, avec son fond naturel, pouvant être le gage d'un réenchancement du monde, dégagé du risque des manipulations dogmatiques et fondamentalistes ? Cette vision pourrait peut-être renverser le désenchantement mortifère que le monde moderne a mis en place il y a quelques siècles déjà, et qui a fait la preuve de son échec.

Or cette question ne peut trouver, pour moi, de réponse valable en dehors d'une anthropologie fondamentale, telle que la conçoit par exemple Edgar Morin, et qui s'inscrit dans l'histoire globale de l'être humain en tant qu'espèce reliée au monde naturel par son être

profond. En effet l'anthropologie fondamentale tente, par une démarche résolument pluridisciplinaire intégrant aussi bien l'ethnologie que l'éthologie, la sociologie que l'histoire, la psychologie que la biologie, de replacer l'être humain dans un contexte élargi, permettant de sortir d'un anthropocentrisme préjudiciable à son propre équilibre et à celui de son environnement, en prenant en considération les invariants biologiques aussi bien que les universaux culturels.

Cette approche est relayée par Gilbert Durand avec sa notion de « *trajet anthropologique* »¹³⁹, ne concevant pas que l'on puisse étudier les représentations des différentes cultures sans faire référence à l'insertion biologique de l'être humain dans le monde, et instituant une « *fantastique transcendantale* »¹⁴⁰, dans laquelle, fidèle à Gaston Bachelard, il considère que « *l'activité d'imagination met en évidence que la psyché rejoint le niveau cosmique et révèle ainsi la profonde consubstantialité entre macrocosme et microcosme* »¹⁴¹.

Claude Lévi-Strauss postule également une *éco-anthropologie* (le néologisme est de moi), où les structures inconscientes de l'esprit humain résonnent avec les structures sous-jacentes de la *physis*¹⁴², et où cette « *secrète harmonie* » explique la quête de sens de l'homme au travers de ses différentes cultures.

On la retrouve également dans les recherches extrêmement originales de Gregory Bateson, et de sa pensée systémique, qui cherchait à embrasser « *la totalité des divers phénomènes liés à la vie et... à découvrir, dans cette diversité, des lois d'organisation communes* », qu'il appelait d'ailleurs « *la structure qui relie* »¹⁴³. Avec sa contribution, nous avons les bases d'un modèle inédit de l'être humain, comme organiquement lié au monde naturel par son corps comme structure et par son esprit, comme processus par lequel s'incarne physiquement le *pattern* universel de la vie.

¹³⁹ Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Paris, 1987, p. 38.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 435.

¹⁴¹ Valentina Grassi, *Introduction à la sociologie de l'imaginaire*, Erès, Ramonville St Agne, 2005, p. 29.

¹⁴² Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Plon, Paris, 1983, p. 162 et 166.

¹⁴³ Fritjof Capra, *La toile de la vie*, Rocher, Paris, 2003, p. 71.

C'est ce modèle organiciste qui avait été pressenti par la pensée archaïque et qui s'est exprimé, au cours du temps, au moyen des magnifiques métaphores sur les relations entre le macrocosme et le microcosme, et par les intuitions sublimes sur l'Âme du Monde et le Grand Esprit.

On constate, en effet, en lisant la littérature concernant les peuples premiers, mais aussi au cours des grandes civilisations historiques, jusqu'au développement de la pensée occidentale, que l'être humain s'est universellement considéré comme relié au monde naturel, et même consubstantiel au cosmos. L'équation microcosme-macrocosme est l'un des symboles les plus présents dans ces différentes traditions.

Les concepts et symboles, véritables archétypes, d'*énergie cosmique*, d'*âme*, mais aussi l'*équation macro-microcosme*, le *couple terre-ciel*, ainsi que les autres *paires d'opposés*, sont extrêmement fréquents dans les mythes d'origine, les textes sacrés ou les conceptions philosophiques de peuples éloignés géographiquement les uns des autres. On peut légitimement se demander si l'on n'a pas affaire là à des intuitions fondamentales concernant l'existence de l'homme et sa place dans l'espace, qui ont structuré le sens donné à l'existence pendant des millénaires, donnant des clés aux initiations que l'on trouve universellement dans les cultures des peuples traditionnels, et qui sont restées intactes, quoique souvent voilées, derrière les doctrines et rituels des grandes religions historiques. Intuitions que les sciences ont validées lors des avancées fulgurantes de la connaissance au XX^{ème} siècle.

Ce sont ces concepts et symboles qui emplissent le champ du yoga, aussi bien dans son aspect théorique traditionnel que dans la pratique actuelle, telle qu'elle est vécue par des personnes peu formées aux concepts, mais retrouvant ces archétypes dans leur expérience corporelle sur le tapis.

Dans ce monde matérialiste destructeur d'environnement, issu de la pensée cartésienne dualiste, un nouveau paradigme frappe à la porte de l'anthropologie. Les recherches fondatrices d'un *Nouvel Esprit Scientifique*, qui tentent de dépasser les clivages traditionnels entre sciences biologiques et sciences humaines, entre esprit et matière, spiritualité et matérialisme sont précieuses pour faire avancer le débat.

B - Anthropologie du monde contemporain

Cette conception de l'anthropologie comme recherche de l'unité de l'homme, et sa fonction de réinterprétation de l'histoire du point de vue de la globalité humaine, s'attachant à montrer ce que nous dit le parcours spatio-temporel de notre espèce sur cette planète, connaît actuellement un développement important.

Elle est bien représentée par Marc Augé, François Laplantine ou Philippe Descola, entre autres.

Pour ces chercheurs, il est urgent de reconnaître et de théoriser à la fois l'unité de l'humanité, et sa pluralité¹⁴⁴, à la fois les logiques structurales qui conditionnent notre existence en tant qu'êtres vivants d'un genre particulier, et les configurations locales¹⁴⁵ de notre *être-au-monde*.

Pour Marc Augé le projet intellectuel de l'anthropologie est, en somme, de « *définir la condition humaine en perpétuelle redéfinition* »¹⁴⁶, en confrontant les normes, les modèles, les schémas culturels.

Le travail de Michel Maffesoli, bien que se situant dans le cadre de la sociologie, participe également de ce regard. Mais il est vrai que les frontières se brouillent¹⁴⁷ de plus en plus entre ces disciplines. Il vaudrait mieux parler, pour définir les recherches actuelles, de « *socioanthropologie* »¹⁴⁸ (François Laplantine), ou d'« *ethnologie du monde moderne* »¹⁴⁹ (Marc Augé).

Pour tous ces chercheurs, comme pour l'école de Chicago, déjà, notre monde contemporain en pleine mutation est un véritable laboratoire anthropologique, dans lequel nous sommes plongés. Si nous sommes capables de suffisamment de distanciation, c'est notre univers quotidien qui devient notre terrain privilégié. Il est vrai que nous y sommes aidés par le

¹⁴⁴ François Laplantine, *L'anthropologie*, Payot, Paris, 1999, p. 18.

¹⁴⁵ Marc Augé, Jean-Paul Colleyn, *L'anthropologie*, PUF, Paris, 2009, p. 14 et 15.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 20.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 7.

¹⁴⁸ Georges Balandier et al., *Corps, religion, société : études anthropologiques*, PUF, Paris, 1991, p. 115.

¹⁴⁹ M. Augé, J. P. Colleyn, *L'anthropologie, op. cit.*, p. 12.

fait qu'il est plus facile de nous défaire de nos présupposés culturels devenus incertains, mouvants et fragiles.

Cette anthropologie s'appuie sur un certain nombre de concepts qui me seront utiles pour l'avancée de mes propres travaux, car ils posent des questions d'ordre symbolique : le sens de la vie, la notion de religion, la question de la ritualisation, la relation au corps, le lien homme-nature.

Or ces concepts sont tous fondamentaux dans le champ du yoga, puisque cette gymnosophie, ou philosophie appliquée, a pour but d'ancrer l'expérience humaine, pour lui donner un sens inaltérable, dans une reconnaissance du flux de vie qui la fonde, utilisant les symboles et les rituels de la tradition védique, tout en en critiquant l'aspect institutionnel, pour solliciter le corps et l'esprit des participants, afin d'élever leur niveau de conscience, leur vibration vitale.

La question du sens

C'est l'horizon de la recherche en anthropologie contemporaine : comment les hommes donnent une signification à leur vie ? Une partie du sens est donné, et transmis à travers leurs interactions, d'une part, ce qui a été mis en évidence par l'interactionnisme symbolique et le constructivisme, comme nous l'avons vu précédemment, mais une partie importante de la valeur d'une existence est également fournie par un système de représentations cohérent qui emplit la conscience d'une personne d'un sentiment d'équilibre, de justesse, de solidité. Or, dans un monde où le sens général n'est plus fourni par les institutions éducatives, religieuses ou politiques, dans cette période marquée par une véritable *crise du sens*¹⁵⁰, de nombreuses personnes cherchent à emplit leur vide intérieur par toutes sortes de quêtes individuelles, sauvages, parfois risquées.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 16.

Car la culture n'est plus homogène : il y a une pluralité de contenus culturels et symboliques, le tissu idéologique est mité et chacun fabrique son propre patchwork qui peut se trouver en conflit avec celui des autres¹⁵¹.

*« La confrontation des univers symboliques est une donnée structurelle des sociétés modernes puisque les différents groupes sociaux vont entrer en conflit pour faire admettre leur définition de la réalité »*¹⁵².

Le conflit des interprétations et le polythéisme des valeurs est donc une composante majeure de la société d'aujourd'hui, du monde contemporain. Mais, dans ce monde multipolaire, surgit peu à peu du brouillard, derrière le foisonnement des bric-à-brac, la conscience d'une unité, d'une interdépendance humaine : la société-monde est en marche, même s'il faut penser que cela prendra beaucoup de temps avant que cette conscience embryonnaire fasse advenir une représentation cohérente et unitaire de la vie commune de l'humanité, respectueuse des différences et acceptant la confrontation des points de vue pour le bien commun.

*« Voici ce qui manque, en quelque sorte, pour que s'accomplisse une communauté humaine : la conscience que nous sommes des enfants et des citoyens de la Terre-Patrie. Nous n'arrivons pas encore à la reconnaître comme maison commune de l'humanité »*¹⁵³.

Religions, reliance

Max Weber a fondé sa sociologie sur le *sens* donné à l'existence par la religion, et l'étude de l'influence des idées venant de la sphère religieuse sur l'économie et l'évolution globale des sociétés. En effet, pour lui, le présupposé fondamental est que l'homme en société cherche à *« prendre consciemment une position en face du monde et à lui attribuer un sens »*¹⁵⁴. Il considère que les attitudes religieuses qui ont existé *« étaient toujours sous-*

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 21.

¹⁵² Danilo Martuccelli, « Une sociologie phénoménologique quarante-cinq ans après », polmolin Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Armand Colin, Paris, 2006, p. 19.

¹⁵³ Edgar Morin, *L'identité humaine*, Seuil, Paris, 2001, p. 225.

¹⁵⁴ Max Weber, *Essais sur la théorie de la science : premier essai (1904)*, Plon, Paris, 1965, p.135.

tendues... par l'exigence que l'univers dans sa totalité fût - ou plutôt, pût ou dût devenir - d'une quelconque manière un "cosmos" doté de sens »¹⁵⁵.

« La "culture" est, du point de vue de l'homme, un segment fini, investi par la pensée d'une signification et d'une importance, au sein d'un devenir mondial infini et étranger à toute signification »¹⁵⁶.

Pour lui, comme pour beaucoup de chercheurs actuels en anthropologie, c'est l'idéologie qui pèse sur les modes de fonctionnement économiques et politiques et impulse leur dynamisme, et non l'inverse. On retrouve cette conception chez Jacques Cauvin en paléo-anthropologie, à propos du passage du paléolithique au néolithique qui s'est opéré à la suite d'une véritable « révolution des symboles »¹⁵⁷, où l'homme s'est senti plus fort par rapport à la nature, et a pu la transformer au lieu de continuer à subir son emprise.

A la suite de Max Weber et Emile Durkheim, Peter Berger et Thomas Luckmann se sont beaucoup intéressés à la sociologie de la religion ; pour eux, celle-ci se tient au cœur de la réalité sociale, comme matrice de sens, et contribue à véhiculer une signification aux phénomènes fondamentaux de l'existence humaine. Il est essentiel de reconnaître que la perte de repères traditionnels, dans une société sécularisée comme la nôtre, contribue à une crise de sens, et à une dévalorisation des mécanismes de légitimation¹⁵⁸.

Nous pouvons noter néanmoins que l'histoire s'est construite en grande partie sur un va-et-vient entre différentes conceptions religieuses, sur une rivalité des valeurs. En effet à un moment donné de l'histoire d'un peuple ou d'une civilisation, une religion instituée peut se trouver perdre sa capacité à donner un sens profond, fondamental à l'existence. La force de certaines grandes religions historiques est d'avoir embrassé largement le champ des valeurs de leur temps en les intégrant dans une définition commune. Mais l'institutionnalisation d'une religion finit toujours par annihiler l'élan vital qui l'a portée, libérant la mise en place de

¹⁵⁵ Max Weber, « L'éthique économique des religions mondiales » (1915-1920), in *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 1996, p. 350.

¹⁵⁶ M. Weber, *Essais*, op. cit., p. 134.

¹⁵⁷ Jacques Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La Révolution des symboles au Néolithique*, CNRS Editions, Paris, 1998.

¹⁵⁸ D. Martuccelli, op. cit., p. 6.

nouvelles synthèses. Tel est le tableau historique de l'anthropologie religieuse. Actuellement après deux millénaires d'un monothéisme et d'un monisme souvent totalitaires, le polythéisme des valeurs explose, remaniant le sens du sacré à partir d'une multiplicité de traditions, puisque, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, l'ensemble des savoirs des peuples est accessible.

C'est donc une période exaltante pour l'étude de ce qui se cache, finalement, derrière la notion de religion.

Aujourd'hui, de nombreux chercheurs tentent de redéfinir cette notion passe-partout.

Marc Augé¹⁵⁹, quant à lui, considère que la frontière entre la religion et les autres sphères du fonctionnement social est très floue, et que toute société est religieuse par essence, car elle se donne des objectifs dans l'invisible, dans une forme ou une autre de transcendance. Pour lui le champ religieux s'inscrit dans l'ensemble plus vaste des modes de pensée, des systèmes de représentation, de types de codification qui donnent un sens au monde naturel et social.

En allant encore plus loin, il pense que l'anthropologie se doit de s'intéresser aux formulations culturelles concernant les énergies qui mènent le monde, et qui tentent de rendre visible l'invisible. C'est l'anthropologie cognitive qui a pour mission d'étudier les principes qui expliquent la genèse des croyances.

Notre mode de pensée occidental analytique a séparé le religieux du non-religieux, le sacré du profane, et a substantifié ces domaines, ce qui tend à cliver les agents sociaux entre les tenants d'une vision religieuse, et ceux qui, au contraire, sont réfractaires à toute transcendance. Mais il serait intéressant de se demander de quoi il est question exactement lorsque l'on oppose ainsi ces deux champs d'expérience.

Actuellement la démarcation se brouille de plus en plus, essentiellement avec l'influence des pensées orientales, le bouddhisme en particulier, qui montre qu'une religion peut être athée et qu'un athéisme peut être religieux, si l'on se réfère à l'un des deux sens étymologiques de religion, en latin « *re-ligare* », ce qui signifie se relier.

¹⁵⁹ Marc Augé, *Génie du paganisme*, Gallimard, Paris, 1982, p. 320.

« Il y a une religiosité indéniable dans la société contemporaine. Il s'agit bien d'une religiosité quelque peu païenne, reposant essentiellement sur le partage d'images, de symboles, de rituels, et trouvant dans le jeu des formes une excellente expression »¹⁶⁰.

Il est fort intéressant de savoir que l'étymologie du mot yoga signifie *relier, se mettre en relation*, comme nous l'avons dit précédemment. La question est de savoir ce qui se relie à quoi. C'est toute la richesse de cette philosophie appliquée de tenter d'y répondre.

Rites

L'intérêt pour la microsociologie, les rituels du quotidien, et les rites d'interaction montrent que les rites, que l'on avait pendant longtemps attachés uniquement à la sphère du religieux, perméabilisent en fait beaucoup d'actes de notre vie.

C'est cela que Emile Durkheim avait compris lorsqu'il considéra la religion comme le « *divin social* »¹⁶¹.

Pour François Laplantine¹⁶², l'une des fonctions de toute pratique religieuse, de tout ritualisme, est une fonction de protection du corps menacé. J'ajouterai pour ma part qu'il y a également une fonction d'allégresse et d'exaltation du corps épanoui.

Pour lui, les religions ont toutes la même finalité : doter l'existence, à partir de l'appartenance à une communauté et par le moyen du rite essentiellement, d'une signification globale, d'un sens donné au parcours de vie.

Les recherches actuelles, surtout celles de Edgar Morin et de Serge Moscovici, font référence, à propos de la prégnance de certains rites sociaux marquant de nos sociétés contemporaines, à la notion de *religion laïque* : culte de la personnalité, nationalisme, mais aussi starisation, sports, hyperconsommation, culte de l'argent, publicité...

Marc Augé, quant à lui, considère que l'étude des rituels sociaux permet de faire apparaître le besoin humain toujours présent de donner un sens supérieur à certains moments-

¹⁶⁰ Michel Maffesoli, *Eloge de la raison sensible*, Grasset, Paris, 1996, p. 138.

¹⁶¹ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1960.

¹⁶² François Laplantine, *Corps, religion, société : études anthropologiques*, Jean-Baptiste Martin (dir.), PUF, Paris, 1991, p. 15.

clés de la vie humaine (naissance, amour, souffrance, maladie, mort), car ceux-ci s'inscrivent dans des registres abyssaux de la conscience humaine¹⁶³, et le rituel a pour fonction essentielle de mettre en scène la puissance des émotions contenues dans ces temps forts de l'existence.

Pour lui, les rites sont donc à la fois sociaux, religieux, psychologiques, esthétiques, et il n'est pas possible de séparer ces différents domaines si l'on veut faire avancer une conception nouvelle de la condition humaine.

Nous pouvons dire qu'au cours du rituel, c'est l'invisible qui surgit, sous forme d'émotions fondamentales, de sentiments essentiels, qui donnent son corps à la vie et sont « *garants de la crédibilité et de la validité des engagements des individus les uns envers les autres* »¹⁶⁴.

Ritualisation et cérémoniel, au sens de stylisation de son propre rapport au corps, sont au cœur de la pratique du yoga, qui est traditionnellement l'intériorisation du rituel védique, le sacrifice du feu.

Le retour du corps et l'élan vital

« *C'est cela la plénitude du quotidien qui à la fois allie le "corporéisme" dans tous les sens du terme et en même temps une indéniable dynamique spirituelle* »¹⁶⁵.

Le triomphe du corps est certainement l'une des plus grandes caractéristiques de notre monde contemporain, et il a fait l'objet d'un nombre considérable de travaux¹⁶⁶, constituant un champ de recherches de plus en plus élaboré, dont les principaux représentants, à la suite du Marcel Mauss du fameux article *Les Techniques du Corps*, datant de 1936, et du Norbert Elias de *La civilisation des mœurs*, sont David Le Breton et son ouvrage de référence *Anthropologie du corps et modernité*, et Bernard Andrieu, spécialiste de l'épistémologie du corps et des pratiques corporelles, qui a publié de nombreux ouvrages sur l'anthropologie du corps, et particulièrement sur le cerveau.

¹⁶³ Marc Augé, Jean-Paul Colleyn, *L'anthropologie*, PUF, Paris, 2009. p. 58.

¹⁶⁴ Laurent Berger, *Les nouvelles ethnologies*, Nathan université, Paris, p. 18.

¹⁶⁵ Michel Maffesoli, *Eloge de la raison sensible*, Grasset, Paris, 1996, p. 250.

¹⁶⁶ Certains de ces ouvrages sont cités dans la Bibliographie, p. 447.

Ce qui est important de noter, c'est que cette épiphanie du corps se fait dans deux directions, d'une part vers un corps montré, esthétisé (mode, publicité), un corps de l'avoir, et de l'autre, vers un corps senti, éprouvé, exploré (sport, marche, techniques corporelles, danse, fête), un corps de l'être.

Dans le second cas, le phénomène montre le surgissement de la notion de vitalité, d'énergie vitale, qu'il s'agit de percevoir et de maîtriser, afin d'éprouver, en la ressentant, une puissante jouissance d'exister, par un épicurienisme partagé, ou par une ascèse choisie permettant l'accès à l'extase.

« Nous sommes là au cœur de ce qui me semble la vraie question sociétale : celle de l'appétit pour la vie, celle du retour à l'immanentisme, celle de la jouissance des choses... Il y a un "sensus naturae" qui sait, de savoir intemporel, qu'existe une puissance naturelle responsable des manifestations de la vie. Puissance multiforme, à bien des égards infinie, quelque peu spontanée, et qui échappe aux institutions par trop rigides »¹⁶⁷.

Nature et culture

L'importance accordée à la nature et les préoccupations concernant la place de l'homme dans le monde, est également un phénomène majeur dans la société actuelle, l'un des piliers du changement de paradigme contemporain, et un thème de prédilection dans les recherches actuelles.

Lorsque j'ai évoqué la place du yoga dans l'imaginaire contemporain, j'ai déjà parlé de l'intérêt pour cette question chez Michel Maffesoli, avec son écologisation des esprits.

En cherchant à mettre en évidence mes recherches en anthropologie spirituelle, j'ai bien sûr montré l'importance pour mes travaux des pensées originales de Edgar Morin et son anthropologie fondamentale, de Gilbert Durand et son trajet anthropologique, de Claude Lévi-Strauss et son éco-anthropologie, et enfin de Gregory Bateson et son anthropologie systémique.

Cette question de la relation homme-nature est ancienne, elle émane de la tradition romantique, et de la Naturphilosophie allemande du XIX^{ème} siècle. Là, dans une période

¹⁶⁷ Michel Maffesoli, *Le rythme de la vie*, La Table Ronde, Paris, 2004, p. 53 et 94.

d'intense critique vis-à-vis de la religion, les poètes et les philosophes en étaient venus à considérer que Dieu était un nom donné aux forces naturelles, dans la grande ligne de Baruch Spinoza.

La réflexion sur le rapport de la conscience humaine à son substrat naturel a été un des points d'ancrage de la phénoménologie. Pour Edmund Husserl, en effet, c'est le monde de la nature qui est le monde commun universellement constitutif, et cela est repris par son disciple Alfred Schütz : « *Le premier être-en-commun qui existe entre moi... et l'autre... et qui fonde toutes les communautés d'ordre supérieur est la communauté de la nature* »¹⁶⁸.

C'est ce *monde de la vie* qui est la totalité possible de l'horizon d'expérience, et c'est l'intuition de ce lien qui donne un sens puissant à la place de l'homme dans le monde. Ce substrat fondamental du rapport de l'homme au monde par l'intermédiaire de son état d'être vivant parcourt toute la philosophie phénoménologique avec Max Scheler, Mikel Dufrenne, et Maurice Merleau-Ponty, et aura une grande influence sur les sociologies issues de ce courant majeur de la pensée philosophique : sociologie compréhensive, sociologie phénoménologique de Alfred Schütz, ethnométhodologie de Harold Garfinkel.

J'y attache, pour ma part, une importance considérable.

Michel Maffesoli, quant à lui, met en évidence que cette coloration romantique imprègne le monde contemporain, avec la passion pour les considérations philosophiques, symboliques et poétiques autour du rapport homme-cosmos, retrouvant la fascination des systèmes de correspondances traditionnelles, à travers les méthodes de divination comme l'astrologie, le tarot et le Yi-king notamment. Il considère par exemple que l'écologie procède « *d'une correspondance magique avec la nature* », et d'une « *participation mystique* »¹⁶⁹, à la manière de Lucien Lévy-Bruhl.

Pour lui, ces phénomènes de ressurgissement, de retour du symbolisme traditionnel nécessitent une véritable révolution du regard de la part des chercheurs qui étudient le monde contemporain. Il faut en effet, pour comprendre cet étonnant phénomène, après des siècles de rationalisme triomphant, « *une ouverture d'esprit pour savoir saisir ce que nous proposent et*

¹⁶⁸ Alfred Schütz, *Le chercheur et le quotidien*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1987, p. 177.

¹⁶⁹ Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Flammarion, Paris, 2010.

nous offrent les choses elles-mêmes. Une telle perspective implique une prise de position cosmologique et anthropologique, c'est-à-dire concernant la totalité du donné mondain, et impliquant des mécanismes de correspondances, d'analogies, de secrètes synchronicités »¹⁷⁰.

Une passion pour la spiritualité

Ce retour du refoulé symbolique irrigue puissamment nos sociétés lasses du matérialisme jusqu'aboutiste, et suscite déjà un champ de recherches qui s'élargit à partir de la phénoménologie et la sociologie de la religion, mais aussi de la socio-anthropologie de l'imaginaire, initiée brillamment par Gilbert Durand et, à sa suite, développée admirablement par Michel Maffesoli.

Depuis quelques années, en effet, de nombreuses thèses et ouvrages traitent du phénomène des nouveaux mouvements spirituels. En sociologie, les travaux de Danielle Hervieu-Léger sur l'évolution de la pratique religieuse et les mouvements sectaires sont déjà classiques. Citons également les excellents ouvrages de Frédéric Lenoir, en particulier *Les métamorphoses de Dieu*.

Il s'agit, dans tous les cas, de se pencher sur la montée en puissance d'un besoin d'irrationnel ou plutôt d'un *Autre* du rationnel : poésie, merveilleux, mystique, contemplation.

Mircea Eliade parlerait d'immersion dans le sacré, dans la mise en évidence du caractère hiérophanique du réel...

Plusieurs chercheurs ont avancé sur ces terres, dans le sillage de l'anthropologie de l'imaginaire.

Martine Xiberras a analysé l'imaginaire psychédélique, dans son ouvrage, *Le monde Hippie*, écrit en collaboration avec Frédéric Monneyron. Celui-ci traite de l'évolution d'un paradigme mystique fondé sur la route, la musique, la liberté sexuelle et l'expérience hallucinogène, qui sera à l'origine de la nébuleuse de mouvements marginaux que l'on appelle le New Age.

¹⁷⁰ Michel Maffesoli, *Eloge de la raison sensible*, Grasset, Paris, 1996, p. 72.

Pierre Le Quéau, dans *La tentation bouddhiste*, s'est penché sur la galaxie bouddhiste, ses implications philosophiques et son bousculement de la modernité, dont les prémices reposent sur l'opposition et la hiérarchisation entre l'homme et le monde. Il rend compte de l'épuisement de ce paradigme, et de l'importance de la vision bouddhiste pour la mise en place et l'expérience d'une relation unitaire au monde, telle qu'elle a pu être pensée depuis des décennies par de nombreux chercheurs en sciences humaines, dont Roger Bastide et Claude Lévi-Strauss.

Jean-Bruno Renard, quant à lui, dans *Le merveilleux*, montre que le besoin renouvelé d'une part du réel qui se tiendrait à côté de la raison, et qui laisserait émerger le mythe, la fantaisie, le fantastique, en devenant, de plus en plus, un véritable phénomène de société, procède du retour du refoulé de la part irrationnelle de l'homme, cette véritable structure anthropologique, longtemps considérée, par le scientisme triomphant, comme appartenant au passé ou aux franges archaïques de l'humanité.

Ce retour massif du merveilleux, même s'il prend parfois des formes farfelues, pourrait peut-être permettre enfin à l'homme de se réconcilier avec la prégnance de sa pensée symbolique, largement dévalorisée par la modernité, et obtenir alors un surplus de sens dans son rapport avec la réalité.

Il faut également mentionner le travail de Raphaël Lioger, élève de Bruno Etienne, le créateur de l'Observatoire du Religieux.

Son ouvrage *Souci de soi, conscience du monde*, met en évidence une vision inédite du vécu, de plus en plus répandue, qu'il nomme l'*individuo-globalisme*, dont les thèmes s'articulent autour d'une hypervalorisation à la fois de la tradition, de la science et de la nature, dont le « "*plus-que*" affirme un "*au-dessus*" (une essence) »¹⁷¹.

Une hyperbolisation qui procède d'un désir de dépassement, d'une forme de transcendance hors croyance religieuse, et qui en dit long sur le besoin d'échapper à un matérialisme ambiant perçu comme mortifère : « *Cette science, cette tradition et cette nature esthétiquement diversifiées, aux contrastes hyperboliquement valorisés, sont les scènes sur*

¹⁷¹ Raphaël Lioger, *Souci de soi, conscience du monde, vers une religion globale ?* Armand Colin, Paris, 2012, p. 134.

lesquelles le sujet postindustriel mène son existence hypertextuelle, glissant d'expérience en expérience pour écrire une vie kaléidoscopique mais néanmoins cohérente et unifiée »¹⁷².

Ce regard particulier sur le monde, en même temps que ce nomadisme, cette fluidité dans les passages entre les lignes du texte, favorisent un état de conscience élargi, ouvert sur l'expérience intime avec le réel, faite d'affectivité, de poésie, d'extase et de contemplation.

Pour cet auteur, ce mouvement est irrépressible et en progrès constant, et il s'accorde tout à fait bien avec la mondialisation culturelle, les nouvelles technologies de l'information dont l'internet. Il représente un aspect fondamental de la postmodernité.

En tant que pratiquante et théoricienne du yoga, je ne peux que constater mon affiliation *de facto* à cette nébuleuse individuoglobaliste. Gageons que cette appartenance n'oblitére pas ma capacité à élaborer une recherche dont les prémices méthodologiques respectent la distanciation nécessaire aux hypothèses créatives.

Dans la tradition du yoga, le sens de la vie est à chercher dans la conscience aiguë, sans cesse apprivoisée, de la puissance et la subtilité de cette existence, qui a pour effet d'ouvrir un champ beaucoup plus vaste et serein pour l'esprit, dans un corps épanoui. La tradition millénaire du yoga considère pour sa part que l'homme, et son microcosme psycho-corporel, est un résumé du macrocosme ; il est habité par les mêmes forces vitales ultimes que le grand corps du monde, et il s'agit alors de les mettre en évidence pour les éprouver dans l'expérience intérieure.

A partir de mon expérience inédite de pratiquante d'une discipline préhistorique, élaborée à l'autre bout du monde pour des chercheurs de vérité, j'espère pouvoir être en mesure d'apporter ma petite participation à cette anthropologie du monde contemporain en quête de sens, en m'appuyant sur le travail des chercheurs admirables que je viens d'évoquer.

Je souhaite surtout, en suivant tout particulièrement la méthode de l'anthropologie de l'imaginaire chère à Gilbert Durand, continuer à investiguer sur les symboles et les concepts de la religiosité, véritables fossiles de la pensée humaine, qui rendent compte, en se transformant à travers le temps et les différents espaces culturels, des préoccupations fondamentales de l'être

¹⁷² *Ibid.* p. 135.

humain, et qui pourraient, s'ils étaient diffusés et enseignés, contribuer à montrer l'irréductible unité des aspirations spirituelles derrière les conflits idéologiques et les guerres de religion.

Cette anthropologie de l'expérience spirituelle est un champ novateur que je souhaite profondément contribuer à explorer, car il me semble essentiel pour comprendre ce qu'est l'être humain que nous sommes, *homo religiosus*, *homo symbolicus*, *homo contemplator* et *homo ludens*, autant que *homo faber*.

Chapitre 3

L'enquête



Mon enquête a ceci de particulier qu'elle s'échelonne sur plus de 30 ans, et qu'elle est, comme je l'ai souligné précédemment, indissociable de mon parcours de vie.

Etant partie en Inde, en 1977, comme étudiante en ethnologie, c'est tout naturellement avec ce point de vue que j'ai commencé à accumuler les données de mon terrain. C'est donc celui-ci, qui, du fait d'une participation complète à la vie de mes hôtes et à l'enseignement qu'ils me prodiguaient, m'a permis de rentrer de plain-pied dans la compréhension de leur cheminement spirituel, basé sur des techniques yogiques.

Mais très rapidement, du fait de ma propre implication et de la rapidité avec laquelle ces notions étrangères s'inscrivaient tout au fond de mon être, mais aussi de l'enseignement que je reçus au Kaivalyadham, largement ouvert à une perspective universaliste, je commençai à considérer que le yoga devait être étudié avec un recul épistémologique de l'ordre de l'anthropologie, et particulièrement de l'anthropologie religieuse ou symbolique.

Après mon retour, je poursuivis mes recherches sur le yoga comme éventuel modèle de la vie intérieure, dont les archétypes pourraient être décodés à la racine de toute préoccupation spirituelle, quelle que soit la culture considérée, et je les poursuis encore aujourd'hui.

Parallèlement à cela, depuis que j'ai commencé à enseigner, j'ai été frappée par la façon dont certains élèves se transformaient et évoluaient, alors qu'ils n'attendaient au départ du yoga, la plupart du temps, qu'un confort corporel et une détente psychique.

Au fond, ces changements existentiels, plus importants que prévu, renforçaient mon hypothèse sur l'aspect universel des structures sous-jacentes à la pratique du yoga, et c'est donc tout naturellement qu'il me parut essentiel de comprendre comment s'exprimait cet esprit du yoga dans la problématique sociologique d'un monde contemporain à la recherche de nouvelles valeurs et d'un nouvel imaginaire.

I Le terrain indien

Cette enquête commence donc en 1978, et je vais d'abord m'attacher à décrire le plus fidèlement possible l'enseignement yogique que j'ai reçu au sein de l'Institut Kaivalyadham, pendant mon séjour de trois ans en Inde, de 1977 à 1980.

Mon terrain a ceci de particulier qu'il s'est imposé à moi, puisque j'étais retournée en Inde, après trois ans d'études universitaires, pour approfondir l'étude de la tradition et particulièrement de la spiritualité indienne, qui m'avait bouleversée lors de mon premier voyage en 1973. J'avais l'idée de me diriger vers la danse, puisque je pratiquais le mime depuis longtemps, et que je voulais devenir professionnelle : être capable de mimer en créant des spectacles imprégnés de symbolique et de sensibilité indienne me paraissait un bon compromis entre ma passion pour cette culture et une place honorable pour moi dans notre société, en tant qu'artiste...

Comme je l'ai déjà dit, l'enseignement de Robert Jaulin insistait sur cette idée simple que, dans un terrain ethnologique, il ne fallait jamais *oublier d'être vivant*, c'est-à-dire de se laisser guider par les circonstances et l'intuition.

Il est clair que, pour ma part, je cherchai à accrocher l'étude d'une discipline traditionnelle me permettant de me plonger corps et âme dans cette tradition qui me parlait si fort depuis que je l'avais rencontrée quelques années auparavant.

Dans ce carrousel de tentatives, la danse fut vite oubliée, dans des conditions rocambolesques, et la musique se leva au firmament de mes recherches, tant techniques qu'intérieures. Elle me fit découvrir l'immensité mystique du champ du yoga, car mon maître était un yogui appartenant à une école assez rare et ésotérique, mais d'une grande puissance, celle du *nâda yoga*, ou yoga du son.

Ce premier terrain, à Rishikesh, dans l'Himalaya, en tant que disciple, *shishya*, de ce maître de musique sacrée fut essentiel - c'est même la description que j'en fis qui me permît d'obtenir ma maîtrise d'Ethnologie, comme je l'ai déjà indiqué plus haut - car la profondeur de la relation de cœur que j'établis, conformément à la tradition, avec mon *guru* m'ouvrit grandes

les portes de mon second terrain, au Kaivalyadham, dans les collines des Ghâts, à l'Est de Bombay.

En effet, ce terrain-là me demandait des qualités de discipline, de rigueur et de patience que j'avais largement eu l'occasion d'exercer à Rishikesh, sinon je ne crois pas que j'aurais eu la persévérance d'être à l'écoute de cet enseignement.

Le Kaivalyadham est à l'heure actuelle une importante institution, à la fois centre de recherches, hôpital yogique et école de formation de professeurs de yoga, perdu à la lisière d'une petite station climatique, Lonavla, au coeur des montagnes du Maharashtra.

J'y ai séjourné un an, dont la majeure partie du temps comme élève du collège de formation d'enseignants du yoga.

Nous avons des séances de hatha yoga deux fois par jour, ainsi que des cours théoriques sur des sujets très variés, ayant une relation, d'une manière ou d'une autre, avec le yoga, dans un esprit, tout à fait avant-gardiste, de lien entre la tradition et la science. Il y avait donc trois pôles d'enseignement : les textes classiques du yoga ; les disciplines scientifiques : physiologie et surtout neurophysiologie, anatomie, yogathérapie ; et les disciplines en sciences humaines : histoire comparée des religions et des mouvements mystiques, psychologie et anthropologie culturelle.

D'autre part, l'institut possède une bibliothèque unique de 30 000 volumes, concernant toutes les disciplines que nous étudions, ce qui m'a permis de travailler personnellement sur la psychologie et l'anthropologie liée au yoga et sur les expériences de modification de la conscience. Je m'y suis familiarisée en particulier avec la pensée de Sigmund Freud, de Carl G. Jung, de William James, d'Eric Fromm, mais aussi de Charles Tart, grand spécialiste des états altérés de conscience. J'y ai également pu lire nombres d'articles écrits par les chercheurs du Kaivalyadham dans leur revue trimestrielle *Yoga Mimamsa*, qui paraît de façon ininterrompue depuis 1920.

L'évolution ultérieure de mes recherches doit énormément à cette immersion quasi monastique dans ce formidable bain intellectuel.

Et puis il y eut la plongée vécue au quotidien dans l'antique tradition symbolique venant des *Veda*.

Je vais d'abord essayer de faire toucher *le monde selon* Swâmî Digambar, tel que j'ai eu la chance de l'explorer, grâce à son enseignement direct, et celui de son disciple préféré, Bhandev Sadatia, qui m'instruisit avec une profondeur de vue exceptionnelle, due à sa double position de professeur de philosophie et de *brahmachârya* (moine-novice). Pendant neuf mois jour après jour, il me parla avec subtilité de la signification du rituel du feu, qui était la discipline spirituelle majeure, la *sâdhanâ*, dans cette communauté de yoguis.

Dans un second temps, je décrirai les principes de la pratique corporelle du yoga, telle qu'ils m'ont été enseignés dans cet institut, qui était une véritable université forestière, perdue dans la montagne, et à la richesse intellectuelle impressionnante, dans la plus pure tradition indienne.

A - Sur les principes existentiels du yoga :

un rituel védique comme modèle

Il s'agit là de décrire la façon dont les yoguis indiens que j'ai rencontrés vivent leur existence dans une imprégnation constante des registres subtils issus de leur théorie et pratique, en se servant tout particulièrement, pour obtenir ce bain spirituel, d'une très ancienne pratique védique, consistant en un rituel, le sacrifice du feu.

C'est véritablement une vision du monde spécifique, où tout élément, tout être, est perçu comme symbole des réalités invisibles avec lesquelles ces yoguis se sentent au contact à chaque instant.

Cette structure symbolique imprègne toute leur pensée, leurs actions, opérant comme une sur-réalité englobante, d'une richesse et d'une poésie fascinantes.

Le sacrifice du feu : une expérience vécue

Avant d'être ce lieu d'improbable modernité, le Kaivalyadham a d'abord été d'abord un *âshram*, une communauté spirituelle, créée au début du siècle, par un yogui, Swâmî

Kuvalayananda, disciple d'un très grand yogui, quasi légendaire, Madhva Das de Malsar. Ce dernier appartenait à une secte vishnouïte, d'obédience *bhākta* (dévotionnelle), mais il était reconnu comme maître du plus haut niveau, par différentes écoles philosophiques shivaïtes.

Madhva Das se référait donc à la fois à la tradition yoguique brahmanique, et aux apports de la grande tradition tantrique. C'est lui qui donna la coloration particulière à l'enseignement que nous recevions au Kaivalyadham : un yoga classique basé essentiellement sur le principal texte de la philosophie du yoga, les *Yoga Sûtra*¹⁷³ de *Patanjali* pour la *sâdhanâ* (discipline spirituelle), mais faisant référence également aux *Yoga Upanishad*¹⁷⁴, d'obédience tantrique, pour la symbolique, ainsi qu'à la littérature du hatha yoga, la grande tradition du yoga de l'énergie (avec ses textes célèbres : *Hatha Yoga Pradîpikâ*, *Gheranda Samhitâ*), pour les pratiques corporelles. Ceci dans un contexte résolument brahmanique, d'où l'importance accordée à l'ancrage dans la tradition des *Veda*.

Par contre, la transmission de la lignée se fait sans référence à un ordre monastique particulier, mais par le choix et l'intronisation du plus engagé des disciples comme *sva swâmî*, c'est-à-dire maître promu de lui-même, dans la liberté d'action propre aux yoguis.

L'utilisation des rituels, fêtes et cérémonies est fréquente au Kaivalyadham, ce qui est dû à la fois à l'origine *bhākta* (dévotionnelle), de l'*âshram*, et à l'importance toute tantrique accordée aux symboles et aux gestes symboliques.

Dès l'origine du Kaivalyadham, on trouve l'idée que le *agni-hotra*, le sacrifice du feu, est une pratique essentielle pour le yoga, car elle est la meilleure façon de pratiquer le cinquième *niyama* (prescription individuelle) qu'est *ishvara pranidhâna*, l'abandon au divin, dans les *Yoga Sûtra*, le texte le plus essentiel dans cette école yoguique.

Mais c'est Swâmî Digambar, successeur de Swâmî Kuvalayananda, qui a institué cette pratique collective biquotidienne comme partie intégrante de la *sâdhana* ou discipline yoguique.

¹⁷³ Texte fondamental de la philosophie du yoga, longuement élaboré durant le 1^{er} millénaire avant JC, dans les milieux brahmaniques et bouddhistes, et constituant le traité explicitant la progression psychologique aboutissant à l'extase et à l'état de libération.

¹⁷⁴ Ensemble de textes datant vraisemblablement des premiers siècles après JC, donnant des indications pratiques concernant le yoga, à base de concentrations spécifiques sur le corps, accompagnées d'une forte imprégnation symbolique.

Les textes du *devayajna*, recueil de chants accompagnant le rituel, ont été réunis par ce même swami, selon un ordre et un déroulement qui ne semble pas purement classiques, tout en étant fortement marqués par la pratique du sacrifice du feu dans les milieux orthodoxes. On y trouve essentiellement des textes venant des *Veda*, mais aussi des *Upanishad*, de la *Bhagavad-Gîtâ*, et du *Vedânta*.

Toute personne, sans distinction de sexe ni de caste, est admise à pratiquer les récitations du rituel et même à apprendre les gestes pour être elle-même chargée du sacrifice.

En ce qui me concerne, j'ai été admise comme membre de plein droit à ces cérémonies, et j'ai été amenée à déchiffrer et à réciter les textes en sanskrit du *devayajna*, et de m'imprégner de leur sens, grâce à l'enseignement oral que j'ai reçu de Swâmî Digambar et de son disciple Bhandev Sadatia. J'ai même pu être mise en place de prêtre du sacrifice, ce qui serait impensable dans un milieu moins profondément libertaire qu'est celui des yoguis. C'est ainsi que j'ai eu l'immense privilège de pénétrer de l'intérieur, bi-quotidiennement, cette grande tradition venant du fond des âges.

Nous voyons donc que le Kaivalyadham se trouve être éminemment réformiste, puisque l'on y considère comme brahmane toute personne qui, par ses actes (*karma*), et non en fonction de sa naissance (*jâti*), s'exerce à la pureté, et se donne pour tâche d'approfondir, par l'engagement sur la voie du yoga, son évolution spirituelle.

Tous les matins à sept heures et tous les soirs à dix-huit heures, le *agni-hotra*, le sacrifice du feu, avait donc lieu dans le *yagnesala*, sorte de véranda à colonnes peintes de couleur ocre, la couleur du renoncement, qui exprime l'aspect *hors-monde* de ce lieu, où le but à atteindre est la libération, *moksha*.

La véranda, au sol de terre battue, ne contient aucune décoration, à part une photo de Swâmî Kuvalayananda et quelques versets sanskrits, inscrits sur les murs et tirés des *Yoga Sûtra*. Dans un coin, des paniers de bois et de bouses de vache séchées. Au milieu, un pot à feu, *kanda*, sorte de carré de terre à trois étages, représentant les trois espaces sacrés (la terre, l'air, le ciel), qui sera l'autel, *vedi*, du sacrifice. A côté du pot, un plateau contenant les accessoires pour le *havan* (le sacrifice) : braises, récipients en laiton pour contenir l'eau, mais

aussi les *âhûti*, divers matériaux à offrir au feu : lait, *ghee* (beurre clarifié), sésame, avoine, fleurs, sucre ; cuillers pour verser les oblations dans le feu, pincés, balai.

Avant le début du rituel, l'officiant place quelques bouses de vache séchées et des copeaux de bois pour que l'autel soit déjà préparé à recevoir *agni*, le feu.

Puis il souffle dans sa conque, initiant ainsi le temps sacré de la cérémonie du feu, en saturant l'espace de ce son qui rappelle *OM*, la vibration originelle, dont la création est issue.

Alors, pendant que l'officiant balaie le *vedi* et prépare ses accessoires, on entend se déployer le premier *mantra*, la première parole sacrée, avec l'hymne à *svasti*, la bonne augure, la protection :

« Indra, le fameux, qui est mon âme, puisse-t-il me protéger.

Pûsha, l'omniscient, qui est ma vitalité, puisse-t-il me protéger.

Târkshya, l'aigle, qui détruit tous les obstacles, puisse-t-il me protéger.

*Brihaspati, le dieu de la parole, puisse-t-il me donner sa protection... »*¹⁷⁵.

Ainsi, dès les premiers instants, l'assemblée est placée sous l'influence bénéfique de quatre divinités importantes des *Veda* : *Indra* et *Pûsha*, associés, dans le corps de l'homme, à l'énergie, la force vitale, la fécondité, et *Târkshya* et *Brihaspati*, tous deux en relation avec la parole sacrée et son aspect mystérieux.

Un bol de cendres issues du feu précédent circule et l'officiant, ainsi que les participants, en prennent une pincée pour s'en dessiner de grandes marques sur les bras, le cou et le front, afin de se souvenir de l'aspect mortel, destructible de notre corps physique qui, tôt ou tard, redeviendra cendre et poussière. Pendant ce temps, on invoque *Rudra*, le dieu hurleur, divinité du temps qui détruit, car en invoquant sa personne, on prend conscience de l'inanité de l'attachement à notre enveloppe charnelle :

« Oh Grand-Père des trois mondes, que nous adorons

et qui parfume le monde, toi qui fais pousser la nourriture,

permets que, comme un concombre mûr se détache de sa tige,

nous nous délivrions de nos liens pour passer de la mort à l'éternité ».

¹⁷⁵ Tous les textes de ce chapitre sont tirés du recueil de chants édités par le Kaivalyadham, le *devayajna*. J'ai réalisé la traduction en français à partir de la traduction du sanskrit, qui m'a été transmise en anglais par Swâmî Digambar.

Ce préambule terminé, chacun pratique le *nâdishodana*, la purification des canaux énergétiques, exercice de discipline du souffle où l'on alterne la respiration par l'une ou l'autre des narines. Puis l'on récite longuement le son *OM*, le mantra des mantras, le signifiant ultime, à la fois esprit absolu et manifestation, germe et origine du monde.

De cette façon, les sphères corporelles et mentales se nettoient-elles pour que puisse entrer l'énergie venue du ciel.

Puis l'officiant prend une petite cuiller dans un pot d'eau et asperge copieusement l'assistance en demandant à cette eau, symbole des eaux primordiales (*apas*, mère des mondes), qui est aussi *prakriti*, énergie de la manifestation, de nous aider à découvrir la vérité :

« S'il te plaît, toi, déesse responsable du monde, protège-nous et purifie-nous à l'intérieur comme à l'extérieur ».

Ensuite, il se verse trois fois de l'eau dans le creux de la main et la boit, afin de se rafraîchir l'esprit et d'être capable de contacter le monde des dieux.

Ceci étant fait, il place quatre bâtons en carré sur le foyer et allume le feu avec des braises soigneusement conservées, puis il entreprend d'humidifier les trois étages du foyer avec un petit pot au long bec, afin de rappeler que la terre est vivante parce que fécondée par la pluie, puis place sur les bords les tiges d'herbe *kusha*, sans lesquelles le feu n'est pas complet car elles représentent la sacralité des quatre points cardinaux et des directions de l'espace.

Enfin, il décore l'autel avec des fleurs fraîches, rouges et blanches, tout en récitant avec l'assistance le *nyâsa* védique par lequel l'on fait pénétrer, par une certaine imposition des mains, les principales divinités dans le corps en les mettant en relation avec les grands organes, afin d'offrir ce corps consacré au mystère du monde, *brahman* :

« Le feu, Agni, réside dans ma parole, parole qui est au cœur de moi, qui est le cœur de mon être. Je suis le nectar, le nectar de brahman.

Le vent, Vayû, réside dans mon souffle, souffle qui est au cœur de moi...

Le soleil, Sûrya, réside dans mon œil, œil qui est au cœur de moi...

La lune, Chandra, réside dans mon mental...

L'espace, Dik, réside dans mon oreille...

L'Ame cosmique, âtman, réside dans mon âme individuelle.... ».

Ce mantra est la porte du sacrifice proprement dite, où l'homme s'installe dans son véritable état qui, au-delà des apparences, fait de lui un microcosme reflétant le macrocosme, et où le feu est prêt à assumer son rôle de médiateur entre l'homme et le monde céleste.

Il n'y a plus qu'à appeler les *devatâ*, les dieux, pour qu'ils descendent vers les hommes :

« Agni, dieu du feu, je t'invite et, avec toi, tous les autres dieux. Tu es grand sur la terre, mais Vishnou est le plus grand. Je te salue, toi, Vishnou, caché dans les rayons du feu céleste ».

Puis :

« Agni est bien à sa place et voici que parâtman, l'âme suprême, est descendue dans le feu ».

Après avoir en quelque sorte inauguré ce nouveau temps sacré, où le feu *Agni* est monté chercher les dieux pour que ceux-ci se montrent aux hommes, l'officiant enduit une bûchette de beurre clarifié, le produit le plus pur du lait de vache, qui est la mère universelle, et le place dans le feu en récitant la célèbre interjection « *bhûr, bhuva, svaha* »¹⁷⁶, afin que ces trois étages du monde, la terre, l'air, le ciel, soient reliés par la présence d'*Agni*, médiateur entre le bas et le haut.

Se déroule alors le grand, le beau moment de cette cérémonie venue du fond des âges : ayant versé du lait dans une grande cuiller en bois au long bec recourbé, l'officiant se lève et, une main sur le cœur, récite le *Gâyatrî*, le mantra du soleil, qui est la grande parole initiatrice des hindous :

« O toi, Sâvitar, incitateur du monde, soleil brillant et adorable, grand dieu que j'honore, puisses-tu éclairer mon esprit ».

Puis il prononce d'une voix forte et dramatique :

« Soleil, lumière, lumière de soleil, soleil de lumière, là-haut, haut dans le ciel, je te salue ».

¹⁷⁶ « *Terre, Air, Ciel* » ; c'est la phrase créatrice de mondes selon l'un des mythes de création, le mythe de *Prajâpati* : ce dieu profère cette parole première, ce qui lance la différenciation entre les trois espaces.

Et il s'agenouille pour offrir, humblement, ce liquide animal au plus lumineux des dieux.

A la suite de ce moment toujours émouvant, l'assemblée se recueille dans un silence tissé de la fine vibration des esprits perdus en méditation sur la grandeur du cosmos. Et, en filigrane, on entend à peine le mantra *Gâyatrî*, faiblement murmuré, répété des dizaines de fois, parole grandiose et obsédante, au bord des lèvres, ni tout à fait dedans, ni tout à fait dehors.

Alors, un long bâton, le *samid*, est posé cérémonieusement dans le feu mis au repos, symbolisant l'être même de l'homme, tout ensemble corps et esprit, qui se donne en sacrifice pour accéder à la compréhension des choses, pendant qu'un mantra d'offrande est récité. Puis on verse différentes oblations, sésame, avoine, fruits du travail des humains. Ayant accompli sa mission, qui est de s'offrir et de partager (*bhaj*) sa nourriture avec l'univers en étant le porte-parole de l'assemblée, l'officiant peut alors invoquer les dieux primordiaux qui furent à l'origine des choses, en versant chaque fois une cuiller de beurre clarifié :

*« Prajâpati, dieu créateur, je te salue, moi qui ne possède rien,
Agni, lumière de vie, je te salue, moi qui ne possède rien,
Soma, nectar de vie, je te salue, moi qui ne possède rien ».*

Finalement, un long moment est consacré à l'invocation des différents dieux selon le choix de l'officiant ; on peut chanter les grands mantras védiques, qui racontent les aspects lumineux et obscurs du soleil, le *Sûrya Sûkta* et le *Rudra Sûkta*, ou prier avec émotion *Indra*, le plus aimé des dieux dans le *Rig-Veda*, mais aussi invoquer *Vishnou* aux mille noms, aux dix avatars, ou réciter l'hymne à *Purusha*, l'homme primordial, ou bien encore de nombreux autres textes tirés du *Yayur-Veda*, des *Upanishad*, de la *Bhagavad-Gîtâ* ou des poèmes du grand maître du Moyen-Âge, Shankarâchârya.

Pendant tout ce temps, le feu est attisé par des offrandes de céréales, bois, lait, sucreries.

Lorsque toutes les divinités que l'on a choisies de rencontrer, puissances des éléments du monde et des profondeurs de l'homme, sont présentes au milieu de l'assemblée, alors se déchaînent les conques et les voix, et en même temps l'officiant nourrit vigoureusement le feu

ardent, versant sans interruption de longs rubans de beurre clarifié avec sa grande cuiller de bois :

« Que le Suprême et tous les dieux me protègent et surtout toi, Vishnou, qui enjambes le monde avec tes pas de géant ».

Le vacarme cesse brusquement et, pendant un temps qui semble éternel, s'exprime l'intensité du silence repu, de l'immobilité savourée. Dans cette éternité figée de quelques minutes, on se réconcilie parfaitement avec la signification profonde de notre nature d'hommes, ancrés dans la terre, mais verticaux, érigés et donc poussés à comprendre la grandeur cosmique, tentés de la rejoindre en s'identifiant à son infinitude.

Maintenant, l'assemblée se prépare à redescendre du ciel et à réintégrer son état habituel, en invoquant les divinités qui ont présidé à cette ascension humaine à trois degrés, en direction de la connaissance de la réalité :

*« Terre, je te salue, toi qui es la demeure de Agni,
Air, je te salue, toi qui es la demeure de Vayû,
Ciel, je te salue, toi qui es la demeure de Sûrya,
Terre-Air-Ciel, demeure de Prajâpatî, je vous salue et je salue tous les dieux, moi qui ne possède rien ».*

Le moment est venu de remercier surtout *Agni*, le feu, notre guide, notre intermédiaire entre la terre et le ciel, et toute la fin du sacrifice lui est consacrée, alors qu'il s'endort doucement, n'étant plus attisé :

« Ô Agni, deviens mon ami, aide-moi, délivre-moi de l'ignorance et sois la cuirasse qui me protège. Tu es le dieu de la matière et tu possèdes la connaissance, alors donne-moi ta lumière ».

Là, le dernier *samid*, symbole de l'homme sous forme de bois, est déposé dans le feu presque éteint, afin que cette ultime oblation de notre existence humaine à l'essence des choses se consume encore longtemps après la fin de la cérémonie :

« Agni, grâce à toi, je vais aux autres dieux, que tu représentes ».

L'officiant nettoie l'autel, ôte les fleurs et les herbes, humecte de nouveau la terre du *kanda* et pose des fleurs fraîches aux quatre coins du feu et le long des quatre directions, en chantant :

« Ô connaisseur de tout ce qui est né, transporte-nous à travers tous les passages difficiles, à travers tous les obstacles, comme un bateau sur l'océan ; ô Agni, reste éveillé et sois le gardien de nos corps. Moi qui suis mortel, toi qui es immortel, ô connaisseur de tout, donne-nous la gloire intérieure, afin que, grâce à mon travail, je saisisse l'éternité. Nous atteindrons en paix, grâce à ton désir de nous faire trouver le monde du bonheur, et aussi grâce à nos actions justes, le lieu de richesse intérieure dans lequel se trouvent les chevaux de la force, les rayons qui sont le troupeau du soleil, les héros et le fils de l'homme ».

Le reste de lait et de ghee est versé sur le feu maintenant endormi et le reste d'eau est aspergé sur l'assistance qui se recueille :

« Je n'ai plus rien à dire, et je m'incline devant toi. Si j'ai fait des erreurs, excuse-moi. Donne-moi la bonne augure, la confiance, l'intelligence, l'intuition, la gloire, la force, la capacité d'écouter, la longévité, l'énergie, la santé, et que mon corps soit toujours prêt au sacrifice. Je te salue ».

Pour terminer, un dernier mantra est récité, dans lequel chacun, *selon sa tradition*, salue *Agni* : l'unité de la cérémonie laisse place à la diversité des obédiences auxquelles les uns et les autres se rattachent individuellement.

Avant que les participants ne se séparent, l'officiant donne à chacun un *prasâd*, reste de la nourriture des dieux, sous forme d'une poignée de sucre, qui représente la douceur d'être en harmonie et, un par un, les participants vont prendre dans le feu une poignée de cendres pour se dessiner un point, le *tilak*, au milieu du front, symbole de l'éveil de notre intelligence, avant de saluer humblement *Agni* en posant les mains sur le bord de l'autel.

Puis, sans transition, chacun reprend ses activités, bavarde, plaisante et se salue : spontanéité des hommes en paix.

L'ancrage védique du yoga :

le sacrifice du feu interprété par les yoguis du Kaivalyadham

Je vais maintenant rendre compte ici de l'ensemble de l'enseignement concernant le sacrifice du feu, tel que je l'ai reçu au cours de mes entretiens avec Swâmî Digambar, ses pairs et ses élèves. Par souci d'authenticité, je n'y ai ajouté aucune explication ni analyse supplémentaire, même tirées de textes védiques ou yogiques considérés comme essentiels à Lonavla. Ce qui suit est tiré de mes propres notes, consignées pendant mes séjours auprès de ces yoguis, de 1978 à 1982, puis en 1988.

- **Le rituel du feu comme pratique spirituelle**

La notion d'*îshvara pranidhâna*, l'abandon au suprême, est une notion importante dans les *Yoga Sûtra* de *Patanjali*, puisque c'est à la fois le cinquième *niyama* ou observance personnelle, et le troisième volet du *kriyâ-yoga*, ou yoga préliminaire, destiné à donner à l'aspirant yogui un cadre d'exercices spécifiques qui lui fournira l'élan pour s'engager dans la longue voie du yoga à huit membres, l'*ashtânga-yoga*, menant à la méditation et aux états supranaturels de la conscience. Ce *kriyâ-yoga* comporte trois volets, ayant pour but d'agir sur les trois sphères de l'homme : le corps physique, c'est alors *tapas*, la discipline corporelle d'échauffement ; le mental, c'est alors *svâdhyâya*, l'étude ou discipline mentale ; l'affectivité, c'est alors *îshvara pranidhâna*, la discipline émotionnelle.

Il existe de nombreuses façons d'expérimenter ce triple *kriyâ-yoga*, et chaque lignée de yoguis recommande certains exercices qui, pour elle, sont les plus appropriés à agir sur chacune des trois sphères.

Au Kaivalyadham, institution de lignée brahmanique, le rituel du feu, avec son ensemble de récitation destinées à invoquer les divinités, est le meilleur exercice pour pratiquer *îshvara pranidhâna*, car cette action rituelle, vécue dans un certain état d'esprit, permet de sentir la présence de l'invisible, et d'être touché par la grâce qui en émane ; elle est donc un *upâsanâ*, une voie spirituelle.

L'étymologie sanscrite de ce terme nous renseigne sur sa signification. Formé de *up* (*vers, près de*) et de *as* (*s'asseoir*), il signifie *se rapprocher, honorer, participer à*. Il s'agit alors de se mettre dans un état d'esprit d'ouverture, pour affiner sa sensibilité, son affectivité, même, dans la relation à ce monde évoqué par les mantras.

Pour Swâmî Digambar, il convient de bien comprendre la véritable dimension des rituels. Le sacrifice, *yajna*, action d'homme pour se situer face aux dieux et leur demander santé, prospérité et longévité, cache une aspiration spirituelle, une attitude intérieure face au mystère de l'invisible, dont les dieux sont les étapes.

Le sacrifice du feu, contenant la symbolique védique, est une extériorisation des préoccupations intérieures de l'homme concernant la réalité suprême des choses. Les dieux sont les représentations infiniment subtiles de l'aspect manifesté de l'existence, et le but véritable n'est pas tant de leur demander quelque chose que de les imaginer avec une attitude de dévotion, afin de méditer sur leur réelle signification : des symboles de l'unité primordiale cachée derrière la diversité.

Ainsi l'action rituelle nourrit-elle la méditation, parce que l'esprit se rapproche de l'essentiel, pendant que la méditation nourrit l'action, car elle permet à l'homme de vivre en harmonie. L'une et l'autre sont nécessaires à l'équilibre de l'individu.

Swâmî Digambar considère que cette attitude spirituelle face au rituel était déjà présente à l'époque védique et distingue les *rishi*, les sages, qui utilisaient de petits feux pour nourrir leur expérience intérieure en donnant une grande importance à la récitation, des *puni*, les vertueux, qui organisaient de grands sacrifices pour le prestige de leur fonction sacerdotale. Pour lui, les premiers s'intéressent à l'aspect *adhwar* du sacrifice, destiné à l'évolution spirituelle ; et les seconds à l'aspect *yaj* du sacrifice, destiné à la démonstration rituelle.

Nous allons voir comment différentes techniques et pratiques sont présentes, ensemble, dans la célébration du *agni-hotra*, et constituent bien la trame du yoga en tant qu'état supérieur de conscience.

- **L'énergie au cœur du sacrifice**

La grande préoccupation des yoguis est de sentir l'énergie vitale, *prâna*, qui fonde notre être, mais qui reste le plus souvent voilée par l'inconscience ordinaire, ou ignorance. Le principal texte de la tradition philosophique du yoga, les *Yoga Sûtra*, considère que cette ignorance est due aux « *conflits entre les opposés* »¹⁷⁷, qui perturbent la condition humaine aux prises avec la dualité existentielle. Il s'agit donc, d'abord, de réguler les polarités corporelles et psychiques de façon à se sentir *être-là*, dans une harmonieuse globalité. Or, c'est précisément la prise de conscience de cette existence, de cette vitalité, qui est le fil conducteur de l'évolution personnelle : l'esprit y gagne en ouverture car alors l'individu expérimente consciemment que cette existence, qui est la sienne, ne diffère pas fondamentalement de celle des autres existants, humains ou non humains : à la fois contradictoire et unitaire, éprouvante et fascinante. Plus l'aspirant mobilise cette énergie, plus il se rapproche de son centre, *âtman*, et plus il pourra éprouver un sentiment de plénitude sereine, *ânanda*. On retrouve là l'importance accordée à *upâsanâ*, qui véhicule à la fois un sens de proximité (*s'asseoir près de*), d'évolution personnelle (*aller vers*), de sensibilité (*honorer, se dévouer à*), et d'unité (*participer à*).

On peut donc dire que tout le yoga est *upâsanâ*, une voie spirituelle visant à retrouver l'aspect sacré de l'existence, dont les dieux sont des archétypes, extériorisés et intériorisés à la fois.

De ce fait, le sacrifice du feu, avec ses gestes et ses récitations, agissant sur le souffle et le corps, mais aussi sur l'aspect énergétique du son, et finalement sur l'ouverture à la dynamique symbolique des chants, constitue, pour l'enseignement de Swâmî Digambar, un condensé très puissant de la pratique yogique, permettant une préparation en profondeur aux techniques plus poussées menant à l'état de méditation parfaite, le *samâdhi*, qui est l'état de yoga par excellence.

¹⁷⁷ I. K. Taimeni (trad.), *La science du yoga (Yoga Sûtra de Patanjali)*, Adyar, Paris, 1965, p. 242.

○ La puissance des mantras

Nous avons vu que pour les *rishi*, les poètes védiques (et les yoguis se considèrent comme leurs descendants spirituels unis par la chaîne initiatique, *paramparâ*), l'essentiel du rituel était la récitation.

Or, le fait de réciter, comme il a été dit plus haut, est un travail sur la respiration mais, au-delà, sur l'énergie toute entière, sur *prâna*.

Cette parole humaine, qui est au centre du rituel, est considérée elle-même comme une divinité, *vâc*, la parole primordiale, ou *Sarasvatî*, la déesse de la connaissance, car c'est l'acte de parler qui permet la transmission du savoir (*veda*).

Sarasvatî est identifiée à la rivière céleste, source de toute énergie vitale ; elle est elle-même *prâna*, souffle de vie répandu partout dans le monde, et appelée *kundalinî* dans le corps humain. Elle est en même temps *mantradevatâ*, la divinité des mantras, les formules sacrées, dont le monde entier est le livre, mais aussi la déesse de la musique, parole universelle.

On voit donc l'importance que les yoguis accordent aux mantras, qui expriment la sacralité de la parole et dont l'énergie sonore est le signe de l'unité cosmique. L'importance de la parole est telle chez ces yoguis de Lonavla, qu'ils font leurs les théories tantriques concernant la manifestation cosmique à partir du son primordial, *nâda*, et la manifestation de la parole dans le corps, qui sont toutes deux développées dans le traité du *Shâradâ Tilaka*.

Pour eux, clairement, la parole humaine reflète la parole cosmique.

L'un des premiers buts du yoga consiste à ajuster l'énergie corporelle, *prâna*, afin qu'elle se réalise dans son unité, *âtman*. De ce fait, les mantras, qui sont la parole sacrée, véhiculés par le souffle et l'énergie déployés, sont pour la plupart des yoguis, mais principalement à Lonavla, le moyen idéal pour accéder à l'équilibre spirituel.

Par leur pureté et leur sacralité, les réceptions de mantras mobilisent, à l'intérieur du corps et de l'esprit du pratiquant, la qualité d'existence harmonieuse de la manifestation (*guna sattva*), par opposition à son aspect opaque, inerte (*guna tamas*), et son aspect excité, actif (*guna rajās*).

En récitant les mantras, et donc en expirant, on accomplit le trajet de la manifestation de la parole sacrée, de son aspect le plus subtil, *para* (suprême), représentée au bas de la colonne vertébrale, à son aspect le plus matériel, *vaikhâri*, (étendu), représentée par la bouche.

Ainsi, on s'inscrit soi-même dans le grand cycle cosmique et l'on se perçoit comme porteur de la parole du monde et, en même temps, un parmi les existants, tous porteurs de cette même parole.

○ Le mantra des mantras : OM

Pour les yoguis de Lonavla comme pour tous les hindous, qui se réfèrent aux *Veda*, *OM* est la source de tous les mantras et de toute énergie.

Il est d'abord *mahâ bindu*, le grand point, qui est relation d'attraction, quasiment amoureuse entre les deux principes originels, opposés et complémentaires, *purusha/prakriti*, qui constituent les deux pôles cosmiques de la conscience/énergie créatrice. Là, il est *avyakta*, le non-manifesté.

Puis vient le premier son, la vibration initiale, l'essence de son, *shabda*, qui a mis en route la manifestation, et *OM* représente cette essence.

De là se déroule la manifestation, musique ou parole du monde, à l'énergie triple, *triguna* ; *OM* est cette trinité, représentée par le trident du dieu *Shiva* mais aussi par son idéogramme, ॐ, qui est la sophistication symbolique du chiffre trois.

OM est issu de l'espace, *âkâsha*, qui est aussi le ciel, le vide, le milieu initial du cosmos et, étant associé à cet élément le plus subtil, il entraîne l'esprit de l'homme vers cette sphère originelle. C'est pourquoi le silence qui suit sa récitation est un silence qui symbolise l'origine muette du monde, avant l'acte vibratoire créateur, avant même la différenciation des deux principes. Cette syllabe sublime, symbole de tous les mots et les contenant tous, et symbole du silence derrière les mots, est *akshara* (impérissable), c'est-à-dire *brahman*, l'absolu. Car au niveau cosmique, derrière *kshara*, l'aspect périssable de l'énergie vivante, représentée par *prakriti*, l'ensemble de la manifestation (appelée aussi *prâna*, l'énergie, ou *shakti*, la puissance), existe aussi cet impérissable socle des choses, immobile et silencieux. Et, au niveau

du langage, derrière l'aspect périssable des mots, des discours, des phrases, subsiste toujours la semence, la lettre, impérissable.

C'est la raison pour laquelle *OM* est la pratique mentale par excellence, *svādhyāya*, car en lui se trouve ce vers quoi la réflexion doit s'orienter pour comprendre la réalité des choses et sa propre réalité : l'infini derrière le fini, l'unité derrière la diversité, le non-manifesté derrière le manifesté, et l'absolu derrière le relatif.

OM étant le concentré du monde déployé, il est, dans les *Yoga Sûtra* de *Patanjali*, le véhicule de *îshvara*, le suprême personnifié.

« *Tasya vâchakah pranavah* » : « *Ce qui Le désigne est OM* »¹⁷⁸.

Et les deux versets suivants nous disent que :

« *(De) sa constante répétition et la méditation sur sa signification... résultera la disparition des obstacles et le retournement de la conscience vers l'intérieur* »¹⁷⁹.

○ L'énergie purifiante de l'esprit

Cette discipline mentale orientée vers *OM*, essence des mantras, permettant un approfondissement et une intériorisation de la conscience, va agir sur *chitta*, c'est-à-dire l'esprit (au sens large, à savoir l'ensemble des fonctions nerveuses, sensorielles, mentales, émotionnelles).

L'action (*kriyâ*) de dire (*vâc*), c'est-à-dire de retrouver le sens sacré de la parole en récitant le mantra sublime (*OM*), mais aussi tous les autres mantras, paroles sacrées, va permettre au *chitta* de s'élever et de se mouvoir dans l'espace, *âkâsha* ; ce qui l'aidera à trouver sa liberté. Le yogui très entraîné pourra alors expérimenter un état d'être extraordinairement subtil et élevé, *kham brahman*, littéralement *la conscience absolue de l'espace*. Il se sentira véritablement flotter dans une immensité céleste, ce qui lui permettra de percevoir sa nature fondamentale, universelle et infinie, *purusha*, cachée au fond de la manifestation relative, *prakriti*. A ce moment également, la vibration corporelle endormie,

¹⁷⁸ I. K. Taimeni (trad.), *La science du yoga (Yoga Sûtra de Patanjali)*, Adyar, Paris, 1965, p.70.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 75 et 78.

anâhata dhvani, le son non-frappé, peut s'éveiller et être perçue dans la région du cœur où se tient *âtman*, dans cette caverne qui est aussi ciel intérieur, *kha*. Alors le corps semble vibrer en rythme avec le monde.

Cette pratique de la récitation agit à la fois, comme nous l'avons vu, sur la sphère de la respiration, sur l'orientation mentale et sur l'attitude affective, et provoque un dépassement de l'état habituel de la conscience, ce qui est un facteur de calme profond et de grande sérénité.

La pacification de l'esprit, *chitta prasâdana*, qui résulte de cette pratique, a un réel effet purifiant, car elle permet de remettre en ordre l'énergie de l'être tout entier, le préparant à entrer plus avant, pas à pas, sur l'immense chemin du yoga intérieur, *antaranga-yoga*, dont le *samâdhi*, la méditation parfaite, est le but.

Nous venons de voir longuement l'importance centrale de *prâna*, l'énergie, dans la participation au sacrifice du feu ; celui-ci est alors le lieu privilégié où le pratiquant va rencontrer son corps, sa respiration, sa voix et son esprit en les sacralisant, c'est-à-dire en se remplaçant, lui, individu, dans l'unité de l'existence, qui est pure énergie.

- **L'esprit des dieux**

Pour obtenir cet affinement de la conscience qui l'amène à expérimenter l'universalité de l'être, l'orientation vers la symbolique védique est considérée, à Lonavla, comme de grande importance. Le rituel est pratiqué dans un esprit d'ouverture et de sensibilité à la signification de ces innombrables figures divines, représentations idéales des multiples facettes de l'univers, mais aussi projections des réalités humaines.

Le *agni-hotra* est un *devayajna*, c'est-à-dire un sacrifice aux dieux, une façon de s'incliner devant la complexité et la beauté de l'existence, de cesser de se sentir maître du monde.

En général, les symboles sont importants pour les yoguis de toutes obédiences, et spécialement dans les groupes influencés par le tantrisme, car le symbole interpelle l'esprit et oblige celui-ci à le dépasser.

Selon les yoguis du Kaivalyadham, les dieux sont donc des principes personnifiés par les poètes védiques, et les histoires mythiques à leur sujet représentent les images d'idées

abstraites. Le monde des dieux est la représentation symbolique des principes et éléments régissant l'univers mais aussi l'être humain, reflet de cet univers cosmique et constitué des mêmes éléments que lui.

- Agni : Le feu

Le dieu du feu, le principal compagnon du rituel, est celui qui met en contact l'homme et les dieux, car c'est lui qui relie la terre et le ciel. Mais il est également la bouche de *parâtman*, l'âme cosmique suprême cachée derrière les représentations.

D'une certaine façon, il représente l'homme, car, comme lui, il est dressé à la verticale, et il va du grossier vers le subtil : son corps est de bois, matière inerte, comme le corps physique de l'homme, ses os, ses organes et sa chair ; sa vitalité est de flammes, matière active, comme le corps énergétique et le mental de l'homme ; enfin son esprit, son aspect le plus subtil, est chaleur et luminosité, comme l'esprit de l'homme, qui est *buddhi*, luminosité interne.

Agni est la représentation terrestre du soleil, source d'énergie et de vie pour tous les êtres. Il est l'énergie solaire, donc le *prâna*, vitalité corporalisée dans les végétaux, les animaux et l'homme.

Nous, êtres vivants, représentons *Agni* car nous sommes combustion. Nos cinq corps, allant du grossier au subtil, dépendent de cette combustion, qui se réalise quotidiennement en nous. Mais *Agni* est aussi la chaleur qui règne dans notre corps, spécialement dans la moitié inférieure du tronc, dans l'athanor digestif. Sur un plan mental, *Agni* est celui qui repousse, par sa lumière, l'ignorance et l'obscurité, c'est pourquoi nous avons besoin de lui pour nous éclairer la réalité des choses. Il montre le chemin du ciel : il est comme une flèche dressée dans cette direction.

Mais *Agni* est aussi celui qui nous enseigne l'altruisme, car il brûle et se sacrifie pour les autres, de même que nous avons à nous soucier d'être capables de donner, de nous mettre au service (*seva*) du monde et des autres.

Enfin, le feu est l'emblème de ce sans-forme qui se cache derrière les formes matérielles, derrière le soleil, et qui est *brahman*, la source cosmique. En entrant en contact avec le feu, visuellement, on pénètre en quelque sorte à l'intérieur de lui, ce qui nous renvoie à

notre propre profondeur où s'estompent toutes les différences. C'est ainsi que l'on accède à la méditation, porte de la réalité ultime.

○ Vâyu, le vent

Le vent est intimement associé à *Agni* car il est le véhicule des offrandes contenues dans le feu, à travers l'espace intermédiaire (*antarîksha*) entre terre et ciel.

Dans l'être humain, il est le souffle vital, qui permet que la combustion d'*Agni* se fasse en nous. Il est bien sûr le régent de la respiration, et le rôle important que cette dernière joue dans les réceptions le met au centre du rituel ; de même, *Vâyu* est l'énergie vitale, *prâna*, sous sa forme subtile, toujours en mouvement, toujours en recherche ; nous avons vu que l'essentiel du rituel est associé à la prise de conscience de cette vitalité grâce à l'énergie de la parole sacrée, car celle-ci nous ouvre à la connaissance, et même à l'expérience de l'existence cosmique toute entière.

○ Apas : L'Eau-mère

La déesse des eaux est évoquée presque au début du rituel, et un hymne en son honneur, tiré du *Aitareya Brâhmana Upanishad* est fréquemment récité au Kaivalyadham.

Cette déesse, *devî*, représente la mère des choses, *mâtâ* ou l'élément féminin : elle procède à la mise en route de la manifestation cosmique, *prakriti*, qui se déploie dans l'univers et qui est aussi l'énergie vitale de chaque être, *prâna*. L'eau est donc l'aspect archaïque de cette énergie. Elle est associée à la matière, à la mer de lait originelle, sans forme, contenant en germe l'ensemble de la manifestation cachée au cœur de la matière ; car, venant de l'eau, nous continuons à y baigner sans le savoir. De plus, elle est l'ensemble de nos liquides et sécrétions.

○ Indra, le roi

Ce dieu védique de première importance est le dieu le plus aimé des yoguis de Lonavla. Il est le premier à qui l'on demande protection dès le tout début du rituel et celui à qui est dédié l'hymne le plus émouvant, récité très fréquemment, et qui est tiré du *Rig-Veda*.

Indra, roi des dieux dans les *Veda* est, pour les yoguis, le roi du corps, le chef des *indriya*, les organes des sens et d'action. Il est donc celui qui jouit des choses de la vie, c'est-à-dire la conscience, *chetanâ*.

Il représente notre être même, notre esprit à la recherche de sa vérité, tentant de réconcilier *bhoga*, le plaisir d'exister, et *yoga*, l'unité ; à travers son propre labyrinthe et celui des choses, il aspire à trouver son essence, *âtman*.

○ Sûrya/Sâvitar/Rudra : différents aspects du soleil

Le dieu du soleil est le plus important du rituel, car le soleil est source de toute vie. De plus, il est facile à percevoir, à imaginer. Si le feu est le soleil sur la terre, le soleil est le feu du ciel, et les deux sont liés l'un à l'autre, se représentant l'un l'autre et s'interpellant l'un l'autre.

Sûrya est la forme externe, matérielle, du dieu-soleil, caché dans son disque en tant qu'*incitateur de vie*. Il est alors appelé *Sâvitar*.

Donc, en imaginant le soleil, on entre en contact avec cet aspect subtil, invisible, qui est *parâtman* ou *brahman*, l'Âme du Monde, au-delà des formes, mais aussi à l'origine de toute forme.

Par ailleurs, *Sâvitar* est le créateur du cosmos : dans son aspect manifesté (*vyakta*), il est l'ensemble des cinq éléments, mais il représente également les grands dieux *Brahmâ*, *Vishnou*, *Shiva*, qui en sont les différentes facettes : *Brahmâ* préside à la création, *Vishnou* à la conservation, *Shiva* à la destruction.

Mais les yoguis de Lonavla considèrent *Sâvitar* dans son aspect créateur, englobant donc *Brahmâ* en lui. *Rudra*, l'aspect archaïque de *Shiva*, est alors la face sombre, obscure, destructrice, de ce même incitateur.

C'est pourquoi une grande importance est donnée à cette opposition entre le caractère lumineux de la création, la naissance, la croissance, et son caractère destructeur, la décrépitude, la mort. *Rudra* est très présent dans le rituel : le *Rudra Mantra* est récité au début du sacrifice, lorsque l'on s'enduit de cendres pour se rappeler l'aspect mortel, relatif, changeant de la condition humaine ; de même, très fréquemment, l'on procède à la grande récitation du *Rudra Sûkta*, tiré du Chapitre 16 du *Krishna Yayur-Veda*.

Nous, êtres vivants, sensibles, insérés dans l'existence, *bhâva*, sommes pris dans ce cycle :

| | | | | | | | | |
|----------------|---|--------------|---|----------------|---|--------------|---|------|
| <i>Sâvitar</i> | > | <i>Rudra</i> | > | <i>Sâvitar</i> | > | <i>Rudra</i> | > | etc. |
| création | | destruction | | création | | destruction | | |

Ce cycle, appelé le *samsâra*, maintient un terrible pouvoir sur nous si nous ne sommes pas capables de le transcender en le comprenant, afin de le traverser sans encombres.

C'est pourquoi l'on invoque *Rudra* en tant que *triambakam*, grand-père des trois mondes, afin qu'il nous permette de nous détacher de notre enveloppe corporelle et de nous faire passer de la mort à l'immortalité.

Sâvitar possède aussi un aspect non manifesté (*avyakta*). Là, il s'identifie à la totalité de l'énergie de vie, *prakriti*, dans son caractère potentiel, avant la moindre manifestation de son pouvoir. On l'appelle *hiranyagarbha*, l'embryon d'or qui deviendra le monde. Ainsi, *Sâvitar* est la représentation la plus poétique, car la plus lumineuse, de *prakriti*, l'ensemble de la création, à la fois manifesté dans les formes, y compris dans les formes divines, et non manifesté, donc uniquement conçu, en idées, en mots.

Il est alors considéré comme l'ultime créateur du *nâma rûpa*, le monde des mots (*nâma*) et des formes (*rûpa*).

Finalement, *Sâvitar* est aussi le principe spirituel encore au-dessus du manifesté (*vyakta*) et du non manifesté (*avyakta*), tous deux du domaine de la création. C'est pourquoi on l'appelle l'*incitateur* : la création se fait sur sa base, mais il reste toujours derrière, il est *parâtman*, ou *paramesvara* : l'Âme suprême, le Seigneur suprême, c'est-à-dire *brahman*.

o Soleil et conscience

Ce n'est pas un hasard si ce symbole fascinant a donné le mantra le plus célèbre des hindous, le *Gâyatrî Mantra*, dont on a vu l'importance au cours du rituel, car il est très largement récité avant et après que la première oblation soit offerte au feu, pour parvenir à *Sûrya* :

« Ô adorable *Sâvitar*, soleil brillant et adorable, grand dieu que j'honore, puisses-tu éclairer mon esprit ».

En récitant ce mantra, on médite d'abord sur la lumière du soleil, qui nous donne la vie et, de là, on entre en relation avec cette présence, cette réalité incompréhensible, cachée dans le soleil : la création toute entière et, au-delà, l'essence de la création.

Puis on lui demande d'illuminer notre esprit, *chitta*, car, dans le corps humain, *Sûrya* est cette intelligence lumineuse, *buddhi*, qui, dans notre conscience, *chetanâ*, se tient au-dessus de nos autres facultés mentales : identité personnelle (*ahamkara*), organe de pensée (*manas*), facultés d'action et de sensorialité (*indriya*).

Or, tout le travail du yoga consiste à éveiller cette intelligence, ce soleil intérieur, *antarsûrya*, afin d'avoir de l'énergie spirituelle disponible pour continuer à creuser en soi-même et rencontrer, ou plutôt dévoiler le Soi (*âtman*), qui est de même nature que le Soi ou Âme du Monde (*brahman*), forme suprême de *Sûrya*.

Ainsi, si chacun des dieux est régent d'un principe à la fois externe et interne, la manifestation cosmique toute entière, régie par *Sâvitar*, qui est forme consciente d'existence, *chaïtanya*, peut être regardée d'abord sous un aspect universel (son essence est alors *parâtman*, ou *brahman*), et être alors personnalisée sous forme d'*îshvara*, le Seigneur ; mais aussi sous un aspect individuel (son essence est alors *jivâtman* ou *âtman*), et être alors personnalisée, sous forme de *purusha*, le Soi.

Si *Sûrya* est, dans le monde extérieur, le feu du ciel et, plus subtilement, la conscience cosmique créatrice (*Sâvitar* ou *chaïtanya*), nous venons de voir qu'il est également, dans le monde intérieur, le feu de l'intelligence et, plus subtilement, la conscience individuelle (également *chaïtanya* ou *chetanâ*).

Cette conscience individuelle est appelée aussi *chitta*, c'est-à-dire l'ensemble des facultés de l'esprit, considéré comme un principe igné, car imprégné, en son fond, de la luminosité ou intelligence originelle, lorsque celle-ci touche la matière. Ce n'est qu'après, dans l'ordre de la manifestation, que les formes moins subtiles d'énergie se développent : les facultés fonctionnelles (*indriya*), régies par *Indra* ; les facultés fonctionnelles (*dhâtu*), régies par les trois grandes déités cosmiques : par *Vâyû* (le vent), en tant que souffles, par *Agni* (le

feu), en tant que biles, par *Apas* (l'eau), en tant que sécrétions ; et finalement la matière compacte, *Prithivî*, déesse de la terre.

L'intelligence - qui est soleil intérieur, *buddhi* et conscience, *chetanâ* - est d'une très grande importance pour le yoga parce qu'elle est la toute première émanation de *Sâvitar*, l'incitateur. Elle est donc au plus près du Soi profond de l'homme, *purusha* ou *âtman*, qui se reflète en elle : l'éveil de cette luminosité intérieure est le résultat de la discipline consistant à maîtriser l'esprit, après l'avoir apaisé par le développement de la sensibilité, comme nous l'avons vu.

Cet éveil ou *viveka*, lucidité et discrimination, permet d'entraîner l'esprit à expérimenter son aspect de *drashtâ*, ou observateur, pur regard sur les choses, et ainsi se tenir au plus près de l'essence de cet esprit, *purusha*, qui est aussi essence de l'être tout entier, *âtman*.

- Vishnou : l'omniscient

C'est le nom donné à l'aspect de *Sâvitar* qui conserve l'énergie, mais c'est aussi, et surtout, le dieu du sacrifice, c'est-à-dire *Sâvitar* dans son aspect d'offrande permanente de lui-même.

Il est donc la représentation, le symbole le plus pur de la manifestation, qui est d'être là pour les créatures ; il est également le symbole le plus beau de notre existence individuelle, qui peut servir aux autres et au monde si nous cultivons l'offrande de notre être à la vie, ce qui est acte sacré, sacrifice, *yajna*, dans le sens le plus vrai du terme.

Le *agni-hotra* est lui-même à la fois le symbole du sacrifice de *Vishnou*, pour les créatures, et le symbole du sacrifice et de l'offrande des hommes aux dieux. Il est le lieu par excellence de la rencontre entre les dieux et les hommes, de leur participation mutuelle à l'équilibre du monde.

- **Les trois étages du monde**

« *Bhûr, bhuva, svaha* » : Terre-Air-Ciel.

Combien de fois récite-t-on cela au cours du rituel ?

En effet, le *agni-hotra* est lieu sacré de communication verticale entre le monde des hommes, sur la terre, et celui des dieux, dans le ciel.

Grâce à *Agni*, les offrandes et les mantras montent, et les dieux descendent pour baigner les hommes d'universalité.

Ce triple monde est régi par différentes déités, et représente différents niveaux de l'homme, de son expérience, de sa compréhension : la terre est le domaine de *Agni*, le feu, aspect grossier de l'énergie, et représente le corps physique, *sthûla sharîra* ; l'air est le domaine de *Vâyu*, le vent, aspect subtil de l'énergie, et représente le mental, mais aussi les émotions, *manas* ; le ciel est le domaine de *Sûrya*, le soleil, aspect créateur de l'énergie, et représente l'intellect, *buddhi*.

Lorsque l'on récite les mantras, il est important de comprendre leurs trois niveaux de signification : leur aspect terrestre est l'ensemble des mots eux-mêmes, leur prononciation, leur sens immédiat ; leur aspect aérien est ce qu'il y a au-delà du mot, le sentiment attaché aux symboles exprimés par ce mot ; leur aspect céleste est l'origine ultime des mots, des idées essentielles cachées en eux.

La totalité de ces trois niveaux est *Sâvitar* lui-même, lumineux et obscur, Seigneur de la création, à la fois toute parole et tout silence, exprimé par le calme extraordinaire, intensément chargé d'énergie que l'on perçoit après les récitations, et qui emmène l'esprit vers la toute transcendance, *brahman*, ciel du ciel, qui est paradoxalement toute immanence, *âtman*, ciel de la terre.

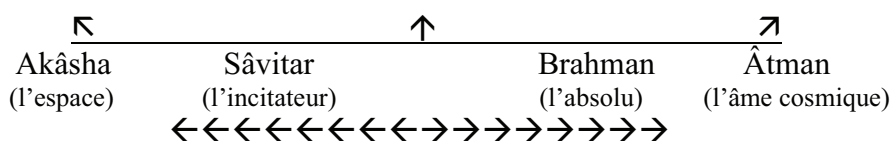
Les trois étages du monde correspondent également aux trois actions du *kriyâ yoga* : la discipline corporelle, *tapas*, associée au corps physique, la terre ; la discipline mentale, *svâdyâya*, associée au mental, l'air ; la discipline dévotionnelle, *îshvara pranidhâna*, associée à l'intellect, le ciel.

On trouve là un curieux renversement : en effet, on s'attendrait à voir *svâdyâya* associé à l'intellect et *îshvara pranidhâna* au mental, contenant des émotions, des sentiments. Mais le *kriyâ-yoga* est une discipline. Or, pour expérimenter les sentiments profonds d'abandon de soi, *îshvara pranidhâna*, liés au monde de la spiritualité, on se trouve propulsé dans les sphères les plus profondes de soi, dans *ânandamayakosha*, le corps de béatitude, et cela n'est possible que

si l'on a, au préalable, travaillé sur son mental, *manas*, en le dirigeant sur l'étude de son fonctionnement et de la réalité des choses ; et cela est précisément *svādhyâya*.

Voici un tableau récapitulatif des correspondances associées à « *bhûr, bhuva, svaha* ».

| | BHÛR | BHUYA | SVAHA |
|-----------------------------------|-----------------------------------|---------------------------------|---|
| Éléments | Terre | Air | Ciel |
| Lumineux (Jyoti) | Feu (Agni) | foudre (Vâyù) | soleil (Sûrya) |
| Être humain | Corps | Mental | Intellect |
| Expérience mentale | Perception | Compréhension | Intuition |
| Yoga | Karma | Jnâna | Bhâkti |
| Sacrifice (yajna) | Éveiller le feu | Comprendre le feu | Adorer le feu |
| Yoga préliminaire (krîya-yoga) | Discipline (tapas) | Étude (svādhyâya) | Abandon à l'absolu (ishvara pranidâna) |
| Enveloppe (sharîra) | Grossière (sthûla) | Subtile (sûkshma) | Absolue (kârana) |
| Espace (âkâsha) | Espace extérieur (bahirâkâsha) | Espace intérieur (antâkâsha) | Espace de la conscience (chidâkâsha) |



Cette verticalisation est un extraordinaire symbole de tout le chemin décrit dans les *Yoga Upanishad* et dans la littérature du hatha yoga : il s'agit en effet de se redresser, de façon à éveiller notre énergie vitale, *kundalinî* ou *shakti*, et la faire monter du bassin jusqu'au sommet de la tête, afin qu'elle retrouve *Shiva*, son époux, dont elle s'est séparée au moment de sa descente dans la matière, lors de sa manifestation. C'est pourquoi le hatha yoga insiste tellement sur la colonne vertébrale, *axis mundi*, arbre de vie qu'il s'agit de hauber, tuteur, tuteur,

afin qu'elle soutienne le difficile cheminement de l'énergie vitale à travers les noeuds somato-émotionnels que sont les *chakra*.

La verticalité d'*Agni* traversant l'air pour rejoindre le ciel, et celle de l'homme, chantant des mantras et respirant, en se tenant droit devant lui tout en évoquant les dieux, sont toutes deux une image externe de la verticalité de la colonne vertébrale. C'est dans cette verticale que monte l'énergie de vie, *shakti*, faite de feu et de souffle, cherchant à se conscientiser, c'est-à-dire à retrouver le ciel en s'appuyant sur la terre, se dressant à partir de sa racine, le sacrum.

- **Svarga, le ciel**

Car le but est bien d'expérimenter le monde céleste, à l'intérieur du corps, dont le ciel extérieur est, lui aussi, un symbole. En effet, nous l'avons vu, si l'énergie corporelle s'équilibre à la suite des pratiques et grâce à la meilleure circulation pranique, l'esprit, *chitta*, se trouve maîtrisé, tranquilisé. A partir de là, il peut *monter*, c'est-à-dire connaître son niveau le plus subtil, l'intelligence lumineuse, *buddhi*, qui est la porte ouverte vers l'essence, *purusha*, ou le pur observateur, *drashtâ*.

A ce moment-là, la conscience, *chetanâ*, connaît une expansion de son champ et se perçoit au-delà de son individualité, dans une totale participation au monde. On appelle cet état intérieur, nous l'avons déjà dit, *kham brahman* (conscience absolue de l'espace), ou *khecharî* (se mouvoir dans l'espace).

Le ciel (*svaha*, *svarga*, *kha*, ou *vyoman*), est le domaine de *Sûrya* dans son aspect manifesté ; c'est aussi celui de tous les dieux, *vishva devatâ*, émanations de *Sâvitar*, l'aspect créateur de *Sûrya* ; mais aussi celui de *prakriti*, sous son aspect non-manifesté ; et finalement, celui de *brahman*, son aspect absolu. Il est donc le symbole le plus propre à désigner *parâtman*, l'Âme suprême, ce qui est tout et au-delà de tout. On l'appelle alors *âkâsha*, l'espace lumineux ou espace infini, qui est le plein et le vide à la fois. Cet *âkâsha* est partout à la fois, au plus haut du ciel et au plus profond de la matière. Il est l'espace infini du monde externe, ciel du dehors comme l'espace infini du monde intérieur, ciel du dedans. *Kha*, l'un des termes qui le désigne, est à la fois le trou, la caverne, et l'étendue céleste.

Pour expérimenter intérieurement ce sentiment d'immensité, il faut être capable de se vider de toutes ses représentations, idées et images, afin d'être dans la pure conscience de soi.

Ceci est l'expérience de *samâdhi* : profonde et parfaite méditation où l'esprit transcende même l'objet de sa concentration, et se connaît lui-même dans son immobilité, dans sa vacuité, *shûnya*. On touche alors aux racines de l'être, à l'essence de l'esprit, *âtman*, la plénitude du Soi, qui ne peut être perçue qu'à travers le vide.

Ainsi, curieusement, plus on *monte* vers la connaissance du fonctionnement de l'esprit, plus on *creuse* à l'intérieur dans *kha*, la caverne, ou le ciel de la conscience. Là, on rencontre le pur espace d'être, *âkâsha*, ou *âtman-brahman*, dont le *pranava*, le *OM*, le mantra des mantras, la parole sacrée, source de la parole, est le plus beau des symboles.

Swâmî Digambar disait que tout le rituel de *agni-hotra* consiste à aller « *de la tortue à l'aigle* » : la tortue, *kârma*, est le symbole de la terre, née de l'eau primordiale, supportant l'axe du monde, le mont *Meru* qui, à la création, servit de pivot pour baratter la mer de lait ; l'aigle, *Garuda* est le symbole d'*âkâsha*, car il vole au plus haut des cieux, et son regard perçant englobe toute chose. Il est intéressant de noter que ces deux animaux sont associés à *Vishnou*, dieu du sacrifice.

Dans notre corps, tout comme dans nos représentations, tout notre itinéraire, notre pèlerinage de bas en haut, est une traversée de symboles. Il est nécessaire d'abord de comprendre *Agni*, feu de la terre, feu de notre vie et de notre désir d'évoluer, éveillé par toute la discipline sur *prâna*, notre souffle et énergie ; après cela, il s'agit de réaliser *Sûrya*, le soleil, feu du ciel, soleil extérieur et intérieur, source de vie et d'intelligence ; dans une étape supérieure, on pourra saisir la réalité de *Vishnou*, essence du soleil qui se donne aux hommes en sacrifice ; et finalement, au-delà de toute représentation, on expérimentera *âkâsha*, le vide de plénitude, *kham brahman*, l'unité sise dans l'espace, tant interne qu'externe.

En guise de conclusion, nous pouvons dire que le sacrifice du feu est considéré à Lonavla comme un résumé, un véritable archétype de la *sâdhanâ*, ou discipline yogique :

- son climat dévotionnel est d'une grande importance pour cette lignée de yoguis qui met beaucoup l'accent sur le raffinement des sentiments personnels tournés vers l'aspiration au Tout-Autre,

- la récitation des mantras et son effet énergétique puissant est le parallèle et le complément de toute la discipline corporelle et respiratoire du hatha yoga, dont le but est de sentir et de rééquilibrer l'énergie vitale, *prâna*, afin d'éveiller les potentialités de la conscience,

- l'évocation des dieux védiques, et l'effort d'imagination et de réflexion que cela suppose, entraînent le *sâdhak*, l'apprenti yogui, à *symboliser* son cheminement yogique. Il conçoit de ce fait que tout son effort consiste à maîtriser, en la comprenant, la sphère visible du monde dont les dieux sont les représentants invisibles. A partir de là, son esprit sera en mesure d'abstraire au-delà de la pluralité, vers l'unité. Et au-delà du manifesté, vers le non-manifesté.

Ce cheminement de sa conscience, de sphère en sphère, du compact au subtil, puis à l'infiniment subtil, aussi appelé le *causal*, est représenté par le mantra *OM*, guide le plus précieux, symbole de tous les mantras, archétype de la philosophie de la parole.

Car c'est bien en faisant évoluer sa parole, c'est-à-dire sa capacité de dire, d'évoquer, d'imaginer, mais aussi de penser, de comprendre, que le yogui atteindra l'état de méditation parfaite qu'est le *samâdhi*.

Or tout ce pèlerinage intérieur est une ascension de la terre au ciel, dont le feu, que le yogui imite en se tenant assis, le dos droit, est le symbole : c'est au ciel que se trouve la réponse à ses interrogations, dans le silence et la blancheur du vide, *âkâsha*. Le mystère est que ce ciel est, en même temps au plus profond de lui.

B - Sur la pratique du yoga : une gymnosophie

Nous venons de voir que le yoga est une vision du monde dont l'ancrage est extrêmement archaïque, mais pour parvenir à inscrire ce schème directeur d'unité microcosme-macrocosme dans l'être profond de l'adepte, il se définit très tôt dans un corpus de pratiques rigoureuses.

Dans les textes védiques, déjà, il était question de personnages marginaux, les *vratyâ*, vivant à l'écart de la société ; ils se livraient à des activités magico-spirituelles de recherche de pouvoirs psychiques et corporels, et on disait à leur sujet qu'ils étaient maîtres du feu. Puis,

dans la période dite des *Brâhmana* (800 avant JC), se fait jour l'idée que le rituel permet de reconstituer l'unité du corps cosmique du créateur *Prajâpati*. Celui-ci est une nouvelle figure qui reprend la belle et antique symbolique védique du *Purusha* cosmique. Contrairement à celui-ci, qui fut morcelé par les dieux pour que le monde soit, *Prajâpati* lui-même désira se diviser, à l'origine du monde, pour s'offrir à la diversité : « *Puissé-je progénier, puisse-je me multiplier !* »¹⁸⁰. D'autre part, une interrogation apparaît dans les milieux cléricaux : était-ce nécessaire de pratiquer des rituels interminables, compliqués et onéreux, où le dieu du feu, *Agni*, était sollicité pour établir le lien entre terre et ciel, le corps des hommes et l'esprit des dieux, de façon à reconstituer ce corps cosmique ?

L'influence grandissante des groupes magico-spirituels permit de formuler une réponse : il y a la possibilité d'allumer un feu à l'intérieur du corps, par des pratiques de réchauffement, *tapas*, et cet éveil énergétique a le pouvoir de permettre au pratiquant de reconstituer un vécu de subtile globalité, favorable à une identification avec l'aspect cosmique de son être profond. Par l'accès à une surabondance d'énergie, il réalise une expérience d'extase où l'unité corps-esprit, homme-dieu, est rétablie.

A partir de là, les méthodes de méditation et les techniques d'austérité se multiplient, en lien avec le développement de la médecine ayurvédique : l'ascète est alors reconnu comme capable, avec ces techniques, de se guérir des insatisfactions inhérentes à la condition humaine, de fonder en lui-même une santé parfaite, basée sur la maîtrise de son énergie, ce qui le met dans les meilleures dispositions pour expérimenter la consubstantialité fondamentale de son individualité humaine et de la totalité du monde cosmique.

Cette transformation individuelle du pratiquant est une véritable libération des souffrances souvent générées par le rapport ordinaire à soi-même, aux autres et au monde. Cette libération est théorisée par un ensemble de traités, les *Sâmkhya*, dont le plus ancien date d'environ 800 avant JC, et qui décrivent, dans un registre quasi scientifique, les modalités de l'être-au-monde de l'homme, fasciné par le déploiement des phénomènes et incapable de se connaître dans sa conscience ultime. Pour dépasser cette ignorance fondamentale et accéder à une véritable connaissance, il faut alors investiguer dans l'organisation de cette manifestation

¹⁸⁰ Jean Varenne (trad.), *Aitareya Brâhmana*, in *Cosmogonies védiques*, Les Belles Lettres, Paris 1982, p. 263.

phénoménale, et, en particulier dépasser les forces contraires, les dualités qui en régissent le fonctionnement habituel : l'inertie (*guna tamas*), et l'activité (*guna raja*), pour faire l'expérience d'un troisième terme, l'équilibre, l'*êtré* (*guna sattva*).

Les premiers textes du yoga évoquent essentiellement l'aspect méditatif de cette discipline, avec la *Svetâsvatara Upanishad*, et les *Yoga Sûtra* de *Patanjali*, datés d'environ 300 avant JC. Puis apparaît un groupe important de textes, les *Yoga Upanishad*, qui évoquent une physiologie subtile et une symbolique du corps sur lesquelles les pratiquants s'appuient pour progresser ; cette orientation spécifique culminera plus tard, dans le corpus particulier du hatha yoga, issu des milieux de moines shivaïtes (environ 1000 après JC), où la méditation est une étape ultérieure dans la pratique, précédée de nettoyages corporels (*dhauti*), de postures agissant essentiellement sur la colonne vertébrale (*âsana*), d'exercices respiratoires, activant le souffle (*prânâyâma* et *khumbaka*), de vocalisations (*mantra*), mais aussi de contractions et mobilisations énergétiques (*mudrâ*), le tout destiné à manipuler l'énergie vitale, *kundalinî*, en vue d'une ouverture, d'un élargissement de la conscience, vécue comme une véritable noce avec la plus haute conscience, le divin *Shiva*.

Dans la multitude des approches du corps et de l'esprit caractérisant cette pratique multi-millénaire, je me propose de décrire certains principes essentiels régissant les deux grandes étapes de son histoire, le *râja yoga*, ou yoga de la méditation, et le hatha yoga, ou yoga corporel, qui apparaissaient les plus fondamentaux à mes enseignants, et tels qu'ils m'ont été enseignés.

Râja yoga, une méditation sur l'existence

Cet ensemble de pratiques, conduisant à l'état de méditation, est issu des *Veda*, des *Upanishad*, et il a vraisemblablement été remanié en partie par la dissidence bouddhiste avant de parvenir à son âge classique avec son texte de référence, les *Yoga Sûtra* de *Patanjali*.

Le yoga enseigné au Kaivalyadham était un yoga à base de pratiques méditatives au sens strict du terme, c'est-à-dire en position assise, mais la pratique corporelle de hatha yoga était elle-même également très imprégnée de yoga classique, où l'aspect méditatif, issu de cette

très ancienne période historique, primait sur toutes autres considérations, avec une insistance particulière pour un ensemble de concepts directement issus des *Veda*.

Pour parvenir à cet état de méditation, Swâmî Digambar insistait sur l'expérience de certaines attitudes spécifiques, décrites dans de très anciens textes.

- **Les trois rôles**

L'être humain est considéré comme vivant sa vie en tenant, tout à tour, trois rôles principaux, dans son rapport au monde : il est soit acteur (*kartâ*), soit récepteur (*bhoktâ*), soit témoin (*drashtâ*).

Le troisième rôle est le moins développé, car, en général, nous remplissons surtout le rôle d'acteur, investi sur le monde extérieur, pleinement impliqué et identifié, ainsi que le rôle de récepteur, ou jouisseur, lorsque nous recevons des plaisirs du monde, ou que nous nous reposons. Dans le yoga, nous explorons ces rôles tour à tour, afin de pouvoir, en passant de l'un à l'autre, par l'organisation de la séance, laisser émerger le troisième rôle, celui de pur observateur, mettant en mouvement une fonction supérieure du psychisme, qui est la conscience d'être là, en train de *faire* (agir), ou de *non-faire* (recevoir, jouir). C'est pourquoi, durant les séances de hatha yoga, l'enchaînement *posture/relaxation entre les postures* est si important, car il permet de tricoter cette trame du *faire/non-faire*, dans une conscience toujours accrue.

Ces trois rôles sont dans un rapport de cause à effet l'un par rapport à l'autre dans la pratique et dégagent une certaine expérience yoguique :

- Faire (*kartâ*) : nettoyages (*kriyâ*), postures (*âsana*), exercices respiratoires (*prânâyâma*), verrouillages (*bandha*), sceaux énergétiques (*mudrâ*), travail du son (*mantra*). C'est le *prayog*, la dynamique.

- Recevoir (*bhoktâ*) : observer attentivement les sensations, les mouvements du souffle, mais aussi les perceptions du monde extérieur, ou encore les impressions et sentiments qui naissent pendant l'aspect statique de la pratique, et après les exercices. Cela est une expérience de lâcher-prise, de pure réceptivité aux phénomènes existants à travers le corps

grâce à la stimulation due à la pratique. On l'appelle *samprayog*, comme résultat, effet de la pratique, du *faire*, comme catalyse d'une intensification expérimentale.

○ Etre témoin (*drashtâ*) : lorsqu'il y a une continuité, une non-rupture entre l'acte de *faire* et la réceptivité du *non-faire*, s'installe alors une conscience à la fois hypervigile, et extraordinairement tranquille. Cela est le signe d'un dégagement de l'instance *buddhi*, la claire intelligence, qui est une qualité supérieure du psychisme selon la tradition classique du yoga. On appelle alors cet état *samprâsad*, en tant que résultat final de l'ensemble de la pratique *faire/non-faire*, comme une saveur, une douceur, un délice, un parfum... *Prâsad* signifie le cadeau, mais aussi l'offrande, le petit bonbon que l'on remet à tous les participants à la fin d'une célébration (*pûja*), afin que chacun en garde un doux souvenir.

Ce travail sur les oppositions *faire/non-faire* est considéré comme étant au cœur de toute la pratique du hatha yoga, car il rythme également, de façon plus physiologique, le fonctionnement en deux temps de la respiration (inspir/expir), du système musculaire (tension/détente), mais aussi les mouvements dynamiques basés sur l'ouverture/fermeture, la droite/la gauche, l'avant/l'arrière, le bas/le haut...

Dans tous les cas, il est question d'opposition entre un état actif, et un état non-actif, dans le but de faire germer un état à la fois intermédiaire, tenant les deux bouts de l'être, et au-delà des dualités. A partir des modalités énergétiques d'inertie et de repos (*tamas*), d'activité et de dynamisme (*rajas*), on cherche à faire s'éveiller ce qui transcende les deux, la conscience d'être (*sattva*).

• **Les cinq énergies**

Ce sont les cinq énergies actionnant le corps, c'est-à-dire en lien avec l'activité musculaire. Il s'agit de :

| | | |
|--------|---------------------------------|--|
| Prâna | Le souffle qui <i>apporte</i> | L'inspir, l'ingestion, la préhension |
| Apâna | Le souffle qui <i>évacue</i> | L'expir, l'évacuation, le rejet |
| Vyâna | Le souffle qui <i>circule</i> | Les mouvements |
| Samâna | Le souffle qui <i>équilibre</i> | L'arrêt, la posture, la digestion |
| Udâna | Le souffle qui <i>monte</i> | La parole, l'étirement, la verticalisation |

Dans la pratique de la méditation, il est important de prendre conscience de l'activité musculaire dans ces cinq registres, afin d'avoir une expérience accrue des modes de fonctionnement du corps dans l'espace.

Dans le hatha yoga, les exercices dynamiques comme la salutation au soleil, et d'autres enchaînements classiques ou modernes sont exécutés, selon cet enseignement, dans ce même esprit.

Il s'agit de tricoter ensemble ces différents éléments, en réalisant, dans la pratique, l'opposition inspir/expir, ainsi que l'opposition mouvement/arrêt, et, finalement, la verticalisation, vécue comme un allongement, une sensation de grandissement interne, comme conséquence de l'harmonie de chacun des groupes d'opposés. Ceci permet de créer un tissage où la conscience s'accroît, et permet l'émergence de la *conscience-témoin (drashtâ)*, conscience pure.

- **Les trois espaces**

L'être humain est placé dans le monde selon un double système spatial : horizontal et vertical, et la pratique du yoga consiste à prendre conscience de chacun de ces éléments, et de les dépasser en les transcendant.

- Plan horizontal : l'expérience du corps dans le monde fonctionne là aussi sur deux registres : l'extérieur (*bahirâkâsha*), représentant le monde externe, perçu par les cinq sens, et l'intérieur (*antarâkâsha*), représentant le monde intérieur, perçu par ce que les Indiens appellent le *sens yoguique*, et qui est constitué de ce que nous appelons maintenant l'intéroception et la viscéroception.

Mais l'expérience de *l'esprit dans le corps*, qui est le but du yoga, ajoute une troisième dimension, celle de la conscience, *chit*, qui peut transcender l'opposition intérieur/extérieur, en tenant les deux éléments ensemble. On peut alors faire l'expérience de l'extérieur et de l'intérieur à la fois, au fur et à mesure que l'on a été capable d'explorer les deux registres séparément. C'est le plan de la conscience (*chidâkâsha*).

Là aussi, l'organisation de la pratique, que ce soit la pratique méditative ou la pratique corporelle - les deux étant axées sur l'insistance portée à une conscience très poussée de l'intériorité, par la conscience de l'espace du corps, et à la conscience du monde extérieur autour de nous, par la conscience du corps dans l'espace - favorise l'émergence de ce troisième terme, conscience de la conscience, à la fois pleinement dehors et pleinement dedans.

○ Plan vertical : selon l'antique tradition védique, l'être humain participe de trois registres de base :

La terre (*bhûr* ou *bhumi*), dont le rapport au corps passe par les pieds, les appuis, le centre de gravité. Ce sont toutes les forces gravitationnelles qui nous donnent un sentiment de solidité, d'ancrage, de stabilité.

L'espace intermédiaire (*bhuva* ou *antarîksha*), où s'exécutent les actions et réceptions du monde extérieur, par l'intermédiaire des organes des sens (*jnânendriya*), et des organes d'action (*karmendriya*). C'est le lieu du *prâna*, l'énergie vitale, le souffle, le vent, et c'est dans cet espace que nous existons et que nous nous mettons en relation les uns avec les autres.

Le ciel (*svaha* ou *svarga*). C'est le manteau céleste étoilé, le domaine des astres et des lumineuses, où le soleil resplendit et la lune nous fascine ; lieu mythique des *deva*, les divinités ailées, où se projettent nos aspirations les plus belles, nos rêves les plus fous. C'est le haut, vers lequel tout être humain est naturellement conduit après sa naissance terrestre, par le jeu de la poussée vitale, que nous partageons avec les plus anciennes formes de vie.

Toute notre pratique nous conduit à éprouver ces trois sphères, afin que notre corps, mais aussi notre esprit, se sentent en participation harmonieuse avec ces trois mondes, qui sont chantés à chaque cérémonie traditionnelle hindoue, sous la forme du mantra : « *om bhûr-bhuva-svaha* », depuis des millénaires.

Dans les séances de hatha yoga, il nous est demandé, dans chaque posture, de sentir notre ancrage au sol, ce qui est l'étymologie même de *âsana* : l'assise, l'assiette, le socle.

Même dans la posture d'équilibre la plus étonnante, il doit y avoir la possibilité de se sentir assis, y compris debout, y compris en équilibre sur les orteils...

Puis nous pouvons être conscients du monde intermédiaire, le monde de la vie, de l'existence, dehors, dedans, le monde du souffle, et des souffles, c'est-à-dire des mouvements des choses et des êtres...

Enfin notre désir est de sentir notre lien au ciel, par un corps qui grandit, qui s'étire, et dont la posture debout est un exemple archétypal, comme une plante qui pousse toujours un tout petit peu plus, pour se sentir plus grande, plus vaste, plus longue et déliée.

- **Les principes de la posture**

Ces principes, élaborés dans les *Yoga Sûtra*, pour préparer la méditation en posture assise, sont réinterprétés, dans cet institut, comme dans de nombreuses autres écoles de yoga indiennes, dans le but d'approfondir le hatha yoga, en l'enrichissant d'un élément méditatif immédiatement abordable.

- Stabilité (*sthira*) : tonicité, force musculaire de certaines parties du corps nécessaires à la tenue de la posture.

- Aisance (*sûkha*) : détente, relâchement des groupes musculaires non nécessaires à la posture.

- Relaxation de l'effort (*prayatna shaitilya*) : capacité de détendre l'excès de tension dans les groupes musculaires concernés, pour rendre la posture plus calme, le souffle plus subtil, par un ajustement très poussé des appuis, du centre de gravité, et une excellente conscience de la géométrie de la posture, et des axes corporels.

- Concentration sur l'infinie énergie de vie (*ananta samapatti*) : c'est une véritable méditation sur la posture, une fois que le corps a pris toute sa place, juste et harmonieuse, dans l'énigme posée par la proposition posturale : comment se tenir tranquille et détendu dans ces figures musculaires, parfois compliquées, parfois nouées ?

L'enseignement du Kaivalyadham insiste tout spécialement sur ce quatrième principe de la posture, car là, en effet, on tente de toucher le cœur de la pratique : lorsque le corps est serein dans l'espace, et l'esprit serein dans le corps posé dans l'espace, alors l'esprit peut voler dedans et dehors, tout pénétré de sensations et de perceptions d'une telle subtilité qu'elles se

changent volontiers en vibration, *spanda*. Le corps n'est alors plus véritablement massif et dense, mais devient léger et spacieux, empli d'un délicieux sentiment de plénitude vibrante.

Cela permet à la posture toute entière, l'*âsana*, de se vivre comme un *mudrâ*, un geste symbolique, trait d'encre à la belle ligne, tracé de parfaite ellipse posée là, face à la terre, et face au ciel, à sa juste place dans le concert des respirs, des vents et des vivants...

Principes du hatha yoga

Les textes du hatha yoga, que l'on peut traduire par le yoga du soleil (*ha*) et de la lune (*tha*), sont plus récents que les textes classiques dont nous venons de parler, et ils utilisent essentiellement un langage imagé, symbolique, pour exprimer les principes philosophiques que nous venons de décrire.

L'essentiel de la recherche consiste à prendre conscience, derrière le corps physique, d'un *corps subtil*¹⁸¹ constitué d'un ensemble de circuits ou rivières internes, *les nâdi*, dans lesquels circulent les *souffles*, qui sont les différentes modalités de l'énergie vitale, *prâna*, et dont la sollicitation a pour effet de permettre une meilleure circulation, ainsi qu'une meilleure répartition de ces flux dans les différents organes.

- **L'ascension de Kundalinî**

L'idée principale du hatha yoga est que nous possédons une réserve d'énergie vitale, *kundalinî*, représentée sous la forme d'une serpente enroulée à la base de la colonne vertébrale, qui a la possibilité de se dérouler et d'opérer une ascension vers la tête, en percant les roues (*chakra*), afin de rejoindre son époux, *Shiva*, ou esprit pur, divin. Pour que ce cheminement s'initie, il faut équilibrer les circuits énergétiques (*nâdi*) de la droite, considérés comme solaires (*pingalâ*) et ceux de la gauche, considérés comme lunaires (*idâ*), afin d'obliger l'énergie serpentine à passer au milieu, dans le troisième circuit, appelé le *parfaitement heureux* (*sushumnâ*).

¹⁸¹ Voir Annexes, p. 14 suiv.

Les postures, le travail du souffle, et le travail de concentration, qui étaient présents dans le yoga classique, sont beaucoup plus complexes et techniques, afin de manipuler dans tous les sens l'énergie corporelle, respiratoire et mentale en les brassant, et finalement obtenir le résultat souhaité : un équilibre terre-ciel, droite-gauche, pour que le corps et l'esprit fassent l'expérience du milieu et que s'expriment le centre et la verticalité.

Finalement, il sera possible d'éprouver l'unité du corps dans une forme d'illumination, une claire lumière de la conscience.

C'est ainsi que les techniques posturales auront pour but de tordre le corps dans tous les sens, en avant, en arrière, latéralement, en utilisant pressions et étirements en tous genres, ce qui fait du hatha yoga une gymnastique volontiers acrobatique : postures asymétriques, agissant sur les polarités droite/gauche, postures symétriques, agissant sur les polarités avant/arrière, et bas/haut. Mais ces techniques ne sont véritablement du yoga que dans la mesure où il y a toujours, à la base, cet appel à l'intériorisation, au ressenti, à la conscience corporelle, et donc une véritable ascèse mentale dans le corps, qui varie selon les écoles, en utilisant soit des visualisations, des déplacements sur les circuits d'énergie, des concentrations sur des lieux particuliers du corps, avec fréquemment une manipulation du souffle. Au Kaivalyadham, on l'a vu, l'insistance est mise sur une profonde méditation à partir du vécu corporel, en utilisant un souffle naturel, léger.

Un autre point essentiel à cette pratique est le passage d'une observation très détaillée des différentes parties du corps, en les distinguant séparément les unes des autres, de façon analytique, ce qui permet de construire cette géométrie existentielle, à une observation globale, où il est alors facilement possible d'éprouver la perception synthétique de l'ensemble du corps, vécu comme un tout unifié, une sorte de géométrie sacrée.

Le secret de la pratique du hatha yoga est bien de faire monter vers le ciel notre énergie vitale (*shakti* ou *kundalinî*), où l'attend la conscience cosmique, *Shiva*, pour y célébrer les noces de l'énergie issue de la matière et de l'esprit dans sa perfection.

Cette montée au sommet de la montagne, qui est aussi retour aux sources cosmiques de la vie, est prise en charge par le souffle *udâna*, le plus subtil et le plus important des cinq *vâyus* ou énergies corporelles, lui qui signifie *monter, progresser, croître, verticaliser*.

Il est le médium par lequel grimpera, vers son époux, la serpente mythique *kundalinî*, symbole de notre capacité à grandir et à évoluer, en retournant sa tendance au *faire*, tournée vers l'extérieur, en un *non-faire*, tourné vers l'intérieur et, finalement en un *faire/non-faire* subtil tourné vers le haut.

- **Chakras , les échelons de l'axe vertical**

Le trajet vertical de l'énergie vitale en quête d'une conscience élargie se fait le long de l'axe médian du tronc et de la tête, dans cette partie centrale du corps que les maîtres du yoga ont appelé la cruche (*ghata*), parce qu'elle constitue un espace creux, limité par des parois, ayant la possibilité de s'emplir et de se vider, grâce aux orifices ou *portes*, qui y sont présents en haut et en bas.

Cette cruche, ce vase, contient 7 grandes zones, qui représentent les principales régions fonctionnelles de l'ensemble corps-esprit. En effet, dans cette perspective, le corps est sans cesse confronté à l'esprit et l'esprit au corps ou plutôt, on ne peut pas véritablement les considérer séparément : le corps est investi positivement ou négativement par l'esprit, selon son état de fonctionnement : épanoui, détendu, ouvert ou, au contraire noué, bloqué, fermé ; et l'esprit est, lui, marqué par la présence, équilibrée ou non, du corps.

Le centre de chaque zone est représenté par un diagramme en forme de roue (d'où le nom de chakra), dans laquelle se trouvent de nombreux symboles, qui tentent de rendre compte de l'ambiance particulière qui se trouve présente dans cette zone : couleurs, formes, éléments, animaux, lettres de l'alphabet sanscrit, mantras, dieux, déesses, mantras-racines, etc.

Chacun de ces centres est un lieu où confluent les trois principaux *nâdi*, les circuits ou rivières énergétiques, qui rassemblent les 72 000 ruisseaux ou canaux subtils dans lesquels circulent tous les éléments ou énergies propres à entretenir la vitalité du corps.

Ces lieux spécifiques sont compris comme de véritables centrales d'énergie vitale où s'équilibrent ou non, le principe d'action (ou de chaleur), symbolisé par *pingalâ nâdi*, le canal solaire, et le principe de repos (ou de fraîcheur), symbolisé par *idâ nâdi*, le canal lunaire. Tout déséquilibre se traduit par un trouble ou une pathologie corporelle ou psychique, en terme d'excès ou de manque, de trop-plein ou de trop-vide, de trop chaud ou de trop froid.

Par contre, toute remise en ordre fonctionnelle s'exprime sous la forme d'une sensation d'épanouissement, c'est pourquoi les chakras sont également visualisés comme des lotus (*padma*), qui s'ouvrent à maturité. Cet épanouissement permet le passage au centre, dans le canal médian, *sushumnâ nâdi*, de l'énergie serpentiforme, et lui ouvre le chemin des échelons supérieurs.

Voici un tableau récapitulatif simplifié des sept chakras, montrant la richesse des correspondances associées à ces grandes zones corporelles, faisant de ces centres énergétiques de véritables tableaux initiatiques où le macrocosme rencontre le microcosme.

| Chakra | Localisation | Aspect positif | Aspect négatif | Forme | Elément | Animal | Mantra |
|--|---------------------------------|---|---------------------------------------|--------------------------|---------|-------------------------|--------|
| Mûladhâra « la racine » | Périnée Sacrum Bas-ventre | Enracinement Confiance Equilibre | Terreurs fondamentales Méfiance | Carré | Terre | Eléphant gris | LAM |
| Svâddisthâna « le lieu du moi vital » | Abdomen Lombaires | Energie Satisfaction Libido Enthousiasme | Léthargie Frustrations | Croissant de lune | Eau | Poisson | VAM |
| Manipûra « la cité du joyau » | Estomac Bas du dos | Volonté Activité | Désorganisation Angoisses | Triangle | Feu | Bélier | RAM |
| Anahata « le son non frappé » | Poitrine Haut du dos | Affectivité Amour | Chagrin Abandon | Etoile à six branches | Air | Gazelle | YAM |
| Vishuddhi « le très pur » | Gorge Cervicales | Expression Communication | Enfermement Mutisme | Cercle dans triangle | Espace | Eléphant transparent | HAM |
| Ajnâ « ce qui connaît » | Visage Bas du crâne Front | Connaissance du monde | Erreurs d'appréciation | Triangle | | Cygne | OM |
| Sahasrara « le mille pétales » | Haut du crâne | Connaissance transcendantale | | Roue à mille rayons | | Aigle | |

- **Hatha**

Ce terme a deux connotations : yoga de l'effort, ou yoga de l'union soleil-lune. Sur le plan strictement étymologique, *hatha* signifie bien *effort*. Il s'agit de s'efforcer à restreindre et

à inverser le courant de *prâna*, notre énergie vitale psycho-corporelle, encore appelée, comme nous l'avons déjà indiqué, *shakti* (puissance) ou *kundalinî* (serpentiforme), qui a tendance à s'écouler vers l'extérieur et le bas, soit en agissant sur *vâyû*, son aspect physique, soit en agissant sur *manas*, son aspect psychique.

De ce point de vue, le hatha yoga est la discipline qui tente d'agir sur cette énergie vitale, de la contrôler. Il fait partie d'un ensemble de pratiques que la tradition indienne a regroupées en *prânasamyama yoga* ou yogas de la maîtrise de l'énergie, pour les différencier des *bhavana yoga*, ou yogas de l'esprit, qui sont les différents yogas décrits par la *Bhagavad-Gîtâ*, l'un des textes les plus importants de la grande littérature indienne : yoga de l'action (*karma yoga*), yoga de la dévotion (*bhâkti yoga*), et yoga de la connaissance (*jnâna yoga*), dont on peut dire qu'ils sont une extension, basée sur un certain état d'esprit dans la vie quotidienne, de la notion upanishadique et classique du yoga, plutôt orienté vers la méditation.

Cependant une étymologie symbolique s'est finalement imposée dans les milieux qui ont le plus développé ces techniques corporelles.

Ainsi, dans certains textes appartenant à l'ensemble des *Yoga Upanishad*, il est dit ceci :

« *L'air sort du corps avec le son Ha, et entre avec le son Sa ...*

Ha est soleil et Sa est lune ...

Agni (le feu), dans la région abdominale, représente Sûrya le soleil dans le ciel (et) à la base du palais réside Chandra la lune ... l'union du soleil et de la lune est Hatha »¹⁸².

Ce qui apparaît là est :

- que la respiration est une sorte de récitation spontanée, naturelle de deux sons : *Sa* pour l'inspir et *Ha* pour l'expir,

- que le bas du corps (le ventre) est associé au soleil et le haut du corps (la tête) est associé à la lune,

- que *Ha* est associé à la chaleur du soleil et *Sa* à la fraîcheur de la lune,

- que l'union de ces deux sons, de ces deux expériences est *hatha*.

¹⁸² Pandit Mahadeva Sastri (trad.), *Yoga Sikhâ Upanisad*, in *The Yoga Upanishads*, Adyar Library and Reserch center, Madras, 1968.

Si l'on se tourne alors vers d'autres textes plus récents, des traditions tantrique et shivaïte, au sein desquelles s'est surtout développé ce genre particulier de yoga, on a des explications supplémentaires très intéressantes pour affiner la compréhension de cette symbolique :

« Le souffle chargé de Agni (feu-chaueur) pendant le vidage de l'expir est Sûrya (soleil), et le souffle chargé d'Apas (eau-fraîcheur) pendant l'emplissage de l'inspir est Chandra (lune).

*Ha est le principe de conscience, Purusha, Sa est le principe d'énergie, Prakriti »*¹⁸³.

« Ha est connu comme étant le soleil et Tha est appelé la lune »¹⁸⁴.

« Le flot dans la narine gauche représente la lune, basé sur la déesse Shakti, et le flot dans la narine droite représente le soleil, basé sur le dieu Shiva »¹⁸⁵.

Le premier élément qui apparaît est le remplacement, dans le *Shiddha Siddhanta Paddhati* (et que l'on retrouvera dans de nombreux autres textes), de *Sa* par *Tha*, ce qui correspond à un *double jeu* : d'abord un jeu de mots pour faire équivaloir les sons-symboles soleil-lune avec *Hatha* au sens d'effort, et puis un jeu phonétique qui permet de mettre en relation ces deux sons avec les deux parties du corps correspondantes : *Ha* sollicite la sangle abdominale, où se tient le soleil, et *Tha* (ce son utilise un « th » palatal, qui se distingue du « th » dental) résonne sur le palais, où se tient la lune.

Si l'on synthétise les données présentes dans ces textes, on voit donc que *Ha* représente le soleil parce que cela correspond :

- à l'aspect chaud de l'air à l'expir, en lien avec la sollicitation de la sangle abdominale, lorsque l'on prononce le phonème,
- à la narine droite, liée au côté droit du corps, qui est le côté actif (chez les droitiers),
- à l'aspect masculin de la manifestation, *Shiva* ou *purusha*.

¹⁸³ *Rudrayamala Yoga Tantra Ganthamala*, 7, Research Institute Sampurnand Sanskrit Vishvavidyalay, Varanasi, 1980.

¹⁸⁴ *Siddha Siddhanta Paddhati*, Yogashram Sanskrit College, Hardwar, 1939.

¹⁸⁵ *Āgamarahasya, Rajasthan Puratan Granthamala*, 88, Rajasthan Oriental Research Institute, Jodhpur, 1968.

Et l'on voit donc que *Tha* représente la lune parce que cela correspond :

- à l'aspect froid de l'air à l'inspir, en lien avec la sollicitation du palais, lorsque l'on prononce le phonème,

- à la narine gauche, liée au côté gauche du corps, qui est le côté passif (chez les droitiers),

- à l'aspect féminin de la manifestation, *shakti*, ou *prakriti*.

Le but du hatha yoga, est de créer l'union du soleil et de la lune, en prenant conscience du flot ininterrompu de la respiration, dont les deux phases permettent le maintien de l'existence de l'être humain, mais aussi de tout ce qui est vivant ; en prenant également conscience de la dualité/unité fondamentale des deux sexes, grâce auxquels la vie se perpétue ; et finalement en prenant conscience des deux côtés, droite/gauche, du corps, mais aussi de ses deux parties basse/haute, et avant/arrière.

L'effort du hatha yoga, en tant que discipline débouche sur la conscience du *Ha-Sa* (ou *hatha*), c'est à dire du caractère fondamentalement *un* des choses du monde et de la vie, derrière la diversité et les dualités.

- **Le cygne Hamsa, symbole de l'adepte**

Beaucoup de textes insistent sur la récitation intérieure de *Sa-Ha* , en lien avec l'inspir et l'expir, que le génie inventif des yoguis a finalement transformé en *Sa-Ham* et même en *So Ham*.

Or *Sa-Ham*, est l'envers de *hamsa*, qui représente le cygne, le bel oiseau blanc, le migrateur, symbolisant l'âme vagabonde de l'adepte, qui ne s'attache pas à des identifications, des représentations, mais vole d'étape en étape, en direction de son évolution.

So Ham, « je suis cela », est l'un des principaux mantras de la tradition upanishadique, qu'il est conseillé de réciter en permanence, pour se rappeler cette réalité profonde : au-delà de notre personnalité particulière, séparée (*ham*), nous sommes de même nature que le *cela* (*so*), qui est l'unité cosmique, sous-jacente aux éléments séparés.

Le hatha yoga devient ainsi l'un des principaux moyens pour se relier à la grande tradition upanishadique qui affirme que chaque être humain est une goutte de la conscience cosmique universelle.

Grâce à la pratique sur le corps et la respiration, mais aussi la voix et l'esprit, la conscience individuelle peut alors retrouver ses ailes d'oiseau migrateur, cygne sauvage capable à la fois de nager dans les eaux de l'existence terrestre, et de voler très haut dans le ciel immaculé des espaces infinis.

Ces jeux de mots induisent des pratiques où le symbolisme se confond avec l'acte, et que l'on peut pratiquer séparément ou en les combinant, créant ainsi un tourbillon de syllabes et de respirs qui s'inversent et provoquent une véritable ivresse mentale, qui fait craquer la pensée ordinaire :

- Pratique de So Ham

Inspir : *So* (cela) : le souffle frais monte dans le nez vers le front, symbole d'unité, de transcendance.

Expir : *Ham* (je suis) : le souffle chaud descend dans le nez, vers l'entrée des narines, symbole de dualité, de mondanité.

- Pratique de Hamsa

Expir : *Ham* : le souffle chaud descendant me renvoie à mon moi séparé.

Inspir : *Sa* : le souffle frais ascendant me renvoie à mon aspect ailé, libre, spacieux.

- **Macrocosme microcosme**

Après avoir manipulé et harmonisé les forces contraires, et obtenu l'ouverture des centres énergétiques, les chakras, par l'ascension de *kundalinî*, la force vitale disponible pour l'ouverture de la conscience, le pratiquant peut éprouver l'unité entre son corps - expérimenté de moins en moins comme une forme solide, et de plus en plus comme un espace énergétique - et le monde alentour, dans une ouverture, une sensibilité et une sérénité propices à une communication supérieure avec lui-même et avec ses semblables, les humains, mais aussi avec tous les vivants.

Son corps est alors un reflet du cosmos. Cette expérience transcendante, mystique, est magnifiquement décrite par ce texte sublime, tiré d'un traité datant probablement du XV^{ème} ou XVI^{ème} siècle :

« Dans ton corps est le mont Meru, entouré des sept continents ; les rivières sont là aussi, les mers, les monts, les plaines et les divinités des champs. On y voit des prophètes, des moines, des lieux de pèlerinage et les divinités qui y résident. Les étoiles sont là, et les planètes, et le soleil avec la lune ; là sont les deux forces cosmiques : celle qui détruit, celle qui crée ; et tous les éléments : l'éther, l'air, le feu, l'eau et la terre. Oui, dans ton corps sont toutes choses, qui existent dans les trois mondes, s'activant selon leurs fonctions autour du mont Meru ; seul celui qui connaît cela est tenu pour un vrai yogin »¹⁸⁶.

II L'enquête en anthropologie symbolique

Dans le champ assez flou des différentes disciplines anthropologiques, je pense que mon travail se situe dans l'espace spécifique de *l'anthropologie symbolique*, bien qu'il faille, là aussi, tenter de clarifier les termes.

François Laplantine a bien résumé ce qui est appelé couramment anthropologie symbolique depuis les travaux de Marcel Griaule :

« Son objet est cette région du langage que l'on appelle le symbole et qui est le lieu de significations multiples qui s'expriment notamment au travers des religions, des mythologies et de l'aperception imaginaire du cosmos. Ce premier axe de recherches se caractérise davantage... par un type de préoccupations que par une méthode à proprement parler. Il s'agit d'appréhender ce que l'on se propose d'étudier du point de vue du sens. Que signifient les institutions et les comportements que l'on rencontre dans telle société ? »¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Jean Varenne (trad.), *Shiva Samhita*, in *Aux sources du yoga*, Editions Jacqueline Renard, Paris, 1989, p. 161.

¹⁸⁷ François Laplantine, *Clés pour l'anthropologie*, Seghers, Paris, 1987, p. 102.

Pour autant, selon mon point de vue, cette définition n'est pas suffisante par rapport à ce que j'entends par anthropologie symbolique, puisque cette vision procède d'une épistémologie plutôt culturaliste, privilégiant la discontinuité de chaque culture, alors que je me situe, pour ma part, dans un cadre universaliste, dans le prolongement de Claude Lévi-Strauss et de Gilbert Durand ou encore des éthologues comme Boris Cyrulnik.

Pour ces chercheurs, en effet, l'esprit humain est un, et ses productions symboliques (mythes, systèmes métaphysiques, philosophies, constructions socio-religieuses, rites, etc.) procèdent d'un même imaginaire : la place de l'homme dans le monde des vivants.

Pour aller encore plus loin, comme l'a fait avec génie Gregory Bateson, l'architecture de base des conceptions humaines du monde reflète une mémoire inconsciente, celle d'une continuité avec la nature.

Prenant en compte l'éveil de la conscience humaine à partir de l'animalité, la définition actuelle de l'homme, que donne Boris Cyrulnik, est celle d'un être capable non seulement de langage, mais surtout de discours sur la réalité : c'est un créateur naturel de symboles, puis de concepts, aussi doué pour fabriquer, mettre en scène et utiliser des réalités imaginaires, que des outils.

En effet, grâce au langage et à la capacité innée de se projeter sur le monde puis de l'intérioriser pour tenter de lui donner un sens, l'être humain est avant tout un *animal symbolicum*, selon la formule d'Ernst Cassirer¹⁸⁸. Son cerveau complexe a eu besoin, dans le cours de son évolution historique et dans la diversité de ses traditions, de créer des réalités immatérielles, faites de mots et de formes, pour calmer son angoisse existentielle et pour se laisser submerger par l'exaltant bonheur d'être vivant.

Il n'y a pas de doute que la dimension fondamentale et primordiale de l'expérience humaine est d'être en totale contiguïté avec le réel, de se sentir profondément inséré dans son environnement naturel, avant l'avènement de la pensée séparatrice et des concepts. L'être humain est en effet constitué d'une réalité initiale où son expérience corporelle, langagière et mentale représente un ensemble à partir duquel il a commencé à élaborer sa vision du monde.

¹⁸⁸ Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, PUF, Paris, 1976, p. 64.

C'est donc tout naturellement, si l'on peut dire, que notre espèce a formé ses premières images sur le monde à partir de cette expérience primordiale, ce qui a été à l'origine de sa conscience réflexive et de ses innombrables interrogations face à la réalité des choses.

La pensée archaïque sur l'existence est aussi au fondement du désarroi de l'homme qui se perçoit comme à la fois *même* et *différent* des autres vivants. C'est pourquoi il est possible de postuler l'idée selon laquelle la pensée symbolique, avec sa richesse imaginative, a été une tentative réussie de mettre de l'ordre dans la vision que l'être humain se faisait du monde, et que celui-ci l'a accompagnée spontanément de pratiques visant à retrouver cette unité, ce paradis perdu.

A - Le terrain professionnel et les recherches théoriques

À mon retour en France, je commençai à enseigner, et, parallèlement, comme je l'ai déjà dit, je continuai mes recherches en anthropologie.

Les circonstances m'ayant conduite à m'isoler de l'Université, je m'appuyai sur les connaissances que j'avais accumulées à Paris VII, et surtout sur l'extraordinaire ensemble de matières théoriques que nous avons étudiées au Kaivalyadham, en supplément de celles qui concernaient la pensée indienne et les textes du yoga : histoire comparée des cultures et des mystiques, neurophysiologie, psychologie spirituelle.

Ce qui se dégagait très nettement de l'enseignement de cet institut était une conception fondamentale de l'unité du genre humain, et l'idée que le yoga était une science de l'esprit, née en Inde, mais aux composantes universelles.

J'avais d'ailleurs, durant mon séjour, eu l'occasion de me familiariser, au cours de mes lectures dans la fabuleuse bibliothèque du centre, avec la pensée de William James, le pionnier de la psychologie et des sciences psychiques, l'un des maîtres de Henri Bergson, et avec la pensée psychanalytique de Sigmund Freud, Alfred Adler et Carl G. Jung.

Au fur et à mesure que j'enseignais, les structures fondamentales du yoga, telles qu'elles m'avaient été transmises essentiellement par Swâmî Digambar me paraissaient coller

parfaitement avec l'approche phénoménologique, mais surtout avec une approche structuraliste. En effet, la richesse et la cohérence des correspondances multiples, et le dynamisme des relations entre les parties, qui caractérisaient la construction des représentations symboliques du yoga, à partir de la pensée védique, étaient enthousiasmantes pour une ancienne élève des hellénistes structuralistes comme Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet.

La logique anthropologique de cette très ancienne tradition me paraissait aller de soi et c'est tout naturellement que je cherchai à en dégager les principes.

Je commençai d'abord à reprendre la trame qui m'avait été inculquée tout le long de ces mois de pratiques corporelles, méditatives et spirituelles intenses au Kaivalyadham : selon ce que j'en avais compris, le yoga est un moyen permettant de passer sur l'autre rive, c'est-à-dire de franchir le seuil qui mène de l'état ordinaire de conscience, caractérisé par l'identification aux contenus du champ psychique, à un état altéré, intégré, caractérisé par l'identification au contenant, à la source de l'énergie psychique.

Ce passage est réalisable dans la mesure où l'adepte de cette discipline s'attache à explorer l'espace de son corps et de son esprit, de façon à analyser et à distinguer les différentes composantes de cette expérience vitale, afin d'en découvrir et d'en éprouver la logique essentiellement duelle.

Puis il peut alors intégrer l'ensemble des parties dans le vécu profond d'un espace unitaire global, où se réconcilient les contraires.

Finalement cette unité retrouvée lui permet d'accéder à l'expérience d'une porosité à l'espace extérieur, par une conscience ouverte, éveillée à un vaste sentiment de disponibilité et de participation aux autres, et à l'ensemble du monde vivant.

Il m'apparut alors évident que l'objectif essentiel de ce parcours, au travers d'un dispositif précis, était l'intégration de la conscience à deux champs d'expériences fondamentales, reliés entre eux et complémentaires : celui du centrage et celui de la verticalité, fonctionnant tous deux comme de véritables archétypes de la voie yogique.

En effet, en croisant l'étude des textes, la participation aux rituels et la pratique des techniques psychocorporelles, je me rendis compte que cette logique d'un *centrage vertical*, était absolument fondamentale dans la vision du monde du yoga et qu'elle était le vecteur de l'ensemble de la voie spirituelle proposée par cette tradition, que l'on peut finalement résumer comme un chemin vers le centre de soi et vers le ciel.

Je vais maintenant évoquer l'utilisation que j'ai pu faire de cette trame pour comprendre les principes du yoga d'un point de vue structural.

A la suite de cela, je résumerai l'évolution de ma réflexion en anthropologie symbolique telle que j'ai pu la mener par un travail comparatiste, à partir de cette même trame, et de la question suivante : pourrait-on considérer cette structure du *centrage vertical* comme un invariant des parcours spirituels proposés au sein de cultures diverses ?

Autrement dit, serait-il possible de retrouver ces archétypes dans d'autres cultures traditionnelles et considérer le yoga comme un modèle structural de la recherche spirituelle ?

C'est ce que j'ai tenté de démontrer en étudiant un à un, pendant plusieurs années, certains de ces points d'ancrage : la verticalité, le centrage, le passage de la dualité à l'unité, l'énergie vitale.

B - Sur les structures anthropologiques du yoga :

L'homme entre terre et ciel

Pour un esprit occidental comme le mien, formé à l'humanisme anthropologique, la rencontre avec le monde de la sacralité hindoue, vécue dans le corps à travers la discipline yoguique, a agi comme un véritable révélateur. Ce qui m'a frappé chez mes interlocuteurs, mes initiateurs, c'est l'extraordinaire capacité d'abstraction dont ils faisaient preuve, à partir de leur expérience intérieure. Cet intellectualisme pragmatique, cette aptitude à se laisser imprégner par leur pratique et leur système de représentation tout en cherchant à en tirer l'essentiel, ont amené mon propre esprit à comprendre sans difficulté les éléments théoriques sous-jacents à la

praxis yogique, en ayant la nette impression d'aborder certaines structures fondamentales de l'esprit humain.

Si l'on résume l'essentiel de l'interprétation yogique des *Veda*, qui sera à la base des extensions futures de ces techniques et de leur florilège symbolique, on trouve constamment les notions de terre et de ciel, de bas et de haut, comme constituant les structures fondamentales de la discipline du yoga, parce qu'elles sont les deux directions fondatrices du cosmos et de l'homme, articulées entre elles par l'espace intermédiaire, lieu de toutes les transformations.

Pour les Indiens, le ciel et la terre ne sont pas des symboles, ce sont des structures fondamentales de l'existence et de l'expérience humaine. D'une certaine manière, les deux masses (*rodasî*) concept unitaire-duel représentant l'*ensemble terre/ciel*, sont présentes à toutes les étapes de la manifestation : c'est leur séparation qui fonde le cosmos, et leur retour dans l'indistinct qui signe la résorption du cycle cosmique. Mais elles représentent également les structures nécessaires au parcours proposé à l'être humain, et à chaque individu :

- La séparation du ciel et de la terre permet l'existence de l'homme dans le champ de la différence,

- L'espace intermédiaire entre le ciel et la terre, *antarîksha*, est le lieu de l'évolution de l'homme dans son histoire, conscient des directions, des oppositions, pris dans le réseau des dualités,

- Le parcours vertical pour relier la terre et le ciel représente la tentative pour l'homme de se hisser hors de la matière, pour appréhender le domaine de l'esprit,

- L'unité des choses du monde, cachée derrière les apparences - également présente dans la matière issue de la terre, dans l'espace intermédiaire, et au ciel - et qui est le champ omniprésent du sacré, de *brahman-âtman*, est le mystère qui se révélera à l'homme au centre de lui-même, au bout de son trajet,

- Le langage, dans son caractère poétique et sacré, est à la fois promesse de connaissance, médiateur du cheminement et fondement du secret à atteindre.

Dans une civilisation qui a tellement spéculé sur la place de l'homme dans le monde, le yogui est inséré, grâce à une riche tradition littéraire et de nombreux traités philosophiques,

dans un réseau dense de notions mythiques (*Samhitâ, Brâhmana*), cosmologiques (*Sâmkhya*), philosophiques (*Upanishad, Bhagavad-Gîtâ*), psychologiques (*Yoga Sûtra*), symboliques (*Yoga Upanishad, Tantra*) et pratiques (*Hatha Yoga Pradîpîka, Gheranda Samhitâ, etc.*).

Il se trouve propulsé dans une signification cosmique de son existence et dans la possibilité d'expérimenter cette dimension transpersonnelle de son être.

Le grand intérêt de la philosophie du yoga, au sens d'école de sagesse, est la constante correspondance entre la structure du cosmos et la structure corporelle, qui permet au pratiquant de cheminer vers la compréhension de la réalité tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. En se constituant, dans son être corporel, comme image du monde, et en entrant dans une discipline rigoureuse, austère, exigeante, il peut se situer de façon très concrète dans son rapport à lui-même et aux choses : en s'ancrant dans le réel, conscient de l'espace de son corps, il se pose résolument dans sa singularité, sa différence ; en s'appuyant sur la reconnaissance de ses polarités, il s'oriente vers un équilibrage de l'ensemble de ses fonctions corporelles, mentales, psychologiques, afin de traverser son histoire de vie avec moins de remous, plus de bonheur ; enfin, en ayant à l'esprit l'importance de la verticalité, par une perception sensible de son axe vertébral, il aspire à faire monter son esprit vers les sphères de la conscience, en s'appuyant sur les représentations idéales des dieux, ou du rapport privilégié avec une personne divine, *îshvara* ; cette ascension vers la conscience est en même temps un trajet en profondeur vers la découverte de son essence. À force de dépassement, le yogui éprouve par l'expérience que son *âtman*, son Soi profond, rencontre, rejoint, et peut s'identifier à l'essence des choses, à l'Âme du Monde, *brahman*.

D'une certaine manière, le yogui indien cherche à intégrer, dans son vécu humain en recherche constante, dans son corps même, l'archétype du *purusha* cosmique, l'Homme-Géant primordial, espace et étai du monde, à la fois unique, et multiple, rassemblé et dispersé. Toute sa *sâdhanâ*, sa discipline spirituelle est un sacrifice de sa personnalité limitée, relative, pour réunir en lui les membres de *Prajâpati*, Seigneur des créatures (autre nom donné à ce *purusha*, Seigneur du sacrifice, puisqu'il s'est offert en partage pour que le monde soit), et ceci afin de vivre la globalité de son être et retrouver l'unité cosmique cachée derrière la multiplicité.

Les textes védiques sont explicites : le corps grandiose du Géant est d'abord projeté sur le monde puisque ses différentes parties en constituent les éléments essentiels, et, dans un second temps, ces dieux élémentaux « *firent leur entrée dans le corps humain* »¹⁸⁹, qui se trouve ainsi redevenir cosmique, puisqu'il est un micro-calque du macro-corps cosmique.

Pour se hisser à ce niveau extrême de l'expérience humaine, le yogui s'appuie en permanence sur la prise de conscience des deux masses terre/ciel (*rodasî*), les limites topographiques de sa relation au monde, afin d'occuper l'espace intermédiaire avec une conscience élargie ; là, les choses, lui-même, mais aussi les êtres, la respiration, tout ce qui circule, tout ce qui se meut, tout ce qui vit, est investi d'une importance, d'une signification cachée, sacrée ; le monde est alors rencontré à la fois dans son altérité et sa proximité. Le langage, surtout, est appréhendé dans sa fonction ultime de vecteur de connaissance, grâce auquel le yogui entre dans une relation signifiante au réel, comme nous venons de le voir, mais aussi aux idées, aux concepts, symbolisés par leur archétype, le monde divin, pluriel et singulier, multiple et un.

Le corps du yogui, comme reflet du monde, lui raconte poétiquement l'histoire de la création, de la manifestation, des aspirations humaines. C'est un mythe incarné qui, comme tout mythe, le renvoie au sens premier de l'existence et représente pour lui un chiffre de son humanité, porteuse d'universalité et d'éternité.

Je vais donc classer dans leurs champs respectifs les structures sous-jacentes qui apparaissent dans les relations dialectiques entre la terre et le ciel, telles qu'elles se sont exprimées dans les pensées védique et yoguique, et qui, pour moi, résument l'expérience humaine, dans sa réalité et ses potentialités : la différence, la dualité, la verticalité, l'unité, la parole.

Chacune de ces notions constituera un élément de mon hypothèse de travail sur l'espace comme un des fondements de l'expérience spirituelle.

¹⁸⁹ Jean Varenne (trad.), *Atharva-Véda*, 11.8, in *Le Veda*, Les deux Océans, Paris, 1967.

La terre et le ciel séparés : champ de la différence

Les pensées védique et yogique, nous l'avons vu, agencent l'univers appréhendé par l'homme selon trois degrés, nettement distingués, régis chacun par une déité particulière. Cette notion de séparation en différents étages du monde est essentielle dans les mythes de création des *Brâhmana* et du *Manu-Smriti*. Dans la version où l'embryon d'or est à l'origine du monde, le cosmos s'ordonna lorsque *Prajâpati*, issu de l'œuf primordial, posé sur les eaux originelles sans formes, eut prononcé les trois paroles sacrées « *bhûr, bhuva, svaha* », « *Terre-Air-Ciel* ».

A ce moment l'œuf s'ouvrit, la partie supérieure de sa coquille devint le ciel, la partie inférieure la terre et, ainsi, s'instaura l'espace intermédiaire, où circule l'air. Alors *Prajâpati*, le Seigneur des créatures, l'Homme cosmique, put se dresser en étayant le monde ; il devint l'*axis mundi*.

C'est donc le créateur, les pieds sur la terre et la tête au ciel, qui occupe l'espace avec son corps gigantesque, permettant aux créatures nées de lui de se développer et de respirer ; car, sans cet espace aérien, il n'y a pas d'existence, pas de forme, pas de corporalité possible.

La caractéristique de la création est donc la mise en place des oppositions : c'est à dire le signe distinctif (*praketâ*), entre les choses. Ce cosmos, lieu de l'ordre des choses, s'oppose au chaos originel, où les eaux étaient mêlées, (*apraketâ*), et où il n'y avait ni être, ni non-être, c'est à dire aucune distinction entre les choses.

« *Cela, le Principe Non-Manifesté, éternel, qui transcende (l'opposition) Être/Non-Être, c'est l'Homme cosmique créé par Cela (même) et que l'on nomme, en ce monde-ci, brahman* »¹⁹⁰.

Sur le plan individuel, pour être une personne autonome, séparée, l'homme doit intégrer un espace de liberté, de respiration, de parole, que la pensée védique exprime par *antarîksha*, l'espace intermédiaire, où circulent, de haut en bas et de bas en haut, le vent, les mouvements, le souffle, l'air inspiré et expiré, et les mots.

¹⁹⁰ Jean Varenne (trad.), *Manu-Smriti I 11*, in *Cosmogonies védiques*, Les Belles Lettres, Paris, 1982, p. 183.

L'expérience que le yogui est amené à faire de son corps, de son esprit, et du lien-unité entre les deux, est un puissant vecteur d'individuation, puisque les techniques yogiques sont un véritable laboratoire de connaissance, permettant de penser de façon juste et rigoureuse son rapport à soi-même, aux autres et au monde.

Entre terre et ciel : champ des dualités

Une fois posée et reconnue la différence entre terre et ciel, entre haut et bas, et institué l'espace intermédiaire, l'être humain, comme tout être vivant, occupe le champ où s'expriment tous les contraires.

Dans les hymnes du *Rig-Veda*, il sera question, une fois l'ordre des choses mis en place, du jour opposé à la nuit, de la lumière opposée à l'obscurité, de l'être opposé au non-être, de la vie opposée à la mort.

Dans le *Sâmkhya*, système métaphysique qui est la base cosmogonique du yoga, *prakriti*, l'énergie cosmique créatrice se déroule en se transformant en trois qualités énergétiques : l'inertie, le repos (*tamas*), l'activité (*rajas*) et la justesse, l'équilibre (*sattva*).

Pour le yoga, l'être humain a toujours tendance à vivre en conflit avec ces opposés action/repos, *rajas* et *tamas*, à quoi l'ensemble de son corps et de son esprit sont soumis, et il est perpétuellement à la recherche de l'équilibre, de la justesse, *sattva*, identifié à l'être, à la sagesse.

Ce lieu des contraires est aussi le lieu de la multiplicité des choses : éléments, végétaux, animaux, humains. Tout ce qui existe constitue le royaume de *prakriti*, et cette énergie se manifeste, dans un premier temps, du plan le plus subtil vers le plus compact, en passant de l'équilibre, *sattva*, à l'activité, *rajas*, pour devenir cristallisée dans la matière inerte, *tamas*.

Ayant accompli cette descente qui la densifie, elle commence sa remontée du caillou vers la conscience, en imprégnant progressivement de vitalité, *rajas*, les êtres inertes, dans lesquels domine *tamas* ; de là, l'animalité évolue à la recherche d'un équilibre entre les opposés, *tamas* et *rajas*. Finalement, apparaît l'être humain, produit le plus complet de la

manifestation, capable d'utiliser d'une façon plus ou moins consciente la qualité d'équilibre, *sattva*, afin d'accéder à la conscience.

Dans cette cosmogonie, l'être humain est de même nature que le monde, et il contient en lui tout le reste de la création. Son corps est donc un microcosme reflétant le macrocosme où chaque détail de la manifestation est présent.

Cette magnifique symbolique du corps humain est amplement développée, nous l'avons vu, dans les *Yoga Upanishad*, dans de nombreux traités tantriques et dans les écoles du hatha yoga qui en sont issues.

En méditant sur la relation d'identité entre son corps et le monde, conçu comme un ensemble, le yogui calme son esprit, ce qui lui permet d'avoir une disponibilité suffisante pour travailler, corporellement et mentalement, à rééquilibrer ses contraires, en utilisant toutes les ressources de ses systèmes d'opposition : inspir/expir, tension/détente, droite/gauche, avant/arrière, bas/haut. De cette façon, il échappe au drame de l'identification avec son histoire propre, isolé des autres, avec sa seule personne dramatiquement séparée, oscillant entre bonheur et malheur, désir et peur. Par cette ascèse, il se ré-harmonise avec le monde, tout en restant fermement installé dans sa différence, sa singularité, qui fonde son individualité.

La terre et le ciel reliés : champ de la verticalité

Tout le sacrifice du feu repose, nous l'avons vu abondamment, sur la relation entre le ciel et la terre, grâce au feu médiateur, *Agni*. Nous avons également évoqué le yoga comme une ascèse qui permet à l'individu de se hisser, d'échelon en échelon, de sa terre à son ciel intérieur, en allumant en lui-même un feu intérieur, *tapas*. Ce terme signifie littéralement *échauffement*, mais il exprime également la notion de *couvaison* : l'adepte est ainsi celui qui est en gestation de son être éveillé, de son *enfant divin*.

Mais ce feu est également ce qui relie le bas et le haut de son corps. Il part de la terre, son aspect matériel, pour monter, grâce au souffle, et devenir chaleur irradiante, son aspect vital, au centre du corps, et culminer en lumière, dans le ciel de la tête, son aspect spirituel.

Cette verticalisation est essentielle dans la pratique du yoga en général, et particulièrement dans le hatha yoga ; c'en est même l'essentiel de ses bases théoriques.

La verticalité est aussi un thème fondamental dans la pensée védique, au fondement de la pensée du yoga. La colonne vertébrale n'est-elle pas l'axe du monde, le mont *Meru*, lui-même identifié à l'étai cosmique, *skambha*, qui est un autre nom donné à *brahman* ?

Par la montée symbolique de la terre vers le ciel, l'homme accomplit un véritable pèlerinage intérieur. En partant de l'espace de son corps physique (*annamayakosha*), il va explorer et mettre en ordre les différentes couches (*kosha*) ou espaces de son être : énergie nerveuse (*prânomayakosha*), mentale (*mânomayakosha*), intellectuelle (*vijnânamayakosha*), pour finalement rencontrer sa conscience lumineuse, *buddhi*, et expérimenter la joie, le bonheur intense d'être vivant, *ânanda*, qui exprime l'ouverture de la porte vers l'espace le plus profond de la conscience (*ânandamayakosha*). A partir de là, la rencontre avec *purusha*, l'esprit pur est possible, car *prakriti-shakti* a symboliquement remonté la manifestation pour se tenir auprès de son époux, son compagnon originel, *Shiva*, le bienfaisant.

Ainsi, mystérieusement, plus le yogui élève son énergie vers sa conscience, plus il creuse dans la matière même de son être, à la découverte de son ciel intérieur lumineux, caché au fond de lui, et inversement, plus il creuse, plus il monte.

L'unité cachée derrière la multiplicité est alors une expérience : le *samâdhi*. Dans cet état de conscience, le corps, l'esprit et le monde ne font plus qu'un.

Les trois espaces comme champ du passage du multiple à l'unité

La pensée du yoga est, fondamentalement, une plongée, comme nous l'avons vu, dans l'incessante spéculation sur l'existence en tant que transformation d'une force d'action qui descend en se manifestant, *prakriti*.

Dans son aspect manifesté (*vyakta*), cette énergie est déployée dans le monde et se cristallise dans les êtres vivants et dans la matière, mais elle est *une* par nature. Dans son aspect non-manifesté (*avyakta*), elle est un point, un principe condensé, en attente de s'actualiser en se dispersant.

Tout est énergie pour les yoguis indiens, et celle-ci imprègne l'entièreté du cosmos : la prise de conscience de son universalité permet de faire l'expérience, à l'intérieur de soi, de cette unité.

Cette énergie, *prakriti* ou *prâna*, est véritablement le vecteur de la connaissance, car elle est le trait d'union entre les choses et, à l'intérieur de l'homme, elle circule entre ses formes corporelles, matérielles, et ses fonctions mentales, intellectuelles. Elle régit à la fois le monde de l'esprit, qui représente son aspect ultime, et le monde de la matière, qui en est son aspect compact ; pourtant, le lieu où elle est perçue le plus nettement est le monde intermédiaire, son aspect déjà subtil, où circule l'air, la respiration, la sensibilité, les émotions, les pensées.

Le monde invisible des dieux est un aspect de la manifestation de *prakriti*, le plus subtil, confinant à l'ultime et, là aussi, la diversité des figures divines cache un mystère, celui de l'unité transcendante, *brahman* ou *purusha*, conscience-source de l'énergie également appelée *Sâvitar*, *îshvara*, ou *parâtman*, selon que l'on utilise son aspect symbolique, personnel ou impersonnel. Les dieux sont donc conçus comme des émanations, contenant certaines qualités particulières, d'une unité qui, au-delà des représentations et au-delà de *prakriti*, est pure conscience inimaginable, indicible.

La spéculation sur l'unité cosmique des figures divines derrière la diversité est un des leitmotiv de l'antique pensée védique, qui s'oriente peu à peu vers un hénouthéisme de fait, cristallisé par *Prajâpati*, puis par *brahman* :

« *Il est Un, celui que les poètes appellent multiple* »¹⁹¹.

L'énergie est une, manifestée sur terre, dans l'espace intermédiaire, et au ciel, mais aussi non-manifestée ; les dieux des différents espaces sont *un* derrière leur pluralité ; mais l'union invisible, mystérieuse, entre le ciel et la terre est aussi représentée symboliquement par la présence des dieux dans le corps humain et par l'existence, dans le minuscule espace du cœur, de l'*âtman-brahman*, le Soi, l'Âme du Monde, conscience suprême cachée au plus profond de la matière.

¹⁹¹ Jan Gonda (trad.), *Rig-Veda I.164*, in *Les religions de l'Inde*, tome 1, Payot, Paris, 1979, p. 220.

Cette passion pour l'unité cosmique rejoint bien évidemment la passion pour l'harmonie entre les contraires, où l'homme tente de se trouver, au creux de ses enchevêtrements.

Le yogui, en s'appuyant sur *sattva*, la justesse, la sagesse, trouve d'abord son centre, puis sa verticalité, et enfin devient capable de réaliser l'unité de *prakriti*, son énergie vitale derrière les différentes modalités de sa manifestation.

C'est ainsi qu'en approfondissant sa relation à lui-même, à son corps unifié et à son esprit, il accède au *samâdhi*, état d'équilibre parfait, dans la pure conscience de l'instant, au-delà des différences entre sujet et objet, au-delà de la pensée et des images. Là, l'unité cachée des phénomènes se révèle dans l'expérience d'immédiateté, et l'espace du corps s'immerge dans le sein de l'espace du monde, dans une transparence où se dilue toute séparation.

A partir de là, il se hisse au-delà, dans le monde des dieux, et comprend que ceux-ci sont des représentations infiniment subtiles de la pensée. Alors peut-être sera-t-il prêt à expérimenter l'*Un*, pure conscience, *brahman*, aussi céleste que terrestre car, en sa présence révélée, les contraires fondateurs du monde disparaissent aux yeux de *celui qui sait*.

L'espace du langage, lieu des médiations

La notion d'espace, dans les pensées védique et yogique, est l'une des plus complexes, car elle résume toutes les interrogations sur l'essence des choses, et l'essence du langage.

Antarîksha est donc l'espace intermédiaire, le lieu où se tient *Prajâpati*, premier énonciateur de la parole cosmique, Homme primordial et Seigneur des créatures, le lieu où se tient l'être humain dressé entre terre et ciel, être de langage, mais aussi le lieu où existent et respirent toutes les créatures vivantes et les éléments du cosmos, considérés comme les lettres du grand mantra qu'est le monde. Cet espace intermédiaire est le lieu où circule le *prâna*, l'autre nom donné à l'énergie cosmique, qui est à la fois vent, feu, eau, souffle et parole.

Dans les textes tantriques, l'énergie cosmique *prakriti* est appelée *mahâshakti*, la grande puissance ou *mantradevatâ*, la divinité des mantras, car le monde est un livre ouvert où

circule sa parole, *vâc*, et dans le hatha yoga, elle est représentée par *kundalinî*, la serpente cosmique endormi au bas de la colonne vertébrale.

L'ordre entier des noms et des choses, *nâma rūpa*, est le déploiement de cette mère universelle, *mâtrikâ* (comme matrice des mots et des formes), ou grande déesse, *mahâdevî*. Grâce à la parole sacrée, le mantra, et spécialement le *OM*, l'être humain se met en contact avec cette énergie cosmique. Il comprend que la multiplicité, imprégnée de dualité, s'équilibre dans la conscience du triple, *triguna*, et, de là, dans le centre, *sattva*, puis se résout dans l'unité.

Le message de cette théorie de la manifestation est que la dualité est occupée en son entre-deux par le *troisième terme*, le milieu, le centre, l'être (*sat* ou *sattva*), ce qui permet à l'homme de se connaître. Dans le monde phénoménal, les éléments visibles, le spectacle (*dravya*) ou les formes (*rūpa*), feront sens pour l'homme, l'observateur, le spectateur (*drashtâ*), capable de les nommer (*nâma*), dans la mesure où il est apte à mobiliser son pouvoir de compréhension (*jnâna*) ; ce troisième terme est le moyen de créer le lien entre son esprit et la matière, entre lui et le monde.

Ce médiateur des médiateurs qu'est le langage sacré véhicule une signification plus profonde des choses, de par l'intelligence des symboles qui relie le visible et l'invisible. Or, dans les textes anciens des *Veda*, l'énergie de la parole sacrée est nommée *brahman*, mystère derrière l'évidence, fondement absolu des choses et des mots. Ce terme fondamental de *brahman* représentera plus tard l'étai - celui qui tient séparés la terre et le ciel, appelés également les deux masses (*rodasî*), permettant l'existence de l'espace intermédiaire - et, finalement, ce sera le signifiant ultime caché tout à la fois au fond de la terre, de la matière, sans cesser d'être au plus haut du ciel et de l'esprit.

Ainsi, l'espace médiateur, le centre, le milieu, le troisième terme entre la terre et le ciel, lieu de déploiement du langage, est-il le champ où se révèle *âkâsha*, l'espace, au sens d'infini, plein et vide à la fois, aussi matériel que spirituel, car au-delà de toutes les catégories.

Pour toucher, avec tout son être, ce sacré immanent, le sage, le yogui doit :

- apprendre à se connaître, dans sa différence,
- travailler à équilibrer, en lui, les opposés,

- se hisser à travers l'espace qui le constitue, à partir d'un solide ancrage terrestre, afin d'atteindre son ciel intérieur, à la fois au sommet et au creux de lui-même,

- comprendre finalement le mystère de son esprit investi par le langage, afin de le libérer de la ronde des pensées séparatrices, et l'emplir d'une parole symbolique, poétique, unificatrice.

Il pourra ainsi se relier, avec amour et dévotion, au monde et aux dieux, et, au-delà, à la plénitude du réel, vide de formes, en faisant taire toute parole humaine, toute représentation.

Alors il s'immergera dans un silence tissé de la parole ultime, au cœur de l'expérience d'un éternel présent.

Cette intériorisation du monde comme fondement de l'évolution personnelle et spirituelle, cette spatialisation de l'expérience religieuse, comme moyen de se *relier*, afin de capter un hors-temps qui élève la conscience vers la joie intense d'un sentiment de participation sans limite, sont-elles propres à l'Inde ? Ne les retrouvons-nous pas, sous des formes différentes, dans l'ensemble de l'humanité ?

N'appartient-il pas à l'homme, de tous temps et de toutes cultures, de vouloir, de pouvoir communiquer en profondeur avec les choses de la vie, dans un champ de significations privilégiées, afin de trouver sa place dans un monde qui lui parle ?

L'espace, porteur d'infini, n'est-il pas une catégorie fondamentale de sa conscience, révélée par la pensée symbolique, le mythe, la poésie ?

C - Sur les formes de la démarche spirituelle :

le yoga comme modèle ?

Considérations théoriques

- **Introduction à la notion de spiritualité**

Le yoga s'inscrit dans le champ de ce que l'on appelle communément la *spiritualité*, et qui, dans le monde contemporain, est un phénomène sociologique important depuis la perte massive des repères religieux dès l'après-guerre.

D'un point de vue anthropologique, il apparaît que la spiritualité est indissociable de l'humanité toute entière, car elle exprime une expérience et une science de la vie de l'esprit.

On peut considérer que tout ce qui n'est pas lié à l'aspect matériel de l'histoire de l'homme, mais qui exprime ses préoccupations face au monde qui l'entoure, face au mystère de la naissance et de la finitude, et face à la puissance d'attraction ou de répulsion de ses sentiments intimes vis-à-vis de ses semblables, comme vis-à-vis des autres vivants, ressort de cette grande sphère de la spiritualité.

Une aspiration à l'harmonie, à la maîtrise, à l'évolution, est présente, sans aucun doute, depuis l'origine de notre espèce, et elle se rapporte finalement aux catégories fondamentales de l'expérience humaine : rapport au temps, à l'espace, à soi-même, aux autres, à la nature. L'être humain s'interroge essentiellement sur la place qu'il occupe dans le monde et c'est évidemment le besoin de mettre en ordre, et d'éprouver avec intensité ces structures essentielles de l'existence, qui a été au fondement des constructions idéologiques, des croyances religieuses et des cadres sociaux.

La *spiritualité*, au sens large, est donc ce qui donne corps à un système de représentations symboliques organisant le champ fondamental, invisible, de ces données originelles de la conscience humaine. Il y est toujours question du *sens* qui est donné au parcours de vie, aussi bien du point de vue de l'individu que de la société, car aucun être humain ne peut évoluer dans un cadre in-sensé, insensible, incompréhensible.

Ces visions du monde ont de tout temps été mises en scène par des cérémonies, des expressions rituelles, des célébrations, afin d'unir les membres du groupe social autour de ses valeurs. C'est cela que l'on nomme communément une *religion*, c'est-à-dire un système de croyances et de rites partagés par l'ensemble de la société.

Mais la spiritualité est aussi une aspiration à la libération des limites intérieures, une recherche d'extase. On peut dire que la spiritualité est l'aspect le plus individuel de la relation aux forces invisibles qui informent la trame symbolique d'une société. Cette *forme* de la spiritualité s'exprime par les démarches initiatiques, afin que l'individu, homme ou femme, enfant ou adulte, selon le cas, pénètre les mystères liés à sa place particulière dans le monde symbolique de sa société, et épanouisse tout son potentiel d'humanité.

Lorsque les sociétés se sont complexifiées, et que le personnel religieux est devenu une classe ou caste dominante, à côté du pouvoir politique ou souvent confondue avec lui, les groupements initiatiques ont représenté l'aspiration à la connaissance des mystères qui ne pouvait passer que par un exercice libre de leurs pratiques. Les conflits ont été fréquents, au sein de diverses traditions, lorsque cette exigence fondamentale de liberté n'était pas respectée par les tenants du pouvoir religieux. Il y a de nombreux exemples, dont certains sont très anciens, de profonds clivages entre une religion instituée et des mouvements spirituels indépendants, aux attaches lâches, voire inexistantes, avec les doctrines prévalant dans l'orthodoxie dont ils étaient issus, et qui ont renoncé à la vision du monde qui les a portés, ou même qui l'ont transformée, parfois radicalement. C'est le cas des grands mouvements réformateurs ou dissidents comme le zoroastrisme, le bouddhisme, le christianisme, et de bien d'autres encore.

Dans tous les cas, la critique que ces mouvements ont fait du système officiel a porté sur les dérives institutionnelles et politiques de la tradition, sur la captation du pouvoir et sur l'exploitation de la confiance et de la crédulité des fidèles par les clergés représentant le cadre de la religion.

Le yoga, comme philosophie et comme technique d'éveil est un exemple très archaïque, nous l'avons déjà vu, de l'aspiration à la délivrance, et ses représentants ne se sont jamais

laissés enfermer dans un cadre institué ou dans une doctrine religieuse, ce qui a favorisé l'enrichissement de son système de pensée et de ses méthodes.

Je dirai pour finir que ce qui caractérise le mieux la spiritualité, c'est sa dynamique interne : c'est, avant tout, l'expérience d'un cheminement de la conscience, en quête d'un espace lumineux et ouvert, à travers les méandres, les labyrinthes du corps/esprit qui la portent, afin d'atteindre un état d'équilibre idéal, une pénétration des mystères de sa propre existence, au terme d'une aventure intérieure passionnante, quoique souvent éprouvante.

C'est donc avant tout un voyage du dedans, une voie de connaissance, une promesse de perfectionnement de l'être humain.

- **Le vécu du yoga**

En cherchant à analyser les principes du yoga, à partir de la tradition indienne, mais aussi de mon propre parcours et de celui de mes collègues et élèves, je résumerai cette pratique en disant qu'il s'agit de *l'insertion de la personne au sein des données fondamentales de son expérience d'être vivant*. Ce vécu intime de son état d'être, en tant que personne sensible, est volontiers qualifié de *sacré*, comme je l'ai déjà dit, par les pratiquants, car il renvoie à l'expérience de l'essentiel.

En effet, cette philosophie en action, corporalisée, vécue et non pas intellectualisée, semble répondre à certains besoins fondamentaux de l'être humain, que la personne ressent :

- mettre de l'ordre dans le réel, tant dans son espace externe - la société et le monde, afin de trouver sa place dans la multiplicité des êtres et des choses - que dans son espace vital interne, son corps/esprit,
- se rassurer et dépasser son angoisse de la mort, par une participation affectuelle intense au monde, aux autres, avec un sentiment d'être reliée, entourée,
- faire l'expérience ouverte, aventureuse, d'une unité intime, joyeuse, avec les forces de vie qui l'animent, elle et ses semblables, et la nature autour d'elle.

Si l'on synthétise la philosophie et la pratique du yoga, on trouve, nous l'avons vu :

- une forte structuration de l'espace tant à la verticale (la dialectique terre/ciel, médiatisée par l'espace aérien comme troisième terme), qu'à l'horizontale (conscience-discrimination de ce qui appartient à l'espace interne ou externe, médiatisé par la peau comme interface entre ceux-ci),

- une insistance sur la reliance de ces différents espaces, facteur de santé, de sérénité, et d'un sentiment heureux de faire partie d'un ensemble,

- une recherche d'expérience de l'éternel présent, du hors-temps, qui permet l'épanouissement d'une conscience élargie, ouverte, où peut briller l'unité des phénomènes, au-delà des séparations, favorisant un rayonnement, une vitalité, une joie profonde, et une transcendance.

Je pose donc l'hypothèse que le yoga pourrait être un *modèle anthropologique* de la voie spirituelle, un *idéal-type* du cheminement de la conscience pour atteindre son but : retrouver et maîtriser l'unité profonde des phénomènes par l'accès à un état d'extase.

Mon hypothèse repose essentiellement sur le fait que le yoga est sans doute l'une des plus anciennes techniques de libération connues, puisque son existence est attestée dans les textes védiques, remontant au 2^{ème} millénaire avant JC, mais aussi sur le fait que cette discipline, philosophique et corporelle à la fois, n'a jamais cessé de se construire, de se réinventer sans interruption jusqu'aujourd'hui.

Son histoire est d'accès facile pour la recherche, grâce à la pérennité et la richesse de la tradition indienne. Au cours des millénaires, cette technique spirituelle s'est ainsi chargée de constellations symboliques de plus en plus riches et complexes sans pour autant effacer les apports précédents, ce qui fait du yoga un trésor d'images et de représentations, un véritable conservatoire de la pensée symbolique.

- **La fonction symbolique**

Avant de tenter de mettre en relation les images et symboles du yoga avec ce qui me paraît être le fond universel des représentations liées au domaine spirituel, il me semble nécessaire de cadrer d'abord le champ épistémologique des systèmes symboliques, afin de

clarifier cette question essentielle à l'anthropologie : pourquoi et comment l'être humain est-il passé d'une forme de communication portant sur la réalité concrète, au besoin de représenter l'invisible ?

Je voudrais ici justifier ce long préambule théorique par le fait que la question du rôle du langage, en tant que spécificité humaine, se trouve au cœur de la question spirituelle. On a vu son importance dans la tradition indienne, où l'univers est considéré comme un grand mantra, une parole sacrée, une manifestation - constituée de formes naturelles (*rûpa*), et de noms (*nâma*) pour les nommer - de l'énergie cosmique créatrice, la mère universelle, *mantradevatâ*, ou la matrice, *matrikâ*. Le but du yogui est de savoir entendre cette parole, ce chant du monde, en lui et autour de lui, afin de sauver son esprit de l'aspect trop humain, trop trivial, du langage ordinaire, source de souffrances.

La conception du monde comme langage est repérable dans de nombreuses cultures : on la trouve de la mythologie égyptienne où le dieu *Ptah* crée tout ce qui est en poussant un grand cri, à la culture Dogon, où le génie de l'eau, le *Nommo*, transmet la connaissance avec une parole qui habille la terre, en passant par le *Logos* platonicien, ou encore le *Verbe de Dieu* de la Bible, créateur, en sept jours, de la lumière, des éléments et des vivants. Cette métaphysique de la parole me semble essentielle pour comprendre l'un des fondements de la recherche spirituelle : réaliser que nous sommes le monde autant que le monde est en nous.

Il s'agit alors d'écouter, dans une présence ouverte et silencieuse, ce que les choses et des êtres ont vraiment à nous dire. Ainsi, par l'intermédiaire des symboles, comme clefs de déchiffrement, la parole du monde peut alors résonner en nous autant que nous pouvons nous projeter en elle.

Mircea Eliade exprime cela d'une manière très poétique, en évoquant le *Monde*, qui est non seulement le monde extérieur, mais le monde en tant que milieu existentiel de l'homme, auquel celui-ci se sent relié, dans les cultures traditionnelles où les mythes sont encore présents, où les symboles sont vivants : « *Le Monde parle à l'homme et, pour comprendre ce langage, il suffit de connaître les mythes et de déchiffrer les symboles... Le Monde n'est plus une masse opaque d'objets arbitrairement jetés ensemble, mais un cosmos vivant, articulé et*

*significatif. En dernière analyse, le Monde se révèle en tant que langage. Il parle à l'homme par son propre mode d'être, par ses structures et ses rythmes »*¹⁹².

○ Le langage

Lorsque l'on cherche à comprendre l'être humain à partir de ce que l'on sait actuellement sur son origine, il apparaît que celui-ci est essentiellement un être de langage, dont la caractéristique principale est de pouvoir discourir sur le monde grâce à son aptitude à sémiotiser, et à sa capacité à se décontextualiser, ce qui lui permet d'appréhender le passé, le futur et l'ailleurs. C'est un déchiffreur et un défricheur.

Par cette fonction de dénomination, le langage impose une certaine permanence sur le devenir. Là où le monde est inconnu, vaste, mouvant, et donc souvent inquiétant, le fait de le représenter, de le nommer, lui donne un aspect connu, circonscrit, rassurant, stable, qui permet de s'y sentir à l'aise. Cette construction du monde selon l'homme est la condition de son existence, et aussi le point de départ de sa liberté d'explorer et de mieux comprendre le réel, précisément par le même moyen qui lui permet de le limiter pour se rassurer. C'est ainsi que le langage a une double fonction : ordonner le monde, l'organiser, et le dépasser en l'explorant, avec toutes les ressources de la créativité humaine.

L'homme se pose des questions et tente d'expliquer sa relation aux autres, au monde et à lui-même, par le pouvoir de sa réflexion capable d'interroger les causalités et les finalités à l'œuvre dans la réalité. Cette puissance d'abstraction le conduit à de grandes capacités d'innovation, de créativité, qu'il exercera tant dans le champ technique que dans celui de l'imaginaire.

○ L'imaginaire

Cette spécificité humaine de produire de la pensée à partir de son aptitude à communiquer, aboutit à filtrer le réel en fonction de sa propre vision des choses, et à lui donner un surplus de sens. Pour tenter d'équilibrer son rapport à l'existence, il s'invente alors un monde idéal, fait d'images et de représentations signifiantes, qui vient doubler le réel et qui

¹⁹² Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris, 1985, p. 177.

constitue un monde intérieur interprétant le monde extérieur, en lui donnant une valeur particulière. Ce questionnement permanent, ce rapport interrogatif au monde et les réponses qu'il donne, et qui prennent la forme de cette surréalité, sont une des principales richesses de l'humanité ; c'est le registre de tout développement individuel, de toute vie sociale, mais surtout la condition de toute imagination, de toute conceptualisation, de toute spiritualité.

Edgar Morin appellera cela le *génie imaginaire de l'homme*. Pour ce grand chercheur, l'homme est *sapiens* par sa capacité de réflexion, mais aussi *demens* par la vigueur et la fantaisie de son imagination, ce qui en fait un être à la fois potentiellement créatif et destructeur.

Voici la définition donnée par le grand anthropologue Maurice Godelier :

« *L'imaginaire, c'est l'ensemble des interprétations que l'humanité a inventées pour s'expliquer l'ordre ou le désordre qui règne dans l'univers et pour en tirer des conséquences sur la manière dont les humains doivent organiser leur vie sociale* »¹⁹³.

○ L'ordre symbolique

Le langage verbal permet de mettre en forme ce monde idéal, de le communiquer et de créer un ordre spécifique, qui structure la vie de l'être humain : c'est l'ordre symbolique, qui repose d'abord sur cette aptitude à se représenter la réalité, mais surtout accomplit cette aptitude. Le langage humain devient ainsi un monde *en soi*, qui double le monde réel :

« *Le domaine du symbolique, c'est l'ensemble des moyens par lesquels des réalités idéelles revêtent des formes et des matières qui les rendent communicables et leur permettent d'agir, non seulement sur les rapports déjà existants entre les individus et les groupes qui composent une société, mais aussi et surtout les rendent susceptibles de produire entre eux de nouveaux rapports* »¹⁹⁴.

Il y a donc une spontanéité originaire de la fonction symbolique.

Celle-ci est due à la faculté de projection, où les idées, les mots, les objets, les corps, les éléments, rebondissent les uns sur les autres en se chargeant d'énergie, et en acquérant une

¹⁹³ Maurice Godelier, « Imaginaire et symbolique », in *Dictionnaire des Sciences humaines*, PUF, Paris, 2006, p. 599.

¹⁹⁴ *Ibid.*

vie dans un au-delà des nécessités concrètes, mais elle est due également à la force du besoin intellectuel de comprendre, et surtout du besoin affectif de participer, de se relier. C'est cette fonction, qui, par sa permanence et sa diversité créatrice, est garante du fonctionnement des différentes sociétés humaines : « *Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques, au premier rang duquel se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science et la religion* »¹⁹⁵.

Est-il possible, pour autant, de séparer les deux fonctions de l'imaginaire et du symbolique ?

En effet, le langage humain se trouve lié à la production de l'imaginaire, car la source des représentations s'organise selon une logique langagière, et au final, ce sera par son intermédiaire, en grande partie, que s'exprimera cet imaginaire, dans le foisonnement de l'imagination symbolique.

Les mots seront alors surordonnés, surdéterminés, surchargés de sens : ce sont les signifiants, qui représenteront le signifié ; ils expriment une certaine idée du monde, des choses et des êtres, qui est elle-même différente du monde réel.

La capacité de représentation, qui culmine avec la fonction symbolique, est un outil essentiel pour donner du sens aux éléments fondamentaux de l'existence : dans toutes les sociétés, une valeur de premier ordre est attribuée aux faits biologiques (naissance, puberté, adolescence, union sexuelle, attachement, maladie, mort), mais aussi aux relations avec l'environnement (nature, végétaux, animaux), en les liant aux images fondamentales des champs de forces et de puissances dans lesquelles l'homme se sent exister. C'est dans ces registres que s'exprime le mieux le besoin humain fondamental de se situer, de trouver sa place, dans le temps et dans l'espace, qui est une des marques les plus caractéristiques de notre espèce.

¹⁹⁵ Claude Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de M. Mauss », in *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1950, p. XIX.

○ L'imagination symbolique

L'imaginaire acquiert donc une réalité concrète à travers la fonction symbolique, représentée par le langage ordinaire, véhicule de sens, mais aussi, et en particulier, par le langage imagé, les signes et les pratiques symboliques qui permettent d'exprimer et de mettre en scène les significations ultimes d'une société dans son rapport avec le monde : c'est le vaste domaine de l'imagination symbolique, qui se donne à voir essentiellement par les mythes, les symboles, les objets sacrés, les cérémonies, les rituels, les célébrations et les festivités, donc tout le domaine de l'esthétique, de l'art, de la poésie, de la religion.

Le statut particulier de l'imagination dans le fonctionnement psychique de l'homme a depuis longtemps interpellé la philosophie dans le monde occidental.

Au XVI^{ème} siècle, le grand médecin Paracelse, entre autres, considérait que l'imagination, comme production d'images, était une puissance essentielle de l'être humain, exprimant les besoins et les désirs de son âme, et que le fondement de ces images se situait dans la part naturelle de l'homme, dans son lien avec la nature¹⁹⁶.

Cet intérêt fut ravivé depuis la fin du XVIII^{ème} siècle chez les penseurs qui, avec Jean-Jacques Rousseau, ont commencé à réagir à l'excès de rationalisme de la pensée occidentale.

C'est le cas, en particulier, de Novalis. En effet, ce grand théoricien du mouvement romantique considérait que l'élan de l'imagination, qui s'exprime dans l'art poétique, possède la capacité à exprimer l'indicible.

La réflexion sur la position intermédiaire, médiatrice, de l'imagination, entre le réel (êtres et éléments), et la pensée pure (concepts, abstraction), a été, chez certains penseurs, le moyen de mettre à jour les ressorts de l'esprit humain. Par exemple Emmanuel Kant considère que l'imagination se tient entre l'entendement et la sensibilité, et qu'elle permet de « *rendre sensibles les concepts et intelligibles les intuitions* »¹⁹⁷. Pour lui donc, le symbole est une représentation indirecte du concept, qui est conçu par la raison pure.

L'aspect intermédiaire de l'imagination a été mis en valeur par Gilbert Durand - à partir de la pensée de Henri Corbin et son Imaginal, de Carl G. Jung et sa notion d'archétype, et de

¹⁹⁶ Silke Cornu, *Les mystères du Verbe, essai sur la poésie chez Novalis*, Site Contrepoint philosophique, 2003, <http://www.contrepointphilosophique.ch/Esthetique/Pages/SilkeCornu/MystereDuVerbe01.pdf>, p. 33.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 31.

Gaston Bachelard et sa grammaire des images - pour la définir comme un monde en soi : c'est un lieu de contact entre les formes et les contenus, capable de donner un sens au monde vécu, de corporaliser les jaillissements de l'esprit et de spiritualiser la matière sensible.

L'imagination est alors une connaissance privilégiée, qui réunit le visible et l'invisible, qui « anime le monde » et transmet aux objets une « valeur passionnelle qui satisfait désirs psychiques et physiques »¹⁹⁸. Grâce à cette fonction, le psychisme rejoint l'étendue de son espace premier, qui est l'espace de la nature, l'espace cosmique.

Cet ensemble de réflexions amène à l'idée très contemporaine que l'imagination est l'un des fondements de l'anthropologie.

○ Les représentations

La tendance à représenter, à se peupler intérieurement, et à peupler le monde extérieur, de formes, de figures, de personnages irréels, est une des grandes fonctions de l'esprit humain.

Les mythes, ces théâtres des représentations, où l'image est chargée de toute la force des affects, expriment ce que les mots ordinaires de l'homme sont impuissants à exprimer : les ressorts universels et contradictoires de son être-au-monde, sources d'une intense activité émotionnelle.

La religion, l'art et le langage symbolique sont donc fondamentalement liés, tout au long de l'histoire des hommes, car ils sont spécifiques de cette aptitude humaine à associer, à projeter, à sublimer, et à faire porter, sur cet aspect devenu visible de l'invisible, la nécessité d'obtenir des réponses à ses interrogations, ses peurs, et ses effervescences intérieures.

Les rituels qui se donnent à voir avec la gamme multicolore des célébrations, des cérémonies, des festivités, où les corps sont engagés par les danses, les drames, les chants, des masques, mettent en scène solennellement ces représentations symboliques afin de réduire les antagonismes et mettre de l'ordre dans les émotions humaines, en leur donnant un sens positif, facteur d'harmonie individuelle et sociale. Ils ont pour effet, d'abord, de rendre plus supportables les limitations qui pèsent sur la vie quotidienne des hommes, avec ses joies et ses

¹⁹⁸ Valentina Grassi, *Introduction à la sociologie de l'imaginaire*, Eres, Ramonville St Agne, 2005, p. 29.

souffrances, en cherchant en particulier à nier le caractère définitif de la mort, mais aussi à stimuler l'exaltation d'être vivant.

○ Y a-t-il des symboles universels ?

Une question fondamentale est posée par cette prégnance de l'imagination symbolique : les symboles sont-ils des expressions connotées par les différentes cultures en fonction de leur vision du monde - et alors les images symboliques, dont le répertoire est souvent emprunté aux éléments de la nature, ou de la vie des hommes, n'ont pas le même sens d'une culture à l'autre - ou alors y a-t-il un fond universel de la signification qui serait accordé à quelques symboles fondamentaux ?

De nombreux chercheurs se sont posé cette question, et continuent à se la poser : par exemple Gilbert Durand affirme que l'imaginaire est le fondement de toute anthropologie, car il exprime, sous la forme de grandes constellations archétypales, les fondements de l'esprit humain.

Mais le premier, dès le XIX^{ème} siècle, qui a amené cette problématique dans le champ des sciences humaines a été Adolf Bastian, le père de l'ethnologie allemande : pour lui, en effet, il existe une structure universelle de l'esprit humain qui permet d'expliquer les rites et mythes observés dans les cultures les plus diverses¹⁹⁹. Ce sont des *idées élémentaires* innées qui sont à l'origine de toute culture humaine et qui se modifient en fonction des contraintes spécifiques de tel ou tel milieu, de telle ou telle évolution historique, et la tâche de l'ethnologue est de dégager les idées élémentaires de la masse des différenciations culturelles en instituant une véritable ethno-psychologie.

Cette notion est reprise, sous différents termes, par de nombreux chercheurs en anthropologie tout le long du XX^{ème} siècle : Lucien Lévy-Bruhl, Claude Lévi-Strauss, Mircea Eliade, par exemple, mais c'est Carl G. Jung qui l'a popularisée avec le terme d'*archétype*, emprunté au concept grec de *modèle primitif*. Pour lui en effet l'*archétype* est, au-delà de toute image, une *virtualité*, une *possibilité de symboles latents*, que l'on ne peut saisir qu'au travers

¹⁹⁹ Pierre Bonte et Michel Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1991, p. 108.

d'une production concrète²⁰⁰. Il parle aussi d'une forme "a priori" de la représentation, ou encore d'une condition structurale inhérente à la psyché²⁰¹.

Reste une question importante : quelles sont les représentations symboliques les plus à même de mettre ces structures en évidence ? Autrement dit, parmi les innombrables images symboliques, quelles sont celles qui seraient universelles, archétypales ?

Paul Ricoeur s'est penché sur la problématique des symboles, au cours de son travail d'*herméneutique philosophique*, dont le but est de retrouver, au travers d'une méditation sur les représentations exprimées dans les traditions, le sens du sacré perdu dans le monde contemporain. Il considère qu'il y a des « *symboles primaires* », qui sont des représentations élémentaires « *empruntées à l'expérience de la nature : contact, orientation de l'homme dans l'espace* », et qui sont à l'origine des mythes, comme constructions mettant en scène le parcours de l'homme. Ces symboles primaires, comme langage élémentaire, « *montrent la structure intentionnelle du symbole* »²⁰². Or le symbole, pour lui, est « *le milieu, le médium, grâce à quoi un existant humain cherche à se situer, à se projeter, à se comprendre* »²⁰³. On voit donc que, pour cet auteur, les symboles fondamentaux, et universels, sont ceux qui expriment la position de l'homme dans le monde, essentiellement dans l'espace et dans le temps.

Ces *symboles primaires* ont été explorés très profondément par Mircea Eliade et Gaston Bachelard : tous deux regroupent nombre de symboles en grandes catégories ayant à voir avec les expériences objectives du rapport au monde : Gaston Bachelard met en avant la relation au ciel, à la terre, au feu et à l'eau, qui sont les quatre éléments fondamentaux, dans une visée philosophique issue de la pensée grecque ; Mircea Eliade insiste plutôt sur les grandes catégories et structures cosmiques et naturelles, ainsi que sur le rapport au temps, passé et futur, et à l'espace, en mettant particulièrement l'accent sur la communication entre terre et ciel.

²⁰⁰ Roger Bastide, « Psychologie et Ethnologie », in *Ethnologie générale*, La Pléiade, Jean Poirier (dir.), Paris, 1968, p. 1640.

²⁰¹ Ysé Tardan-Masquelier, *C.G.Jung, la sacralité de l'expérience intérieure*, Droguet et Ardant, Paris, 1992, p. 48.

²⁰² Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p. 284 et 285.

²⁰³ *Ibid.*, p. 169.

Carl G. Jung insiste, nous venons de le voir, sur les archétypes, qui sont des *images primordiales*, des *résidus archaïques* de la psyché, des *représentations originaires* de notre conscience. Ils concernent le fonctionnement fondamental du psychisme, allant de la recherche d'équilibre et de connaissance du Moi, exprimée par le héros, la gémellité, la quaternité, en passant par l'intégration, voire l'unité des contraires, exprimée par des figures idéales - féminine (Anima) pour les hommes ou masculine (Animus) pour les femmes - mais aussi par la reconnaissance des deux faces, claire (conscient) et obscure (inconscient), du psychisme, pour aboutir éventuellement à la totalité du Soi, représentée essentiellement par le cercle, le centre.

Michel Meslin, un éminent chercheur en phénoménologie religieuse considère, quant à lui, qu'il y a des *images fondamentales*, en lien avec les aspects transculturels de la vie des hommes : le corps propre, les éléments de la nature, mais aussi l'espace et le temps. Il insiste également sur l'importance de la logique des correspondances macro-microcosme comme un signe du besoin essentiel d'unité de l'esprit humain.

Finalement, ces thématiques essentielles, qui attestent des fondements de l'imagination symbolique, ont été organisées par Gilbert Durand en deux champs principaux : le régime diurne, et le régime nocturne de l'imaginaire, en se servant comme base « *des fonctionnements élémentaires du psychisme humain* »²⁰⁴, qui s'appuient sur l'expérience subjective du corps propre. Je reviendrai longuement sur ces hypothèses qui donnent un sens plénier à mes propres recherches²⁰⁵.

Un des creusets de l'évolution de cette réflexion et de cette recherche sur l'imaginaire et les systèmes symboliques a été le Cercle d'Eranos, auquel ont participé Mircea Eliade et Gilbert Durand, entre autres. Ce groupe de chercheurs a joué un rôle considérable pour brasser les idées venues d'horizons divers, autour de la notion « *d'images et de formes archétypales dans leur rapport avec l'individu* »²⁰⁶. Il fut créé en 1933 par une admiratrice de Carl G. Jung, passionnée de spiritualité et de liens transculturels entre l'Est et l'Ouest, et disciple de Rudolf

²⁰⁴ Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Paris, 1987, p. 35.

²⁰⁵ Voir p.357 suiv.

²⁰⁶ Eric Coulon, *De quelques expériences collectives d'études et d'échanges intellectuelles, métaphysiques et spirituelles au XX^{ème} siècle*, Site Les Rencontres Raymond Abellio, 2011, <http://www.rencontresabellio.net/rencontres/2011/De%20quelques%20exp%C3%A9riences%20m%C3%A9taphysiques%20et%20spirituelles.pdf>, p. 2.

Otto, le célèbre auteur du livre *Le Sacré*, qui, le premier, a analysé cette fonction de l'esprit humain avec un véritable esprit scientifique, au-delà des clivages religieux. L'influence de Carl G. Jung, qui a commencé à venir donner des conférences dès 1933, a été déterminante dans l'évolution de ce cercle, car sa notion d'archétype donnait un cadre solide pour dépasser la stricte herméneutique religieuse, en ouvrant le Cercle d'Eranos vers de nombreux domaines en pleine recherche : psychologie, psychanalyse, anthropologie, science des religions, etc.

On peut dire que le Cercle d'Eranos été le véritable laboratoire du *Nouvel Esprit Anthropologique* promu par Gilbert Durand, qui y a participé à partir de 1964, aux côtés de Henri Corbin, et de Mircea Eliade, présent dès 1950.

« C'est bien là, en marge de toutes les universités du monde que, librement, des universitaires les plus éminents créèrent une science anthropologique nouvelle dont la base reposait sur la faculté essentielle du sapiens sapiens : à savoir son incontournable pouvoir de symboliser, son imagination symbolique »²⁰⁷.

Fondements archétypaux de la démarche spirituelle

- **Champ épistémologique et principes de méthodologie**

La question qui se pose par rapport à mon hypothèse est la suivante : comment déterminer, parmi les formes infinies de l'imaginaire, celles qui seraient pertinentes pour les considérer comme archétypales de la voie spirituelle ?

Au cours de mes recherches, je pense avoir été accompagnée de guides solides qui ont interrogé les ressorts profonds des représentations humaines. Le premier de ces guides est sans conteste Mircea Eliade, le grand phénoménologue des religions. Je m'étendrai un peu sur ses recherches, d'une part parce qu'elles me semblent au cœur de la problématique posée par l'anthropologie : quel est le sens existentiel de l'immense patrimoine de représentations et de gestes symboliques que l'homme a déployé depuis son origine ? Mais aussi parce qu'elles ont eu un grand rôle pour la mise en perspective anthropologique de mes propres expériences et données de terrain.

²⁰⁷ Gilbert Durand, *Introduction à la mythologie*, Albin Michel, Paris, 2000.

Son approche a été particulièrement utile pour moi car il a vécu en Inde et a pratiqué le yoga, sur lequel il a fait sa thèse de doctorat en philosophie en 1933. Il m'a donc donné les premiers outils méthodologiques venant des sciences humaines, qui se sont articulés aisément à l'enseignement traditionnel que j'avais moi-même reçu de mes instructeurs indiens.

En effet, son expérience intérieure, jointe à sa curiosité, en fait, à mon sens, un interprète incontournable de l'imaginaire traditionnel, et l'un des pères de l'anthropologie symbolique, grâce à sa méthode pluridisciplinaire totalement pionnière à l'époque, qui lui a permis de définir une logique et une structuration des images symboliques.

L'œuvre de Mircea Eliade a souvent été mise en cause, en ce qui concerne sa scientificité, du fait de ses vues très personnelles et subjectives sur le rapport de l'homme à l'invisible et de son insistance à évoquer une notion de transcendance mal identifiée, simplement définie par la notion de *sacré*, qui s'exprimerait par des *hiérophanies*, ou objets chargés de valeur sacrale, différentes selon les cultures. Il est vrai que sa méthode de travail est indiscernable, bien qu'il mette très nettement en avant ses références bibliographiques, et qu'il insiste sur la spécificité de sa méthodologie. Celle-ci fait l'objet de plusieurs chapitres de ses nombreux écrits, et même d'un ouvrage presque entier, *La nostalgie des origines*.

Mircea Eliade est avant tout un historien des religions, qui utilise essentiellement comme sources, avec une érudition et une capacité intellectuelle au-dessus du commun, les matériaux issus des données ethnographiques et des recherches en mythologie comparée. Il revendique instamment de dégager des généralités, en synthétisant les matériaux à sa disposition, dans une période où, par suite d'un excès de tendances généralisantes très simplistes, au XIX^{ème} siècle, sur l'origine de la religion, la méfiance régnait quant au bien-fondé de la recherche sur les universaux, et où l'essentiel du travail des chercheurs consistait à recenser et à analyser les données par un travail comparatiste ou alors à s'intéresser à la religion d'un strict point de vue social.

Ce chercheur se situe dans la mouvance de Rudolf Otto et de Gerardus Van Der Leeuw, qui insistent sur le fait qu'on ne peut comprendre le religieux qu'à partir d'un point de vue phénoménologique, en cherchant à appréhender le vécu des croyants et adeptes d'une tradition.

Les trente premières années du XX^{ème} siècle sont riches en recherches novatrices : sociologie, psychanalyse, philosophie existentielle, vitalisme, et ce bouillon de culture influence ce chercheur original, qui ose mettre en avant, au sein de son travail scientifique, ses préoccupations et expériences personnelles, mais aussi, et surtout, qui revendique une théorisation nouvelle sur l'universalité de certaines structures anthropologiques, apparaissant au creux d'une logique des symboles. Malgré toutes les critiques dont il a fait l'objet, et dont beaucoup sont justifiées en ce qui concerne quelques visages sombres de son parcours de vie, la richesse de ses hypothèses sur l'aspect universel de certaines images fondamentales, sur la place essentielle, en anthropologie, du champ symbolique, sur la valeur existentielle de l'expérience spirituelle et religieuse, et sur la profondeur de l'ontologie des peuples premiers, est reconnue même par ses plus virulents détracteurs²⁰⁸.

Mircea Eliade fait partie de ces penseurs cherchant à mettre en place des outils d'interprétation des mythes et des symboles qui renouvellent les cadres traditionnels de l'histoire des religions, en se posant la question de la vérité ontologique qui y est éventuellement contenue, au-delà des clivages d'appartenance.

Son champ épistémologique est bien celui de la *phénoménologie philosophique* issue de Edmund Husserl, tentant d'accéder aux essences qui donnent une signification et une intensité supplémentaire à l'expérience même d'être vivant, et conscient de l'être.

En analysant les mythes, rites et productions religieuses à partir de documents recensés dans le monde entier par les ethnologues, il établit le fait que, selon les cultures, certains objets naturels ou fabriqués deviennent des *signes* d'une réalité invisible, des *hiérophanies*. Mais son audace vient essentiellement de la méthode structurale qu'il utilise pour regrouper ces hiérophanies en systèmes cohérents : « *Son analyse des expressions religieuses propres à chaque culture l'amène à découvrir qu'elles ne sont ni isolées, ni arbitraires, mais qu'elles se présentent comme autant d'éléments constitutifs des systèmes structuraux, au demeurant fort divers, des phénomènes religieux. L'interprétation des symboles est la clef qui permet à Eliade de comprendre les systèmes structuraux dans lesquels il voit des combinaisons diverses de symboles religieux. C'est donc dans le symbolisme qu'il trouve la grille théorique rendant*

²⁰⁸ Daniel Dubuisson, *Mythologies du XX^{ème} siècle*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1993, p. 224.

possible l'interprétation des diverses manifestations du sacré... La nature même de la dialectique du sacré, et la détermination de sa structure, s'opposent à ce qu'Eliade puisse voir en une manifestation religieuse particulière un phénomène isolé, hors de tout contexte. Une manifestation religieuse donnée ne peut être "perçue" qu'à travers la structure dont elle fait partie, et comme le produit d'un système spécifique de relations structurelles »²⁰⁹.

Pour Mircea Eliade, cette tendance à mettre en place des schémas fondamentaux qui se rempliront de contenus divers, selon les cultures et l'évolution historique, est une donnée universelle, an-historique, de l'imaginaire religieux. Elle est constitutive du rapport spécifique de l'être humain avec son milieu : *« Nous avons vu que tout symbolisme cohérent est universel. Les structures symboliques sont "autonomes" en ce sens que les symboles possèdent leur logique propre et s'agrègent pour former des systèmes structurés et cohérents que l'histoire ne saurait affecter en profondeur car ils sont universels »²¹⁰.*

En s'appuyant à la fois sur les données de l'anthropologie et de la psychanalyse, il cherche à montrer l'aspect synthétique de la formation de ces systèmes structuraux dans le psychisme humain : selon lui, ses différents niveaux, le conscient et le subconscient, fonctionnent en synergie, sans solution de continuité, et il postule alors la présence d'un transconscient, qui unifierait les deux autres niveaux, en leur donnant une logique originelle, et qui serait fondée sur l'existence même de l'être humain : *« Ce que l'on pourrait appeler la pensée symbolique rend possible à l'homme la libre circulation à travers tous les niveaux du réel. Libre circulation est d'ailleurs trop peu dire : le symbole, on l'a vu, identifie, assimile, unifie des plans hétérogènes et des réalités en apparence irréductibles. Et il y a plus encore : l'expérience magico-religieuse permet la transformation de l'homme lui-même en symbole... Les mythes cosmiques et toute la vie rituelle se présentent ainsi comme des expériences existentielles de l'homme archaïque ; ce dernier ne se perd pas, ne s'oublie pas comme "existant" lorsqu'il se conforme à un mythe ou intervient dans un rituel ; au contraire, il se*

²⁰⁹ Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Payot, Paris, 1982, p. 126 et 127.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 164.

retrouve et il se comprend, parce que ces mythes et ces rituels proclament des événements macrocosmiques, c'est-à-dire anthropologiques, et en dernière instance "existentiels" »²¹¹.

Cette phénoménologie structurale très originale s'exercera dans le contexte très dense de la construction d'une science anthropologique, en opposition avec une lecture historiciste et évolutionniste du champ ethnologique, encore majoritaire en cette première moitié du XX^{ème} siècle. En cela, Mircea Eliade est l'héritier, ce dont on ne parle pas assez, de Marcel Mauss, et de sa notion de *fait social total*, et de Ernst Cassirer, de ses *formes symboliques* et de son appel à une *anthropologie philosophique*, terme que reprend Mircea Eliade²¹². D'ailleurs il cite volontiers ces auteurs dans ses bibliographies.

Les structures cachées derrière les hiérophanies sont parfois appelées *archétypes*, terme qu'il emploie dès 1940. Mais Mircea Eliade se défend d'être influencé par les théories de Carl G. Jung : « Dans ce livre, je ne traite en aucune façon de la psychologie des profondeurs, pas plus que de la notion d'inconscient collectif ». « Si j'utilise le terme d'archétype... il est synonyme de modèle exemplaire, de paradigme. En dernière analyse, il s'agit là d'une acception très augustiniennne »²¹³. Il refuse donc de prendre en considération la notion d'inconscient collectif en tant que mémoire de l'humanité, et se réfère plutôt à des structures de l'esprit qui font de l'être humain un *homo religiosus* par nature.

Cependant les deux hommes se rencontrent fréquemment au sein du Cercle d'Eranos, et s'apprécient ; il est évident que la notoriété de Carl G. Jung et l'ampleur de son œuvre seront une caution importante pour Mircea Eliade, lui permettant de donner du crédit à ses propres recherches.

En résumé, pour Mircea Eliade, il y a bien un fond universel des représentations, en relation avec le vécu de l'homme, son lien avec l'existence et avec son milieu naturel, et que l'historien et phénoménologue des religions peut mettre en évidence, car celui-ci « a affaire à un comportement humain archaïque et intégral ». Le symbolisme religieux a, pour lui, une valeur existentielle, parce qu'il « vise une réalité ou une situation qui engage l'existence

²¹¹ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1979, p. 381 et 382.

²¹² Mircea Eliade, *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 1976, p. 24.

²¹³ Mircea Eliade, *Cosmos and History : the Myth of Eternal Return*, Harper and Row, New York, 1959, p. VIII.

humaine », et qu'il « apporte en même temps une signification » à cette existence²¹⁴. Le symbole met au jour, pour celui qui l'intègre dans sa vision du monde, « les plus secrètes modalités de l'être »²¹⁵.

Cette universalité est possible parce que, pour Mircea Eliade, il y a « une unité de certaines situations existentielles, primordiales, du "mode d'être dans le monde", et de la condition humaine en tant que telle »²¹⁶, et parce que le symbole possède un pouvoir particulier, qui est d'annuler la réalité commune, ordinaire, en perméabilisant le corps et l'esprit de celui ou celle qui s'en empare, et de renvoyer à une réalité invisible : il « réalise une "porosité" universelle, en ouvrant les êtres et les choses à des significations transobjectives »²¹⁷.

La base méthodologique de son oeuvre théorique est que « les symboles, les mythes et les rites révèlent toujours une situation-limite de l'homme, et non pas uniquement une situation historique ; situation-limite, c'est-à-dire celle que l'homme découvre en prenant conscience de sa place dans l'Univers. C'est surtout en éclairant ces situations-limites que l'historien des religions remplit sa tâche et rejoint les recherches de la psychologie des profondeurs et même de la philosophie »²¹⁸. L'essentiel de son immense travail a été de tenter de mettre à jour les structures symboliques les plus à même de comprendre cette conscience humaine, en lien avec le mystère de son être-au-monde, par une herméneutique fondée sur une histoire comparée des traditions spirituelles.

En ce qui me concerne, je pense que deux facteurs expliquent cette méthodologie à la fois kantienne et husserlienne : Mircea Eliade a été formé, à l'Université de Bucarest, à la philosophie et la logique, puis il est parti vivre très jeune en Inde, dans la famille du plus grand penseur de son temps, le professeur Surendranath Dasgupta, et a reçu là-bas une double formation philosophique et expérientielle, puisqu'il a été initié au yoga et a suivi de grands maîtres vivant alors, comme Swâmî Shivananda de Rishikesh. Cette formation intellectuelle et

²¹⁴ Mircea Eliade, *Méphistophélès et l'androgynie*, Gallimard, Paris, 1981, p. 304

²¹⁵ M. Eliade, *Images, op. cit.*, p. 14.

²¹⁶ Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Payot, Paris, 1982, p. 200.

²¹⁷ Mircea Eliade, *Le Yoga : immortalité et liberté*, Payot, Paris, 1968, p. 250.

²¹⁸ M. Eliade, *Images, op. cit.*, p. 43.

corporelle, à la fois précoce et intensive l'a, selon moi, amené à pénétrer dans un vécu spécifique apte à faire surgir l'intuition de structures psycho-physiques fondamentales, comme cela a été le cas pour moi 45 ans plus tard. Et c'est à partir de cette participation à son objet de départ, le yoga, qu'il a pu, avec son génie propre, faire avancer la recherche sur le sens anthropologique de l'imaginaire symbolique.

Avant de décrire les grandes structures symboliques qui me semblent informer le champ de l'expérience spirituelle, au sens large que je lui ai donné ci-dessus, je voudrais revenir sur mes propres préoccupations méthodologiques : j'ai déjà longuement exposé par quelles visions du monde et de l'homme, et par quelles pratiques, le yoga proposait l'expérience d'une véritable sacralité du corps vécu - le terme sacralité étant pris dans une acception qu'il faudrait sans doute définir de façon plus poussée, à savoir, essentiellement, une relation chargée d'images et de sens.

J'ai insisté tout particulièrement sur l'importance accordée par mes enseignants à la spacialité comme préalable à l'ouverture vers une sphère de signification cosmique. Du fait de l'enseignement très universaliste que nous recevions à l'Institut Kaivalyadham, j'étais déjà formée à l'idée que cette question de l'espace renvoyait sans doute à des préoccupations d'un ordre plus anthropologique qu'ethnologique. Je pensais que la pratique du yoga touchait l'une des racines de l'interrogation spirituelle : le corps peut-il être un outil pour la conscience, plutôt qu'un instrument du moi, plongé dans les viscissitudes du quotidien ? Est-il possible de sortir d'une relation horizontale au monde, pour verticaliser son esprit et lui faire toucher une certaine transcendance, une autre dimension de l'existence ?

L'enseignement véritablement initiatique que j'ai reçu, où la plus haute signification était accordée à la spéculation et au vécu du temps et de l'espace, m'a amenée à considérer cette très ancienne technique de la culture indienne comme un possible paradigme des préoccupations essentielles de l'être humain confronté à son milieu : un être cherchant sans cesse son équilibre existentiel dans une insertion adéquate au sein des données immédiates de sa conscience, éprouvées dans une constante dialectique : le haut et le bas, la nuit et le jour, la vie et la mort, le temps et le présent, l'intérieur et l'extérieur, le masculin et le féminin, la

gauche et la droite, etc., et le trouvant par la mise en place de médiations innombrables, fournies par la symbolique élaborée dans sa culture d'appartenance.

Je viens de parler longuement de Mircea Eliade, car son décryptage du patrimoine imaginaire des religions est fondamental pour moi, et son *herméneutique phénoménologique* ouvre de très vastes horizons sur le sens que l'être humain donne à sa place dans le monde, ainsi que sur son aspiration à éprouver l'invisible. Pour autant, il revendique de se tenir dans le champ épistémologique de l'expérience religieuse, ce qui n'est pas mon cas, puisque je souhaite comprendre l'*être* de l'homme sans poser une ultime réalité mystérieuse en dehors de son esprit propre, contrairement à Mircea Eliade qui semble poser un *a priori* transcendantal, bien qu'il soit difficile d'évaluer comment il conçoit cette transcendance.

Mais alors, comment appréhender une superstructure existentielle de l'humanité sans tomber dans des généralisations hâtives et sans faire l'impasse de la richesse de la bigarrure humaine ? Si invariants il y a dans les besoins spirituels humains, encore faut-il explorer sérieusement leurs soubassements, leurs racines.

Or l'être humain est multiforme, multiculturel. Quel serait alors l'ultime fondement de sa passion, de sa fascination pour les images, les symboles, les rituels et les techniques spirituelles qui colorent son parcours depuis la préhistoire ?

La fin du XX^{ème} siècle, riche de plus de deux siècles de recherches sur l'homme, à partir de points de vue très variés, nous permet d'avoir un recul épistémologique qui ouvre considérablement le débat théorique. La somme de travail de nos illustres prédécesseurs nous donne à voir que l'être humain est un animal complexe dont les attitudes comportent un aspect social autant qu'individuel, et qui a des besoins tant biologiques que relationnels et créatifs.

Georges Gusdorf l'exprime bien, lorsqu'il critique la dictature de la raison simplificatrice : « *Un système d'idées ne saurait rendre compte de l'homme réel, dans son épaisseur et sa densité, qui se dérobent à l'ascèse des seules catégories intellectuelles* »²¹⁹.

Or la raison scientifique dépend elle-même des caractéristiques socio-historiques de la vision du monde dans laquelle elle s'insère et tout projet de connaissance sur l'homme traduit, finalement, une certaine interprétation, signée autant par la personnalité du chercheur, son vécu

²¹⁹ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Paris, 1984, p. 268.

personnel, que par ses présupposés culturels. Y a-t-il actuellement une possibilité de réconciliation entre les différentes théories ou sommes-nous condamnés au conflit des interprétations ?

Quelle serait aujourd'hui la clé d'un « *remembrement du discours humain* », que Paul Ricoeur appelle de ses vœux ?

Pour ce grand philosophe, l'herméneutique philosophique « *commence par une investigation en extension des formes symboliques... elle continue par une confrontation des styles herméneutiques et par une critique des systèmes d'interprétation, en rapportant la diversité des méthodes herméneutiques à la structure des théories correspondantes. Elle se prépare par là à exercer sa tâche la plus haute, qui serait un véritable arbitrage entre les prétentions totalitaires de chacune des interprétations* »²²⁰.

La méthode semblant valable actuellement en anthropologie symbolique est donc une attitude pluridisciplinaire, qui tient compte des apports des grandes disciplines des sciences humaines : éthologie, histoire, sociologie, ethnologie, psychologie des profondeurs, phénoménologie, et qui tente d'en trouver les articulations, afin de tisser une trame « *où l'on ne retrouve plus les points de couture entre les différents apports scientifiques* »²²¹, comme le dit joliment Roger Bastide.

L'ensemble de cette démarche vise bien évidemment à tenter de comprendre l'homme comme créateur et manipulateur de symboles religieux, fasciné par son propre langage et par le surplus de sens que celui-ci lui permet de dégager dans la confrontation au réel. La mise en évidence des structures mêmes de l'esprit humain est le défi que nous lançent actuellement les sciences humaines.

Dans le choix des structures fondatrices de la voie spirituelle, il est certain que je dois un aspect important de mon parti pris à la pensée foisonnante de Mircea Eliade, ainsi qu'à celle de Carl G. Jung, qui le rejoint largement à propos des archétypes, mais l'allure générale de mon hypothèse doit beaucoup au structuralisme de Claude Lévi-Strauss, pour la rigueur et la logique dont j'ai essayé de faire preuve dans la construction de mon objet, et pour l'ouverture

²²⁰ Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p. 18.

²²¹ Roger Bastide, « Anthropologie religieuse », in *Encyclopedia Universalis*, E.U., Paris, 2010.

véritablement anthropologique. Je pense en effet, avec beaucoup de chercheurs, que son structuralisme reste une méthode incontournable dans cette discipline.

Car la pensée de Claude Lévi-Strauss m'habite depuis le début de ma formation intellectuelle, et sa recherche des soubassements inconscients de l'esprit humain est la mienne.

Elle est pour moi la clé de la compréhension du symbolisme et de son efficacité pour donner un sens au parcours de l'humanité. Grâce à la méthode structurale, Claude Lévi-Strauss considère qu'il est possible de procéder à une analyse comparée des coutumes, institutions et conduites des différentes sociétés, et « *de comprendre certaines analogies fondamentales entre les manifestations de la vie en société, très éloignées les unes des autres, telle que le langage, l'art, le droit, la religion* »²²². Il estime qu'il sera alors possible de surmonter l'opposition entre société et individu, car cette analyse structurale mettra au jour que la conscience collective est une expression « *de certaines modalités temporelles des lois universelles en quoi consiste l'activité inconsciente de l'esprit* »²²³.

Je vais immédiatement utiliser certaines de ses thématiques dans mon exposé des structures symboliques fondamentales de l'expérience spirituelle, mais je garde en toile de fond de ma démarche anthropologique l'évolution de ses recherches, en ce qu'elle évoque finalement, comme je l'ai déjà indiqué, la convergence des structures de l'esprit humain avec celles de la *physis* comme structure fondamentale de la nature. Cette vision est selon moi, un paradigme d'avenir pour revisiter avec un œil neuf ce que l'on connaît des représentations symboliques des cultures humaines, depuis leur origine.

Mais pour l'heure, il est intéressant de noter, à propos de l'aspect structural des représentations, que Mircea Eliade, dans son approche herméneutique des systèmes symboliques, n'est pas si loin, par endroit, de la pensée lévi-straussienne, à la différence près que ses structures sont inférées à partir de l'organisation logique des symboles religieux, car il revendique de trouver là, et là uniquement, la clé du sens que l'homme cherche et trouve dans son rapport au monde, alors que la vision de Claude Lévi-Strauss est plus large, plus

²²² Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1985, p. 82.

²²³ *Ibid.*

intégrative, car elle s'appuie sur l'analyse structurale du mythe, mais aussi des systèmes de parenté, des expressions esthétiques ou de l'organisation sociale.

Le structuralisme de Claude Lévi-Strauss s'ancre directement dans le formalisme linguistique et se veut être le modèle du fonctionnement général de l'esprit indépendamment de tout contenu, de tout sens, en faisant apparaître les systèmes sous-jacents à la pensée, mais surtout la façon dont leurs éléments s'organisent et se positionnent les uns par rapport aux autres. L'anthropologie structurale s'occupe donc essentiellement de logiques dynamiques, de relations, plutôt que d'objets symboliques.

Pour autant, doit-on opposer les méthodes herméneutique et structurale ?

Cette question a été longuement posée par les herméneutes, comme Mircea Eliade lui-même²²⁴, et par les structuralistes comme Edmund Leach²²⁵. Ces chercheurs tenteront d'en montrer la complémentarité : le structuralisme permettant en premier lieu un classement rigoureux des données symboliques, sur une base d'une logique abstraite, ce qui fournira le champ de l'interprétation et de recherche de sens.

La méthode structurale, basée sur le structuralisme linguistique de Ferdinand de Saussure, est considérée comme incontournable par une partie importante de la communauté des anthropologues, et par le philosophe herméneute Paul Ricœur. Celui-ci, par exemple, estime qu'il est nécessaire de subordonner le point de vue historique d'une expression culturelle, au point de vue synchronique, logique, considéré comme premier, car mettant au jour les fondements langagiers, donc universels : les structures qui sont « *des ensembles de relations mutuelles, des systèmes qui ne comportent que des relations et pas de termes* »²²⁶.

Pour ma part, je me range à la synthèse que fera Gilbert Durand entre méthode structurale et herméneutique, pour tenter un rapprochement entre l'aspect imaginaire et l'aspect formel des structures de l'esprit humain, lorsqu'il affirme, lui aussi, que les deux méthodes peuvent et doivent être non seulement complémentaires, mais intégrées. Il considère en effet que l'herméneutique doit pouvoir utiliser la méthode structurale, qui lui donne un fondement

²²⁴ Mircea Eliade, *La nostalgie des origines*, Gallimard, Paris, 1978, p. 238.

²²⁵ Edmund Leach, *L'unité de l'homme*, Gallimard, Paris, 1980, p. 173.

²²⁶ Paul Ricœur, « Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole », in Roland Barthes et al., *Exégèse et herméneutique*, Seuil, Paris, 1971, p. 306.

solide, efficace, pour positionner l'interprétation sur des bases anthropologiques, et qu'en contrepartie, les structures vont se remplir de sens et de figures, de toute la richesse symbolique des représentations. Il propose ainsi un *isotopisme*²²⁷ de l'imaginaire « *en tant que structuralisme herméneutique, groupant les images, les signes, les symboles, les formes et les évènements dans la prégnance d'une figure* », qui pourrait être une méthode spécifique pour les sciences de l'homme, et qui s'exprimerait comme une géographie virtuelle des productions symboliques s'originant dans les structures profondes et universelles de l'esprit humain, et se déployant en exprimant de façon alternative tel ou tel de ses pôles, selon les périodes historiques, mais en restant toujours identique à elle-même.

Il insiste sur la notion de *figure*, comme moyen de relier la structure et le sens : « *Tout structuralisme pour être heuristique se doit d'être figuratif et traiter de l'homologie des images plutôt que de l'analogie positionnelle, de même que toute histoire, pour prendre sens humain, doit se plier et s'intégrer aux archétypes mythiques qui constituent la praxéologie de base du destin humain* »²²⁸.

Gilbert Durand ouvrira également un autre chantier fondamental en recherche sur l'imaginaire : pour lui, les structures anthropologiques des productions symboliques sont à trouver dans les logiques de l'esprit de l'homme certes, mais aussi celles de son corps, l'un ne se concevant pas sans l'autre. Je reviendrai plus tard²²⁹ sur cet aspect de son travail théorique, car il me donne la clé définitive de l'efficacité des techniques spirituelles comme le yoga.

Comme Mircea Eliade et les chercheurs de j'ai déjà évoqués, anthropologues du monde contemporain comme Marc Augé ou François Laplantine, ou sociologues issus du courant compréhensif de Max Weber et de Alfred Schütz, je considère que l'extraordinaire patrimoine d'images et de systèmes traditionnels de représentation, dont l'essentiel se retrouve dans le champ de ce que l'on appelle communément la religion, exprime avant tout le besoin de sens qui habite profondément l'esprit humain, et qui est le fondement de tout imaginaire, comme je l'ai déjà dit précédemment. Ces représentations s'accompagnent, depuis que notre espèce existe, d'actions particulières, que l'on regroupe sous le terme de rites et d'initiations, qui

²²⁷ Gilbert Durand, *L'âme tigrée*, Denoël, Paris, 1980, p. 148.

²²⁸ *Ibid.*, p. 149.

²²⁹ Voir p. 357.

semblent totalement gratuites en terme d'économie, et dont la fonction apparaît liée à un besoin intrinsèque d'ordre, d'harmonie, de gestion émotionnelle et de créativité expressive.

En chercher l'origine, c'est s'interroger sur l'origine et la spécificité de l'homme dans le concert des espèces qui l'ont précédé, à propos desquelles l'éthologie a repéré la présence d'actions rituelles, déjà vectrices de sens.

En tous cas, cette question du sens est première, et si l'on part de là, en élargissant le point de vue, on peut admettre que toute expérience spirituelle consiste à se mettre en contact consciemment avec les sphères essentielles au sein desquelles s'exprime ce sens avec le plus d'acuité, et qui ont été reconnues comme les *formes a priori de la sensibilité* par l'esthétique transcendantale de Emmanuel Kant : le temps et l'espace.

Cette double détermination a été analysée magistralement par Alfred Schütz : elle constitue « *la nature invariablement imposée de la structure ontologique du monde* »²³⁰, le cadre de la situation vitale de l'être humain, pour toute possibilité de son expérience du monde, qui passe nécessairement par la conscience du déroulement du temps cosmique, et la conscience de l'espace dans lequel se meut le corps physique : « *Ces structures tracent des limites au sein desquelles l'expérience subjective est contrainte de se situer* »²³¹. Pour lui, le temps et l'espace sont les « *transcendances du monde de la vie* »²³², parce qu'ils sont incontournables, et au-delà de toute prise réflexive, comme un arrière-plan de toute existence, un « *toujours déjà là* »²³³.

Je pense également qu'il s'agit bien, pour l'être-en-devenir qu'est l'homme, cerné par le temps qui détruit, de trouver sa juste place dans l'espace. Toute démarche de connaissance consiste à relier entre eux les différents espaces existentiels (cosmique, social et interne) et les différents temps existentiels (passé, présent, futur), au sein desquels l'être humain cherche à s'orienter, à se situer, afin que le besoin de sens soit rempli, dans une recherche d'intensité, de sérénité ou de jubilation. Il y a là une acmé du « *vouloir vivre spontané* », dont parle joliment Michel Maffesoli, qui « *au travers de représentations imagées, aménage le temps et l'espace* »,

²³⁰ Nathalie Zaccāi-Reyners, *Le monde de la vie*, tome 2, Cerf, Paris, 1996, p. 42.

²³¹ *Ibid.*, p. 43.

²³² A. Schütz et Thomas Luckmann, *The structures of Life-World*, Heinemann, Londres, 1974, p. 92.

²³³ N. Zaccāi-Reyners, *Le monde*, *op. cit.*, p. 43.

afin que l'individu guérisse de ses souffrances essentielles et se sauve du « *tragique du temps qui passe et de l'angoisse de la finitude* »²³⁴.

Je vais donc m'attacher à dégager les formes principales que prendra cette quête d'harmonie, derrière le foisonnement illimité des images que les peuples ont utilisées pour l'exprimer, et qui sont intemporelles. Je choisis précisément ce terme de *forme*, plutôt qu'un autre (archétype ou structure), parce qu'il s'agira pour moi de mettre à jour des contenants généraux « *décrivant du dedans les contours, les limites et la nécessité des situations et des représentations* »²³⁵; généraux et généreux, car ils pourront accueillir avec souplesse des contenus symboliques qui varient considérablement d'une culture à l'autre, et que l'on peut retrouver dans les sphères existentielles des individus comme des sociétés, en tant que représentations psychiques ou culturelles. Ces formes sont « *formantes* »²³⁶, car elles font lien, et elles informent finalement, selon moi, des ressorts fondamentaux de l'*être-au-monde*, dans la pérennité de notre espèce, au travers de laquelle ne s'opposent plus véritablement l'archaïque et le contemporain, le sauvage et l'urbain, car l'esprit humain est un. Ces *constellations d'images*, selon le terme de Gilbert Durand, forment des systèmes larges, permettant « *des rassemblements, des descriptions d'éléments disparates* »²³⁷, puis ouvrant à l'analyse comparative et finalement à la confrontation avec d'autres propositions heuristiques, d'autres points de vue : « *La forme agrège, rassemble, façonne une unicité, laissant à chaque élément l'autonomie qui est la sienne tout en constituant une indéniable organicité où ombre et lumière, ordre et désordre, visible et invisible, entrent en synergie pour donner une statique mobile* »²³⁸.

Je montrerai comment les peuples traditionnels ont exprimé symboliquement le besoin d'organiser, d'ordonner leur spatio-temporalité, afin de la parcourir, mentalement et physiquement, en sachant s'y situer : pour cela, j'interrogerai le patrimoine symbolique,

²³⁴ Michel Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, Méridiens, Paris, 1985, p. 103.

²³⁵ *Ibid.*, p. 120.

²³⁶ Michel Maffesoli, *Eloge de la raison sensible*, Grasset, Paris, 1996, p. 110.

²³⁷ M. Maffesoli, *La connaissance, op. cit.*, p. 22.

²³⁸ *Ibid.*, p. 118.

littéraire, artistique et sociétal qui ne cesse de mettre en évidence ces formes archétypales, à partir du fond mythique propre à chaque société.

Dans ce parcours vers le polissage des formes essentielles de la spiritualité, la voie du mythe est fondamentale car, selon la belle expression de Georges Gusdorf²³⁹, « *le mythe serre au plus près la réalité humaine* ». Cet épistémologue repère dans la fonction fabulatrice une « *objectivité profonde de l'être dans le monde* »²⁴⁰, qui explique les thématiques somme toute relativement homogènes dans les différentes sociétés humaines, fournissant « *une véritable mesure imaginaire de l'homme* »²⁴¹, et donnant « *acte à toutes les puissances inscrites au cœur de l'homme* »²⁴².

L'exploration de ces formes symboliques, que je considère comme fondamentales, sera mise en écho avec les réflexions des chercheurs venant du champ anthropologique, herméneutique, psychanalytique et philosophique, dont les travaux me paraissent convergents quant à la mise à nu des représentations universelles de l'Homo Sapiens.

- **L' espace construit et éprouvé**

« *L'établissement de l'homme quelque part sur la terre a pour condition préalable la détermination d'un espace vital où l'existence de chacun et de tous puisse se dérouler dans la sécurité. Toutes les structures sociales et individuelles s'ordonnent en fonction de ce besoin d'assurance* »²⁴³.

La structuration symbolique de l'espace est une constante des peuples traditionnels, et il est remarquable d'y constater une rigoureuse logique des symboles, finalement très simple, derrière le foisonnement d'images, qui a été repérée de façon éclatante, à la fois par le structuralisme formel de Claude Lévi-Strauss, et par le *structuralisme herméneutique* de Mircea Eliade, et qui rend compte du besoin humain élémentaire de se sécuriser en s'appropriant symboliquement son territoire vital.

²³⁹ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Paris, 1984, p. 312.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Ibid.*, p. 39.

○ L'axis mundi entre terre et ciel

Si l'on s'intéresse aux mythes de création, on trouve, sur les cinq continents des traditions, orales ou écrites, où l'origine est due à la séparation-relation entre deux pôles, la terre et le ciel, souvent initialement unis au sein d'un être double, masculin et féminin, père et mère, et formant alors un espace illimité, insondable, indifférencié, pouvant être représenté par un œuf, un embryon, un souffle, ou une masse informe, un océan, en tous cas une unité mouvante riche de la future diversité des formes.

Voici quelques exemples.

Dans la culture andine de Tihuanaco, « *de la lagune de Collasuyo est sorti Kon Titi Varacocha, Seigneur très puissant, qui créa le ciel, la terre* »²⁴⁴ ; chez les Zoulous d'Afrique du Sud, « *au commencement il y avait une grande zone d'eaux marécageuses appelée Uhlanga. Un matin, le dieu du ciel Umvelinqangi descendit et épousa Uhlanga* »²⁴⁵ ; dans le Tao-te-king chinois, « *il y avait quelque chose d'indéterminé qui existait avant le ciel et la terre* »²⁴⁶ ; dans l'Enouma Elish mésopotamien, « *lorsqu'en haut le ciel n'était pas encore nommé, qu'en bas la terre n'avait pas de nom, que le primordial Apsou, de qui naîtront les dieux, et la génitrice Tiamat, qui les enfanta tous, mêlaient en un seul tout leurs eaux, alors, de leur sein, les dieux furent créés* »²⁴⁷ ; à Héliopolis, en Egypte ancienne, « *Atoum a été mis au monde dans le Noun, alors que le ciel et la terre n'existaient pas* »²⁴⁸.

Qu'ils soient déjà présents potentiellement, ou nommés comme encore *non-étant*, ces deux pôles représentent donc les deux directions fondamentales entre lesquelles, lors de leur séparation, pourra démarrer le processus de diversification.

La mise en place séparée de ces deux éléments correspond donc à la manifestation de l'ordre, de l'organisation du cosmos. Ils forment alors les espaces originaires propres au déploiement des êtres vivants, et parfois ils sont eux-mêmes les géniteurs de cette création, ou

²⁴⁴ Patrick Ravignand et Anton Kielce, *Les grands mythes de la création du monde*, Le Mail, Aix-en-Provence, 1988, p. 136.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 155.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 108.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 14.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 27.

encore ils sont issus des parties haute et basse d'un corps cosmique originel, un *macranthropos*.

Cette séparation intervient très fréquemment par le fait d'une matière descendant vers le bas, à partir d'un être du haut : larmes (Indiens Winnebago), boulettes (Dogons du Mali), eau (Inde), être ailé qui plonge (Ostiaks de Sibérie, mais aussi Indiens Onandagas, Cherokees, Poms...); ou par la création de piliers maintenant la différence entre le haut et le bas (Chine, Islam, Indiens Guaranis, Japon); ou encore grâce à la parole, aspect féminin d'un dieu créateur (Inde, Bible, Dogons, Mayas, Egypte, Chine). Et c'est cet ordonnancement initial qui aboutira à la formation des éléments de la nature, des plantes et des animaux.

Finalement, à la fin du processus, l'être humain est créé. Il est fréquemment formé de matière terrestre : glaise (Chine, Bible, Dogons, Bouriates sibériens...), maïs (Mayas), cendre (Azteques), roseau (Zoulous d'Afrique du Sud). Et il est parfois créé à la ressemblance de son créateur (Bible, Rome : « *Prométhée, ayant détrempe de la terre avec de l'eau en forma l'homme à la ressemblance des dieux* »²⁴⁹, Indiens Winnebago : « *Puisque tout prend vie selon mon désir, je vais façonner un être à mon image* »²⁵⁰). Il est parfois semé ou descendu du ciel, par exemple chez les Falis du Cameroun : « *Le premier homme To Dino descendit du ciel le long d'une liane de haricot* »²⁵¹, ou dans la tradition hermétique : « *Ils semèrent aussi les générations humaines pour connaître les œuvres divines... pour contempler le ciel* »²⁵².

L'espace entre terre et ciel est donc par excellence l'espace du vivant, où s'élabore la diversité des choses, mais aussi les relations entre les êtres, où s'expriment leurs conflits et leurs coopérations, où chaque espèce, et chaque individu, possède une place particulière. C'est donc le lieu où chaque individu fait l'expérience de sa différence, de sa singularité.

Ce processus créateur est un modèle jumeau, au plan cosmique, du processus de différenciation de l'enfant, qui met fin à l'unité primordiale et fonde la séparation nécessaire à son développement en tant qu'individu. L'importance fondamentale, pour l'être humain, de la différence et de la séparation, est l'un des thèmes principaux de la psychanalyse freudienne et

²⁴⁹ Ovide, *Métamorphoses*, Flammarion, Paris, 2006.

²⁵⁰ P. Ravignani et A. Kielce, *Les grands mythes, op. cit.*, p. 130.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 153.

²⁵² *Ibid.*, p. 90.

jungienne, du structuralisme de Claude Lévi-Strauss et de la philosophie linguistique de Ernst Cassirer, tous préoccupés, par des voies fort éloignées, de comprendre les structures de l'être humain, de son psychisme, de son esprit, de son langage. La psychanalyse lacanienne insiste en effet sur l'ordre symbolique langagier comme champ de la différenciation, régi par la *loi du Père*.

L'avènement, dans la conscience de l'enfant, du troisième terme qu'est le père, l'oblige à se constituer comme séparé de sa mère, et fonde la mise en place de son moi. La psychologie des profondeurs de Carl G. Jung considère, quant à elle, que « *le processus de différenciation... a pour but de développer la personnalité individuelle* »²⁵³. Ce processus de différenciation est une tendance évolutive particulière de la libido, qui pousse l'enfant à sortir de son état premier de non-différenciation. Pour Marie Louise Von Franz, élève de Carl G. Jung, la différence entre la terre et le ciel, éloignés l'un de l'autre, symbolise l'espace créé par le langage et préside à la séparation de l'enfant d'avec la mère, vécue d'abord comme eau originelle, matrice sans direction, close et sécurisante. Pour pouvoir penser et se positionner dans le monde, l'être humain a besoin d'un espace relationnel qui permet la mise en place d'un ordre : « *Toute vision de la réalité... est un système de mise en ordre des choses et des relations avec elle* »²⁵⁴.

Claude Lévi-Strauss et l'école structuraliste font de la différence l'un des éléments majeurs de la structure de la pensée humaine : « *Une des exigences fondamentales de la pensée... est de fonctionner sur du discontinu, non seulement en marquant des écarts qui sont déjà donnés dans la nature (exemple : l'homme et la femme, le ciel et la terre) mais aussi en en creusant de nouveaux au sein du continu* »²⁵⁵.

Quant à Ernst Cassirer, à la recherche de l'origine du langage et de la pensée mythique : « *Pour l'intuition mythique (les) éléments singuliers ne sont pas donnés initialement ; il lui faut au contraire les détacher progressivement, et pas à pas, du tout : il lui faut d'abord accomplir elle-même le procès de la séparation et de la distinction* »²⁵⁶.

²⁵³ Carl G. Jung, *Types psychologiques*, Librairie de l'université, Genève, 1968, p. 440.

²⁵⁴ Marie- Louise Von Franz, *Les mythes de création*, La Fontaine de Pierre, Ville d'Avray, 1982, p. 193.

²⁵⁵ Pierre Smith, « La nature des mythes », in *Pour une anthropologie fondamentale*, Edgar Morin, Massimo Piatelli-Palmarini, Seuil, Paris, 1974, p. 259.

²⁵⁶ Ernst Cassirer, *Langage et mythe*, Minuit, Paris, 1973, p. 21.

Ce motif fondamental du couple terre/ciel a été repéré par de nombreux ethnologues et anthropologues dont Alexander H. Krappe, qui avait divisé, dans sa classification des mythes, les symboles célestes et les symboles terrestres, et Mircea Eliade, qui accorde une grande importance à l'opposition entre les symboles ouraniens, solaires, associés à la lumière, et les symboles chtoniens, lunaires, associés à la nuit. Mais c'est Gilbert Durand qui a fait de ces deux sphères les représentants des structures anthropologiques fondamentales de l'imaginaire, le régime nocturne, en bas, et le régime diurne, en haut.

En continuant l'enquête sur les mythes de création, une autre forme essentielle de l'imaginaire apparaît, suite logique de la séparation-relation terre/ciel, et qui revêt une importance considérable dans toute les traditions spirituelles et religieuses : la verticalité.

Car l'être humain a, dans de très nombreux mythes, la particularité de se dresser entre terre et ciel, et cette verticalité lui permet de rétablir ou de maintenir la communication entre les deux pôles, ce qui lui donne un statut très spécial, car il est lié au ciel d'une façon puissante, comme cela apparaît dans les Métamorphoses d'Ovide : « *Il manquait encore au monde un être plus parfait. Il en fallait un qui fut doué d'un esprit plus élevé... L'homme fut formé... et, au lieu que tous les autres animaux ont la tête penchée vers la terre, l'homme seul la lève vers le ciel, et porte ses regards jusqu'aux astres* »²⁵⁷.

C'est donc un être à part, qui a la possibilité de comprendre, de connaître la terre et le ciel. Pour illustrer cette particularité, voici un beau texte du Popol Vuh, la genèse des Mayas du Guatemala : « *Alors ils eurent apparence humaine, et hommes, ils furent ; ils dirent, ils virent, ils ouïrent, ils allèrent, ils prirent ; hommes bons, beaux... Ils virent ; aussitôt leur regard s'éleva. Ils virent tout, ils connurent tout le monde entier. Quand ils regardaient le monde, ils voyaient de même tout ce qui est. Nombreuses étaient leurs connaissances* »²⁵⁸.

Du point de vue des traditions, il semble en effet que, par la mémoire de son origine, l'homme ne peut se contenter de son destin terrestre, mais aspire à retrouver un lien, et même une unité avec le ciel : si son corps est matériel, son esprit, son âme, sont célestes, car c'est en tournant son regard vers le plus haut des cieux qu'il cherche les réponses à ses interrogations.

²⁵⁷ P. Ravignat et A. Kielce, *Les grands mythes*, op. cit., p. 88.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 144.

Dans quasiment toutes les cultures archaïques, cette relation s'établit par un va-et-vient constant entre les dieux, qui descendent vers les hommes, et ceux-ci, qui cherchent à monter vers le ciel. Ce mouvement vertical est le principe même du chamanisme, de nombreuses initiations, ainsi que du sacrifice. C'est aussi la base même de la conception des lieux sacrés, comme espaces privilégiés où peut s'instituer cette relation entre les hommes et les dieux, qu'ils soient représentés par des montagnes ou des arbres sacrés - que les prêtres ou initiés gravissent grâce à des échelles ou échelons - ou encore des pierres dressées, ou le feu rituel : « *L'escalade ou l'ascension symbolise le chemin vers la réalité absolue* »²⁵⁹. L'escalier en est le symbole par excellence : « *porteur d'un symbolisme extrêmement riche... il figure plastiquement la rupture de niveau qui rend possible le passage d'un mode d'être à un autre, ou, en nous plaçant sur le plan cosmologique, qui rend possible la communication entre Ciel, Terre et Enfers* »²⁶⁰.

Mais c'est surtout dans les constructions religieuses, qui sont les plus imposants symboles de cette vision cosmique, que s'exprime le mieux, dans une géométrie souvent très complexe, cet émouvant cheminement entre le bas et le haut. Lors des cérémonies religieuses, ces lieux sacrés permettent aux êtres humains d'effectuer, réellement ou fantasmatiquement, la trajectoire le long de cet axe vertical, afin de se hisser au-dessus de leurs contingences domestiques, quotidiennes, et de communiquer avec les forces dont ils se sentent issus. Cette symbolique de la verticalité s'exprime par les menhirs, les cromlechs et les piliers, les statues, les aires sacrales, les temples, églises, mosquées et synagogues, mais aussi par les villages et villes, qui indiquent, par leur organisation architecturale et même leur nom, le lien essentiel entre la terre et le ciel. Par exemple la cité antique de Babylone²⁶¹ (*bâb-ilânî*, « *la porte des dieux* ») avait un nombre important de dénominations, dont la « *maison de la base du ciel et de la terre* », le « *lien entre le ciel et la terre* ». Une jonction se faisait donc entre ces deux sphères, afin de les relier verticalement, mais l'on s'y reliait également aux régions infernales, représentant le chaos des origines, car Babylone avait été bâtie sur « *la porte de l'enfer* » (*bab*

²⁵⁹ Mircea Eliade, *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 1976, p. 65.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 64.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 52.

apsu). Cette prolongation infernale de l'axe cosmique a été mise en évidence par Mircea Eliade dans de nombreuses cultures archaïques.

C'est en investissant verticalement cet espace entre les deux pôles essentiels de la terre (ou même de la sous-terre) et du ciel que l'homme se sent la possibilité de s'extirper de la prégnance, de la lourdeur et de la densité de la matière, sphère de la vie et de la mort, à laquelle il est enchaîné par la gravitation et la pesanteur, pour projeter son esprit sur l'immensité du monde divin, afin d'expérimenter la légèreté, la liberté, la grâce.

Le structuraliste Edmund Leach, en étudiant les polarisations binaires de l'esprit humain, considère la religion comme exprimant cette dimension verticale, médiatrice entre les deux sphères de la terre et du ciel, et permettant que « *la divine puissance céleste puisse intervenir en faveur de l'homme privé de pouvoir sur la terre* »²⁶².

Ce thème de la verticalité, omniprésent dans la conscience religieuse de l'être humain est évidemment un archétype de sa propre position debout, les pieds posés sur l'horizontalité et le regard tourné vers l'infini, car la médiation verticale entre le bas et le haut paraît être en effet le motif le plus fondamental exprimant son besoin omniprésent de trouver sa place, de se situer et de s'orienter. La verticalité est un schème psycho-postural fondamental, fondateur d'humanité : cette poussée de bas vers le haut est une caractéristique de la vie végétale et animale, et elle est, au-delà même d'une mémoire évolutive, une caractéristique de l'hominisation, indissociable du développement de la complexité du cerveau humain.

Ludwig Binswanger, le grand psychiatre phénoménologue, a montré brillamment comment la question de la hauteur est une dimension existentielle majeure pour l'être humain et une catégorie ontologique fondamentale du psychisme - car la montée et la descente sont deux catégories qui déterminent le *Dasein*, l'être-au-monde - dans son désir de s'élever au dessus de l'horizontalité, qui est l'autre *a priori* de sa spatialité : « *Ce même fond, sur lequel repose l'idée de chute et d'ascension, de notre présence (au monde), porte aussi toutes les représentations religieuses, mythiques et poétiques depuis l'ascension de l'esprit jusqu'à la pesanteur terrestre du corps* »²⁶³.

²⁶² Edmund Leach, *L'unité de l'homme*, Gallimard, Paris, 1980, p. 223.

²⁶³ Ludwig Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, Minuit, Paris, 1989, p. 202.

André Vergote, théologien et psychanalyste lacanien, insiste également sur cette dimension fondatrice de toute recherche de connaissance, qui fait de l'homme un être excentrique: « *Pour être lui-même, non seulement (l'homme) sort de lui-même dans le monde, mais depuis ce monde, dont il fait son monde ambiant, il cherche à se dépasser selon la dimension hyperbolique de la verticalité* »²⁶⁴. Pour lui, ce schème vertical, qui domine toute la vision cosmique du mythe religieux, est une donnée extrêmement archaïque du psychisme, représentant la figure de la possible transcendance, par opposition à l'horizontalité, lieu de la vie profane.

○ Opposés et centre

L'être humain est donc inséré dans cet espace limité par la terre en bas, et le ciel en haut, dans lequel il se vit dans sa différence et sa séparation. Sa conscience intègre déjà ces deux champs oppositionnels : le bas et le haut, l'intérieur et l'extérieur. La verticalité l'appelle à dépasser sa condition matérielle, mortelle, en se reliant à une transcendance qui, en gommant sa solitude et son isolement, le rassure et l'exalte. Toutefois, la prise de conscience des dualités innombrables qu'il doit intégrer dans son expérience de vie a toujours inquiété l'être humain : la terre et le ciel, l'intérieur et l'extérieur, donc, mais aussi la clarté et l'obscurité, la vie et la mort, l'homme et la femme, le bonheur et la souffrance, le bien et le mal, etc., ont de tout temps constitué le cadre de ses réflexions.

L'insertion de l'homme dans le cosmos pour y trouver son équilibre semble avoir été une constante chez les peuples premiers et dans les civilisations traditionnelles, et toute la pensée symbolique participe de ce positionnement de l'homme dans l'espace des polarités, afin de trouver une juste place dans le monde et d'y inclure des médiations.

La tendance de l'homme à classer les choses et les idées dans des modes d'oppositions est peut-être liée à la simple observation de la nature, et de sa nature propre, c'est-à-dire son fonctionnement biologique : en effet son monde naturel, extérieur et intérieur, est soumis à un rythme binaire permanent : jour/nuit, inspir/expir, croissance/dégénérescence. Cette horloge à

²⁶⁴ André Vergote, *Interprétation du langage religieux*, Seuil, Paris, 1974, p. 25.

deux temps semble bien être le modèle de toute représentation initiale du monde, le moule de tout langage, dans son aspect descriptif autant que spéculatif.

Dans l'ordre des représentations, on verra apparaître, selon les cultures, une tendance à stigmatiser les oppositions (l'Occident chrétien est un exemple paradigmatique de vision dualiste) ou, au contraire, à les complémentariser (la tradition chinoise taoïste, ou la civilisation indienne montrent ce souci de médiation).

Mais il n'est pas une société traditionnelle qui n'ait cherché à établir un espace médian entre les opposés, car ce besoin semble inscrit dans l'esprit humain. Mircea Eliade considère que le symbolisme religieux a pour fonction, entre autres, de trouver des solutions « *à l'énigme toujours recommencée de la polarité et de la rupture, de l'antagonisme et de l'alternance, du dualisme et de l'union des contraires* »²⁶⁵. D'un point de vue psychologique, la pensée de Carl G. Jung toute entière est fondée sur cette tentative humaine d'équilibre entre les opposés, car « *il n'y a pas de conscience sans distinction des contraires* »²⁶⁶. La polarité des symboles de l'inconscient et la recherche d'un troisième terme expriment cette nécessité psychique de se centrer en intégrant les opposés, afin d'être pleinement soi-même.

C'est Claude Lévi-Strauss, également fasciné par la prolifération des contraires dans les littératures et les mythes des traditions autochtones, qui a le plus poussé à la reconnaissance de cette bipolarité typique de l'esprit humain : « *la pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive* »²⁶⁷. Pour lui, ce champ de forces contraires qui habite tout système de représentations est à la fois en perpétuelle tension, et aussi en recherche de médiation, afin d'*interrelier* les pôles opposés qui déchirent constamment la conscience humaine. C'est ainsi que les mythes et les représentations religieuses sont des instruments logiques de médiation entre les diverses contradictions à l'œuvre dans l'existence : « *La culture... possède une architecture similaire à celle du langage. L'une et l'autre s'édifient au moyen d'oppositions et de corrélations, autrement dit de relations logiques* »²⁶⁸.

²⁶⁵ Mircea Eliade, *La nostalgie des origines*, Gallimard, Paris, 1971, p. 240.

²⁶⁶ Carl G. Jung, *Les racines de la conscience*, Buchet/Chastel, Paris, 1971, p. 114.

²⁶⁷ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1974, p. 258.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 84.

Gilbert Durand, là encore exprimera un point de vue synthétique entre les différents champs de recherches en sciences humaines, qui peuvent apparaître en conflit herméneutique : pour lui, l'ensemble de l'anthropologie comme science de l'homme, qu'elle soit culturelle, sociale ou psychologique, ou encore religieuse, met à jour « *des données symboliques bipolaires définissant... un vaste système d'équilibre antagoniste, dans lequel l'imagination symbolique apparaît comme un système de "forces de cohésion" antagonistes* »²⁶⁹.

La symbolique des opposés est omniprésente dans les productions imaginaires de l'humanité : hiérogamies ou couples divins, jumeaux cosmiques, signes sexuels, paires d'animaux, espaces villageois divisés par moitié, par quart. Et cette logique des opposés a été étudiée en profondeur par les anthropologues structuralistes comme Georges Dumézil, Edmund Leach, le paléoanthropologue André Leroi-Gourhan, le mythologue Alexander H. Krappe, l'archéologue André Piganiol, le phénoménologue des religions Mircea Eliade.

Mais, au-delà de la logique des contraires, un autre schème apparaît, qui vise à transcender leurs oppositions : le centre.

En effet, dans le champ existentiel rythmé par ces oppositions, l'être humain a toujours cherché à suspendre le dynamisme déséquilibrant en situant un troisième terme, qui résumerait, en l'harmonisant, tout l'espace des polarités. C'est alors le milieu, le point, l'axe, etc.

C'est dans ce lieu central²⁷⁰ que l'homme tente de réaliser la jonction verticale avec les forces invisibles : tout sanctuaire, tout arbre ou montagne sacrée, tout pilier, toute pierre rituelle, tout autel du feu, sont des *centres*, dans le sens qu'ils relient la terre et le ciel et tous les autres contraires, et permettent cette relation indispensable avec les ancêtres ou les dieux. Dans certaines cultures, c'est la maison du chef, le palais, ou même le village, la ville ou le pays qui sont reconnus comme centres, et donc dépositaires de la médiation sacrée : « *Tout microcosme, toute région habitée, a ce qu'on pourrait appeler un centre, c'est-à-dire un lieu sacré par excellence* »²⁷¹.

Finalement, le centre, comme espace de médiation, est souvent intériorisé dans le corps humain lui-même. Dès l'antiquité, le cœur, ou l'âme, est considéré comme le centre vital et

²⁶⁹ Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, PUF, Paris, 1976, p. 108.

²⁷⁰ Voir Annexes, p. 104.

²⁷¹ Mircea Eliade, *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 1976, p. 49.

spirituel (Bible, Mésopotamie, Egypte, Grèce, Inde, etc.) vers lequel la démarche spirituelle doit conduire, car il contient en son fond une étincelle divine, une parcelle cosmique.

Un exemple parfait de l'imaginaire du centre est fourni par la civilisation traditionnelle chinoise²⁷², où l'image de l'univers est celle d'un espace central traversé d'un axe vertical zénith-nadir, et encadré des quatre orientes. Le ciel est rond, et la terre carrée. La Chine est située au centre du monde, sa capitale est au milieu de cet empire du Milieu, le palais au milieu de la capitale et l'empereur au milieu du palais. L'empereur était considéré comme le centre du monde, l'axe dynamique du temps, car il représentait un calendrier vivant : en effet le souverain circulait à l'orient demandé par les lois réglant les saisons et les jours : selon le cas, les vêtements qu'il portait, les mets qu'il mangeait, les gestes qu'il effectuait étaient en parfaite correspondance avec les différents moments du cycle annuel. A la fin du 3^{ème} mois d'été, il s'installait au centre même du palais et inaugurait une période de retraite de 6 ou 12 jours, employée à différents rites qui préfiguraient les 12 mois à venir.

La symbolique du centre synthétise tous les contraires : en tant qu'*axis mundi*, l'axe cosmique, à partir de la première dualité verticale terre/ciel, puis en tant qu'espace médiateur, ou troisième terme, entre toutes les polarités de l'horizontale, c'est une forme première, archétypale, une constante de l'esprit humain fondée sur la conscience d'*être-au-monde*, dans une incontournable centralité, un centrage permanent du vécu. L'ancrage existentiel et corporel de ce schème imaginaire a été abondamment analysé par de nombreux philosophes, sociologues et anthropologues, comme je l'ai esquissé plus tôt²⁷³, et l'école phénoménologique a été la première à en montrer l'importance.

Max Scheler, l'un des pères de la phénoménologie, dans *La situation de l'homme dans le monde*, considère qu'un être vivant est toujours un centre existentiel, qui se façonne et se délimite lui-même, et que l'être humain, grâce à la conscience de soi, peut objectiver ses propres phénomènes vitaux : « *Il faut se représenter la personne en l'homme comme un centre qui domine l'opposition de l'organisme et du milieu* »²⁷⁴. Cela lui permet d'accéder à une connaissance supérieure : « *L'homme seul - en tant qu'il est une personne - est capable de*

²⁷² Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, tome 2, Payot, Paris, 1984, p. 21 et 22.

²⁷³ Voir p. 47.

²⁷⁴ Max Scheler, *La situation de l'homme dans le monde*, Aubier, Paris, 1951, p. 59.

s'élever au-dessus de lui-même - en tant qu'être vivant - et il peut, d'un centre qui est pour ainsi dire par delà le monde spatio-temporel, faire de tout, y compris de lui-même, l'objet de sa connaissance »²⁷⁵.

Le philosophe et psychanalyste Antoine Vergote l'exprime clairement, lui aussi : « *L'homme est corporellement lié au monde qui le porte. Mais il en est le centre mouvant. Toutes les directions de sens, en avant et en arrière, au loin et au près, à droite et à gauche, sont relatives à la totalité de son moi corporel. Centre contingent et absolu, il rapporte tout à lui »²⁷⁶.*

C'est une idée que l'on retrouve également dans la pensée du médecin et philosophe Jean-Marie Delassus, lorsqu'il tente de comprendre comment le petit enfant naît à la conscience du monde extérieur. Il décrit cette rencontre entre lui et l'environnement comme une spontanéité émanant de sa totalité intérieure : « *Dès lors, formes et couleurs, odeurs et bruits, deviennent l'enveloppe significative de ce qui est éprouvé au-dedans. Le monde signifie l'être de l'enfant à lui-même, il le réfléchit. La situation ontologique est centrale, c'est un état qui comporte d'être au cœur de tout, l'être de soi étant ce qui rayonne la perception de l'être autour de soi et qui anime sa diversité... Ce n'est pas l'orgueil ou l'ignorance qui ont poussé les hommes à se croire le centre du monde, ils le sont ontologiquement et conformément à leur vécu originnaire »²⁷⁷.*

○ Macrocosme-microcosme

L'une des caractéristiques des pensées sauvages, polythéistes, archaïques ou traditionnelles, est un système très serré de correspondances entre les composants physiologiques, mais aussi existentiels et sociaux des hommes, et les éléments cosmiques.

Cette pensée *organique*, reliant le monde des humains à celui de la nature, est une constante dans le déroulement géographique et historique de l'humanité, jusqu'à l'avènement de la pensée moderne occidentale, mécanique, qui est un cas unique.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 63.

²⁷⁶ Antoine Vergote, *Interprétation du langage religieux*, Seuil, Paris, 1974, p. 107.

²⁷⁷ Jean-Marie Delassus, *Psychanalyse de la naissance*, Dunod, Paris, 2005, p. 249.

À l'exception de notre modernité, les sociétés humaines ont toujours pensé l'homme comme un élément de la nature, avec sa propre spécificité, certes, considérée comme extraordinaire (de nombreux peuples s'appellent eux-mêmes *les hommes*), mais avec des principes d'identité et des liens d'une telle ampleur que l'idée même de *nature*, comme objet de connaissance séparé était impensable. Cette relation organique au monde est représentée dans toutes ces cultures par l'utilisation de systèmes de classification destinés à produire de l'ordre dans la société et dans le monde. Les sociétés traditionnelles ont été classées - par Philippe Descola²⁷⁸, dans un ouvrage fondamental, *Par delà nature et culture* - en fonction des différences et des ressemblances entre les humains et le reste de la nature : dans les sociétés *totémiques*, chaque clan, parfois chaque individu, est identifié au corps d'un animal ou un végétal, de telle sorte qu'il lui incombe des devoirs rituels spécifiques : tabous d'alimentation concernant cette espèce naturelle, lien particulier avec les autres clans, etc. ; dans les sociétés *analogiques*, chaque clan est relié verticalement à une série d'éléments naturels en cascade, lui permettant de se distinguer des autres clans par ce feuilletage de relations symboliques ; dans les sociétés *animistes*, si les formes corporelles varient, les âmes humaines et naturelles sont de même nature et communiquent entre elles.

En tous cas, dans toutes ces sociétés organiques, une chaîne de signification relie de façon continue l'univers à la personne humaine, à travers d'innombrables maillons allant du plus petit au plus grand, du plus interne au plus externe, dessinant un vaste système d'emboîtements où tous les éléments cosmiques, et toutes les espèces vivantes, minérales, végétales, animales et humaines, sont en permanente connexion, donnant à l'expérience humaine un sentiment de familiarité et de filiation avec le monde, perçu comme une maison commune, et dont chaque territoire, chaque ville, chaque village, chaque demeure, chaque corps est un modèle réduit : « *On habite le corps de la même façon qu'on habite une maison ou le Cosmos que l'on s'est créé soi-même. Toute situation légale et permanente implique l'insertion dans un Cosmos, dans un Univers parfaitement organisé, donc imité du modèle*

²⁷⁸ Philippe Descola, *Par delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2006.

exemplaire, la Création. Tout territoire habité, temple, maison, corps, nous l'avons vu, sont des Cosmos »²⁷⁹.

Cette consubstantialité ou du moins cette homologie entre le microcosme humain et le macrocosme naturel, permet une circulation symbolique où rien n'est véritablement isolé, où tout élément communique avec un autre, dans une dynamique vitale et langagière toujours en mouvement, toujours organisatrice : « *Homologue à un point tel que l'on ne peut décider de savoir si c'est l'homme, être double, "âme tigrée"... qui projette dans le monde la polarité de sa stature et de ses désirs, ou si c'est le Cosmos, avec son soleil qui se "lève" et qui se "couche" - malgré Galilée - ses saisons qui découpent l'année en quatre pôles temporels, ses nuits et ses jours, ses points solsticiels et équinoxiaux, qui façonne de tous ses orient la sagesse de l'homo sapiens* »²⁸⁰.

Le système de correspondances macro-microcosmiques est particulièrement visible dans les sociétés analogiques qui ordonnent généralement leur vision du monde en utilisant, dans leur ensemble, les grandes axialités que nous venons d'évoquer : à la verticale, entre la terre et le ciel, et à l'horizontale, entre les polarités opposées, l'ensemble étant médiatisé par un espace central, axe du monde.

Un exemple très pur de ces correspondances est décrit par Mircea Eliade²⁸¹ à propos de la société Kogi, dans la Sierra Nevada de Santa Madre, en Colombie. Pour ce peuple, l'univers est divisé en deux sections, déterminées par la course du soleil : le sud-est, qui est favorable, représenté par des couleurs claires, et nord-ouest, qui est défavorable, représenté par des couleurs sombres. Au plan géographique, ce système se subdivise encore en deux, formant finalement quatre parties, correspondant aux quatre points cardinaux. Dans chacune de ces sections, il y a un antagonisme entre les hommes et les femmes, la droite et la gauche, le chaud et le froid, la lumière et l'obscurité, le bien et le mal, et chacun de ces couples est associé à certaines catégories d'animaux, de plantes, de vents, de maladies, etc. Dans les villages, les maisons cultuelles présentent quatre foyers, deux à droite et deux à gauche, autour desquels s'assoient les chefs des quatre clans principaux du village. A travers cette répartition en 4-2 se

²⁷⁹ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1985, p. 150.

²⁸⁰ Gilbert Durand, *L'âme tigrée*, Denoël, Paris, 1980, p. 67.

²⁸¹ Mircea Eliade, *La nostalgie des origines*, Gallimard, Paris, 1978, p. 249.

trouvent des points intermédiaires : d'abord le point du milieu, qui est le centre du monde, centre du village et de la maison cultuelle, d'où parle le prêtre lorsqu'il veut s'adresser aux dieux ; puis les deux points cosmiques, zénith, qui montre le dessus du monde et nadir qui montre le dessous, formant l'axe du monde, qui traverse et soutient tout l'univers, représenté par un gigantesque œuf cosmique, lui-même posé dans la matrice de la Mère universelle. Pour ce peuple, la justesse ne consiste pas à refuser le mal pour n'accepter que le bien, mais à s'assurer de l'équilibre entre toutes les paires de forces contraires.

Cette insistance pour l'homologation symbolique macro-microcosme des sociétés traditionnelles permet à l'homme d'intérioriser les éléments naturels comme étant une partie de lui-même, inscrivant au fond de son être propre leur puissance vitale, et lui faisant ainsi capter l'énergie cosmique pour s'en nourrir, s'en trouver fortifié. Cette circulation symbolique à travers tous les niveaux du réel est un immense enrichissement spirituel, un facteur d'élargissement de l'image de soi, créant un sentiment d'ouverture et de respect pour tout le vivant, tant à l'intérieur de soi qu'à l'extérieur de soi, dans une unité globale. Grâce à l'imagination symbolique qui unifie, identifie et assimile les différents plans de la réalité, l'homme devient lui-même un symbole, c'est-à-dire une image du monde, une parole signifiante qui amplifie son existence et contribue à délier les fermetures toujours possibles autour de ses souffrances et ses angoisses séparatrices : « *L'homme ne se sent plus un fragment imperméable, mais un Cosmos vivant ouvert à tous les autres Cosmos vivants qui l'entourent* »²⁸².

Une vision du monde où « *tout se tient* » est, selon Michel Maffesoli²⁸³, « *le secret de la tradition* », ce que ces cultures ancestrales ont à nous dire de l'archaïque, de l'antique esprit humain avant qu'il ne soit en conflit ouvert avec le monde naturel d'où il est issu : « *Cette globalité cosmique conçoit l'univers en son entier comme un langage, comme une parole divine. Dès lors, il n'est plus possible de rejeter tel ou tel aspect de la réalité comme mauvais ou nuisible ; il s'agit seulement d'obtenir une pondération de ces divers aspects les uns par les autres... En nous apprenant que tout se tient, l'analogie explique bien l'inextricable nécessité*

²⁸² Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1979, p. 382.

²⁸³ Michel Maffesoli, *Eloge de la raison sensible*, Grasset, Paris, 2004, p. 192.

de l'ombre et de la lumière. C'est cette compréhension sensible qui permet l'intégration de la différence »²⁸⁴.

La relation intrinsèque, et même l'identification au milieu naturel des peuples traditionnels a été largement repensée par les philosophes et sociologues issus du courant phénoménologique, comme je l'ai déjà indiqué, qui considèrent que c'est le monde de la nature qui est « *proprement le monde commun universellement constitutif* », « *le premier être-en-commun* »²⁸⁵. J'ai évoqué également l'importance d'un véritable vécu philosophique, d'une forme de mystique intellectuelle chez de grands penseurs comme Mikel Dufrenne et son *a priori affectif*, venant de la nature, et s'exprimant à travers l'homme, ainsi que Maurice Merleau-Ponty et sa *chair du monde*, le médium d'où surgit l'être humain, lequel n'en est en rien séparé, puisqu'il en fait fondamentalement partie.

- **Le temps sublimé**

Le temps détruit, la vie est limitée : la souffrance de voir disparaître les siens et l'angoisse de la mort sont, pour sûr, une caractéristique de l'humanité, dont on voit apparaître la réalité chez nos cousins néanderthaliens avec des rites d'inhumation très émouvants, datant de plus de 100 000 ans.

Le comptage du temps est attesté dès notre ancêtre Homo Erectus (-300 000 ans), et ce procédé de repérage de la temporalité se retrouve très fréquemment durant la préhistoire de notre espèce, sous forme de tablettes striées. D'autre part, dès les grandes civilisations antiques, on voit la logique de ce décompte du temps en 4 moments clés de l'année, solstices et équinoxes, et la division en 12 périodes d'égales longueurs, en lien avec les 12 constellations qui reviennent régulièrement dans le ciel de ces peuples anciens : c'est le zodiaque, qui traversera les âges historiques, montrant, par la richesse de ses représentations visuelles et spatiales, le besoin fondamental de domestiquer ce temps qui coule et court vers la mort. Les calendriers de toutes les civilisations montrent l'importance des fêtes saisonnières, associées à des événements symboliques de la société. Par exemple, dans notre culture occidentale, les

²⁸⁴ Michel Maffesoli, *L'ombre de Dionysos*, Méridiens, Paris, 1991, p. 118.

²⁸⁵ Alfred Schütz, *Le chercheur et le quotidien*, Méridiens, Paris, 1987, p. 177.

rites d'hiver ont été d'abord la fête du dieu Mithra, puis la naissance de Jésus, et enfin le temps du Père Noël ; les rites de printemps ont été la Pâque juive, puis la crucifixion, et maintenant le temps des œufs en chocolat.

Ce rapport particulier au temps dans les cultures traditionnelles a été étudié par Claude Lévi-Strauss qui met en évidence le fait que les cultures archaïques se réinstallent régulièrement dans le temps mythique, le temps d'avant le temps, *in illo tempore*, afin de résister à l'histoire qui transforme, qui déstabilise, afin d'annuler le temps.

Claude Lévi-Strauss appelle ces sociétés les *sociétés froides* qui cherchent « grâce aux institutions qu'elles se donnent, à annuler de façon quasi automatique l'effet que les facteurs historiques pourraient avoir sur leur équilibre et leur continuité »²⁸⁶. Ces sociétés utilisent le mythe pour « une recherche du temps perdu »²⁸⁷, afin de se ressourcer dans le temps des ancêtres, des dieux originels, des génies protecteurs, dans le *temps du rêve*, selon la terminologie des Aborigènes d'Australie, et elles sont méfiantes vis-à-vis des progrès technologiques et des transformations trop rapides, préférant privilégier le temps long et l'espace de la durée, qui sont exemplifiés par les nombreuses coupures rituelles dans le temps du quotidien : rites saisonniers, rites des travaux et des jours, et surtout rites de passage, qui permettent une pause et un retour au mythe régulateur et rassurant, aux grandes périodes de changements dans l'histoire biologique et sociale de l'individu.

Mircea Eliade a également beaucoup insisté sur l'importance de ces gestes rituels ancrés dans *la geste* fondatrice des héros et ancêtres, donatrice de sens pour la société et pour la personne : « Un mythe arrache l'homme de son temps à lui, de son temps individuel, chronologique, "historique", et le projette, au moins symboliquement, dans le Grand Temps, dans un temps paradoxal qui ne peut pas être mesuré... Ce qui revient à dire que le mythe implique une rupture du temps et du monde environnant ; il réalise une ouverture vers le Grand Temps, vers le temps sacré... Par le simple fait qu'il écoute un mythe, l'homme oublie sa condition profane »²⁸⁸.

C'est aussi la position de Georges Gusdorf, qui considère, quant à lui, que « les mythes

²⁸⁶ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1990, p. 279.

²⁸⁷ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1985, p. 234.

²⁸⁸ Mircea Eliade, *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 1976, p. 75.

désignent les nœuds de la réalité humaine »²⁸⁹, car ils expriment le caractère de destinée de l'existence humaine, limitée par la naissance en amont et la mort en aval, avec toutes ses articulations et rebondissements ; ils ont ainsi comme dimension principale le temps humain, et appellent à « manifester le sens de l'existence », à la fois dans l'acception temporelle et axiologique.

Ce déni du temps ordinaire est, pour Gilbert Durand, le sens même de la pensée symbolique : « *Bien loin de plaider pour le temps... l'imaginaire se dresse contre les visages du temps et assure à l'être, contre la dissolution du devenir, la continuité de la conscience et la possibilité de revenir, de régresser, au-delà des nécessités du destin* »²⁹⁰.

L'aventure spirituelle est, pour lui, la négation du devenir fatal, et ce refus est le signe du « pouvoir souverain de la liberté de l'esprit », qui se retourne contre « le néant existentiel qu'est le temps »²⁹¹. Alors l'être humain peut jouir, dans l'espace du temps suspendu, dans un présent éternel, de la grandiose contemplation de la beauté, qui se tisse de l'entrelacs de l'existence et de la surabondance des sentiments humains, mais aussi des expressions artistiques pour honorer sa puissance.

L'imaginaire, avec son génie expressif fait de poésie, de danses, de musique et de chants, de travestissements, de masques et maquillages, par lequel les hommes communiquent avec leurs dieux, avec les génies de la nature, ou avec leurs héros-ancêtres totémiques, représente la tentative émouvante de savourer, par cet « euphémisme²⁹² », cette minimisation de la mort, une immortalité de l'âme.

○ Langage symbolique et sacralité

Si le mythe ouvre le temps de l'origine, où s'ensource la société traditionnelle, c'est en vertu de son élan narratif, de l'inspiration céleste des poètes qui ont vu la réalité d'avant le temps, elle qui donne le fondement solide à l'ensemble du monde connu. C'est la magie de la parole poétique qui fait exister ce monde mythique en emplissant l'espace avec la beauté des

²⁸⁹ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Paris, p. 310.

²⁹⁰ Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Paris, 1987, p. 468.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 469.

²⁹² *Ibid.*

images et des symboles qui rendent visible l'invisible.

Les parenthèses rituelles qui rythment le temps d'une société traditionnelle, et mettent en scène les fabulations fondatrices, sont le moyen de passer d'un état d'être ordinaire, à un état poétique, créatif, permettant le surgissement d'une conscience intégrée, élargie, nettoyée de ses scories, et des fatigues quotidiennes. Cette ouverture de la conscience aux vastes réalités invisibles, donneuses de significations ultimes, est le sens même de la sacralité.

La sacralisation de l'existence consiste à retrouver régulièrement le chemin de l'essentiel, qui se tient caché au creux de l'ordinaire, le plus souvent inaccessible à cause de la prégnance et l'épaisseur du temps sur l'esprit.

Car le sacré ou l'*expérience de l'essence* - expression peut-être plus adéquate si l'on considère que le terme de *sacré* est trop connoté - est le champ subtil qui s'ouvre à la conscience élargie, espace de *participation* au monde environnant, avec lequel la séparation profane est abolie, au profit d'une expérience d'identité.

C'est alors que les archétypes de l'espace, qui disent la fondamentale consubstantialité homme-cosmos, en lui montrant son axialité entre la terre-mère et le ciel-père, et en tissant les denses réseaux de lien entre les opposés, de correspondances micro-macrocosmiques, s'inscrivent avec toute leur puissance dans le vécu des *participants*, ceux qui *prennent part* à ces temps sacrés, véritables contretemps, en contrepoint de l'ordinarité.

Mircea Eliade est peut-être l'auteur qui s'est le plus subjectivement impliqué - sans pour autant se définir comme adepte d'une religion particulière - dans la recherche sur le sacré, se servant manifestement de sa propre expérience *d'homo religiosus* pour mettre en évidence les ressorts de cette spécificité existentielle.

Cela est même sa marque particulière dans le champ des sciences humaines, ce qui lui a été puissamment reproché par une certaine partie de la communauté intellectuelle, considérant que son parti pris, essentiellement non-scientifique, faisait de lui plutôt un mystique qu'un historien des religions.

Mircea Eliade²⁹³ considère que le sacré n'est pas à chercher en dehors de l'homme, mais qu'il est un état de la conscience : « *Le sacré est un élément dans la structure de la conscience,*

²⁹³ Mircea Eliade, *La nostalgie des origines*, Gallimard, Paris, 1978, p. 10.

et non un stade dans l'histoire de la conscience », et la religion, plutôt que de définir une croyance en une entité transcendante, est surtout le moyen de se relier au sacré, c'est-à-dire à ce qui apparaît à la conscience humaine comme « *lié aux idées d'"être", de "signification" et de "vérité"* ». Il pense alors que l'histoire des religions recèle ainsi « *une série de "messages" attendant d'être déchiffrés et compris* »²⁹⁴.

Pour lui, l'être humain a toujours cherché ce qui est « *irréductiblement "réel" dans le monde* », ce qui confère une véritable et profonde signification aux expériences humaines : « *Par l'expérience du sacré, l'esprit humain a saisi la différence entre ce qui se révèle comme étant réel, puissant, riche et significatif, et ce qui est dépourvu de ces qualités, c'est-à-dire le flux chaotique et dangereux des choses, leurs apparitions et disparitions fortuites et vides de sens* »²⁹⁵. Selon lui, le sacré est premier, ce que Georges Gusdorf, comme je l'ai déjà indiqué, reprendra dans cette superbe maxime selon laquelle, à la préhistoire « *le sacré envahit tout* »²⁹⁶.

En effet, dans les cultures qui ont gardé une vision du monde qualifiée d'animiste, tout ce qui *est*, non seulement est pleinement vivant, mais se révèle à l'homme dans sa plénitude, son essentialité, d'une façon telle que celui-ci, dans son lien avec ce bruissement du monde, est rechargé de vitalité, d'énergie, de sens. Toute situation de l'existence, même la plus banale, montre cette vitalité sous-jacente : « *Aux niveaux les plus archaïques de la culture, vivre en tant qu'être humain est en soi un acte religieux car l'alimentation, la vie sexuelle et le travail ont une valeur sacramentelle* »²⁹⁷.

Dans ces cultures, dont la culture indienne est un paradigme, rien n'est complètement exempt de sacralité, car la réalité ultime des choses est la conscience-énergie cosmique fondatrice cachée derrière les phénomènes. Il y a simplement des hiérarchies de sacré, d'abord en fonction du niveau de conscience de l'homme et de sa pureté, car celui-ci peut en effet s'incorporer cette puissance en manipulant correctement son énergie vitale, ainsi que l'énergie de la parole et des gestes rituels ; puis, dans la réalité même, il y a des objets plus sacrés que d'autres, plus chargés de cette énergie fondamentale, car ils ont été mis à part, *con-sacrés*, et

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 11.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 10.

²⁹⁶ Georges Gusdorf, *L'expérience humaine du sacrifice*, PUF, Paris, 1948.

²⁹⁷ *Ibid.*

d'autres qui, au contraire, sont profanés, souillés. On trouve également ceux qui montrent de tout temps, dans une culture donnée, les signes de la sacralité, par l'émanation de leur puissance : c'est le cas des *hiérophanies*, ou signes distinctifs du sacré dans la nature : arbres, sources, montagnes, etc.

Pour autant, selon Mircea Eliade comme pour la plupart des anthropologues et sociologues des religions, on trouve, tout au long de l'histoire humaine deux registres existentiels, comme représentant deux modes d'être dans le monde : le profane, qui est l'état qualifié d'*ordinaire* par Emile Durkheim²⁹⁸, d'*asthénique* par Marcel Mauss²⁹⁹ ou de *prosaïque* par Edgar Morin³⁰⁰, c'est-à-dire l'état d'une conscience enfermée dans sa petite histoire, ses préoccupations familiales et sociales, ses sentiments limités, égocentrée ; et le sacré, qualifié d'*effervescent* par Emile Durkheim, de *sthénique*, par Marcel Mauss, ou de *poétique* par Edgar Morin, c'est-à-dire l'état d'une conscience élargie, ouverte à la grande histoire de son humanité, libérée de ses contingences personnelles, réceptive aux sentiments communs, cosmocentrée.

Georges Gusdorf affirme que « *le sacré correspond à un racinement de l'être dans son environnement* »³⁰¹. Ce ressourcement s'effectue par une plongée dans les registres symboliques de la culture, là où s'expriment ses valeurs suprêmes, renvoyant aux conditions les plus fondamentales de l'être-au-monde, de l'être-ensemble. Car le langage poétique employé dans chaque célébration, chaque cérémonie, chaque suspension rituelle du temps, de par la force de ses évocations symboliques parlant du cœur de l'expérience humaine, entraîne les participants dans une intimité retrouvée avec le réel : « *Le mythe suppose un rapport avec l'englobant, un sentiment d'être englobé... L'homme du mythe a des prolongements dans son horizon. Il existe hors de soi, en participation avec le monde, avec les autres* »³⁰².

Comme je l'ai déjà longuement montré plus haut, cette intuition d'un autre niveau d'appréhension du réel, d'une sacralité comme essence de cette réalité, n'est pas propre à la

²⁹⁸ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1960, p. 316.

²⁹⁹ Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1993, p. 292.

³⁰⁰ Edgar Morin, *Amour, poésie, sagesse*, Seuil, Paris, 1997, p. 40.

³⁰¹ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Paris, 1984, p. 308.

³⁰² *Ibid.*

pensée religieuse, mais elle est la caractéristique de toute expérience poétique, comme possible accès à une reliance avec les autres, avec le monde, permettant de dépasser la finitude individuelle, par une intégration, à la fois corporelle et mentale, donc spirituelle, dans le vrai sens du terme, avec les fondements symboliques de notre commune humanité.

Car la conscience poétique utilise avant tout, comme la conscience mythique, le registre *participatif*, c'est-à-dire sensible, affectuel, du rapport au monde, qui permet le plein emploi du langage symbolique en ce qu'il peut toucher les fibres vitales, émotionnelles, et montrer l'invisible serti au cœur du visible. En cela la voie poétique est pure relation, et confine au sacré, au religieux, comme le revendiquaient les poètes du mouvement romantique. Là, les mots, noms, épithètes, verbes, se rechargent de toute leur potentielle énergie, et l'on peut « *repartir du plein du langage* »³⁰³, comme le dit si bien Paul Ricoeur. Pour lui, le symbole, comme source de sens, doit jouer sur les deux registres, celui de l'intériorité et des préoccupations existentielles, et celui du cosmique. À défaut, « *le symbole commence d'être ruiné* ». Cette séparation « *est le commencement de l'oubli* »³⁰⁴. Il prône d'ailleurs une herméneutique philosophique où « *le symbole donne à penser* », en re-tissant du sens pour le monde contemporain, par la redécouverte de l'appel existentiel de toute symbolique véritable vers le lien essentiel, sacré, de l'homme au monde.

La parole symbolique vivante - qu'elle soit éprouvée au sein des traditions, intuitée comme expression d'une religion naturelle par le mouvement romantique du XIX^{ème} siècle occidental, décodée dans la *fantastique transcendantale* des anthropologues de l'imaginaire, successeurs de Gaston Bachelard, ou retrouvée grâce à la méditation sur les symboles, dans l'herméneutique philosophique de Mircea Eliade ou de Paul Ricoeur - donne accès à des régions intérieures où l'esprit rencontre son immensité, son infinitude, son éternité, provoquant une joie essentielle, une profonde intensité existentielle, un sentiment extatique, fondés sur une expérience de dépassement de la dualité séparatrice et d'un retour à l'origine et à l'unité cosmique.

³⁰³ Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p. 284.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 305.

Il me semble adéquat, quoique l'on pense de ses connotations religieuses, d'employer le terme d'*expérience sacrée*, pour désigner cette caractéristique de la conscience qui échappe au temps de l'ordinaire, qui se déploie comme contemplation sur les racines vitales du langage, sur la *poïesis*, la créativité de la parole, touchant ainsi le cœur de la spécificité humaine, et touchant de même l'énergie créatrice cosmique qui sous-tend son existence : « *Le fond archaïque de la réalité humaine est irréductible, parce que la présence poétique de l'âme à l'univers n'est pas illusion, mais vérité* »³⁰⁵.

Le langage, créateur des différences nécessaires à l'individuation, a également pour fonction de réunir l'homme au monde. Après avoir été le moyen de séparer les choses, c'est un pont pour la communication transcendante, où l'être, en relation, se reconnaît face à l'altérité pour mieux se rencontrer lui-même et faire l'expérience d'une contemplation, au fond de l'infini de son esprit, de ce qu'il a peine à nommer, et qui est dissimulé derrière tous les mots relatifs, les noms propres ou communs, les adjectifs et superlatifs : l'Être, le Tout-Autre, la réalité absolue, le Réel voilé, la conscience cosmique, le divin.

Paul Ricœur est très conscient de cela quand il dit : « *Le langage serait vain s'il n'avait des racines ontologiques dans la structure même de l'Être* »³⁰⁶.

La véritable fonction du mythe, du symbole, de la poésie, est de donner du sens à l'existence de l'homme et de lui permettre de se relier à lui-même, au monde. Les pistes ouvertes par la phénoménologie religieuse, l'anthropologie structurale, la psychanalyse et la philosophie en ce début de millénaire sont à cet égard d'une incontestable fécondité pour comprendre le besoin profond de l'homme de rencontrer sa dimension cachée.

○ L'énergie du monde au cœur du corps et l'unité cosmique

Dans la plupart des cultures traditionnelles, la substance de l'univers est faite d'une ou plusieurs énergies cosmiques fondamentales, d'une ou de multiples puissances primordiales, d'un ou de divers corps-esprits divins ou ancestraux. En tous cas le monde est soumis à un ordre vital, qui lui assure sa cohésion, sa régularité, son organisation.

³⁰⁵ G. Gusdorf, *Mythe, op. cit.*, p. 25.

³⁰⁶ Paul Ricœur, « Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole », in Roland Barthes et al., *Exégèse et herméneutique*, Seuil, Paris, 1971, p. 315 à 317.

J'ai largement développé l'importance de la notion de *mana*³⁰⁷, désignant tout d'abord la puissance créatrice fondamentale, le sacré ou l'infini, chez les peuples mélanésiens, et qui est devenue un concept-clé chez les ethnologues et anthropologues, pour exprimer, d'une façon générique, la ou les réalités invisibles avec lesquelles les peuples archaïques se sentent en lien, et qui échappent à nos catégories religieuses, conçues en terme de divinités bien identifiées. Le philosophe Georges Gusdorf l'appelle « *attitude unitaire de l'homme* »³⁰⁸, ou le « *sens d'univers* »³⁰⁹, car dans cette mentalité, les êtres humains ne sont pas séparés du reste de la nature, mais s'y sentent profondément intégrés, comme nous venons de le voir à propos des correspondances micro-macrocosmiques, et l'univers y est plutôt conçu comme un ensemble d'êtres visibles et de forces invisibles étroitement mêlés, interpénétrés. Ces puissances qui surplombent le monde visible sont à la fois extérieures aux hommes, mais fondamentalement incluses en eux-mêmes, comme étant leur fondement énergétique, derrière les formes apparentes.

Pour Ernst Cassirer, c'est l'intuition, ou plutôt l'expérience saisissante de cette énergie surabondante, qui est à l'origine de toutes les représentations symboliques en terme de déités et de génies, et de toutes les constructions mythiques qui racontent l'histoire cosmique, proto-histoire des hommes : « *Cette chose qui n'a pas encore de nom fournit alors l'arrière-plan d'où peuvent progressivement se détacher certaines figures de démons et de dieux qui portent des noms particuliers* »³¹⁰. Le terme *mana*, ainsi que les termes fort nombreux appartenant à de multiples cultures (*wakanda, orenda, baraka, oudah, nkissi, kramat, ka, tao, brahman, xvarenah, etc.*), désignant cette énergie première, indifférenciée, représentent « *l'attribution mythico-religieuse originelle* »³¹¹, c'est-à-dire le noyau de toute symbolisation, comme tentative de nommer l'immensité, l'infinité du monde de la vie : « *Le mana devient une espèce de substance qui représente la collection et la réunion de toutes les forces magiques particulières contenues dans les choses singulières. Il constitue une unité existant pour soi* »³¹².

³⁰⁷ Voir p.60.

³⁰⁸ G.Gusdorf, *Mythe, op. cit.*, p. 89.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 90.

³¹⁰ Ernst Cassirer, *Langage et mythe*, Minuit, Paris,1989, p. 91.

³¹¹ *Ibid.*, p. 85.

³¹² *Ibid.*, p. 86.

Cette puissance, réfractaire à toute approche formelle, a été au cœur de la réflexion du grand anthropologue Lucien Lévy-Bruhl. Celui-ci la désigne sous le terme de *surnature*, et il considère que c'est avec elle que l'homme, qu'il qualifiait de *primitif* selon les préjugés de son époque, peut se mettre en contact, grâce à une *participation mystique*. Il est intéressant de noter qu'à la fin de sa vie, Lucien Lévy-Bruhl reconnaîtra que la mentalité participative habite tous les hommes, et que ce « *fait de participation* »³¹³ est une possibilité pour l'esprit humain en général, quelle que soit la société³¹⁴.

Pour lui, le *mana* exprime une relation qui engage l'être humain dans ses valeurs existentielles profondes, liées à sa sensibilité, à sa résonance émotionnelle vis-à-vis des autres vivants. C'est donc une « *catégorie affective du surnaturel* »³¹⁵, où ce qui est en jeu n'est pas de l'ordre de la raison, de l'intellect, mais d'un sentiment, d'un éprouvé, d'un saisissement, où la globalité de l'être se manifeste, au-delà des aspects partiels de l'individu.

Lucien Lévy-Bruhl exprime cela de façon lapidaire avec son célèbre : « *Être, c'est participer* »³¹⁶.

La notion fondamentale d'énergie cosmique n'est pas propre aux traditions archaïques : elle imprègne la pensée de toutes les grandes religions, qu'elles soient polythéistes (*Brahman* hindou, *Tao* chinois, *Ki* japonais, *Shakti* bouddhiste, *Âme du monde* platonicienne, etc.), où elle désigne l'ensemble des forces à la fois unitaires et plurielles qui précèdent les formes existantes, mais aussi monothéistes (*Ruah* judaïque, *Esprit-Saint* du christianisme, *Jabarût* de l'Islam chiite), où elle fait référence à l'aspect invisible mais mystérieusement omniprésent de Dieu, avant et derrière toute création matérielle.

Cette notion est essentielle pour comprendre ce qui se joue dans les états altérés de conscience, par exemple lorsque l'esprit est saturé par la puissance de la parole sacrée, qui possède ce génie de rendre visible les puissances invisibles. Cela s'exprime particulièrement lors des multiples rituels où le corps est totalement impliqué, et que la personnalité, construite sur le quotidien et les rôles sociaux, est envahie par la puissance vitale, exacerbée par les

³¹³ Lucien Lévy-Bruhl, *Carnets*, PUF, Paris, 1949, p. 95.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 115.

³¹⁵ Lucien Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, PUF, Paris, 1931.

³¹⁶ Lucien Lévy-Bruhl, *Carnets, op. cit.*, p. 3.

identifications aux héros ou divinités convoqués sur l'aire sacrée, mais aussi lors des expériences mystiques, provoquées par des techniques spirituelles, ou les extases spontanées.

Car là, dans la sorte d'ensorcellement de l'esprit au sein de l'univers du langage symbolique, celui-ci finit par céder : les dénominations et les formes si savamment constituées pour montrer l'ordre du monde, et qui sont des guides pour toute culture, s'évanouissent au profit de la pure expérience de l'énergie première. : « *Au lieu de plonger dans la diversité infinie des propriétés et des noms propres, dans le chatoiement coloré des phénomènes, le divin s'en sépare, parce qu'il est un être sans propriétés... Tout mysticisme vise un monde au-delà du langage, un monde de silence* »³¹⁷.

En se laissant porter, en se perdant, même, dans l'énergie qui sous-tend toute chose séparée, l'individu revient à son unicité originelle d'avec le monde, et participe à son efflorescence créative toujours renouvelée. Cet au-delà des mots est un au-delà de toute opposition, de toute différence. Cette expérience est décrite dans de nombreuses traditions comme une plongée dans le *coïncidentia oppositorum*, ou le *mysterium conjunctionis*, un état de parfaite réunification de tous ces contraires qui, on l'a vu, sont à la base de toute vie commune, profane, et qui sont toujours médiatisés, dans les mythes et les représentations symboliques, par les grands archétypes que nous venons de décrire : l'axe du monde, le centre et les systèmes de correspondances. Ce principe de coalescence qui réunifie tout ce qui est séparé, et constitue l'unité d'avant toute chose, à la fois transcendant et immanent, est la source de toute différenciation. Il est, dans beaucoup de traditions archaïques, comme je l'ai montré précédemment, mais aussi dans la littérature philosophique et mystique, la définition même de la réalité originelle, appelée également l'Un-sans-second, le divin, Dieu, etc.

Voici ce qu'en dit Héraclite « *Dieu est le jour et la nuit, l'hiver et l'été, la guerre et la paix, la satiété et la faim : toutes les oppositions sont en lui* »³¹⁸.

Et voici la conception de Nicolas de Cues, au XV^{ème} siècle : « *L'univers de Nicolas de Cues est une expression - ou un développement - bien que forcément imparfaite et inadéquate, de Dieu, parce qu'il déploie, dans le royaume de la multitude et de la séparation, ce qui, en*

³¹⁷ E. Cassirer, *Langage, op. cit.*, p. 93.

³¹⁸ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Paris, 1984, p. 95.

Dieu, est présent dans une indissoluble et étroite unité, une unité qui embrasse les qualités et les déterminations, pas seulement différentes, mais même opposées, de l'être »³¹⁹.

Dans l'expérience de l'unité, l'état au-delà des mots est également un au-delà du moi, et cet espace vide de pensées, vide d'images, est souvent exprimé en terme de lumière, car alors l'esprit apparaît dans sa pure essence, comme rayonnement et clarté, à la fois conscience de soi et conscience cosmique, sans distinction de niveaux. Carl G. Jung a remarquablement mis en évidence cette particularité des états altérés de la conscience en utilisant les concepts forgés par de grands théoriciens de l'alchimie, pour lesquels l'intelligence lumineuse de l'homme est une étincelle de l'Âme du Monde : il cite un grand alchimiste de la Renaissance, Gérard Dorn, qui considère que cette intelligence recèle « *un soleil invisible inconnu de la plupart* »³²⁰, qui est *lumen naturae*, c'est-à-dire lumière cosmique : « *La vie qui est la lumière des hommes brille en nous bien qu'obscurément, comme dans les ténèbres ; elle doit être recherchée non à partir de nous et cependant en nous et non par nous, mais par celui à qui elle appartient, et qui daigne faire en nous son habitation* »³²¹.

Cette expérience lumineuse est *illumination, samâdhi, satori, claire lumière de l'esprit, lumière divine, tajliya*, selon les traditions, et elle est vécue comme une *ex-tase*, une sortie hors de soi-même, hors des limites de la perception habituelle du monde, qui filtre, pour que chaque personne puisse suivre ses itinéraires prosaïques, l'aveuglante puissance de la réalité.

L'ouverture des portes de la perception est une formidable re-création de soi-même, sur une base d'évolution progressive vers un plus de conscience, un plus d'humanité. Et elle équivaut à une véritable divinisation de la personne, dans le sens même du mot divin (la racine *div* signifie lumière).

Par ailleurs, la question du lien mystérieux entre l'un et le multiple taraude la pensée humaine depuis les temps les plus anciens, et l'histoire de l'homme est tissée de cette dialectique : sur le plan individuel, à sa naissance, chaque enfant est tenu d'abandonner son paradis d'unité close, protectrice, pour se propulser dans un monde sans limites, multiforme, inquiétant, dans lequel il doit nécessairement se rassembler pour s'appréhender dans une unité

³¹⁹ Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Paris, 1973, p. 21.

³²⁰ Carl G. Jung, *Les racines de la conscience*, Buchet/Chastel, Paris, 2008, p. 588.

³²¹ *Ibid.*

et une solidité de sa personne. Mais le risque de dispersion, de morcellement, de dislocation, est toujours présent. N'est-ce pas parce que cette identité est toujours fragile, que l'unité primordiale à retrouver le hante ? Ou qu'une unité à rencontrer au terme de son histoire le fascine ? Ou encore qu'une exploration intense dans le champ de l'existence le pousse à découvrir quelque chose ou quelqu'un, qui représente ou lui permette d'expérimenter cette unité fantasmée, rêvée, signification majeure de sa vie ?

En tous cas, cette unité originelle, quelle que soit la forme qui lui est donnée, est comprise comme un principe de puissance créatrice initialement présent, avant toute chose existante. Cet archétype de l'énergie cosmique est, dans son mystère, l'un des substrats les plus fondamentaux, sinon le plus fondamental, de toute vie spirituelle, en ce qu'il ouvre à la possibilité de la reliance, comme besoin essentiel de l'humanité, jetée dans le monde avec sa conscience différentielle, qui est à la fois son génie et son fardeau.

○ Voies et initiations

Les hors-temps des rituels et des expériences mystiques s'insèrent, d'une façon universelle, au sein des sociétés traditionnelles, dans des systèmes de représentation où le temps de vie d'un être humain est vu comme une opportunité pour avancer vers plus de lumière, plus de connaissance, sources d'amélioration de soi, d'évolution personnelle.

Ce temps sublimé est aussi un temps pour l'apprentissage, un temps pour les multiples initiations qui posent comme préalable que l'homme est perfectible, susceptible d'acquérir la bravoure, la rigueur et la discipline qui fera de lui un apprenti en sagesse, et peut-être un véritable sage.

Les rites de passage qui marquent les différents âges de la vie (et que nous appelons *sacrements* dans notre culture chrétienne) : naissance, remise du nom, première coupe de cheveux, puberté, union sexuelle, maladie, mort, mais aussi les initiations spécifiques de certains métiers, ou encore les intronisations dans des sociétés secrètes ou groupements spirituels, ont tous pour objet la question de la métamorphose de la personne. En effet, les sociétés traditionnelles considèrent que l'être humain, dans ces moments de transition, qui appellent un surplus de compréhension, d'intelligence et de responsabilité, doit mourir à une

situation pour naître à une autre. De ce fait, le schéma fonctionnel de ces passages rituels est celui d'une inévitable *mort-renaissance* : l'individu ne reviendra plus jamais à son état antérieur, car il est dépositaire d'une connaissance supplémentaire, et même de certains mystères concernant les grandes valeurs de sa culture, dont il est alors chargé d'en donner à voir la puissance dans son comportement, dans ses actes et ses gestes. C'est un changement radical dans le statut personnel et social de l'impétrant, dont il doit rendre compte au sein de sa société, et qui lui est octroyé suite à des épreuves physiques ou psychologiques, à des prises de vœux, ou à des pratiques destinées à lui faire gravir des degrés dans l'échelle initiatique.

Cette mort à la condition première est également une naissance aux idéaux de la société, qui ont été transmis, dans le temps d'avant le temps, par les dieux ou les ancêtres, et qui représentent la quintessence de l'humanité. L'initiation est ainsi, à chaque étape, un moins d'animalité, de nature sauvage, originelle mais chaotique, et un plus d'humanité, donc de culture domestiquée, ordonnée, sacralisée, et destinée à maintenir en bonne harmonie le monde des hommes entre eux et avec le monde naturel.

L'initié est pris en charge par une figure paternelle ou maternelle, selon le cas, qui l'oblige, par certains rituels de régression, de retour à l'origine, à se dénuder de son personnage actuel, pour retrouver son identité initiale avec l'énergie cosmique créatrice portée par le monde des ancêtres ou des dieux. En s'emplissant de ces forces vitales, il pourra renaître à sa nouvelle étape de vie. Toute initiation est une véritable recharge de sacralité, un ressourcement essentiel pour progresser vers une richesse supplémentaire en humanité.

Les initiations ont un rôle propédeutique, destiné à inculquer, d'une façon volontiers spectaculaire, parfois douloureuse, mais toujours marquante, l'éthique sociale et les principes spirituels fondamentaux de la culture. Ces révélations créent alors de nouvelles obligations à l'initié durant l'entièreté de son existence, pour lesquelles il sera jugé par ses pairs en cas de défaillance.

L'importance que les sociétés traditionnelles donnent aux rituels initiatiques indique que l'accès à des états supérieurs de conscience, où les hommes pourront éprouver leur lien avec le cosmos, nécessite non seulement des mises entre parenthèses, des suspensions du temps profane, et des plongées régulières dans ces moments de célébrations cérémonielles ou

liturgiques, où se montre la réalité invisible, mais appelle aussi « *la transmutation du destin* »³²² des membres de ces sociétés, dont le parcours de vie s'inscrit alors sur une voie de connaissance, et dont le temps d'existence, bien qu'allant de la naissance à la mort du corps, ne peut que se concevoir comme cheminement vers un plus d'être, par les passages répétés de seuils qui sont autant de naissances intérieures, de genèses d'âme.

J'espère avoir bien montré ce rapport oppositionnel que l'être humain entretient avec le temps et l'espace : le temps, en coulant vers l'avenir, coule vers une fin dont il est fondamental d'appriivoiser l'idée pour ne pas se laisser submerger par l'angoisse de la perte, et l'espace est l'étendue qui est précisément le lieu où peut se suspendre le temps afin de jouir de la plénitude du présent. Lorsque l'espace se dévoile dans son immensité, par une soudaine surabondance, un jaillissant surplus de sens et d'énergie, c'est alors l'expérience de l'extase, et d'une joie plénière qui est la réponse ultime de toutes les interrogations, de tous les questionnements.

Personne mieux que Gaston Bachelard ne parle de cette plongée poétique dans l'espace comme but essentiel de la conscience : « *On croit parfois se connaître dans le temps, alors qu'on ne connaît qu'une suite de fixations dans des espaces de la stabilité de l'Être, d'un être qui ne veut pas s'écouler, qui, dans le passé même, quand il s'en va à la recherche du temps perdu, veut suspendre le vol du temps. Dans ces mille alvéoles l'espace tient du temps comprimé. L'espace sert à ça* »³²³.

³²² Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Paris, 1969, p. 353.

³²³ Gaston Bachelard, *Poétique de l'espace*, PUF, Paris, 1992, p. 27.

III Enquête en sociologie de l'imaginaire

La dernière étape de ma longue enquête concerne l'étude sociologique de la pratique du yoga dans la France contemporaine, en me situant du point de vue des recherches sur l'imaginaire.

J'ai déjà évoqué ma rencontre avec Michel Maffesoli en 2005 et la découverte de sa vision de la postmodernité dans laquelle nous entrons peu à peu, ainsi que la proximité de mes propres vues avec les siennes, en particulier sur certains des concepts-clés de cette postmodernité : orientalisation et archaïsation de la pensée, féminisme, vision écologiste, groupalité.

Selon cette approche sociologique que j'ai faite mienne, le monde des pratiquants du yoga (dont moi, car « *j'en suis* ») fonctionne comme une tribu, avec son imaginaire, ses initiations, ses rituels, ses modalités de comportement ; en partant de là, les questions qui me sont adressées par ma recherche concernent, d'une part, le cadre dans lequel s'exercent les interactions typiques de cette communauté, et, d'autre part, les images intériorisées par les acteurs yogiques, qu'ils soient simples pratiquants ou enseignants.

Je pense que l'observation participante, que j'ai conduite durant toutes ces années, du fait de mon double rôle de professeure de yoga et de chercheuse en sciences humaines m'a permis, à partir de cette compréhension de l'intérieur qui était la mienne, de cibler avec le maximum de pertinence, du moins je l'espère, les méthodes sociologiques utiles pour répondre aux questions qui me sont apparues et qui se sont élaborées au fur et à mesure du temps, sur mes différents terrains (terrain indien et terrain professionnel), en lien avec mes hypothèses.

En effet, considérant que la pratique du yoga véhicule certains thèmes fondamentaux de la vie dite spirituelle, mes questions de recherche pour une sociologie du yoga ont été les suivantes : comment se met en place le processus d'acquisition de ces nouveaux schémas existentiels ? Comment fonctionne l'imaginaire social du yoga, tant dans la façon dont les professionnels l'utilisent que dans la façon dont il est vécu par les pratiquants ? Et comment

cette nouvelle vision du monde génère-t-elle des changements de comportements chez les acteurs du yoga ?

Finalement, comment mettre en place, sur ce socle théorique, des outils adéquats pour l'observation de ce monde du yoga ?

J'ai donc réalisé une enquête qualitative sur les représentations et le vécu des pratiquants du yoga, afin de vérifier la validité de mon hypothèse concernant les éléments archétypaux contenus dans cette discipline, et conduisant, selon moi, à un véritable remodelage de la vision du monde de certains pratiquants, et même à un nouveau sens donné à leur vie.

Cette enquête m'a été grandement facilitée par le fait qu'elle s'inscrivait naturellement dans mon cadre professionnel en tant qu'enseignante et formatrice, et que mon projet de recherche a été accepté sans difficultés par mes pairs et leurs élèves, et par mes propres élèves.

De ce fait, mon rôle fut tout à la fois celui d'une observatrice, et celui d'une participante, puisque ma présence, tant dans l'observation directe que lors des entretiens, n'était pas perçue comme étrangère, mais plutôt comme celle d'une spécialiste cherchant à approfondir son objet de recherche. Cette observation participante était très différente de ce que fut mon terrain indien, où elle était alors complète, puisque j'étais immergée dans le rôle de l'élève de maîtres traditionnels. Là au contraire, j'assumais les deux rôles : enseignante et formatrice, donc spécialiste de cette discipline, mais aussi socio-anthropologue. J'étais donc reconnue et acceptée comme doublement habilitée à intervenir comme chercheuse dans le champ social du yoga.

Il m'apparut qu'il était nécessaire de croiser trois types de données mettant en évidence l'étendue d'un imaginaire spécifique à ce groupe social particulier, à cette *tribu* selon l'acception maffesolienne : d'abord le champ sémantique et symbolique qui se donne à voir dans ce microcosme, puis son cadre relationnel, et enfin l'imaginaire, la vision du monde, qui en résulte.

J'utilisai donc trois méthodes pour la collecte des données :

- Une analyse de documents, essentiellement basée sur l'étude de la communication internet des enseignants du yoga, afin de mettre en évidence l'utilisation d'une certaine

thématique sémantique et symbolique agissant comme une représentation idéalisée, mais néanmoins opérative, du microcosme du yoga.

- L'observation directe, *in situ*, de cours de yoga donnés par des collègues que je connais. Là, j'y observai les caractéristiques du lieu, la relation professeur-élèves, la parole de l'enseignant, le comportement des élèves, et j'y utilisai un questionnaire simple pour mettre en évidence l'implication de tous ces acteurs dans le champ imaginaire du yoga.

- Une enquête approfondie, basée sur une batterie d'entretiens avec des questions ouvertes ou semi-ouvertes, ainsi que des tests projectifs et graphiques, dont l'objectif a été de montrer quelle est la vision du monde et la dynamique sociétale des pratiquants du yoga.

L'ensemble de cette enquête vise à montrer comment la pratique du yoga procède de la mise en place d'un imaginaire sociétal particulier qui illustre de façon paradigmatique le besoin de réenchantement du monde de notre postmodernité.

La sociologie compréhensive de Michel Maffesoli est, de mon point de vue de chercheuse en anthropologie que j'étais au départ, la méthode la plus apte à mettre en évidence comment - dans un monde globalisé, hypertechnicisé, et dans lequel les repères symboliques traditionnels sont déstructurés - le besoin de renouveler le sens de la vie pour dépasser l'individualisme, et retrouver un vivre-ensemble plus signifiant, peut s'appuyer sur de nouveaux champs symboliques, portés par des pratiques corporelles très anciennes, issues d'antiques civilisations étrangères à la modernité occidentale, et comment ces nouvelles modalités d'être et de pensée se construisent par le partage d'images structurantes, par des interactions sociétales originales au sein de milieux au fort particularisme, et où les intentions qui poussent à changer de vision du monde se rencontrent et se renforcent dans des cadres spécifiques qui aiguïsent les motivations de chaque acteur.

On a bien affaire à de véritables microcosmes avec leurs valeurs, leurs rites et leurs représentations, leur éthique et leur esthétique.

Il y a la *tribu* des techniques énergétiques chinoises ou vietnamiennes, celles du néo-chamanisme amérindien ou des méditants tibétains, et bien d'autres encore.

La *tribu* du yoga est ma tribu, et j'ambitionne de pouvoir en montrer la richesse, avec le maximum de recul méthodologique.

A - Analyse de documents : sites internet d'enseignants du yoga

Cette analyse se fonde sur la collecte d'une quarantaine de sites internet, mis en ligne par des enseignants de yoga ou des groupes d'enseignants, écoles et fédérations.

La multiplication des sites internet³²⁴ s'étant accélérée ces dernières années, la tâche de la sociologue de l'imaginaire que je suis aujourd'hui en est grandement facilitée, du fait de la simplicité du processus de recherche et de la richesse des informations qu'ils contiennent. En effet, précédemment, cette recherche sémiologique aurait nécessité de réunir bien difficilement quelques plaquettes et affiches de différents enseignants, avec un contenu évidemment beaucoup moindre : de grands titres, quelques photos et un peu de texte sur une page recto-verso étant la limite incontournable, avec ce médium papier, pour qu'un enseignant informe le public et lui présente son activité.

Dans ces sites internet, on trouve au contraire une variété intéressante de moyens pour affiner la présentation :

- Une mise en forme du site mettant en scène l'ambiance générale souhaitée, par l'utilisation de fonds d'écrans, de bandeaux, de boutons, de logos utilisant différentes couleurs et styles de police, mais aussi des illustrations et/ou des photos.
- Des textes présentés avec une grande richesse de dispositions, de polices, de couleurs.
- Des dessins, des motifs stylisés.
- Une grande utilisation de photos, et parfois même de vidéos.
- Un fond musical, dans certains cas, plus rares.

J'ai donc analysé deux types de sites : ceux qui concernent des enseignants individuels, et ceux qui concernent des groupes : académies, écoles, fédérations.

³²⁴ Voir Annexes, p. 20.

Ce qui m'a frappée en comparant ces deux types de documents, c'est la différence importante dans l'utilisation des éléments de symbolisation : autant les sites individuels, ou ceux concernant des petites structures de formation, ont le souci de montrer, par la richesse de leurs illustrations, le champ symbolique dans lequel ils se situent, autant les grands groupes : écoles renommées et fédérations, s'adressant à un public déjà convaincu (pratiquants de longue date, enseignants), se veulent au contraire très structurés, rationnels, explicatifs et d'une sobriété souvent assez terne. On y trouve discrètement quelques photos ou/et symboles, mais pas systématiquement, ce qui montre leur absence d'intérêt pour l'esthétique. Par contre, ils sont très riches en contenu : textes de base du yoga, glossaires, longs articles en ligne, descriptions très détaillées des techniques, présentation approfondie des stages et formations. On ressent là une volonté de présenter leur organisation avec toutes les garanties de sérieux, en accentuant une présentation et des contenus structurellement intellectuels. Ceci en dit long sur la persistance d'un certain rapport à l'image et à la sensibilité dans nos sociétés contemporaines : tolérées pour le peuple, et déniées ou tout du moins profondément intériorisées, voire refoulées par les élites.

Le plus intéressant pour moi, par rapport à cette recherche sémiologique, a été l'analyse détaillée des sites d'enseignants individuels ou de toutes petites structures.

En voici donc les principaux indicateurs.

Esthétique

La plupart de ces sites présentent un aspect attirant par la qualité de la mise en page, et l'aspect général est riche visuellement, avec des bandeaux ou des fonds contenant différents types d'illustrations, dont les thématiques sont finalement assez semblables.

On y trouve :

- Des photos et dessins, souvent de grande beauté :

* concernant la nature : grands espaces, montagnes, cailloux, feuilles et fleurs, et surtout lotus,

* représentant des statuettes ou des peintures de divinités, ainsi que de grands personnages indiens : on y trouve souvent le dieu *Shiva Nataraja*, danseur cosmique, et *Ganesh*, le dieu du savoir et de la sagesse, ou encore *Bouddha*,

* de figures géométriques traditionnelles indiennes : mandalas, chakras, yantras,

* de bougies, encens, coupes de fleurs ou fruits,

* de postures de yoga.

- Des fonds d'écran et boutons souvent colorés, stylisés, ou parfois au contraire très sobres, pour faire ressortir les illustrations.

- Des polices variées, originales, parfois en imitation de l'écriture sanskrite, ou même avec insertion de termes ou phrases en sanskrit.

- Des logos représentant fréquemment des symboles géométriques indiens, ou des formes corporelles stylisées.

Toutes ces images génèrent une atmosphère qui s'affiche délibérément : on entre dans le monde de l'Orient, coloré, foisonnant et mystérieux ; ou alors on quitte le quotidien pour un retour à la nature, aux grands espaces, au vent du large, ou au contraire, pour une intimité simple et belle.

C'est une véritable déclaration d'intention : l'enseignant propose de s'éloigner d'un monde insatisfaisant, stressant, pour revenir à des valeurs d'intériorité et de tranquille authenticité, afin de se retrouver soi-même. Retrouver un corps souple et en bonne santé, produisant des figures belles et compliquées ou capable de rester assis jambes croisées, avec un sourire serein. Retrouver, dans cet espace corporel harmonieux, un esprit calme et content, s'ouvrant sur de vastes horizons.

Il apparaît ainsi que le monde du yoga utilise abondamment l'idéalisation, et donne à voir, par sa symbolique, l'ambition de ses objectifs : accéder à la paix des profondeurs.

Présentation du yoga

On trouve, généralement sur la page d'accueil, un petit texte présentant cette discipline. Celui-ci est souvent très poétique, et il précède une description plus approfondie sur d'autres pages.

Ces textes sont une source sémantique très intéressante pour évaluer ce qui est induit par la pratique de cette discipline. Les termes les plus fréquemment employés concernent une vision où le yoga participe à :

- Une santé globale : « *union du corps et de l'esprit* », « *harmonie* », « *calme* », « *sérénité* », « *le yoga vise à l'harmonie de l'être de l'homme sur les plans physique, mental et spirituel* » (site Yoga Amruta).

- Un art de vivre : « *un art créatif* », « *être un artiste de sa propre existence* », « *une méthode pour découvrir la plénitude de la dimension humaine* » (site Boris Tatzky).

- Un lien au vivant, à l'énergie vitale, à la nature, un rapport au souffle, à la respiration : le yoga est alors le lien entre « *la nature, le mouvement et le souffle de la vie* », permettant de « *se relier au souffle du vivant, dans la conscience du corps et de l'esprit* » (site de l'atelier Soleil), et il est le moyen d'éprouver cette vitalité, cette énergie : « *le yoga va chercher dans notre propre nature, notre solitude et notre humanité partagée* » (site Peter Hersnack).

- Un rapport privilégié au présent : « *un temps pour soi, pour se ressourcer, pour se poser* » (site Véronique Hardy), « *être dans l'instant* », « *éprouver le présent* », « *conscience d'être là* », « *vivre au présent, relié à l'espace intime et sacré qui est l'essence de notre être* » (site Sésame Yoga).

- Une dimension d'ouverture de la conscience : « *disponibilité* », « *réceptivité* », « *éveiller et nourrir la conscience* », « *le yoga est le trait d'union entre les différents espaces de cette conscience, comme un mode de vie, un état d'être... un créateur d'unité* » (site Philippe Djoharikian).

On retrouve l'ambition déclarée du yoga : sortir de l'ordinaire pour toucher un autre registre de soi-même et accéder à une véritable philosophie de l'existence, où le personnage

social que je suis perd de son emprise au profit d'un être vivant, savourant l'instant présent, dans un épanouissement de son âme, capable de traverser les choses avec une sensibilité transfigurante, et de forger son existence comme un chef-d'œuvre.

Présentation de l'enseignant

Dans la plupart des sites, l'enseignant présente son parcours personnel en lien avec la pratique, en énumérant les différents enseignants, écoles suivies, voyages en Inde à la rencontre de grands maîtres.

Beaucoup d'enseignants mettent en ligne une ou plusieurs photos d'eux-mêmes, parfois en train de pratiquer le yoga. Certains ajoutent même une vidéo pour démontrer quelques postures.

Pour ceux qui ont étudié avec les maîtres indiens, on trouve très systématiquement un descriptif de leur tradition spirituelle, souvent avec les photos de leurs enseignants. Il y a là quelque chose de très spécifique au yoga (peut-être également aux autres disciplines orientales) : les enseignants tiennent à se sentir appartenir à une lignée, ancrée dans une tradition solide, et souvent mystérieuse pour le grand public, afin de se présenter comme transmettant leur connaissance de cette discipline à partir de cette filiation, et même en son nom.

Il y a là, dans cette revendication d'insertion traditionnelle, une volonté de tourner le dos à une certaine modernité où l'avenir nous appelle, avec ses acquisitions, sa croissance, son progrès.

Au contraire, le yoga est un retour aux sources, une discipline qui garantit une solidité parce qu'elle a acquis ses lettres de noblesse par la sagesse des anciens.

Contenu des propositions

Les sites décrivent, souvent en détail, les cours proposés, avec les horaires et les conditions particulières, ainsi que les différentes techniques de hatha yoga utilisées : postures et travail du souffle se retrouvent systématiquement, souvent avec des descriptions élaborées quant à leur style ou modalité spécifiques. Certains enseignants ajoutent les techniques plus approfondies de ligatures et gestes symboliques, le travail sur le son (mantra ou chants védiques), ainsi que la méditation.

On voit apparaître trois grands styles d'enseignement :

- Ceux où l'aspect philosophique domine, avec un fort rattachement à la tradition spirituelle indienne, selon de nombreuses lignées célèbres internationalement (Shivananda, Satyananda, Kaivalyadham, Krishnamacharya, Satchitananda, etc.), ou selon d'autres, totalement inconnues, mais dont les disciples sont devenus célèbres en France (C. Thikomiroff, J. Klein, M. Daubard, etc.), ou ont acquis une simple renommée locale.

- Ceux qui insistent surtout sur l'équilibre de vie, la réflexion, l'harmonie, et dont les références indiennes sont plus lâches, mais qui se rattachent à de grandes fédérations (FNEY, FIDHY).

- Ceux qui sont surtout centrés sur le travail postural, l'aspect physique et respiratoire du yoga primant sur toute autre considération, avec visiblement un sens très aigu de l'esthétique du corps. Ceux-ci, se rattachent principalement à quelques enseignants indiens très célèbres pour l'intensité de leurs pratiques corporelles (Iyengar, Patthibi Jois).

La plupart des sites proposent en outre des conférences, des stages, parfois des retraites, et enfin des formations d'enseignants.

On voit là que la notion de progression dans la pratique est clairement énoncée : il est proposé aux personnes s'intéressant au yoga de pratiquer en cours hebdomadaire, puis de suivre des stages de la journée, de week end ou d'une semaine pour les plus motivés.

Après un certain stade d'engagement, certains enseignants proposent aux élèves de suivre des retraites intensives, et souvent même une formation d'enseignant.

Cette question de l'incitation à devenir enseignant est intéressante à plus d'un point : en effet, on constate un véritable décrochage entre le nombre d'enseignants formés et les possibilités d'enseigner de façon professionnelle ; ce n'est donc pas, d'une façon générale, pour un devenir professionnel que les personnes s'engagent dans une formation de plusieurs années (8 à 10 week-ends par an plus un stage d'été pendant généralement trois ou quatre ans), mais essentiellement pour avoir un cadre d'approfondissement de leurs connaissances, soit sur le plan technique, soit sur le plan philosophique, ou sur les deux plans.

Il y a donc chez les enseignants de yoga un véritable prosélytisme - ce qui n'est pas péjoratif à mes yeux - pour transmettre ou faire transmettre la richesse du savoir liée à leur discipline, elle-même considérée autant comme un enseignement pratique que comme une voie de connaissance, fonctionnant comme une véritable initiation.

Les textes

Les sites sont souvent d'une richesse extraordinaire en ce qui concerne le contenu théorique. On y trouve souvent :

- Des articles en ligne.
- Des descriptions extrêmement détaillées sur les techniques du yoga.
- Des textes traditionnels, parfois *in extenso*, et même parfois commentés.
- Des textes poétiques, plus rarement.
- Des témoignages, plus rarement.

Ceci dénote encore, comme je viens de l'évoquer, la très grande implication des enseignants dans leur discipline, la passion même dont ils font preuve (en tous cas pour ceux qui font l'effort de construire un site), et leur grande générosité, car il y a, dans cette richesse textuelle, une somme de travail considérable. Ces éléments renforcent encore l'idée que les enseignants du yoga se sentent investis d'une mission : transmettre leur connaissance, qui est

celle d'une sagesse immémoriale, et qui frappe à la porte de la modernité, pour garantir les valeurs humaines les plus hautes.

La diffusion de produits

Plus rarement, quelques sites proposent des produits à la vente : livres, CD de musique ou de chants indiens, matériel de pratique (tapis, coussins, instruments pour nettoyer le nez ou la langue selon les techniques traditionnelles, encens).

En tous cas, ces articles, colorés, exotiques, participent à la construction de cet imaginaire : un autre monde est possible, fait de sérénité et de beauté.

Interactivité

Dans de nombreux sites, on trouve des liens pour connaître les sites amis : souvent les sites de la fédération ou de l'enseignement d'appartenance, mais aussi des sites ouvrant sur le vaste champ de l'Orient et de l'écologie : librairies spécialisées, ventes de produits, cabinets de massage ou de soins, cours ou stages de danse ou d'arts martiaux, de photo, de land art, voyages en Inde ou dans le désert, randonnées en montagne, restaurants, spectacles, etc.

Quelques sites, rares il est vrai, proposent également des forums de discussion, au sein de blogs associés, sur les techniques ou à propos des questions existentielles que les pratiquants peuvent se poser. On retrouve là le même désir de transmettre et de consacrer du temps aux autres, pour partager une connaissance que l'on considère comme précieuse.

Quelques sites ont un blog contenant toutes sortes d'informations à court terme, des réflexions, des images, des musiques.

En tous cas ce goût de l'échange, du partage d'informations, et ce désir de transmettre son savoir par les forums dénote à nouveau un milieu ouvert et généreux, où les valeurs non matérielles priment sur l'échange marchand, même si le yoga est, le plus souvent, une activité à caractère lucratif.

B - Observation directe

Je me suis rendue en tant qu'observatrice à trois séances de yoga dans ma région, auprès d'enseignants que je connais personnellement et qui ont accepté que je me joigne à leur cours. Les enseignants avaient prévenu leurs élèves de ma participation, en tant qu'enseignante et chercheuse en sociologie. J'ai donc suivi activement ces cours en prenant discrètement des notes afin de ne pas perturber le fonctionnement, et il avait été convenu que nous garderions une demi-heure à la fin du cours pour que je puisse dialoguer avec les élèves.

Il est à noter que, durant les trois cours, j'ai ainsi pu rencontrer une trentaine de personnes.

Le cadre

Je me suis attachée à analyser tout d'abord les caractéristiques des trois salles de yoga que j'ai visitées ; les enseignants des cours que j'ai suivis étaient propriétaires ou locataires de leur salle, et avaient donc pu l'aménager à leur convenance. Ayant visité physiquement de nombreuses autres salles durant ma carrière, du fait de mes fonctions de formatrice ou de conférencière, et en en ayant vu de nombreuses autres, virtuellement cette fois, grâce à mon enquête sur les sites de yoga, je peux affirmer que les caractéristiques que j'ai notées à propos de ces trois salles sont généralisables à l'ensemble des autres. La seule exception concerne les salles, nombreuses il est vrai, des enseignants exerçant dans des maisons de la culture, centres sportifs ou culturels, et qui n'ont pas de caractéristiques particulières : elles ressemblent à toute autre salle de gymnastique.

La salle de yoga³²⁵ est donc un espace vide, occupé uniquement par des tapis de mousse ou de laine, de la taille d'une personne. Ces tapis sont agencés avec beaucoup de soin, face à l'enseignant ou en étoile autour de lui. Dans certaines salles, ils sont associés à un coussin pour

³²⁵ Voir Annexes, p. 4 et 5.

l'assise méditative et le travail du souffle, et à une couverture pour les relaxations. Dans d'autres, coussins et/ou couvertures se trouvent placés dans un coin de la pièce.

Cette disposition de la salle est intéressante car, à elle seule, elle montre la spécificité d'un cours de yoga : l'élève s'installe à une place qu'il gardera durant toute la séance, et sur laquelle il exécutera les postures couchées, assises ou debout, sans quasiment aucun contact avec les autres élèves. Chacun travaille dans la solitude de son tapis, et dans une recherche d'intériorisation. Le tapis de yoga est un véritable symbole de la juste place et du juste placement recherchés, à la fois sur le plan mental et corporel.

Il y a une grande recherche d'harmonie dans les tonalités des murs, des éclairages, et dans les matériaux et couleurs utilisés pour les tapis, coussins et couvertures.

Dans les trois salles que j'ai visitées pour cette enquête, comme dans toutes celles que j'ai eu l'occasion de voir, la décoration des murs est très sobre, donnant une impression globale de nudité.

J'y ai trouvé :

- Une ou quelques figures géométriques traditionnelles indiennes, style mandala ou yantra (salle de Thierry, de Brigitte).
- Une ou quelques photos ou dessins de postures (salle de Geneviève).

Voici les objets que j'y ai vus :

- Un lecteur de CD de relaxation (salle de Geneviève, de Brigitte).
- Des bougies (salle de Brigitte, de Thierry).
- Des représentations de divinités indiennes et de Bouddha (salle de Thierry).
- Des bols tibétains pour une méditation sur les sons (salle de Brigitte, de Thierry).

Les valeurs qui sont déclinées dans l'atmosphère de la salle sont celles que j'ai évoquées précédemment, dans la présentation des sites internet : calme, espace, profondeur, ouverture vers un ailleurs qui est à trouver en soi-même, à partir d'un corps harmonieux.

La mise en situation proposée par l'enseignant

Durant cette observation directe, j'ai été très attentive à la façon dont les enseignants créent l'ambiance de leur cours, par leur gestuelle et leur vocabulaire, afin de mettre en place un champ sémantique favorable à l'expérimentation proposée à leurs élèves.

- **Gestuelle**

Au début du cours, l'enseignant est assis sur son propre tapis ou coussin, le dos droit, les jambes croisées (Geneviève, Brigitte et Thierry). Lorsque le travail postural commence, certains enseignants pratiquent avec leurs élèves (Thierry, Brigitte), ou démontrent les postures et observent leur réalisation (Geneviève). L'ambiance ainsi créée est très solennelle, quasi rituelle, dans le placement du corps de l'enseignant, très rigoureux et conscientisé, qu'il soit assis ou debout, ce qui induit une concentration, perceptible dans le groupe par le silence qui y règne. Le déroulement de la séance s'effectue soit par des enchaînements posturaux dynamiques (Thierry), soit posture par posture (Brigitte, Geneviève). Mais, dans les trois cours, un temps de pose assez long est proposé après chaque posture ou enchaînement, afin de prendre conscience de ce que le corps ressent après l'exercice.

Je sais par expérience que cela est le modèle habituel du déroulement de tout véritable cours de yoga. Ce va-et-vient entre les exercices physiques et la relaxation est une caractéristique du yoga, car il s'agit d'obtenir un vécu intérieur du travail corporel proposé.

- **Parole pédagogique**

Voici, groupés par catégorie, les principaux termes ou phrases employés durant la séance.

- Relation corps-esprit :

« Prenez votre temps pour mettre en place votre posture » (Geneviève), « retrouvez ce rituel d'abandon, oubliez vos préoccupations personnelles » (Brigitte), « mettez-vous entre parenthèses » (Brigitte), « savourez, soyez satisfaits d'être là » (Brigitte), « détachez-vous des tourbillons mentaux » (Thierry).

- Rapport à la posture :

« *Ne vous laissez pas gagner par l'inconfort* » (Geneviève), « *observez l'état de votre corps* » (Thierry), « *asseyez-vous sur votre posture* » (Brigitte), « *posez-vous* » (Thierry), « *vivez votre verticalité* » (Thierry), « *ressentez l'énergie de la terre, du ciel* » (Thierry).

- Sensations entre les postures :

« *Soyez dans vos sensations* » (Geneviève), « *il est bon de ne plus rien faire* » (Geneviève), « *recevez les messages de la posture* » (Geneviève), « *recentrez-vous* » (Brigitte), « *ayez conscience du rééquilibrage du corps* » (Brigitte), « *apprendre à lâcher-prise pour retrouver cet état à volonté* » (Brigitte), « *vivez l'instant présent* » (Brigitte), « *sentez l'énergie circuler* » (Thierry), « *cette énergie ressentie est votre vitalité, elle circule en vous* » (Thierry), « *revenez vers vous-même* » (Brigitte).

- Respiration

« *Le respir crée le bien-être, le calme* » (Geneviève), « *laissez faire votre souffle* » (Geneviève), « *cela aide à la vigilance* » (Geneviève), « *observez ce mouvement de l'inspir et de l'expir, et le moment exact où l'inspir devient expir et l'expir devient inspir* » (Brigitte).

Le corps et la parole de l'enseignant pointent vers une inversion des valeurs liées au temps : immobilité, lenteur, retour à la réalité immédiate des sensations, du souffle, de l'énergie. Tous phénomènes d'un présent qui s'étale comme le font aussi le corps et l'esprit, et qui génère calme et sérénité. Ce sont ces simples évidences vitales qui sont soigneusement négligées dans le cours d'un quotidien où la rapidité et la superficialité absorbent la personne loin de cette expérience existentielle fondamentale.

Témoignages d'élèves

Nous avons donc eu un moment d'échanges avec les élèves, qui a été très fructueux. Ceux-ci étaient à l'aise avec moi, et désireux d'approfondir les questions posées. Ce moment de questions-réponses s'est déroulé chaque fois de façon très informelle, comme une

discussion entre amis où chacun prenait la parole librement, ce qui alimentait la réflexion et la richesse des réponses.

- **Que vous apporte le yoga ?**

Voici les termes ou expressions utilisés, que j'ai classés en fonction de trois critères.

- Rapport au corps :

Bien-être, assouplissement, gestion du stress, maîtrise du souffle, conscience du corps, détente, équilibre, cela permet d'arrêter de courir, écouter son corps, ressentir, mieux respirer, lâcher-prise, entendre les messages du corps, prévenir les tensions et les somatisations.

- Attitude psychologique

Prendre soin de soi, concentration, tolérance avec soi-même, arrêt des pensées et du tourbillon mental, face à face avec soi-même, distanciation, calme mental, mieux me comprendre, s'occuper de soi, sérénité, apprendre à faire silence, se poser, apprendre à s'aimer, clarté mentale, sûreté dans les décisions, vider son esprit.

- Aspect philosophique

Sérénité, autre rapport au temps, conscience de l'instant, apprécier et profiter du présent, une certaine façon d'être et d'aborder la vie.

- **Pourquoi l'effet de la pratique se transpose dans la vie quotidienne ?**

« Le cerveau enregistre », « après avoir appris à la gérer, la respiration consciente peut se retrouver dans des moments difficiles », « on apprend à chercher en soi, cela devient une habitude », « grâce à l'attention mobilisée, à la conscience, à l'observation, on relie corps à esprit », « c'est une alchimie », « il y a l'empreinte de la posture sur le cerveau, cela modifie le fonctionnement du corps », « le yoga apprivoise le corps, c'est alors une clé d'entrée vers soi », « le retour à soi, le fait d'entrer dans son corps, comme dans une bulle, devient une seconde nature », « on apprend à sentir, et cela reste ».

Ces réactions, recueillies à chaud, montrent bien que la pratique du yoga agit comme un tout : ce n'est pas seulement une activité ponctuelle ; c'est un remodelage opérant de la

personnalité, un ressourcement pour s'établir dans un nouveau mode d'être. Cette efficacité ne cesse de m'interroger depuis trente ans.

- **Quel serait un bon symbole du yoga ?**

« *Un coquillage sur une plage* », « *de l'eau calme et le reflet d'un arbre* », « *une montagne* », « *une posture d'équilibre* », « *l'homme cosmique* », « *le symbole du yin-yang* », « *le lotus* », « *l'horizon* », « *une brise* », « *un lieu vertical* », « *une goutte d'eau* », « *un arbre* ».

Retour à l'espace de la nature (*coquillage, plage, eau, lotus, horizon*), mais aussi à la verticalité (*montagne, arbre, homme cosmique*), à l'équilibre (*posture, yin-yang*) et au dynamisme vital (*brise*). Ceci montre que les participants ont bien intériorisé les dimensions existentielles que le yoga propose de rencontrer dans la pratique : le rapport à l'horizontalité, à la terre ; le rapport à la verticalité, au ciel ; le pôle de la centralité, de la justesse, de l'intégration des opposés ; l'ouverture à l'expérience de l'énergie vitale.

- **Que vous évoquent ces différentes images, et pourraient-elles être des symboles du yoga ?**

- L'arbre

« *La force tranquille* », « *l'enracinement* », « *l'épanouissement* », « *les fruits* », « *le renouvellement* », « *l'énergie* », « *la verticalité* », « *l'équilibre* », « *le lien entre terre et ciel* », « *la perdurance* », « *la croissance* », « *la vie* ».

La quasi totalité des participants considère que l'arbre pourrait être un symbole parfait du yoga.

- L'oiseau

« *La liberté* », « *la légèreté* », « *la hauteur de vue* », « *l'autonomie* ».

Quasi aucune personne présente ne pourrait prendre cette image comme symbole du yoga.

Cela me pose question, car l'oiseau (le cygne et l'aigle particulièrement) sont des symboles puissants du yoga traditionnel : l'âme libérée de la pesanteur retrouve ses ailes et

s'envole vers l'espace céleste. Apparemment, cette dimension ultime du yoga n'est pas celle qui est intériorisée par les pratiquants comme essentielle.

○ Le lotus

« *Symbole de l'orient* », « *flotte entre deux eaux* », « *harmonie* », « *posé* », « *calme et centré* ».

La moitié des participants pensent que cela pourrait être un symbole du yoga.

○ La nature

« *On en fait partie* », « *aide à l'apaisement, à la sérénité* », « *le yoga aide à ressentir ce lien* », « *dans la nature on capte l'instant, comme dans le yoga, et on peut s'éveiller* », « *même expérience qu'avec le yoga : sensorialité, sentiment d'être à sa place, et donc relativisation des difficultés* », « *le yoga permet d'affiner les sensations, comme la nature* ».

La totalité des participants pourraient prendre cette image comme symbole du yoga.

Les suffrages vont donc majoritairement à la nature, symbole terrien, à l'arbre, symbole de la verticalité, et au lotus, représentant le centre, l'équilibre, l'harmonie. Ces choix corroborent ce que nous venons de dire ci-dessus à propos des dimensions existentielles fondamentales éprouvées par les pratiquants.

• **Que vous évoque cette phrase : le yoga, un espace pour le sacré ?**

« *L'espace, c'est un espace pour soi, vers soi* », « *c'est une coupure, un nouveau positionnement* », « *le corps s'agrandit* », « *l'espace et le sacré, cela parle de l'espace interne, où l'on se remplit pour s'ouvrir* », « *il y a en effet une autre dimension de la pratique, un état vibratoire, à l'intérieur* », « *l'intériorité, c'est déjà une ouverture vers le sacré* », « *se connaître, c'est toucher l'aspect sacré de la vie* ».

« *Qu'est ce que le sacré ? une certaine transcendance* », « *c'est quelque chose de plus grand que nous* », « *c'est ce qui est le meilleur en nous* », « *le sacré, c'est l'unicité, et le retour vers soi* », « *les valeurs supérieures* », « *ce qui est intense et donne un sentiment d'amour* », « *ce qui est primordial* », « *la vie* », « *un moment privilégié* ».

« Si le yoga est un moyen de se rapprocher de la nature, de notre nature, alors c'est sacré », « la méditation, c'est un moment sacré ».

J'ai intentionnellement proposé à la réflexion le sujet de ma thèse, et mon hypothèse sur le lien entre espace et sacré.

L'espace est évidemment une expérience vécue par les trente pratiquants qui se sont exprimés. Et il est clair, pour la plupart d'entre eux, que cette pratique génère une ouverture, un agrandissement de cet espace, procurant un élargissement et un affinement de la conscience.

Il est intéressant pour moi de noter que les élèves s'approprient volontiers l'application du terme *sacré* au changement qu'ils perçoivent dans leur état de conscience, à cette altération bien réelle qui surgit lorsque l'état de méditation advient. Nous retrouverons cette *laïcisation du sacré* dans l'enquête approfondie.

En tout cas, cette acceptation d'intégrer un terme pourtant issu du monde religieux à la réflexion sur leur pratique et ses effets, en cherchant à en investiguer spontanément le sens d'une façon libre et ouverte, me semble indiquer fortement à quel point un remaniement paradigmatique est en cours dans les milieux post-modernes. La frontière entre le religieux et le laïc se déplace et l'expérience d'une profonde relation à *ce qui est*, à cette *nature d'être vivant*, amène à reconsidérer ce qui se joue dans toute démarche de connaissance : le rapport à une certaine forme de transcendance.

C - Enquête approfondie

J'ai élaboré cette enquête avec l'objectif de vérifier si, comme je le pensais, les techniques du yoga pouvaient avoir un impact visible sur la conception du monde et l'image de soi-même des pratiquants, en les comparant avec les personnes qui n'en ont jamais fait l'expérience.

Cette enquête s'inscrit à la fois dans une perspective qualitative, mais je l'ai également traitée de façon quantitative, pour mettre en évidence, en en connaissant les risques et en

laissant place aux marges d'erreurs, le différentiel entre le groupe de pratiquants du yoga et le groupe témoin. J'ai utilisé ici des chiffres approximatifs, lorsqu'il me faut quantifier les réponses. L'enquête détaillée, avec les éléments quantitatifs précis des différents modules se trouve dans les Annexes³²⁶.

Je ne retiendrai donc comme pertinents et significatifs pour ma démonstration que les écarts de plus de 30%.

Éléments de mise en place de l'enquête

Pour tenter de pénétrer dans cette sphère, plutôt difficile d'accès, de l'imaginaire, j'ai mis au point un certain nombre de modules, dont l'ensemble constitue un long entretien d'environ trois heures, dans lesquels j'ai varié les approches, afin d'en croiser les réponses :

- **Une approche par l'image** : j'ai élaboré un jeu très fourni de cartes, en copiant les images sur un site de *clipart* ; les personnes devaient choisir les images qui leur parlaient le plus, et aussi le moins, en se déterminant sur chacune d'un certain nombre de catégories, mettant en scène :

* le rapport à la nature : animaux, éléments naturels, environnement naturel, aliments,

* le rapport à la culture : centres d'intérêt, environnement et éléments humains, objets quotidiens, moyens de transport, formes, couleurs,

* le rapport à l'invisible : éléments de la sacralité.

J'ai utilisé ce test projectif car il me semblait qu'il était plus facile de mettre en évidence les ressorts intimes de la relation au monde des personnes interrogées par un choix d'images qui touchaient directement leurs représentations symboliques, avant toute élaboration verbale, qu'elles étaient invitées à exprimer dans un second temps.

- **Une approche par le graphisme** : les personnes étaient conviées à représenter leur corps, ainsi que les dynamiques sensorielles, énergétiques et émotionnelles par des dessins.

³²⁶ Voir Annexes, p. 21 suiv.

- **Une approche conceptuelle**, à partir de plusieurs entretiens à questions semi-ouvertes ou fermées, afin de clarifier d'une part leur relation avec eux-mêmes, leur vécu, et d'autre part leur approche de certains concepts liés à la vie intérieure, ainsi que leur relation au monde naturel et humain.

J'ai interrogé une trentaine de pratiquants du yoga, et un tout petit nombre de pratiquants d'autres disciplines orientales (que j'ai incorporé au groupe de pratiquants du yoga, car leurs réponses étaient du même ordre que les leurs), ainsi qu'une vingtaine de non-pratiquants, afin de constituer un groupe-témoin, me permettant de mettre en évidence une possible différenciation dans l'imaginaire, qui serait propre à cette pratique.

Les pratiquants sont pour un tiers des enseignants, pour un tiers des élèves de divers professeurs, et un tiers de mes élèves.

En ce qui concerne les non-pratiquants, et en raison de la longueur de l'enquête, j'ai dû demander à des personnes que je connaissais peu ou prou, et qui étaient représentatives du même milieu socio-professionnel que la moyenne des pratiquants, de bien vouloir s'y prêter ; finalement, pour avoir une certaine représentativité de diverses sensibilités, j'ai élaboré une grille mettant en évidence une possible typologie des différentes visions du monde qu'il est possible de rencontrer dans notre société contemporaine :

- **Spiritualistes classiques** : personnes ayant une éthique de type chrétien.
- **Spiritualistes post-modernes** : personnes en recherche intérieure, attirées par les psychologies, les nouvelles spiritualités ou les traditions extraeuropéennes.
- **Humanistes** : personnes ayant un engagement social ou politique.
- **Écologistes** : personnes pour lesquelles la préservation de l'environnement s'exprime par une modification conséquente du mode de vie
- **Bons vivants** : personnes dont l'éthique est plutôt tournée vers le bien-être de la famille, une forte implication dans les relations amicales, et un certain hédonisme matérialiste.

J'ai donc sélectionné aussi objectivement que possible des personnes, parmi mes connaissances, qui pouvaient, selon moi, entrer en priorité dans telle ou telle grille ; puis j'ai appliqué cette grille à toutes les personnes interrogées, en leur demandant de se définir elles-mêmes sur une ou plusieurs grilles, qu'elles soient pratiquantes ou non-pratiquantes (pour cette

catégorie, la pertinence de mes intuitions fut chaque fois confirmée, car la grille qui me semblait leur convenir au départ a toujours été sélectionnée, avec, ou non, une ou deux autres grilles additionnelles).

De plus, j'ai posé quelques questions introductives à chaque personne interrogée, à propos de :

- **Son rapport à la sphère corporelle** : santé, activités physiques, etc.
- **Son rapport à la sphère psychique** en lui demandant comment elle comprenait la notion de vie intérieure, de vie spirituelle.
- **Son rapport à la religion** : athée, agnostique, chrétien ou adepte d'une autre religion, panthéiste.

En ce qui concerne spécifiquement les pratiquants, j'ai souhaité savoir quelle définition ils donnaient de cette discipline, et pourquoi ils y étaient venus, en leur demandant de préciser leurs réponses selon une grille de motivations spécifiques : ce qu'ils avaient souhaité y *découvrir*, y *retrouver*, y *dépasser*, y *développer*.

Pour la question de la pertinence de cette enquête en sociologie de l'imaginaire, il me faut préciser que, compte tenu de la typologie des personnes engagées dans la pratique du yoga, et de la sélection des non-pratiquants, que j'ai opérée afin qu'elle soit en congruence avec celle-ci, cette enquête fait état des ressemblances et des divergences entre deux groupes (pratiquants et non-pratiquants) appartenant à une même catégorie sociale, celle que l'on peut qualifier de *classe moyenne supérieure*, car les personnes interrogées sont essentiellement des cadres administratifs, des enseignants, du personnel soignant, des travailleurs sociaux, et des professions intellectuelles.

Il est à noter également qu'il y a, dans cette enquête, une forte disparité entre hommes et femmes. Dans le groupe des non-pratiquants, les hommes constituent un tiers des personnes interrogées, mais seulement un cinquième chez les pratiquants, reflétant là une réalité sociologique : il y a une majorité de femmes pratiquant cette discipline.

Cette enquête est donc le reflet des conceptions et représentations d'une population en grande majorité féminine, plutôt éduquée, et ayant généralement des responsabilités sociales et humaines.

*Résultats : questions introductives*³²⁷

- **Sur le rapport à la sphère corporelle**

L'ensemble des personnes sont satisfaites de leur santé, se considèrent comme ayant un équilibre entre le corps et l'esprit, se sentent plus dynamiques au quotidien que sédentaires, et jouissent d'une bonne sensorialité positive, ce qui indique bien à quel point, dans cette frange de la population, il y a un véritable souci du corps, et un vécu où la sensorialité joue un grand rôle.

La satisfaction concernant la santé est beaucoup plus massive dans le groupe des *Pratiquants*, ce qui semble logique puisque cette discipline a précisément comme but essentiel l'accès à un équilibre supérieur de vie.

- **Sur le rapport à la sphère psychique**

- En ce qui concerne la définition des termes : pour la grande majorité des réponses, il y a un gradient entre les deux sphères psychiques sur lesquelles portait la question : *que représente pour vous la vie intérieure, et la vie ou l'aspiration spirituelle ?*

La *vie intérieure* est considérée comme liée à la réflexion, l'interrogation sur soi, ainsi qu'à la connaissance de soi-même et du monde, et la *vie spirituelle* permet plutôt le lien avec des valeurs supérieures, une évolution personnelle, voire une réalité extrinsèque, pour une très grande partie des réponses dans les deux groupes.

On trouve un nombre de réponses non négligeables dans les deux groupes (un tiers environ) exprimant tout de même que la *vie intérieure* débouche sur la *vie spirituelle*, dans une

³²⁷ A partir de maintenant j'utiliserai les termes *Pratiquants* et *Non-pratiquants* pour désigner les deux groupes enquêtés.

continuité de nature entre les deux sphères, autrement dit que l'approfondissement du lien avec soi-même débouche sur la réalisation d'un lien avec un espace qui transcende la personnalité, avec une nette augmentation des réponses dans ce sens pour le groupe des *Pratiquants* :

Christiane, non-pratiquante : « *La vie intérieure est liée à la vie spirituelle, qui est le propre de l'homme* ».

Isabelle, pratiquante : « *La vie intérieure est tricotée avec la vie spirituelle : c'est le lien avec l'autre et le monde. Quand l'homme est relié au monde et à sa part de mystère, le respect et la bienveillance l'animent, et il se met en relation avec une autre dimension, comme un espace au-dessus, qui impulse la relation* ».

Jacques, pratiquant : « *On ne peut pas séparer la vie intérieure et la vie spirituelle, car l'une stimule l'autre* ».

Brigitte, pratiquante : « *Les deux sont liées ; l'une est le moyen, l'autre est le but. C'est une plénitude liée à un développement personnel qui ouvre l'être* ».

Dans le groupe des *Non-pratiquants*, la définition de l'aspiration spirituelle est liée à la religion pour la quasi-totalité de ce groupe, alors que ce lien n'est que d'un tiers des réponses pour le groupe des *Pratiquants*.

Par contre, pour la moitié d'entre les personnes de ce dernier groupe, l'aspiration spirituelle amène à une relation avec une réalité cosmique indéfinie, un mystère :

Danielle : « *C'est une direction vers quelque chose d'extérieur à l'homme, mais que l'on peut mettre à l'intérieur pour grandir* ».

Mathieu : « *C'est la quête d'un absolu* ».

Marie-Jo : « *Il y a l'idée d'être relié à plus fort que soi* ».

Françoise : « *Être habité par la puissance de la nature* ».

Il faut noter également qu'un quart des *Pratiquants* considèrent que l'aspiration spirituelle est liée à des valeurs essentielles de connaissance de soi, d'éthique et d'évolution personnelle, sans référence à une quelconque entité extérieure à l'être humain.

○ En ce qui concerne l'implication personnelle, en réponse à la question : *considérez-vous que vous avez une vie intérieure, et une vie ou aspiration spirituelle ?*

La notion d'*aspiration spirituelle* concerne plus des trois quarts du groupe des *Pratiquants*. Il paraît donc évident qu'un nombre important de personnes engagées dans la pratique du yoga, ont, soit au départ, soit à l'arrivée, une véritable aspiration intérieure vécue qu'ils qualifient de spirituelle.

Il est à noter cependant qu'environ la moitié du groupe des *Non-pratiquants* considère également avoir une *aspiration spirituelle*, qui, pourtant, est majoritairement reliée à la religion dans leur groupe, comme on l'a vu ci-dessus. Cette proportion est nettement plus importante que le nombre de personnes, qui, dans ce groupe, s'étaient déclarées croyantes, agnostiques ou panthéistes, lorsque je les avais interrogées sur leur propre rapport à la religion :

Philippe : « *Mon aspiration spirituelle est de chercher à m'améliorer, et être le plus en phase avec mes valeurs profondes* ».

Sonia : « *J'ai une philosophie de vie, une aspiration spirituelle basée sur la recherche de sens* ».

Ceci montre qu'il y a un véritable décrochage entre la notion de religion et celle de spiritualité, et ceci d'une façon souvent paradoxale. C'est une explosion de la notion de religion, qui est interrogée et démantelée, au profit de la recherche d'une expérience ultime.

• **Sur le rapport à la religion**

Il y a sensiblement la même proportion de personnes se déclarant chrétiennes (un tiers environ dans les deux groupes), mais là où nous trouvons plus de la moitié d'athées dans le groupe des *Non-pratiquants*, et quasi aucun agnostique, ce qui dénote le peu d'intérêt *a priori* pour le domaine spirituel, nous constatons une inversion dans le groupe des *Pratiquants*, avec environ un quart d'agnostiques, et un quart déclarant croire à un divin immanent, cosmique ou naturel, et peu d'athées.

Voici quelques définitions de ce divin mystérieux auquel croient un certain nombre de personnes appartenant à ce groupe des *Pratiquants* :

Jacques : « *Je me sens en relation avec Dieu comme un être cosmique, dans le même registre que Christian Bobin qui déclare n'avoir pas besoin de croire en Dieu, puisqu'il sent son souffle à chaque instant* ».

Danielle : « *Dieu est quelque chose qui nous tire vers le haut. Je crois en cette capacité de l'homme à grandir, à cette progression possible* ».

Mathias : « *Il y a une force, une énergie intelligente* ».

Mireille : « *Il y a une conscience à la base de la vie, car trop de choses sont bien faites dans la nature* ».

Françoise : « *Je crois en une énergie vitale, car je suis subjuguée par la puissance de la nature. Je me sens panthéiste* ».

Le modèle oriental montre là une spécificité certaine, faite d'interrogations quant à l'invisible, et lorsqu'il y a une réponse, celle-ci se fait en des termes originaux.

- **Sur le yoga**

Cette question ne concerne que le groupe des *Pratiquants*, et elle montre une distance très intéressante entre la motivation initiale les ayant conduits à pratiquer cette discipline, et ce qu'ils y ont finalement trouvé.

Environ un tiers des personnes interrogées sont venues à cette pratique pour les questions de santé, un quart pour essayer une discipline relaxante, et un quart pour faire une gymnastique. Seul moins d'un quart y est venu pour des raisons plus profondément existentielles. Par contre, si on pose la question de ce que ces personnes y ont :

- Découvert : la conscience du corps concerne la première des réponses, et elle est vite suivie de la prise de conscience de niveaux plus subtils d'expériences intérieures : rencontre avec un soi-même essentiel, libéré des rôles sociaux ; accès à une paix intérieure ; et même ouverture à la sacralité. Toutes réponses qui expriment un lien avec le monde de la spiritualité. En tout cas la découverte la plus fréquente de la pratique du yoga concerne donc l'accès à la conscience corporelle, vécue dans une globalité, un rassemblement, une unité

retrouvée ; là où culturellement il n'y a que très peu de présence au ressenti intérieur, c'est vraiment une immense nouveauté pour les *Pratiquants* :

Marie : « *Une présence, une conscience du corps qui permet l'évolution de mon être* ».

Danielle : « *Une ouverture à soi, aux autres, à l'infiniment grand et l'infiniment petit* ».

Nadine : « *L'influence du corps sur l'esprit et vice versa, et le lien entre les deux* ».

Isabelle : « *Une piste de compréhension à la raison d'exister, à partir du ressenti* ».

Françoise : « *Une qualité d'attention et de présence, un éveil perçu comme conscience de mes potentialités, de ma richesse intérieure* ».

○ Retrouvé : d'abord un élan de vie, un pétilllement existentiel, donc un vécu de l'énergie sous ses formes plaisantes, suivi d'un calme intérieur, d'une vie heureuse dans les profondeurs, souvent en lien avec les enthousiasmes et bonheurs de l'enfance.

En voici quelques mots choisis par différents pratiquants : « *l'énergie* », « *la liberté, la légèreté* », « *l'invisible, l'amour, le lien avec le sacré* », « *une animalité, une façon de faire partie de la nature et de ses forces vitales* », « *le corps heureux* », « *l'enfant éternel* ».

○ Dépassé : essentiellement les peurs et les angoisses, tout ce qui bloque la clarté et la transparence intérieures. La grande majorité des réponses, presque la moitié, concerne le malaise intérieur lié à la peur d'exister, avec son corollaire de désordres affectifs, émotionnels, etc.

En voici quelques expressions : « *l'ombre* », « *le manque de confiance* », « *l'enfermement, la petitesse* », « *les contingences, les vicissitudes* », « *les peurs* », « *les angoisses* ».

○ Développé : pour la moitié des réponses, ce qui est souhaité avec la poursuite du travail du yoga est l'accès à ce monde fascinant de la conscience élargie, à ce contact profond avec un soi-même essentiel, en lien mystérieux avec l'immensité du monde. C'est donc bien l'ouverture vers ce que l'on peut appeler à juste titre la vie spirituelle, c'est à dire une conscience plus vaste, une écoute plus large. Celle-ci est suivie, pour un quart des réponses, par l'ouverture aux autres et au monde, dans un sentiment de partage plus ouvert, plus généreux.

Voici un florilège de mots utilisés : « *l'ouverture* », « *la finesse, la sensibilité* », « *une sensorialité* », « *une confiance* ».

En ce qui concerne la relation finale des *Pratiquants* avec le yoga, il avait été demandé une définition de cette discipline.

○ La quasi-moitié des réponses établit que cette discipline concerne l'aspect d'évolution personnelle et de philosophie de la vie, suivie immédiatement de l'idée selon laquelle cette pratique permet un lien avec un espace intérieur de paix et de ressourcement :

Frédérique : « *C'est une technique pour arriver à être mieux dans mes baskets, à percevoir que je suis autre chose que mes rôles sociaux. Cela me permet d'atteindre une dimension impossible à atteindre auparavant* ».

Françoise : « *C'est la mise en place d'un lieu d'apaisement en soi, et le moyen d'aller vers ce lieu* ».

Marie-Jo : « *C'est la possibilité de s'intérioriser, de se désidentifier du quotidien et de se relier. C'est une présence à soi-même* ».

Jacques : « *C'est un chemin de vie, permettant la conscience, le bonheur et la contemplation des éléments de la vie quotidienne* ».

Brigitte : « *C'est un support pour se bâtir* ».

Mathieu : « *Cela permet de bien vivre, et c'est l'approche d'un bonheur global et d'une bonne santé* ».

Danielle : « *C'est une initiation à la sagesse, un art de vivre, une ouverture et la conscience de soi. Permet la paix et la liberté, ainsi qu'une ouverture aux autres et cela amène à tisser la trame d'une grande paix intérieure* ».

○ Seule une minorité des personnes considère, après s'être engagée dans cette discipline, qu'il s'agit d'une gymnastique à visée strictement corporelle.

Tout se passe donc comme si la pratique de cette discipline ouvrait les personnes qui s’y sont engagées, sans même qu’elles l’aient cherché, à un monde nouveau, un espace intérieur immense, où peut jaillir une source nouvelle de connaissance qui se diffusera dans les liens inédits que ces personnes vont entretenir désormais avec elles-mêmes, avec les autres et avec le monde naturel.

Cela indique bien la forte et profonde implication qui est faite dans la rencontre avec cette discipline, grâce à laquelle on voit apparaître chez les pratiquants un véritable changement d’optique, une résolution, par une plus grande conscience de soi-même dans le temps et l’espace, d’un sentiment de fragmentation et d’étroitesse.

Résultats : tests graphiques

- **Corps humain**

C’est vraiment le test le plus intéressant pour moi : en effet, à lui seul il valide l’hypothèse que je formule sur les archétypes principaux de la vie spirituelle.

J’ai donc, comme on le voit en Annexes³²⁸, fait exécuter deux dessins par personne :

Pour les *Pratiquants*, je leur ai demandé de dessiner leur corps avant et après avoir commencé leur pratique.

Pour les *Non-pratiquants*, je leur ai demandé comment ils se sentaient quand ils allaient bien et quand ils étaient malades.

Puis j’ai demandé à chacun de marquer, avec un stylo rouge, les zones où ils sentaient agréablement le fonctionnement de leur énergie vitale, et avec un stylo noir, les endroits connotés négativement, ainsi que la façon dont fonctionnait le corps, positivement et négativement.

Après avoir examiné les cent dessins, j’ai constaté trois grandes catégories dans les réponses positives :

- Mise en évidence du cerveau, en lien avec les extrémités (quatre membres).

³²⁸ Voir Annexes, p. 49 suiv.

- Mise en évidence du centre.
- Mise en évidence de la verticalité.

J'ai conservé ici le tableau montrant la répartition en pourcentage de ces trois variables car elle me semble extraordinairement significative d'un changement complet dans la perception et l'image du corps chez les *Pratiquants* par rapport aux *Non-pratiquants*.

| | <i>Pratiquants</i> | <i>Non-pratiquants</i> |
|----------------------------------|--------------------|------------------------|
| <i>Tête et extrémités</i> | 6% | 65% |
| <i>Centrage</i> | 94% | 23% |
| <i>Verticalité</i> | 70% | 12% |

Chez les pratiquants, le pourcentage global dépasse 100%, car il y a des personnes qui ont répondu positivement, à la fois pour le centrage et la verticalité.

Voici le détail des réponses, permettant de totaliser à cent pour cent, dans le groupe des *Pratiquants* :

- Centrage sans verticalité : 21%
- Verticalité sans centrage : 3%
- Ni verticalité, ni centrage : 3%
- Centrage et verticalité : 73%

On voit clairement que les *Pratiquants* de cette discipline qui favorise l'intériorisation, ont une image de leur corps spécifique, où celui-ci est vécu plutôt à partir de la région centrale du tronc que des membres, avec une très grande prévalence de la dimension verticale.

Ces deux paramètres sont quasi inexistantes chez les *Non-pratiquants*, montrant bien que leur vécu est essentiellement organisé à partir de la pensée vers l'effectivité motrice, sans conscience de l'intérieur de l'espace corporel, et où il n'y a quasiment pas de notion vécue de l'élan vertical de vie.

Ce test est le plus probant par rapport à ma recherche, car il met en évidence le fait que les personnes engagées dans la pratique du yoga ont une image de leur corps fondamentalement différente de celle des personnes de l'autre groupe.

Il est indéniable que leur pratique influe sur la mise en place de certaines structures sensorielles inédites, avec deux grands thèmes : le centrage et la verticalisation, qui sont quasi inexistantes dans les réponses des personnes appartenant au groupe des *Non-pratiquants*.

Ce marquage sensoriel et même symbolique du corps est évidemment en lien avec les réponses faites à propos de la vie intérieure, et celles faites à propos des images. On va retrouver cette logique dans les entretiens conceptuels.

Il est clair qu'on a là une constellation de thèmes qui se renforcent les uns les autres, et qui contribuent à modifier très réellement le rapport de ces personnes avec elles-mêmes, avec leur environnement et avec les autres.

- **Expression émotionnelle**

Après avoir demandé aux personnes de rendre, par une forme, quatre états intérieurs bien connus : le *calme*, la *colère*, la *joie* et la *tristesse*, j'ai constaté que les réponses sont très stéréotypées, indiquant bien que les schèmes émotionnels sont quasi identiques d'une personne à l'autre, du moins dans notre culture. Ce test met en évidence qu'il n'y a pas d'hiatus entre l'expression du corps, c'est-à-dire le mouvement graphique, et l'expression psychique.

Ayant donc fait dessiné³²⁹, par une forme librement choisie, l'expression des quatre sentiments énoncés, j'ai classé les réponses en grands groupes de formes selon le cas :

- Le calme est représenté, pour trois-quarts des réponses par une ligne horizontale.
- La colère, pour la totalité des réponses, par des lignes anguleuses, et pour plus de la moitié des réponses, par des zig-zags.
- La joie est représentée, pour trois-quarts des réponses, par une figure de rayonnement.
- La tristesse, pour la quasi-totalité des réponses, par des lignes descendantes.

Ces réponses me semblent attester de l'importance de formes fondamentales dans le vécu corporel, indiquant le rôle considérable de l'énergie dans la configuration émotionnelle et

³²⁹ Voir les dessins en Annexes, p.76 suiv.

mentale. En cela, je rejoins l'hypothèse essentielle de Gilbert Durand sur les schèmes sensori-moteurs³³⁰.

En réfléchissant sur les résultats de ces tests graphiques, voici ce qui me semble possible de conclure :

- Dans le test du corps humain, la visibilité de certains schèmes corporels spécifiques fort différents, dans les deux groupes, indique bien qu'une certaine vision de soi dans le monde et un certain vécu intérieur sont présents, et il paraît évident que cette représentation de soi est également construite à la fois sur les plans intellectuel, émotionnel et physiologique. La différence importante de l'image du corps, constatée entre les *Non-pratiquants* et les *Pratiquants*, permet de faire l'hypothèse que l'imprégnation laissée par la pratique puisse modifier très réellement le rapport que la personne entretient avec elle-même et avec son environnement humain et naturel. Ce test du corps humain me semble confirmer qu'il y a bien, ce qui est mon interrogation première depuis 30 ans, des archétypes, inclus dans la technique du yoga, qui agissent sur l'ensemble corps-esprit des pratiquants, pour leur faire profondément transformer leur vision d'eux-mêmes, et les aider à trouver une paix intérieure et une harmonie. L'effet hypothétique de ces changements intérieurs sur la vision du monde sera confirmé par les autres tests. Il indique sans nul doute que les repérages symboliques qui sont associés à la pratique du yoga ont un ancrage plus anthropologique que culturel.

- Dans le test sur les expressions émotionnelles, on voit apparaître des schèmes quasiment équivalents d'une personne à l'autre, au sein d'une même sphère émotionnelle, et ceci de façon identique pour les *Pratiquants* et les *Non-pratiquants*, ce qui signifie qu'il y a en effet dans le vécu corporel, certaines formes archétypales, inscrites profondément dans la relation affective du corps au monde.

³³⁰ Voir p. 357 pour un développement de cette hypothèse.

Résultats : tests projectifs sur les images

Cela a été la partie la plus longue de mon enquête. Comme je l'ai expliqué plus haut, pour tenter de mettre en évidence la vision du monde des personnes interrogées, j'ai déterminé un certain nombre de catégories qui me semblaient pertinentes, dans le rapport qu'un individu peut établir avec la sphère naturelle, la sphère culturelle, et la sphère de l'invisible.

Pour élaborer la synthèse de ces images, je les ai reclassées selon deux fonctions principales :

- Images à portée symbolique : images liées à la nature, à la sacralité, aux formes et couleurs.
- Images exprimant la façon concrète de vivre, afin de voir s'il était possible d'établir un lien entre ces deux champs, celui de la représentation et celui de la vie réelle : centres d'intérêt, environnement humain, humanité, objets quotidiens, aliments, moyens de transport.

Pour chaque catégorie, les personnes avaient un jeu d'images étalé devant elles : elles pouvaient en choisir quelques-unes, et en rejeter également, mais elles n'étaient pas obligées de rejeter.

Les images que j'ai retenues concernent les premiers choix effectués à partir des différentes catégories, qui contenaient chacune entre 15 et 30 images.

- **Images à connotation symbolique**

- Concernant les images liées à la nature, comme les *animaux*, les *éléments*, et l'*environnement naturel*, il est frappant de constater que l'on voit apparaître un nombre très limité d'images recueillant l'essentiel des choix positifs dans les deux groupes. Il y a donc un aspect très stéréotypé dans les réponses, indiquant, à mon sens, à quel point certaines images véhiculent de puissants archétypes de l'imaginaire dans cette frange de la population.

Dans leur lien symbolique avec le monde naturel, ces personnes sont mues par des schèmes imaginaires finalement peu nombreux, dont voici quelques expressions :

- Pour les *animaux* :

* Les espèces volantes (oiseaux, papillons, abeilles) : « *La liberté* », « *la beauté* », « *la grâce* », « *la légèreté* », « *le vol, un pouvoir que l'homme n'a pas* », « *voler de ses propres ailes, c'est être libre et confiant* », « *le voyage* », « *l'élévation* », « *voler, c'est un rêve pour les hommes* ».

* Le chat : « *Douceur, gentillesse, mais liberté* », « *sauvage et apprivoisé à la fois* », « *entre deux mondes* », « *tendresse et indépendance* ».

* Les gros mammifères (baleine, éléphant) : « *Pérennité* », « *mystère* », « *puissance et intelligence de la nature* », « *force tranquille* ».

On y voit trois espaces vitaux : l'espace aérien dont les espèces volantes sont le symbole ; l'espace tellurique symbolisé par les gros mammifères, et un espace entre-deux, lourd et léger, sauvage et familier, dont le symbole est le chat.

- Pour les *éléments de la nature* :

* Le soleil, symbolisant la vie, la lumière.

* Le ciel, qui montre l'espace, la direction du haut, favorable à l'imaginaire.

* Le printemps, expression du renouveau.

Lumière, immensité de l'azur et vitalité : trois symboles puissants qui sont à l'œuvre depuis notre plus jeune âge et qui s'exprimaient déjà dans nos dessins d'enfants.

- Pour l'*environnement naturel* :

* Les arbres, seuls ou dans la forêt : « *Emouvants, et calmants, ce sont des microcosmes, de véritables individus ; en plus ils abritent toute une vie animale* » (Michelle, non-pratiquante), « *ils représentent l'essence de la vie, l'équilibre, la stabilité, la sève, et les fruits qu'ils donnent. Ils s'élèvent, comme notre colonne vertébrale* » (Jacques, pratiquant), « *les arbres sont notre première maison, à l'aube de l'humanité, c'est pourquoi ils nous parlent tant. En plus ils sont debout, comme notre propre colonne vertébrale* » (Isabelle, pratiquante), « *majestueux, solides, car ils ont leurs racines dans le sol ; ils grouillent de vie* » (Philippe, non-pratiquant).

* Les fleurs, généralement associées à la beauté, à l'abondance.

* L'eau vive (rivière, torrent, vagues), qui exprime le mouvement de vie, l'énergie de la nature.

* La montagne : « *C'est la sauvagerie, l'immensité, la liberté ; il faut faire un effort pour y accéder* » (Jacques, pratiquant), « *c'est la représentation des grands espaces, de l'éloignement de la vie ordinaire* » (Sonia, non-pratiquante).

La nature est donc généralement symbolisée par ce qui est dynamique (eau vive), ce qui pousse (fleurs, arbre), et par ce qui est puissant et spacieux (montagne).

Ce qui est intéressant est que dans presque la totalité des cas, les personnes du groupe *Pratiquants* ont opéré leur choix de façon encore plus massive que celles de l'autre groupe, comme si la projection symbolique sur ces images était encore plus prégnante chez eux, du fait de leur relation plus intime avec leur propre nature.

Sur l'ensemble des images liées à la nature, deux images recueillent à elles seules un nombre très élevé de réponses, et apparaissent en premier choix dans chacun des deux groupes : l'arbre et l'oiseau.

Le choix de l'*oiseau* est à peu près homogène dans les deux groupes, se situant autour des trois-quarts des réponses, montrant la force symbolique attachée aux notions d'espace et de liberté, qui sont généralement attachées à cette image.

Mais il y a un écart significatif à propos de l'*arbre*, dont la réponse dans le groupe des *Pratiquants* se situe autour des trois-quarts alors qu'elle n'est que d'un peu moins de la moitié dans l'autre groupe ; ceci fait apparaître que cette image, qui porte un fort impact archétypal dans les deux groupes, en relation avec les notions de verticalité et de lien entre la terre et le ciel, possède un sens encore renforcé chez les pratiquants du yoga.

On sait à quel point ces symboles sont parmi les plus puissants de l'imaginaire de l'humanité ; leur choix indique bien, à mon sens, l'importance de ces résonances dans les psychismes contemporains, et le différentiel exprime, je pense, le fait que plus on ouvre des chemins intérieurs, plus on entre en relation avec des forces archétypales, qui se combinent avec les valeurs développées par la recherche sur soi.

Pour ce qui concerne les images rejetées, il y a, là aussi, une homogénéité entre les deux groupes : les animaux telluriques (serpent, scorpion, insectes rampants, qui répugnent ou terrorisent), l'orage (qui inquiète), le cosmos (trop loin), la plaine (ennuyeuse) et la haute montagne (invivable).

○ Concernant les images de la sacralité : elles sont très pertinentes par rapport à la thèse de l'orientalisation et l'archaïsation de la pensée, puisque les trois premiers choix dans les deux groupes concernent des images liées à l'Extrême-Orient, et aux cultures premières.

- *Extrême-Orient*, pour lequel les images proposées étaient celles d'un temple Shintô, de Bouddha, du symbole Yin-Yang, et de jardins Zen : « *Calme, sérénité* », « *lien sacré de l'homme à la nature* », « *sentiment d'une philosophie de vie* » (Sonia, non-pratiquante), « *raffinement au service de la spiritualité* » (Marie, pratiquante), « *démarche spirituelle, chemin, être seul avec la nature* » (Nadine, pratiquante), « *recherche d'équilibre et d'harmonie, et du lien de l'homme avec la nature* » (Brigitte, pratiquante), « *globalité des choses, harmonie avec la nature, calme, équilibre des opposés, connaissance de soi et de son environnement* » (Nicolas, non-pratiquant).

- *Cultures premières*, avec l'image de la montagne sacrée aborigène, d'un mégalithe, d'un totem : « *Cela montre l'énergie naturelle* » (Isabelle, pratiquante), « *la montagne sacrée, le menhir sont des pierres, qui expriment la force et l'élévation, ainsi que l'intégration de l'homme dans son milieu* » (Nicolas, non-pratiquant), « *la montagne est la puissance de la nature* » (Marie, pratiquante).

Les autres choix concernent, dans les deux groupes, des images de l'architecture religieuse occidentale majestueuse, exprimant le désir de l'homme de se relier au ciel (cathédrale), ou proches de la nature (chapelle, abbaye), autrement dit des espaces de sacralité permettant un retour à l'essentiel.

On note un intérêt bien moindre pour les personnages divins ou les objets de culte.

Il est frappant de constater qu'il n'y a que très peu de rejets concernant les traditions étrangères.

Les seuls rejets d'importance concernent les symboles de la tradition chrétienne (et non les lieux, on vient de le voir, puisqu'ils sont, au contraire fortement valorisés, sauf l'église), avec une occurrence de rejet supérieur pour la catégorie *Non-pratiquants*. Comme si *les Praticants* pouvaient plus facilement se réconcilier avec ces symboles, en les comprenant à un autre niveau.

Ces choix renforcent ce qui a déjà été dit plus haut à propos du brouillage des repères religieux. La pensée contemporaine, dans ces milieux éduqués, est un plein renouvellement de ses conceptions : ce qui est considéré comme sacré est essentiellement relié à la nature, et l'Orient est considéré comme un modèle authentique de ce lien, ainsi que les peuples premiers.

○ Les formes. Là aussi, quelques images recueillent l'essentiel des choix, avec une écrasante domination du cercle pour le groupe des *Praticants*.

L'ensemble des personnes rejettent les formes agressives, pointues (dentelée, étoile piquante), et celles rappelant l'industrie déshumanisante (engrenage).

○ Les couleurs sont peut-être moins probantes, cependant la prévalence du jaune comme couleur principale dans les deux groupes peut interroger quant à sa proximité avec l'image du soleil, massivement prise en premier choix dans les images des éléments.

Mais la grosse différence réside dans le goût pour l'orange, couleur chaude par excellence, dans le groupe des *Praticants* (anticonformisme plus prononcé, peut être volonté d'exprimer une certaine exubérance), et le bleu, couleur froide, dans le groupe des *Non-pratiquants* (peut-être une plus grande adhésion à un certain classicisme social).

Il y a une belle unanimité pour rejeter les couleurs tristes et ternes.

- **Images exprimant la façon de vivre**

On voit apparaître une réelle différence de valeurs entre les deux groupes en ce qui concerne les choix positifs.

Le groupe des *Praticants* est davantage tourné vers l'intérieur, la connaissance, la musique, la vie spirituelle, la recherche de calme et de solitude, mais aussi un lien plus fort aux

valeurs familiales (couple, enfants, anciens), une exigence plus grande dans le choix des aliments et une alimentation moins carnée.

Le groupe des *Non-pratiquants* est plus tourné vers la vie sociale, culturelle, amicale, et vers les voyages. Il est plus épicurien.

Pourtant, en ce qui concerne les objets quotidiens préférés, on trouve une constellation symbolique étonnamment récurrente dans les deux groupes: «*fauteuil, cheminée, vase de fleurs, bel objet, bougie, livre, musique, théière ou verre d'apéritif*», qui semble représenter unanimement le besoin de repos, de calme et de tranquillité. Cette configuration est tout de même choisie préférentiellement par le groupe des *Pratiquants* (dans une proportion de 2 à 1).

Le rapport à la nature est commun aux deux groupes, en ce qui concerne le goût des promenades, randonnées, bivouacs, mais les *Pratiquants* accordent beaucoup plus d'importance au jardinage que l'autre groupe, dénotant de nouveau leur sensibilité à la qualité de la nourriture, qu'ils souhaitent naturelle et biologique

Il y a une grande homogénéité dans les rejets des deux groupes : «*cigarette, supermarché, grandes villes, foule*», ce qui semble montrer que toutes ces personnes recherchent la tranquillité, la bonne santé, et un refus de l'anonymat et du gigantisme.

Résultats : entretiens

- **Vécu intérieur**

Le dispositif³³¹ est un tableau constitué d'un certain nombre de termes portant sur des notions reliées à une connaissance de soi, un vécu du corps et de l'esprit. La question concernait la possibilité ou non d'éprouver ces éléments. Il y avait la possibilité de répondre par oui, par non, ou ni oui ni non.

Voici cette liste : *corps, âme, esprit, sacré, espace, respiration, énergie vitale, sagesse, méditation, divin, Dieu, santé, équilibre, conscience, concentration, centrage, lucidité, vitalité, plénitude, lâcher-prise, évolution, détachement affectif, détachement matériel, souplesse,*

³³¹ Voir Annexes, p. 81.

détente, tranquillité d'esprit, joie de vivre, sensations, temps, spiritualité, amour, compassion, sérénité, présent, verticalité.

Pour la synthèse, j'ai comptabilisé le nombre de réponses positives, et j'ai établi des tranches allant de plus de 90%, à moins de 30% de réponses positives.

Il est frappant de constater une importante disparité entre les *Pratiquants* et les *Non-pratiquants* en ce qui concerne l'éprouvé positif de la vie intérieure.

Les personnes du groupe des *Pratiquants* déclarent être, pour plus de trois-quarts d'entre elles, dans un vécu essentiellement positif (avec plus de 70% de réponses positives), fait d'une intériorité diversifiée et riche de sentiments, impressions et sensations. Les personnes de ce groupe se comportent comme si elles vivaient leur vie davantage à partir de leur corps, de leur ressenti, qu'à partir de leur intellect.

Pour le groupe des *Non-pratiquants*, ce même degré de vécu positif ne représente qu'un tiers des réponses.

Ceci est tout à fait homogène par rapport au test graphique sur le corps où le groupe des *Pratiquants* met beaucoup plus l'accent sur le tronc que sur les membres et la tête, montrant là un intérêt plus grand à la sensorialité qu'à la pensée et l'action.

Cet entretien est sans équivoque, pour mesurer le niveau d'intériorisation et le rapport au monde dans un éprouvé plutôt qu'une intellectualisation.

- **Conceptualisation**

Pour ce test, j'ai repris les termes de l'entretien sur le vécu intérieur, mais en demandant aux personnes d'expliquer ce que ces termes signifiaient pour eux.

On retrouve là encore le constat typique de mon enquête : il y a un réel changement de paradigme en cours dans la vision globale du monde, qui touche l'ensemble des personnes interrogées.

Certains éléments-clé apparaissent, notamment :

○ La notion de spiritualité comme différente de la religion :

Nicolas, non-pratiquant : « *C'est une tentative de compréhension de l'inexplicable, un chemin, une façon de vivre* ».

Philippe, non-pratiquant : « *C'est se poser les questions sur le sens de sa vie, en vue d'une amélioration. L'homme peut se dépasser, il y a une montée possible. Il est aussi possible de partager ses connaissances en vue d'améliorer l'ensemble de l'humanité* ».

Sonia, non-pratiquante : « *C'est un cheminement, un questionnement pour trouver sa voie* ».

Anne, non-pratiquante : « *C'est une discipline de vie, et un engagement* ».

Julie, non-pratiquante : « *Réfléchir sur le monde, sur soi, sur les autres, pour mieux comprendre et mieux vivre. Devenir plus sensible à ses comportements, ses sentiments, ses réactions* ».

Olivier, non-pratiquant : « *Essayer d'élever son esprit au-dessus des contingences matérielles* ».

Nadine, pratiquante : « *C'est lié à l'esprit. Il y a des choses qui se construisent ; il s'agit de mettre ensemble les différents éléments de soi afin d'évoluer vers le haut* ».

Jacques, pratiquant : « *C'est l'expérience de l'esprit qui peut tendre à un changement d'état de conscience ; c'est un élargissement de notre conscience* ».

Brigitte, pratiquante : « *Ouverture à quelque chose de plus grand que soi, et qui nous fait grandir, en nous permettant un détachement du matériel* ».

Jacqueline, pratiquante : « *On essaye de chercher une voie de connaissance de l'homme en général, de la condition humaine* ».

Marie-Jo, pratiquante : « *Capacité à se dépasser, à se relier à autre que soi, qui est permanent, qui est un "au-delà" de la personne* ».

Elizabeth, pratiquante : « *C'est une recherche de sens et d'évolution, de façon à agir par rapport à des valeurs éthique* ».

○ La notion de sacré comme différent de la religion :

Christiane, non-pratiquante : « *Je trouve du sacré dans la nature. C'est ce qui fait que l'homme peut être divin à travers sa petite expérience humaine. Cette expérience fait échapper à la contingence. C'est un état de conscience auquel il est possible d'accéder, qui arrache à la petitesse* ».

Nicolas, non-pratiquant : « *Valeurs fondamentales. Ce qu'on n'a pas le droit de trahir. Respect volontairement choisi, à partir du simple bon sens* ».

Michelle, non-pratiquante : « *C'est le lieu des valeurs supérieures et universelles, surtout le respect de la vie* ».

Jean-Jacques, non-pratiquant : « *En lien avec le cosmos. Ce sont des représentations symboliques qui permettent de structurer l'approche de l'univers* ».

Arlette, non-pratiquante : « *C'est si important que je ne le connais pas bien, je l'effleure* ».

Colette, pratiquante : « *C'est l'inverse du matérialisme. Tout ce qui n'est pas palpable* ».

Marie-Paule, pratiquante : « *Conscience de l'essence de ce qui nous entoure. C'est en lien avec l'esprit, la conscience* ».

Geneviève, pratiquante : « *Ce qui donne du sens. Il y a dans l'esprit humain quelque chose qui confine au sacré* ».

Ora, pratiquante : « *C'est le respect de la vie, mais aussi l'unité* ».

Jacques, pratiquant : « *C'est très intime, quelque chose qui relie. Accord avec soi-même, avec le sens et l'essence de sa vie* ».

○ Une vraie critique de la religion, sauf bien sûr pour les personnes se réclamant d'une appartenance confessionnelle, qui représentent, on l'a vu du début de cette enquête, environ un tiers des personnes interrogées :

Nicolas, non-pratiquant : « *Imposition, manipulation, grands rouages institutionnels. On n'en a pas besoin* ».

Christiane, non-pratiquante : « *C'est le socle des civilisations traditionnelles, mais c'est ce qui désunit les hommes et les pousse à la guerre. C'est l'homme qui a inventé les dieux pour se rassurer de la peur de la mort* ».

Catherine, non-pratiquante : « *C'est l'opium du peuple, inventée pour calmer les peurs. L'intention était bonne, mais il y a eu prise de pouvoir* ».

Jean-Jacques, non-pratiquant : « *Moyen d'établir le pouvoir de l'homme sur l'homme par le psychisme ; il y a de la manipulation là-dedans* ».

Nadine, pratiquante : « *Rites imposés, pas de liberté* ».

Ora, pratiquante : « *Relié à vie spirituelle, mais souvent aspect trop réducteur, donc facteur de séparation, car c'est alors ma vérité qui compte sur celle de l'autre* ».

Any, pratiquante : « *On nous l'inculque ; il y a de la manipulation* ».

Danielle, pratiquante : « *Domination, abus de pouvoir* ».

Françoise, pratiquante : « *Bouh ! trop de sectarisme, cela sépare au lieu d'unifier* ».

Brigitte, pratiquante : « *C'est dogmatique et récupérateur* ».

○ L'idée que la philosophie est une discipline de vie que chacun peut et doit s'approprier :

Olivier, non-pratiquant : « *Remède à la religion* ».

Catherine, non-pratiquante : « *Humanisme. C'est ce que je m'efforce de vivre* ».

Julie, non-pratiquante : « *Outils intellectuels, qui permettent de raisonner* ».

Anne, non-pratiquante : « *Savoir être et savoir vivre* ».

Christiane, non-pratiquante : « *Tentative pour ne pas mourir idiot. Art d'accoucher de soi-même. Il y a beaucoup de philosophes parmi les personnes modestes* ».

Brigitte, pratiquante : « *Connaissance des principes de vie. Peut prendre le pas sur la religion* ».

Colette, pratiquante : « *Sérénité à partir d'une réflexion. Permet une sécurité au milieu des aléas* ».

Elizabeth, pratiquante : « *Donner un sens à ma vie, des repères* ».

Simone, pratiquante : « *Aimer la sagesse. Se poser des questions simples et tenter d'y répondre. Mais il faut aussi faire silence* ».

Frédérique, pratiquante : « *Art de penser. Tout le monde peut être un philosophe* ».

Mais en même temps, lorsqu'il est question d'approfondir ces notions, les *Pratiquants* semblent généralement avoir une plus grande expérience, un plus grand vécu de ce que cette nouvelle *épistémé* signifie du point de vue existentiel, ce qui corrobore le test sur le vécu intérieur.

C'est en effet dans cet aspect expérientiel que l'on trouve la plus grande différence entre les deux groupes, qui, on vient de le voir, expriment pourtant de façon identique un changement réel de paradigme concernant le rapport de l'homme aux valeurs qui étaient traditionnellement considérées comme appartenant à la sphère religieuse.

Cette différence porte sur :

○ L'accès à la méditation comme état intérieur d'extase et de communion. La presque totalité des *Pratiquants* font la différence entre la contemplation, liée à un objet extérieur, et la méditation, comme état altéré de la conscience : « *Un au-delà du discours* », « *un état qui permet de se sentir en harmonie* », « *état intérieur qui centre et stabilise* », « *présence à soi-même* », « *état de pleine conscience, de paix* », « *se rassembler* », « *nettoyage fondamental pour la vie spirituelle, car permet de retrouver calme et sérénité* ».

Au contraire, pour la majorité des *Non-pratiquants*, la méditation est liée à la réflexion, à la connaissance intellectuelle, et se confond souvent avec la simple contemplation.

○ Un grand désir de s'engager dans le développement de valeurs humaines élevées.

Parmi toutes les valeurs proposées, *la non-violence* est celle qui touche le plus les *Pratiquants*, car elle est considérée comme un but à atteindre : « *C'est le premier principe du yoga, à la base de tout notre cheminement* », « *fondamental, c'est au centre du yoga* », « *règle de base pour gérer toutes les situations* ».

Dans le groupe des *Non-pratiquants*, cette notion est perçue comme utopique, ou se rattachant surtout à l'expérience historique de Gandhi.

○ La conscience d'appartenir, au travers de leur expérience de l'énergie vitale, à un univers mystérieux, et de pouvoir évoluer personnellement au contact de cette source, ce qui permet de sentir le lien entre le monde et l'espace individuel : « *L'énergie vitale, c'est notre moteur, notre force* », « *c'est le grand mouvement de la vie dans lequel nous évoluons* », « *c'est notre carburant* », « *un combustible* », « *l'omniprésence de la vie* », « *ce qui unit la terre et le ciel* », « *la force de création* ».

Les *Non-pratiquants* répondent plutôt que c'est « *un instinct de survie* », « *l'énergie solaire* », « *une énergie du monde physique* », « *une charge atomique* ». En tous cas cela reste une notion abstraite qui n'a que peu à voir avec l'expérience de soi-même.

○ Une notion de l'amour comme étant une force universelle, une puissance de cohésion, qui traverse les hommes comme les autres vivants, et que l'on peut capter, afin de vivre plus en harmonie avec soi-même et les autres : « *Ce qui crée la vie* », « *notion qui déborde l'homme* », « *énergie qui nous transforme* », « *élan* », « *c'est d'abord une force universelle, puis on le trouve chez l'être humain, mais il est alors toujours relatif* », « *une extraordinaire énergie positive* », « *c'est quelque chose dans lequel on baigne, qui nous entoure et qu'on ne voit pas* », « *au delà de l'homme, bain, imprégnation qui émane de la création* ».

Les *Non-pratiquants* considèrent généralement l'amour dans son acception strictement humaine, qui représente souvent une notion fourre-tout, mal définie, un état d'attrance ou de respect.

○ L'idée subséquente que ce l'on nomme traditionnellement le divin est cette source d'énergie présente dans le monde et dans leur propre corps, et que Dieu ou les dieux sont des représentations de cette force : « *Chaque être est divin. Ce divin, je le porte en moi* », « *force supérieure* », « *force qu'on ne peut pas s'approprier, au delà de toute image* », « *réalité* ».

présente dans le vivant », « *quelque chose qui nous dépasse, dont je fais partie* », « *l'inconnu que l'on cherche à connaître* », « *conscience créatrice* », « *énergie d'origine* », « *sacré, amour pur* ».

Dans le groupe *des Non-pratiquants* qui ne sont pas croyants, Dieu, les dieux ou le divin sont des pures créations de l'homme.

○ Une plus grande critique vis-à-vis de la vision matérialiste de l'existence. Cette critique est également partagée en grande partie par les deux groupes, mais, dans le cas des *Pratiquants*, elle s'exprime spécifiquement en ce qui, dans le matérialisme, empêche l'homme de rester en contact avec les valeurs essentielles : « *Absence d'esprit* », « *ce qui exclue l'essentiel, et éloigne du sacré, car encombre les humains* », « *caractéristique du monde moderne, coupé de la spiritualité, et d'une autre dimension* », « *si cela est une fin en soi, cela obère la spiritualité* », « *ce qui s'oppose à l'esprit* », « *perte de l'essentiel, car engendre le mépris* ».

- **Relation au monde**

Cet entretien renforce certaines idées présentes dans l'entretien de conceptualisation.

Lorsque l'on pose la question du type de problème qu'il pourrait y avoir entre l'homme et le monde, la conscience de la problématique écologique apparaît de façon massive, atteignant les trois-quarts des réponses pour le groupe des *Non-pratiquants*, et la quasi totalité pour le groupe des *Pratiquants*. Elle va de pair avec une critique de l'aspect dominateur de l'être humain, de sa tendance à la violence et à la destruction.

La différence entre les deux groupes concerne surtout la capacité à s'impliquer personnellement pour remédier à cette crise civilisationnelle et anthropologique : si le groupe des *Non-pratiquants* se dit impliqué pour plus de la moitié, le groupe des *Pratiquants* se dit impliqué, lui, pour plus des trois-quarts, indiquant une visée plus volontariste pour modifier durablement le rapport de l'homme à la nature, par des actions écologiques affirmées, mais aussi citoyennes et philosophiques, et par un intérêt pour la non-violence.

Conclusions

- **Etat d'un certain imaginaire sociétal d'aujourd'hui**

J'ai constaté, tout au long de cette enquête un certain nombre d'éléments qui semblent rendre compte d'une typicalité de la vision du monde d'une certaine frange de la société française, féminine, plutôt éduquée et généralement orientée vers des professions d'aide, d'enseignement et de responsabilités sociales :

- La frontière entre ce qui ressort du religieux et ce qui est généralement considéré comme profane s'estompe. Une personne peut se dire athée et exprimer un désir de développement personnel exigeant, quant à sa relation avec elle-même, les autres et le monde naturel, qu'elle qualifiera de spirituel.

- La religion, sous son aspect institutionnel, est très fortement rejetée. Chacun veut se sentir libre d'évoluer dans une recherche intérieure de valeurs, sans instance surplombante.

- Le sacré est réintégré dans le vécu personnel, hors religion, en tant que porteur de valeurs les plus élevées, celles que l'on peut acquérir en se mettant en route vers une certaine élévation de soi-même, une transcendance de ses limites et de ses imperfections. Le sacré définit finalement l'horizon d'une conscience supérieure.

- La nature est solaire, vivante, spacieuse, peuplée, en haut, d'oiseaux et de papillons, en bas, d'éléphants et de baleines, et, au milieu, de chats bondissant ou sommeillant. Elle est forestière, montagnaise et ruisselante de torrents et de rivières. C'est, somme toute, une nature idéale, archétypale, vivante et puissante.

- L'être humain est dangereux, violent, mais aussi perfectible, pour peu qu'il cesse d'adhérer à un modèle matérialiste et se tourne vers les valeurs de l'esprit. De plus, il semble impératif que quelque chose se modifie radicalement dans son rapport au monde.

- **Typologie des Praticants**

Je vais maintenant tenter de mettre en évidence ce qui caractérise le groupe des *Praticants* par rapport à l'autre groupe.

D'une façon générale, dans sa représentation du monde et ses conceptions philosophiques, ce groupe semble accentuer les tendances générales concernant la problématique post-moderne : critique de l'hégémonie de l'homme, refus de la toute-puissance de l'*Homo Oeconomicus*, recherche de nourritures spirituelles, besoin d'expériences sensorielles, et prise de distance avec l'excès d'intellectualisme et de matérialisme :

- Leur vécu corporel intense leur fait repenser, encore plus que l'autre groupe, leur rapport à la nature.
- Ils ont un accès supplémentaire au calme, à la paix de l'esprit, à une distanciation vis-à-vis de leurs souffrances et cultivent le contentement et l'autonomie.
- Ils ont une représentation structurée de leur corps, conçu comme dressé entre terre et ciel, centré sur son axe médian, posé à sa juste place, mais aussi sensible et traversé par un souffle de vie.

En se percevant avant tout comme de simples êtres vivants, la majorité des personnes de ce groupe se comporte un peu comme des porte-parole d'un nouveau paradigme, d'une nouvelle lecture de la relation que l'être humain devrait entretenir avec le monde, une véritable *écosophie*.

Ces personnes ont une conscience particulièrement aiguë de l'impasse actuelle de la modernité, du rationalisme et de l'industrialisme, et surtout du pouvoir exorbitant de l'*Homo Occidentalis* sur le reste de la planète. Elles expriment leur critique dans une tentative de vivre autrement, et par un sens très fort de leur responsabilité vis-à-vis du futur, en mettant en avant des valeurs éthiques et expérientielles, renouvelées essentiellement par la pensée orientale. Ce premier décentrement amène certaines d'entre elles à se situer radicalement comme citoyens du monde, et enfants de la terre, dans une vision cosmopolite et écologique où une humanité unifiée, et réconciliée avec son origine naturelle pourrait interroger et remodeler son rapport au monde et aux autres civilisations.

D - Bilan général : le yoga au cœur de l'imaginaire postmoderne

Psychologie des pratiquants

L'ensemble de cette enquête en sociologie de l'imaginaire - où j'ai interrogé les représentations véhiculées par les enseignants du yoga, le cadre de pratique de cette discipline, et la vision du monde de pratiquants et de non-pratiquants - permet donc de mettre en évidence une psychologie spécifique des pratiquants du yoga.

Cette psychologie s'appuie, comme on vient de le voir, sur une remise en question très radicale du modèle de la modernité triomphante, mais aussi sur une certaine façon de considérer l'évolution personnelle et la spiritualité, et elle est le résultat d'un certain besoin ou désir de trouver une nouvelle direction à sa vie, selon des modalités proposées par différentes techniques psycho-corporelles venant de cultures non-occidentales, dont le yoga peut être un modèle :

- **Conscience d'une consubstantialité avec le monde.**
- **Expérience d'états méditatifs** (*état poétique* de Edgar Morin), favorisant une rencontre harmonieuse (*l'homme heureux* de Gaston Bachelard) avec le monde, par un sentiment d'ouverture, permettant le développement d'un sens de la responsabilité vis-à-vis de la nature et d'autrui.
- **Sentiment de communiquer avec un sacré**, au sens d'une essentialité.
- **Vécu corporel archaïque, participatif**, où le lien avec l'énergie vitale est premier (*conscience perceptive* de Maurice Merleau-Ponty).
- **Cette intériorité** leur permet d'être particulièrement réceptifs à la signification profonde de certains *archétypes* de l'imaginaire spirituel, qui agissent sur eux, remodelent et épanouissent leur personnalité dans le sens d'un perfectionnement de leur parcours de vie.

Vision d'une anthropologie spirituelle

Cette enquête clarifie les racines anthropologiques de la spiritualité, à partir de ce modèle oriental qu'est le yoga, qui a développé durant des millénaires une grande pédagogie de l'intériorité capable d'être intégrée par les pratiquants occidentaux.

Le corps étant le lieu où se projettent les catégories fondamentales de l'expérience humaine (temps et espace), cette discipline, mettant en mouvement ces expériences, par une pédagogie agissant sur les structures vitales, permet l'identification aux grands archétypes du patrimoine spirituel de l'humanité, représentant l'expression d'un lien originel avec le monde naturel. Le corps retrouve alors son statut de symbole premier, favorisant une expérience globale d'être vivant, et une énergie-santé renouvelée pour agir avec justesse.

Gilbert Durand exprime cela, lui aussi, avec cette phrase fondamentale de: « *La santé mentale... réside... dans l'intégration de toutes les structures, dans l'intégration de tous les orientés, de tous les climats de l'Imaginal* »³³².

On voit clairement l'impact de cette discipline psycho-corporelle sur la recherche d'un *réenchantement du monde*, ce qui permet de réfléchir sur l'évolution des esprits occidentaux quant à leur positionnement par rapport aux notions de religion et de spiritualité, afin de favoriser une spiritualité laïque, agnostique et responsable, dégagée des manipulations dogmatiques, parce qu'elle aurait retrouvé son fond naturel.

On comprend alors l'importance de l'imprégnation symbolique comme nourriture spirituelle pour rétablir le lien avec le monde naturel, et réorganiser positivement le rapport de l'homme au monde, grâce à son effet structurant sur le psychisme.

Cela résonne avec la pensée de Paul Ricœur concernant l'importance des symboles liés à la nature : « *Les symboles primaires sont un médium grâce à quoi un existant humain cherche à se situer, à se comprendre* »³³³.

³³² Gilbert Durand, *L'âme tigrée*, Denoël, Paris, 1980, p. 143.

³³³ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1988, p. 169.

Ce modèle oriental, revu et corrigé par le monde occidental contemporain, exprime comment une *raison incarnée* dans l'espace corporel, une *euphorie* (au sens de *se bien porter*, expérimenter la joie de vivre), est un levier pour incarner les valeurs nouvelles nécessaires dans ce grand changement de paradigme de la *post-modernité*, représentées essentiellement par un autre regard sur la relation avec l'environnement, et les autres cultures.

En somme, ce modèle permet de se situer dans le monde des *formes* (sensorialité, sensibilité, structures archétypales, symbolisme), pour revivifier la réflexion en lui redonnant les couleurs des choses, et établir un lien avec une invisible transcendance de soi-même, un *sans-forme*.

Chapitre 4

Résultats



Les différents moments de mon enquête font apparaître que les motifs d'une grande ancienneté structurant la vision du monde des initiés et yoguis de l'antiquité indienne répondent à certains thèmes fondamentaux présents dans les représentations symboliques de cultures traditionnelles éloignées dans le temps et dans l'espace, mais aussi au vécu d'individus vivant dans notre société contemporaine, et qui pratiquent cette technique psychocorporelle du yoga, telle qu'acculturée dans notre monde actuel.

Ceci laisse à penser que nous sommes bien en présence de structures anthropologiques de l'imaginaire spirituel, d'*archétypes* identiques derrière la spécificité des foisonnements culturels.

Ces structures semblent donc exister de tout temps et en tous lieux dans l'esprit humain et l'antique tradition initiatique indienne a eu le génie de les mettre en évidence à la fois sur le plan symbolique et sur le plan existentiel, afin de hisser très haut le degré d'intensité de l'expérience spirituelle.

Elles se sont exprimées par l'imaginaire des peuples traditionnels, tout au long du parcours historique de l'être humain, et dans l'immensité géographique des variations culturelles, et elles ont donné lieu à des processus initiatiques ou rituels car elles répondent à un besoin humain fondamental : se situer corporellement et psychiquement de façon à se sentir en harmonie avec soi-même, les autres et le monde environnant, par l'accès à un état de conscience ouvert, favorable à l'équilibre et à la joie de vivre, en passant par une maîtrise des émotions disruptives archaïques.

Plusieurs questions se posent alors à moi à ce stade, et les réponses que je vais tenter de formuler constitueront la dernière partie de ma démonstration.

Je suis interpellée d'abord par deux questions concernant les rapports individuels à ces formes apparemment archétypales :

- Quelle est l'origine de ces structures ?
- Quel est le *modus operandi* de leur efficacité symbolique ?

Puis une question sociétale me semble intéressante à explorer : quel est le rôle de ces techniques spirituelles dans la recherche d'un nouveau paradigme qui se pose à la société

contemporaine, dans ce moment particulier de l'humanité où s'écroulent nos systèmes culturels de référence ?

Je vais donc commencer par revenir à ces schèmes archétypaux que j'ai vus apparaître dans mon enquête ethnologique sur le champ traditionnel du yoga, puis qui m'ont servis de base pour interroger les structures mythico-religieuses dans l'enquête en anthropologie symbolique, et dont j'ai retrouvé enfin certains éléments dans l'enquête en sociologie de l'imaginaire.

Pour plus de facilité de lecture, je résume ces schémas :

- Schémas de l'espace vécu : couple terre/ciel ; dualisme ; macro-microcosme ; verticalité et centre.

- Schémas du temps sublimé : temps rituel et langage symbolique comme accès à l'expérience du sacré ; unité de l'énergie dans l'ici-maintenant ; cheminement spirituel à travers les voies et initiations.

Ces schémas sont donc repérables à la fois dans :

- Le fondement symbolique du yoga comme voie spirituelle antique visant à la transcendance de la conscience.

- Un ensemble de représentations traditionnelles issues de cultures différenciées, et visant à donner un sens à la vie individuelle et sociale de leurs membres.

- L'expérience des pratiquants du yoga moderne qui, bien qu'issu de la tradition, est dégagé de ses contenus symboliques, et se confine essentiellement à une pédagogie de la conscience corporelle.

Comme je l'ai déjà dit, cette rémanence a été un solide fil conducteur dans l'évolution de ma réflexion, car elle signifiait que ces schémas pouvaient être sollicités et intégrés à la fois traditionnellement dans une démarche spirituelle ou initiatique (yoga archaïque), au sein d'un champ sociétal signifiant (symboliques mythico-religieuses), mais aussi, actuellement, dans le vécu individuel d'une activité de connaissance de soi (yoga contemporain), totalement indépendante de toute expression symbolique attachée.

Cette constatation m'amena à tenter de coupler deux champs : celui que j'appellerai désormais l'imaginaire symbolique, et celui du substrat psycho-physiologique.

Je me situe donc résolument dans une recherche anthropologique visant à relier les sciences de l'homme et les sciences de la nature, dont de nombreux grands penseurs sont des promoteurs convaincus, à partir, d'une part, de l'immense chantier initié par Emmanuel Kant et, après lui, de l'école néo-kantienne de Marburg, représentée essentiellement par Ernst Cassirer, et d'autre part, de la filiation philosophique issue de Gaston Bachelard. C'est, plus récemment, l'ambition de l'anthropologie fondamentale de Edgar Morin, de la pensée organiciste de Gregory Bateson, du *Nouvel Esprit Scientifique* de Gilbert Durand, et de l'éco-anthropologie de Claude Lévi-Strauss, ainsi que de son disciple Philippe Descola, et surtout c'est le fondement d'une part importante de l'anthropologie phénoménologique, essentiellement de Mikel Dufrenne, et de Maurice Merleau-Ponty.

Cette anthropologie est en perpétuel mouvement pour intégrer les recherches scientifiques les plus nouvelles à la réflexion sur l'homme, et c'est la raison pour laquelle les nouvelles données issues des neurosciences sont actuellement un fondement nécessaire à la compréhension du composé humain, indissociablement corps et esprit.

Les recherches actuelles en anthropologie, auxquelles je tente modestement de contribuer, représentent une synthèse audacieuse entre sciences humaines et sciences naturelles, dont le but est de réinsérer l'homme dans son fondement d'être vivant, mais elles cherchent également à dépasser le clivage entre structuralisme et phénoménologie, les deux approches étant indispensables pour comprendre l'être humain : le structuralisme répondant aux aspects formels, logiques, de l'expérience et des productions humaines, et la phénoménologie permettant de dégager le vécu, l'éprouvé, dont l'aspect affectuel, sensible, représente une part considérable.

L'archétypologie que l'ai dégagée dans cette longue enquête, à partir des schémas inscrits dans la tradition immémoriale du yoga sera l'occasion pour moi :

- D'investiguer la question de l'imaginaire : je tenterai d'en comprendre la position particulière entre la concrétude des perceptions corporelles et l'élaboration conceptuelle, et pour cela, je me propose de faire un détour épistémologique sur la notion et les fonctions de

l'imagination ; puis je chercherai à en repérer les fondements dans l'*ensemble corps-esprit* de l'espèce humaine, c'est-à-dire dans son fonctionnement cognitif, et j'illustrerai ce propos par des exemples trouvés dans les formes élémentaires de l'être-au-monde, telles qu'elles se mettent en scène dans la pensée populaire, ensuite j'interrogerai l'origine de ces archétypes dans l'embryogénèse et même la phylogénèse ; à partir de là, je poserai la question fondamentale du rôle de l'imaginaire pour l'équilibre humain, sa santé psychique et corporelle, question cruciale dans le monde occidental où le trop-plein d'images succède à des siècles d'iconoclastie.

- D'insérer le yoga dans le besoin actuel d'un retour de l'imaginaire. Là, je me propose de montrer la spécificité du yoga par rapport à la sollicitation de ces schèmes archétypaux - qui font apparaître cette technique comme un catalyseur des « *orientes structuraux* »³³⁴, selon l'expression de Gilbert Durand - et de mettre en évidence que cette pratique fait justement intervenir les grands schèmes durandiens. Puis je m'intéresserai à la question fondamentale du yoga comme moyen de réintégrer une unité existentielle, archétypale elle aussi, au-delà du foisonnement symbolique, dans l'ouverture à un présent magnifié. Enfin, je montrerai le rôle du yoga dans la poussée vers le réenchantement du monde et de la société, où une forme de transcendance de la conscience irriguerait des trajectoires sociétales qualitatives, en ces temps d'écroulement du règne de la quantité.

I L'imaginaire au cœur de l'humain

Comment se constitue l'imaginaire d'un individu, d'un groupe ? Qu'est-ce qu'un archétype ? Quelle est l'origine des images mentales, des mythes et des symboles ?

J'ai déjà évoqué rapidement la spécificité de l'imagination comme « *entre-deux* » dans la vision occidentale, et son importance pour valider la question des représentations symboliques. Dans ce chapitre je voudrais revenir en détail sur cette question de la place et de

³³⁴ Gilbert Durand, *L'âme tigrée*, Denoël, Paris, 1980, p. 143.

l'organisation de la production d'images dans le fonctionnement psycho-corporel de l'homme, car la théorisation qui en a été faite au cours des derniers siècles a largement permis le développement de la recherche en sciences cognitives, qui éclaire d'un jour nouveau la question de l'imaginaire : celui-ci est en effet considéré comme une instance primordiale pour l'insertion dans le monde, dont l'origine semble se situer autant dans la phylogenèse que dans l'ontogenèse, et de sa richesse dépend l'équilibre et la bonne santé individuelle et collective, comme l'ont bien compris nombre de grands penseurs comme Gaston Bachelard, Ludwig Binswanger ou Gilbert Durand, entre autres.

A - Nature et fonction de l'imagination

L'imagination comme activité mentale de production ou de combinaison d'images et de symboles est à l'origine de la constitution de l'imaginaire, comme « *monde des images* »³³⁵, qui donne un sens au parcours individuel ou collectif des êtres humains, car il représente une dynamique fondée sur la force de certaines images³³⁶ qui vivent par elles-mêmes et peuvent engendrer des effets dans la réalité.

Tout au long de la pensée occidentale certains philosophes ont attribué à l'imagination une fonction médiatrice entre les sens et la conceptualisation, qui donne forme aux perceptions, afin de permettre leur restitution par la pensée. Cette fonction a été reconnue dès Aristote qui considérait que « *l'on ne pense jamais sans une image mentale* »³³⁷. On la retrouve à la Renaissance avec les théories sur le rôle théophanique de l'imagination - permettant de relier la sensibilité et l'intelligibilité divine, donc médiatrice entre le corps et l'âme - promues par de nombreux philosophes humanistes. C'est le cas de penseurs comme Marsile Ficin, et Giordano Bruno, mais aussi Paracelse et Jean-François Pic de la Mirandole.

³³⁵ Jean-Jacques Wunenburger, *L'imaginaire*, PUF, Paris, 2003, p. 6 et 10.

³³⁶ *Ibid.*, p. 14.

³³⁷ Aristote, *De l'âme*, Flammarion, Paris, 1999.

L'imagination transcendantale de Emmanuel Kant

Emmanuel Kant, dans sa philosophie critique, a fondé l'indépendance structurelle de l'imagination, qu'il considère comme une instance transcendantale, c'est-à-dire comme condition originelle de la cognition, grâce à sa capacité à donner des formes aux intuitions empiriques venant de la rencontre avec le monde, pour phénoménaliser les catégories *a priori* de l'entendement que sont les concepts purs, c'est-à-dire leur permettre d'obtenir une traduction formelle dans la confrontation au réel diversifié. Il considère qu'il n'y a pas de connaissance sans imagination, donc sans formation de schèmes³³⁸ de connaissance.

Sa notion fondamentale de schématisme servira à toutes les recherches futures, en particulier aux formidables avancées contemporaines sur le substrat neurologique de ces schèmes à la base de l'imagination.

L'imagination transcendantale est donc une faculté de synthèse, c'est-à-dire un acte de composition consistant à unir en un tout les éléments séparés que sont la sensibilité et l'entendement, en formant des images, et ceci en s'appuyant sur deux fonctions distinctes :

- **Une fonction productrice**, tendant à constituer des formes qui contribueront à la reconnaissance, ainsi qu'à la constitution d'images, et qui alimenteront finalement les concepts et catégories de l'entendement ; cette fonction est fondée sur un principe *a priori*, c'est-à-dire excédant toute expérience personnelle ; c'est une faculté anthropologique.

- **Une fonction reproductrice**, qui mobilise la mémoire, en faisant appel aux expériences passées, et qui permettra la constitution de la pensée subjective et des représentations symboliques d'une personne. Cette fonction organise la cohérence du parcours temporel d'un individu. Voici ce qu'en dit Emmanuel Kant : « *pour grande artiste et magicienne que soit l'Imagination, elle doit tirer des sens la matière de ses images* »³³⁹.

L'imagination productive, comme fonction transcendantale, est la source des schèmes, qui sont le substrat de toute image, mais aussi de toute combinaison et organisation d'images,

³³⁸ Jean-Jacques Wunenburger, *L'imagination*, PUF, Paris, 1991, p. 18.

³³⁹ Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (trad. Michel Foucault), Vrin, Paris, 1994, p. 124.

en vue d'une représentation du monde. Le schème fournit les principes d'une synthèse empirique de l'appréhension du donné, en construisant une sorte de silhouette ou d'esquisse de l'objet, laquelle concrétise les propriétés universelles de l'entendement (catégories et concepts purs), ce qui servira de faculté de liaison et de composition des représentations³⁴⁰.

Pour Emmanuel Kant, l'imagination est donc une fonction fondamentale de l'âme : « *La synthèse en général est le simple effet de l'imagination, c'est-à-dire d'une fonction de l'âme, aveugle, mais indispensable, sans laquelle nous ne pourrions jamais et nulle part avoir aucune connaissance, mais dont nous n'avons que très rarement conscience* »³⁴¹.

Les formes symboliques de Ernst Cassirer

A la fin du XIX^{ème} siècle, suite à l'effondrement de l'idéalisme hégélien, du fait du développement du matérialisme scientifique, la pensée de Emmanuel Kant, ouverte sur le lien entre la philosophie et les sciences de la nature, retrouve une légitimité, car elle donne toute sa place au sujet connaissant, et à l'expérience. Sa démarche critique devient essentielle pour les recherches sur l'homme qui tentent la synthèse des connaissances par la méthode scientifique.

Ernst Cassirer, l'un des principaux représentants de l'école néo-kantienne de Marburg reprend la théorisation sur l'imagination, si brillamment développée par Emmanuel Kant, et il remodèle le pré-supposé kantien sur l'opposition entre l'entendement, règne de l'intelligibilité, fondée sur les purs concepts, et la sensibilité, où s'expriment corporellement les phénomènes, selon les formes données par la conscience humaine.

Pour lui, ce sont les lois universelles de la logique³⁴² qui permettent l'ordonnement par la raison des matériaux bruts venant de l'environnement et qui sont transmis par les sens, c'est-à-dire par le corps.

³⁴⁰ J. J. Wunenburger, *L'imagination, op. cit.*, p. 18.

³⁴¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Flammarion, Paris, 2006.

³⁴² Ernst Cassirer, *Langage et mythe*, Minuit, Paris, 1989, p. 37.

La mise en ordre du monde intervient par l'intermédiaire de l'imagination, comme chez Emmanuel Kant³⁴³, produisant un schématisme, en créant des formes ou symboles, qui donnent un sens au vécu.

Cette organisation créatrice permet la stabilité des perceptions, qui peuvent alors être pensées conceptuellement, grâce aux catégories fondamentales de la sensibilité et de l'entendement, déjà énoncées par la critique kantienne : l'espace, le temps, le nombre et la causalité. L'agencement spécifique de ces catégories, finalisant une relation stable au monde par la formalisation symbolique, est le propre de l'homme ; par ailleurs, ces catégories³⁴⁴ sont dans la continuité de la conscience animale, à laquelle Ernst Cassirer s'intéresse au plus au point pour tenter de trouver la démarcation avec l'espèce humaine. Il appellera « *ordre symbolique* » cette mise en ordre, par l'imagination, de la réalité brute, dont le but est de conférer un sens humain au réel. Voici ce que dit Jacques Lacan de sa pensée : « *l'ordre symbolique est le 3^{ème} ordre, c'est-à-dire un ordre organisé entre le sujet et le réel* »³⁴⁵. C'est un monde intermédiaire entre la réalité et l'esprit.

La fonction symbolique est constitutive d'un univers humain dans lequel le symbole recouvre « *la totalité des phénomènes qui, sous quelque forme que ce soit, manifestent un sens au sein du sensible, et où quelque chose de sensible est représenté comme le revêtement d'un sens* »³⁴⁶.

L'ordre symbolique se caractérise par cinq formes fondamentales, les *formes symboliques*, initiées par le langage, qui entraîne les quatre autres : le mythe, la religion, la science et l'art. C'est pourquoi Ernst Cassirer qualifiera l'homme d'*animal symbolicum*³⁴⁷.

L'interprétation de l'imagination kantienne par Ernst Cassirer pose la question centrale du langage humain comme forme essentielle et outil majeur de l'imagination transcendante, car chargé d'exprimer le sens trouvé dans la confrontation à l'environnement. Par ailleurs, ces

³⁴³ Wolfgang Wildgen, *La philosophie des formes symboliques de E. Cassirer et le plan d'une sémiotique générale*, Site de l'Université de Brême, Congrès 2001, www.fb10.uni-bremen.de/homepages/wildgen/pdf/cassirersemio2001complet.pdf, p. 9.

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ Anika Lemaire, *Jacques Lacan*, P. Mardaga, Bruxelles, 1977, p. 67.

³⁴⁶ Gilbert Durand, « E. Cassirer », in *Encyclopédie Universalis*, E.U, Paris, 2010.

³⁴⁷ Ernst Cassirer, *Essai sur l'homme*, Minuit, Paris, 1975, p. 45.

formes symboliques se trouvent être caractéristiques de l'activité autonome, de la spontanéité de l'humanité ; ce sont des énergies qui signent la conscience d'être vivant : « *Les diverses formes symboliques sont les directions et les modalités de mise en forme du monde* »³⁴⁸.

La capacité de « *former* » des images du réel est donc une activité qui réunit la sensation, c'est-à-dire la réaction corporelle au monde, et la cognition, c'est-à-dire la synthèse conceptuelle, mais Ernst Cassirer se situe d'emblée dans une nouvelle perspective épistémologique, opposée à celle de Emmanuel Kant, et qui est une unité indissoluble entre l'intelligible et le sensible, entre le corps et l'esprit³⁴⁹. En cela, il participe à un renouvellement paradigmatique fondamental, permettant de sortir d'une pensée dualiste millénaire.

L'entreprise philosophique de Ernst Cassirer³⁵⁰ consiste à appliquer le projet kantien de philosophie transcendantale, autrement dit la recherche de ce qui est au-delà de l'aporie de la subjectivité, à l'ensemble de la culture. A cet égard, l'œuvre de Ernst Cassirer est une œuvre anthropologique majeure, essentielle pour comprendre l'origine des représentations humaines, et l'origine du langage, comme fonction symbolique indissociable de l'imagination.

Ce que Ernst Cassirer apporte à ma réflexion est cette reconnaissance de l'unité entre le corps et l'esprit dans l'élaboration des images signifiantes qui constituent le patrimoine culturel et spirituel de l'humanité, et la continuité entre les différentes formes symboliques qui expriment ce rapport au monde, à partir du langage.

Je voudrais rajouter un autre point fondamental pour moi dans la pensée de Ernst Cassirer : l'importance de l'insertion affectuelle de l'homme au monde, à l'origine de l'élaboration symbolique. Pour lui, en effet, l'aube de la conscience humaine est la conscience mythique³⁵¹, qui est vécue dans un rapport essentiellement émotionnel, vital, avec l'environnement. Les formes imaginées pour organiser les perceptions, et le dynamisme que le langage leur impulse, deviennent une réalité objective pour l'être humain. Celui-ci est alors plongé dans un univers d'images qui sont en même temps des structures énergétiques et qui le

³⁴⁸ Steve G. Lofts, *E. Cassirer, la vie de l'esprit*, Peeters Vrin, Louvain, 1997, p. 29.

³⁴⁹ W. Wildgen, *La philosophie des formes symboliques*, *op. cit.*, p. 3.

³⁵⁰ Steve G. Lofts, *E. Cassirer*, *op. cit.*, p. 7.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 56.

remplissent : « *Le monde mythique est ce domaine initial de sens existentiel qui est vécu dans la chair de notre existence* »³⁵².

Ce sont donc les affects qui se transforment en figures imagées, en présences mythiques, par un mécanisme de condensation et d'intensification³⁵³. Celles-ci commencent alors à vivre leur vie propre dans l'esprit et le corps des individus et des groupes humains, et constituent une importance telle qu'elles déterminent un ensemble fondamental d'activités humaines : les rites et les cultes, destinés à signifier l'unité fondatrice de la relation au monde, qui est expérience de l'identité à l'existence même, et qui permettent de se recharger d'une énergie vitale, par la sollicitation et la contemplation de ces figures symboliques.

L'espace rituel, le temple³⁵⁴ (ce qui est séparé, sacré), est le lieu où le temps mythique est convoqué, « *con-templé* » par la parole poétique, les chants et les danses, grâce à ce génie humain de donner forme à l'invisible, et grâce à son art, au sens primordial d'*organisation* : alors se dévoile le temps des origines mystérieuses, des ancêtres, des génies ou des dieux, qui ont créé le monde naturel et donné sa place à l'homme, et ces présences fondatrices s'expriment, permettant à chacun de se ressourcer en mobilisant, au-delà de ses émotions mêlées, souvent douloureuses, ce sentiment ultime de faire partie du grand cycle de la vie.

C'est ainsi que l'humanité, par le foisonnement de son imagination, en tant que puissance de représentation, relayée par sa capacité à faire discours, grâce à sa richesse de conceptualisation, a doublé l'environnement, dans lequel elle est plongée, d'un monde proprement humain qui l'enveloppe et l'« *ensorcelle* »³⁵⁵, selon la belle formule de Boris Cyrulnik.

La matière du monde devient pour elle une texture³⁵⁶ de signes, une parole qui l'exalte et la rassure.

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ *Ibid.*, p. 60.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 64.

³⁵⁵ Boris Cyrulnik, *L'ensorcellement du monde*, Odile Jacob, Paris, 1997.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 88.

Psycho-anthropologie de l'imagination symbolique et sens de la vie

Parallèlement à la pensée de Ernst Cassirer, et influencé par la théorie de Emmanuel Kant, dont il était un lecteur assidu, Carl G. Jung développe sa propre vision de l'imagination³⁵⁷, en séparant la pensée logique, utilisant la conceptualisation abstraite, et la pensée analogique, affective, de nature plutôt visuelle et non-verbale, qui s'exprime essentiellement dans l'imagination symbolique, dont les mythes sont l'exemple le plus caractéristique.

Selon lui, les mythes contiennent des formes archétypales, ou encore des « *fondements d'une disposition mentale générale et héritée* »³⁵⁸, qui s'expriment à travers les récits imagés, pour mettre en scène les registres fondamentaux du vécu humain.

L'attitude symbolique « *résulte d'une certaine conception de la vie qui attribue un sens à tout événement grand ou petit et donne à ce sens plus de valeur qu'au fait lui-même* »³⁵⁹, et cette attitude symbolique est intimement liée, pour Carl G. Jung, au monde de la sacralité, car, par essence, cette sphère porte le surplus de sens que l'être humain a fondamentalement besoin de donner au monde, en retrouvant, par l'image, l'accès à l'unité avec l'*Unus Mundus*³⁶⁰, le Tout dont il se sent partie, et qu'il ressent intuitivement.

L'importance de Carl G. Jung pour la théorisation contemporaine sur la fonction de production d'images a été largement reconnue par Gilbert Durand : « *L'imaginaire apparaît, depuis Jung, comme la connaissance privilégiée où l'objet psychique se révèle à lui-même* »³⁶¹.

Jean-Jacques Wunenburger, ainsi que Gilbert Durand, dans la lignée de Gaston Bachelard, paient le tribut de leur école épistémologique à Ernst Cassirer, mais aussi à la psychologie des profondeurs de Carl G. Jung, avec son inconscient collectif, ainsi qu'à la psychologie génétique de Jean Piaget qui démontre l'antériorité de l'intelligence symbolique et magique sur l'intelligence abstraite.

³⁵⁷ Fernande Saint Martin, *Le sens du langage visuel*, Presses Universitaires du Québec, Montréal, 2007, p. 29.

³⁵⁸ Carl G. Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Gallimard, Paris, 1964, p. 64.

³⁵⁹ Carl G. Jung, *Types psychologiques*, Georg, Genève, 1950, p. 471.

³⁶⁰ F. Saint Martin, *Le sens du langage visuel, op. cit.*, p. 30.

³⁶¹ Gilbert Durand, *L'âme tigrée*, Denoël, Paris, 1980, p. 139.

Avec ces développements contemporains l'imagination est définie comme « *le lieu mental à partir duquel s'élaborent toutes nos représentations* », c'est aussi « *une préfiguration, ou une arché-présentation d'une réalité dans un espace mental originaire* »³⁶².

L'imagination apparaît finalement « *comme une fonction originaire de spatio-temporalisation qui lui permet même de préfigurer le contenu perceptif et de sous-tendre tout acte de penser* »³⁶³, comme une structure de la conscience en vue d'une formalisation de la réalité, à partir d'une dotation de sens *a priori*, ancrée dans le vécu fondamental de l'*être-au-monde* de l'humain, et dans ses phénomènes vitaux majeurs. C'est cet ensemble d'images signifiantes qui sous-tend l'organisation de la pensée.

Pour ces chercheurs, « *le sujet se meut toujours à l'intérieur d'une iconosphère, constitutive de son vécu, qui se compose d'images-symboles, dont le contenu sensible est intimement lié à un sens expressif et subjectif, qui excède la signification inhérente à la verbalisation conceptuelle* »³⁶⁴.

Les recherches actuelles sur l'imagination font ressortir, comme l'avaient exprimé Ernst Cassirer, puis Carl G. Jung, la coexistence de la pensée symbolique avec la question du sens octroyé à l'existence humaine, dont les récits mythiques des origines, chantés et mis en scène rituellement, de tradition en tradition, de millénaire en millénaire, au cours des temps et au sein des espaces sacrés, racontent l'ineffable beauté : « *Le recours à la pensée symbolique se greffe, en effet, dans la plupart des traditions culturelles, sur la sensibilité sacrée, dans la mesure où celle-ci équivaut à la disposition psychique qui conduit à doubler le monde visible d'un invisible, qui le borde* »³⁶⁵.

Le langage verbal, ainsi que les expressions symboliques et artistiques, se sont développés à partir de cette immersion originaire dans le sacré, dans le bain initial de sens qui semble bien être à l'origine de la pensée humaine. Le patrimoine de l'humanité, dans lequel nous puisons notre inspiration pour maintenir une relation affectuelle avec le monde, ainsi que

³⁶² Jean-Jacques Wunenburger, *L'imagination*, PUF, Paris, p. 31.

³⁶³ *Ibid.*, p. 28.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 31.

³⁶⁵ Jean-Jacques Wunenburger, *Les ambiguïtés de la pensée sensible*, Cahiers intern. du symbolisme n° XX, 1994, p. 30.

la richesse créatrice toujours renouvelée, attestent de cette particularité émouvante de l'esprit humain : le besoin de se sentir relié.

L'imagination semble bien être le foyer dynamique de sens que la spécificité de notre présence au monde attise pour le charger de formes mouvantes, en perpétuelle transformation.

La notion d'énergie imaginative, appuyée sur le socle émotionnel, vital, comme source de l'énergie psychique toute entière, a déjà été repérée par Paracelse, au XVI^{ème} siècle : « *L'âme est une source de force qu'elle dirige elle-même en lui proposant par son imagination un but à réaliser. Les idées que nous concevons deviennent des centres de force qui peuvent agir et exercer une influence* »³⁶⁶, c'est pourquoi Gaston Bachelard parle de l'imagination comme de « *l'expérience même de l'ouverture... de la nouveauté* »³⁶⁷, et comme « *la force même de la production psychique. Psychiquement, nous sommes créés par notre rêverie* »³⁶⁸.

Cette rêverie qui nous est commune, de par notre appartenance à la même humanité, mais qui nous est également particulière, de par notre destinée culturelle et individuelle, opère comme la traversée d'une galerie des glaces labyrinthique dont nous ouvrons et fermons les portes, et qui, si nous apprécions l'aventure, peut nous emmener, de salle en salle, dans les mystères de la transcendance ou de la profondeur existentielle, emportés dans un jeu fascinant de fractales infinies. C'est cet aspect formidablement créatif de l'imagination qui fait dire à Jean-Jacques Wunenburger : « *Une forme physique ou langagière apparaît comme symbolique dans la mesure où elle suggère à la conscience un feuilletage, une hiérarchie de significations emboîtées, qui sont orientées vers une hauteur ou une profondeur, et qui conduisent vers des contenus de pensée élargis par rapport à leurs déterminations particulières et contingentes de départ* »³⁶⁹.

Se laisser conduire par l'imaginaire, c'est explorer, dans une éternité d'instant, des espaces toujours plus grands ou toujours plus petits, mais qui révèlent, dans tous les cas, l'immensité de notre pouvoir de créer.

³⁶⁶ Alexandre Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes au XVI^{ème} siècle allemand*, Gallimard, Paris, 1971, p. 96.

³⁶⁷ Gaston Bachelard, *L'air et les songes*, Corti, Paris, 1948.

³⁶⁸ Gaston Bachelard, *Psychanalyse du feu*, Gallimard, Paris, 1994.

³⁶⁹ Jean-Jacques Wunenburger, *Les ambiguïtés*, op. cit., p. 28.

B - L'imagination au cœur du corps

La place spécifique de l'imagination, entre les objets perçus par la sensorialité et l'intellection, mais aussi son rapport intrinsèque au sens donné au monde par l'intermédiaire de l'émotionnel, l'affectuel, évoquent un puissant ancrage de cette instance psychique fondamentale, aux conditions du corps et à la vitalité.

Si Aristote avait déjà perçu l'aspect de motivation et de stimulation physiologique de l'imagination : « *Lorsque l'imagination meut, elle ne meut pas sans le désir* »³⁷⁰, les recherches actuelles ont confirmé les rapports de l'imagination avec les structures neurobiologiques, servant donc de base à toute activité mentale. Il semble bien que c'est avec un dispositif neural, où corps et esprit fonctionnent en synergie, que l'homme interprète le monde, et la grille de lecture imagée, symbolique, apparaît comme la plus immédiate, la plus accessible, pour donner un sens au réel, tant au plan de l'histoire de l'espèce qu'à celui de l'histoire individuelle.

C'est ce qu'a bien compris Friedrich Nietzsche, qui considérait que la pensée était inscrite dans les « *obscurités du corps et de la vie* » ; les concepts avaient succédé aux métaphores, ancrées, quant à elles, dans les « *forces spontanées de la vie* », et ils n'en étaient que des versions « *usées, fatiguées* »³⁷¹.

L'anthropologie et l'éthologie humaine sont les disciplines qui ont le plus exploré la question du lien entre imaginaire, langage symbolique et corporalité : pour Edgar Morin, avec l'homo sapiens neanderthalensis, qui décore et enterre ses morts « *l'imaginaire fait irruption dans la perception du réel* »³⁷², et devient, avec le mythe, à la fois produit et coproducteur du destin humain ; André Leroi-Gourhan, le grand paléanthropologue, considère que les représentations symboliques sont reliées à quelques sphères fondamentales du vécu humain, particulièrement à trois plans de comportements viscéraux-musculaires : la nutrition, l'affectivité et l'orientation spatio-temporelle. C'est ainsi que « *les rythmes de la sensibilité*

³⁷⁰ Aristote, *De l'âme*, Flammarion, Paris, 1999.

³⁷¹ Jean-Jacques Wunenburger, *L'imaginaire*, PUF, Paris, 2003, p. 73.

³⁷² Edgar Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Seuil, Paris, 1973, p. 110.

vitale vont servir de charpente biologique à de nombreuses conduites symboliques »³⁷³ ; ce lien entre l'imagination et les grandes fonctions corporelles est également à la base des structures anthropologiques de l'imaginaire de Gilbert Durand, inscrivant la configuration d'images dans le *trajet anthropologique* qui fonde le mythe sur des réflexes physiques élémentaires : « *Nous prenons comme hypothèse de travail qu'il existe une étroite concomitance entre les gestes du corps, les centres nerveux et les représentations symboliques* »³⁷⁴.

Pour lui, la pensée figurée précède le sens littéral, et l'imagination est la « *matrice originelle à partir de laquelle toute pensée rationalisée et son cortège sémiologique se déploient* »³⁷⁵. Je développerai dans un prochain chapitre³⁷⁶ l'hypothèse des 3 schèmes sensori-moteurs que Gilbert Durand postule à l'origine des grandes catégories d'images que l'être humain a forgées, et qui semblent bien être des représentations symboliques universelles : la posture, séparatrice des directions ; la nutrition intériorisante ; la sexualité, comme phénomène rythmique.

Mais c'est essentiellement dans le milieu des sciences cognitives que certains chercheurs ont tenté de mieux comprendre, en s'appuyant sur l'hypothèse kantienne du schématisme, le fonctionnement d'une logique psycho-corporelle à l'origine de l'imagination et de la construction du monde.

Avant de présenter l'état de leur recherche, je voudrais ajouter que Emmanuel Kant reconnaissait, en tant que philosophe, l'aspect difficilement compréhensible de son schématisme, qui n'était ni purement intellectuel, ni purement sensoriel, au point de s'écrier : « *Ce schématisme de notre entendement, relativement aux phénomènes et à leur simple forme, est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine et dont il sera toujours difficile d'arracher le vrai mécanisme à la nature, pour l'exposer à découvert devant les yeux* »³⁷⁷.

Le phénoménologue Mikel Dufrenne, dans une étude très approfondie sur la notion *d'a priori*, se pose à nouveau la question de son origine. Or, pour comprendre l'élaboration de cette

³⁷³ André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, tome 2, Albin Michel, Paris, 1998.

³⁷⁴ Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Paris, 1987, p. 51.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 27.

³⁷⁶ Voir p. 360 suiv.

³⁷⁷ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Flammarion, Paris, 2006.

notion, il faut garder à l'esprit que la philosophie critique de Emmanuel Kant tente, après la faillite de la métaphysique chrétienne, de sauver la théorie de la connaissance en posant l'origine de celle-ci, non plus dans l'esprit de Dieu, mais dans les tréfonds de l'esprit humain, les mystérieux *a priori* de la sensibilité et de l'entendement. C'est en cela qu'il est bien le père fondateur de l'anthropologie moderne.

Pour Mikel Dufrenne, donc, *l'a priori*, comme virtualité, émane de dispositions originaires de la connaissance : « Dès lors, de l'"a priori" lui-même on peut dire qu'il est corporel sans le trahir : c'est dire que le sujet connaît, ou plutôt se prépare à connaître, selon ce qu'il est, avec son corps. Si l'"a priori" n'est rien d'autre que l'expression d'une certaine familiarité avec le monde, cette familiarité passe bien par le corps »³⁷⁸. Pour lui, les schémas kantien sont « l'"a priori" à l'état premier »³⁷⁹, c'est-à-dire à l'état corporel, car la sensibilité pure, qui permet l'avènement des schémas de l'imagination en vue d'une unité de l'entendement, « évoque le corps »³⁸⁰, et invite à mettre celui-ci à l'origine de la connaissance.

Il conclut sa démonstration par une paraphrase de la perplexité d'Emmanuel Kant, qui constitue un magnifique plaidoyer, de la part d'un philosophe du XX^{ème} siècle, en faveur d'une coopération avec les recherches en sciences de la nature : « Le schématisme est un art caché dans les profondeurs du corps humain, et il n'est pas facile d'en décrire l'opération »³⁸¹.

Les schèmes kinesthésiques

Cette évocation d'un lien possible entre philosophie et sciences a été entendue par les recherches contemporaines en sciences cognitives et en neurosciences, initiées par des linguistes et des sémanticiens (Georges Lakoff), autant que par des philosophes (Mark Johnson), des neurophysiologistes (Gérald M. Edelman) et des biologistes (Francisco Varela), pour citer quelques noms.

³⁷⁸ Mikel Dufrenne, *La notion d'a priori*, PUF, Paris, 1959, p. 188.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 189.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 190.

³⁸¹ *Ibid.*

C'est dans ce large champ scientifique pluridisciplinaire que s'élaborent actuellement les hypothèses les plus nouvelles portant sur le nouveau paradigme de l'unité corps-esprit, destiné à révolutionner notre approche occidentale du vivant, après plus de vingt siècles de dualisme.

Parmi les personnalités les plus originales de cette école figure Mark Johnson, qui a fait paraître en 1987, aux Etats-Unis, un ouvrage non encore traduit en français³⁸² intitulé *Le corps dans l'esprit*. L'essentiel de sa recherche consiste à mettre en évidence ce qu'il appelle les *schèmes kinesthésiques* : des structures cognitives générales, semblant universelles dans l'esprit humain, engendrées par l'expérience corporelle, et qui permettent la mise en place des processus élémentaires de catégorisation.

Ce sont ces schèmes, profondément ancrés dans le corps, qui contribuent à modeler notre cognition et notre logique. Ils se composent d'éléments structurels qui peuvent ensuite être projetés métaphoriquement à différents niveaux de la cognition, organisant finalement, à partir d'images puisées dans le rapport immédiat à l'environnement, toute construction de la réalité, toute pensée. Il y a donc un processus commun entre le fonctionnement du corps physique et la projection d'images, à l'origine des catégories de la cognition.

Cette thèse fascinante fait remonter les catégorisations les plus abstraites à des fondements liés originellement à l'intériorisation, dans le corps, de significations construites sur des images, en relation avec la façon dont le corps appréhende le monde, ou plutôt s'inscrit dans le monde : « *C'est une erreur... de croire à un organisme et à son environnement comme deux entités entièrement indépendantes et désunies ; l'organisme n'existe pas comme tel sans son environnement. L'ensemble de l'environnement externe est autant une partie de l'identité d'un organisme que tout ce qui y est interne* »³⁸³.

Pour Mark Johnson, il y a donc bien une dimension préconceptuelle à la compréhension, ancrée dans le corps, lequel est éprouvé, qui plus est, comme un champ de forces. Alors la compréhension est une saisie des structures qui donnent un aspect cohérent, ordonné, à l'expérience : « *Nous avons des corps qui fonctionnent au travers de forces externes*

³⁸² Les citations de cet auteur ont été traduites par moi-même.

³⁸³ Mark Johnson, *The body in the mind*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987, p. 207.

et internes comme la gravité, la lumière, la chaleur, le vent, les processus, et encore l'influence d'autres objets physiques. Ces interactions constituent nos premières rencontres avec ces forces, et elles révèlent des relations récurrentes, organisées, entre nous-mêmes et notre environnement. Ces modèles se développent comme des structures significatives à travers lesquelles notre monde commence à montrer une forme de cohérence, de régularité, l'intelligibilité »³⁸⁴.

Ainsi la compréhension fonctionne comme un tout, où le corps et l'esprit ne sont pas des éléments séparés, mais inclus l'un dans l'autre : « *La compréhension est le moyen "d'avoir un monde", le moyen par lequel nous expérimentons notre monde comme une réalité compréhensible. Une telle compréhension, donc, comprend notre être tout entier, nos capacités corporelles, nos savoir-faire, nos valeurs, nos humeurs et nos attitudes, toute notre tradition culturelle, la façon dont nous sommes conditionnés par notre communauté linguistique, nos sensibilités esthétiques, etc. En bref, notre compréhension est notre mode d'"être-au-monde". C'est la façon dont nous sommes situés de façon significative dans notre monde »³⁸⁵.*

Les schèmes d'images sont donc pour Mark Johnson « *des configurations, des formes et des régularités récurrentes, en lien avec, ou à partir de nos activités »³⁸⁶, qui émergent de nos mouvements corporels, de nos manipulations d'objets, et de nos interactions perceptuelles, et ils sont fondamentalement dynamiques : ce sont des structures organisantes et réorganisantes de notre réalité, qui, contrairement à la pensée de Emmanuel Kant, encore marquée par le dualisme cartésien, au travers de la notion d'une imagination reliant la sensibilité et l'intelligibilité, ne sont pas plus corporelles que mentales, mais procèdent d'un ensemble où le vécu est du corps autant que de l'esprit. L'expérience vitale, en tous cas, est fondamentalement éprouvée par une sensorialité où s'expriment émotions, sentiments, impressions, qui s'organiseront finalement en pensée réfléchie et en conceptualisation. Dans cette vision, les schèmes d'images sont donc « *des structures d'une activité au travers de laquelle nous ordonnons notre expérience d'une façon que nous puissions la comprendre. Ce sont les**

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 13.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 102.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 29.

moyens fondamentaux par lesquels nous construisons et constituons un ordre, et ce ne sont donc pas de simples réceptacles dans lesquels l'expérience se déverserait »³⁸⁷.

Il propose de considérer que certains schèmes de base, qui s'expriment dans la rencontre avec le monde, constituent une sorte de grammaire spatio-temporelle ; il s'agit par exemple de : l'intérieur/extérieur, le haut/bas, le près/loin, le droite/gauche, l'avant/arrière, etc., responsables de structures mentales fondamentales. Il dénombre une trentaine de ces structures mentales, dont les principales sont : les contenants/contenus, l'équilibre, les attirances, les distanciations, les blocages, les itinéraires, les relations, les échelles, les cycles, le centre/périphérie. Ce sont des modèles récurrents de l'interaction de notre organisme avec l'environnement : *« Alors notre expérience structurée est une interaction organisme-environnement, dans laquelle les deux pôles sont altérés et transformés à travers un processus historique continu »³⁸⁸.*

Dans ce monde humain construit à partir de la réalité corporelle, les métaphores sont des projections imagées de ces schèmes kinesthésiques sur un plan existentiel, où affectivité et cognition s'entremêlent, en exigeant qu'un sens, qu'un ordre, soit donné au monde.

Voilà donc la nature de l'imagination selon la vision de Mark Johnson : l'utilisation par le langage métaphorique, par l'expression symbolique, des formes fondamentales ordonnant l'être-au-monde qu'est l'humain, et informant généralement sa conduite à son insu, en vue de l'emplir de sens.

Ce langage métaphorique est premier : ce sont ces structures imagées, incarnées, qui conditionnent toute la cognition, toute la rationalité, et il serait finalement impossible de parler de nos expériences fondamentales sans métaphores. Ainsi la réalité n'est pas indépendante de la façon dont nous la comprenons. Or, comme elle est comprise grâce à des métaphores, on peut dire, en quelque sorte, que la réalité est structurée par notre système métaphorique : *« La projection métaphorique est le moyen fondamental par lequel nous projetons une structure, nous établissons de nouvelles connexions, nous réorganisons nos expériences »³⁸⁹.* Elle est donc le fondement de toute créativité, de toute pensée, de toute liberté : *« L'imagination est*

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 30.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 207.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 169.

centrale pour la compréhension humaine et la rationalité, pour la simple raison que l'ensemble de ce que nous pouvons expérimenter et connaître de significatif, ainsi que la façon dont nous pouvons raisonner dessus, dépend des structures de l'imagination, car se sont elles qui font de notre expérience ce qu'elle est »³⁹⁰. Le système conceptuel métaphorique, qui nous permet d'appréhender la plupart des aspects de la réalité, dérive donc d'un certain nombre de termes qui émergent de nos interactions directes avec notre environnement. Ainsi, effectivement, toute notre conception de la réalité est relative aux interactions que nous entretenons avec celui-ci, telles qu'elles sont vécues avec un corps, une affectivité, dans un champ subjectif de significations.

L'hypothèse de l'enracinement corporel de la pensée a été reprise en partie par le biologiste et neurologue Francisco Varela en 1993 dans son célèbre ouvrage *L'inscription corporelle de l'esprit*. Il considère en effet la motricité et la perception, l'action et la cognition comme intrinsèquement couplées ; il n'y a donc pas de connaissance sans fondement dans l'expérience corporelle. C'est ce lien indissoluble entre action et cognition que Francisco Varela appelle l'*énaction* : « Les structures cognitives émergent des schèmes sensori-moteurs récurrents qui permettent à l'action d'être guidée par la perception »³⁹¹.

Finalement, il est possible de dire que, selon cette hypothèse, « la cognition est une compréhension incarnée » : « Le point central de cette orientation non-objectiviste est l'idée que la connaissance est le résultat d'une interprétation permanente qui émerge de nos structures de compréhension. Ces capacités s'enracinent dans les structures de notre corporéité biologique, mais elles sont vécues et éprouvées à l'intérieur d'un domaine d'action consensuelle et d'histoire culturelle. Elles nous permettent de donner un sens à notre monde ; ou, dans un langage plus phénoménologique, elles sont les structures par lesquelles nous existons sur le mode de "posséder un monde" »³⁹².

Par ailleurs, cette conception a été également validée, car elle rejoint ses propres travaux sur les cartes cérébrales, par Gérard M. Edelman, Prix Nobel de physiologie et de médecine en 1972.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 172.

³⁹¹ Francisco Varela, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Seuil, Paris, 1993, p. 234.

³⁹² *Ibid.*, p. 211.

Lui-même considère que la pensée n'est pas transcendante, mais qu'elle dépend du corps et du cerveau, et il propose une théorie biologique générale de la fonction cérébrale ainsi qu'une théorie de la conscience « *qui fournissent une base biologique essentielle à un grand nombre de propositions concernant l'importance de l'incarnation pour la grammaire et la cognition* »³⁹³. Il plaide pour « *une épistémologie fondée sur la biologie* », qui permettrait d'« *expliquer comment nous faisons pour savoir et être conscients, à la lumière des données de l'évolution et de la biologie du développement* »³⁹⁴, et qui rejoindrait les remarquables évolutions de la recherche de linguistes comme Mark Johnson, mais aussi comme Georges Lakoff, concernant le rapport langagier de l'homme au monde, et l'ancrage corporel de l'imagination et du langage symbolique, ainsi que des grandes facultés cognitives de catégorisation.

Quelques formes élémentaires de l'être-au-monde dans la pensée populaire

Cette théorie des schèmes kinesthésiques, issue de la recherche linguistique, ainsi que l'intérêt que lui porte la plus récente recherche en neuro-biologie, permettent aux anthropologues de l'imaginaire que nous sommes d'avancer sur un terrain dégagé, et de continuer à construire nos hypothèses sur le lien entre les grands thèmes de l'imaginaire et le vécu individuel et sociétal. Ce chantier épistémologique met en évidence à quel point l'imagination symbolique a été et reste essentielle pour fournir les formes dont se nourrit l'esprit, afin de construire, puis d'éprouver, de savourer, et d'approfondir le sens que l'être humain donne à sa vie.

En ce qui me concerne, dans ma quête des racines anthropologiques de la spiritualité, je me suis intéressée à certaines métaphores utilisées dans le langage commun, concernant le rapport au vécu, dans lesquelles nous retrouvons certaines formes fondamentales que j'ai dégagées dans mon enquête : pour ce qui est de la position du corps, je me suis intéressée aux thèmes de l'élévation, de la verticalité, où le couple terre/ciel se déploie, mais aussi à ceux du

³⁹³ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, Odile Jacob, Paris, 2008, p. 330.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 331.

centrage, de l'équilibre ; j'ai étudié également certaines expressions mettant en scène d'autres schèmes dualistes du langage, engageant le corps : clarté/obscurité, ouverture/fermeture, chaleur/froideur, lourdeur/légèreté ; finalement j'ai recensé les expressions relatives à l'énergie vitale.

- **Métaphores de la verticalité**

| Bas | | Haut | |
|---------------------------------|-----------------------------------|----------------------------|---------------------------------|
| Être au-dessous de tout | Être mis plus bas que terre | Prendre un petit remontant | Monter au 7 ^{ème} ciel |
| Se ramasser à la petite cuiller | Être englouti par les difficultés | Se redresser | Tirer quelqu'un vers le haut |
| S'enfoncer, couler, sombrer | Se noyer dans un verre d'eau | Se remonter | Avoir la tête dans les étoiles |
| Avoir la tête sous l'eau | Avoir du plomb dans l'aile | Surmonter ses difficultés | Rebondir |
| La terre s'ouvre sous mes pieds | Être terrassé | Je suis au-dessus de ça | Se hisser jusqu'à tel niveau |
| Rabaisser quelqu'un | Tirer vers le bas | Être à la hauteur | Remonter à la surface |
| Être écrasé par le chagrin | Être au 36 ^{ème} dessous | L'échelle sociale | Au sommet de son art |
| Être tombé bien bas | L'enthousiasme qui retombe | Il remonte dans mon estime | Assumer |
| Être atterré | Je me suis écroulée | | Se surpasser |
| Il ne tient plus debout | | | |

Il est intéressant de noter qu'il y a, dans tous ces exemples, une connotation négative aux métaphores liées au *bas*, et une connotation positive aux métaphores liées au *haut*, ce qui

montre à quel point la verticalité est fondamentale pour les humains que nous sommes, qui avons tous « *des hauts et des bas* ».

Mark Johnson y accorde d'ailleurs une importance première, car elle est pour lui l'expérience même de l'équilibre : « *L'équilibre est quelque chose que nous "faisons". Le bébé se met debout, perd l'équilibre et tombe au sol. Il recommence encore et encore, jusqu'à ce qu'un nouveau monde s'ouvre à lui, celui de la posture debout. Il y a alors ces quelques jours où les connexions synaptiques s'établissent, et alors soudain, le bébé devient un petit homo erectus* »³⁹⁵.

- **Métaphores du centrage**

| Centré | Non centré |
|--|---|
| <p>Etre dans son assiette Etre posé, d'aplomb Etre bien assis dans la vie Quelqu'un de stable Une personne plombée Avoir les pieds sur terre Avoir un sacré aplomb</p> | <p>Papillonner C'est un feu follet Quelqu'un de déjanté Se sentir dispersé Un déséquilibré mental Dans la lune</p> |

On a ici un bel exemple de la projection de l'équilibre corporel sur la sphère existentielle. Mark Johnson l'exprime clairement à la fin du texte précédent : « *l'équilibre est une activité corporelle préconceptuelle* »³⁹⁶. Or cet état d'équilibre chèrement acquis peut faire défaut au cours du temps, si le corps ou l'esprit, ne maintiennent pas leur stabilité, d'où la valeur accordée à la justesse du centrage ; l'idéal est de se tenir entre terre et ciel, les pieds sur la terre et la tête dans les étoiles.

³⁹⁵ Mark Johnson, *The body in the mind*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987, p. 74.

³⁹⁶ *Ibid.*

- **Métaphores liées à la lumière**

| Lumière | Obscurité |
|--|---|
| Une idée lumineuse Quelqu'un de brillant Clairvoyant Avoir les idées claires Etre rayonnant Une personne lucide Les yeux qui étincellent | Je n'y vois plus rien Etre dans le brouillard, dans la gadoue La nuit noire de l'âme Broyer du noir Des forces obscures Avancer à tâtons Noirceur d'âme Une personne éteinte |

Ces métaphores sont d'une certaine façon en lien avec la verticalité : en haut la lumière, en bas l'obscurité, mais elles se conjuguent également avec le cycle circadien, où le jour est lié à la conscience éveillée, et la nuit à l'inconscience du sommeil.

- **Métaphores thermiques**

| Chaud | Froid |
|--|---|
| Une personne chaleureuse Bouillir d'impatience Avoir chaud au cœur Dans la chaleur de l'amitié Ne pas avoir froid aux yeux | C'est une personne froide Un accueil glacial Un cœur en hiver Avoir des sueurs froides |

La chaleur est généralement liée à l'harmonie relationnelle, au lien familial, amical, sociétal, et le froid représente souvent la peur, l'isolement, la sécheresse.

- **Métaphores de poids**

| Légereté | Lourdeur |
|---|---|
| Je me sens comme une plume Se sentir pousser les ailes La légèreté de l'être Ne pas toucher terre Être en lévitation Voler au secours de quelqu'un | Avoir le cœur lourd Se sentir pesant Avoir trop de poids sur les épaules Traîner un boulet Charger la bourrique Être sous une chape de plomb |

La lourdeur, généralement dévalorisée, c'est le *bas*, lié à des situations tristes, douloureuses, fatigantes et la légèreté, généralement valorisée, c'est le *haut*, lié à la joie, l'exaltation, le bonheur.

- **Métaphores spatiales**

| Ouverture | Fermeture |
|--|---|
| Une personne ouverte Être large d'esprit Se dilater Se sentir épanoui Avoir vidé son sac Se sentir spacieux | Être fermé Une personne étriquée Enfermé dans sa bulle Une personne sans envergure Cadenassé dans son mal-être En avoir ras le bol |

La verticalité, l'équilibre, la lumière, la chaleur, la légèreté, mais au-delà de ces valeurs essentielles, l'étendue de l'horizon, l'espace, se chargent également d'un sens symbolique positif, signant une évolution existentielle, alors que le rétrécissement possède une connotation négative.

- **Métaphores de l'énergie**

| Positive | Négative |
|---|--|
| <p>J'ai rechargé les accus</p> <p>Avoir du tonus</p> <p>Il carbure</p> <p>Exploser de joie</p> <p>Avoir du peps, de la niaque</p> | <p>Être crevé, vidé</p> <p>Avoir le compteur à zéro</p> <p>Être à plat</p> <p>Être en panne</p> <p>C'est au point mort</p> |

On voit là l'importance métaphorique du vécu de la vitalité corporelle, dans le parcours individuel.

La relation fondamentale de notre existence à des données spatiale et vitales, et le rôle du langage populaire pour l'exprimer, a été mise en évidence dans le travail thérapeutique d'analyse existentielle de Ludwig Binswanger, un disciple suisse de Edmund Husserl : « *C'est dans de telles expressions populaires et non dans la jonglerie avec des termes techniques savants que nous voyons, bien mieux exprimée, l'authentique unité de l'âme et du corps vécu, l'authentique être-homme* ». Ces expressions ne sont pas pour lui des simples analogies ou métaphores, « *dans la mesure où quelque chose serait "décrit" de façon analogique ou métaphorique au moyen d'une expression corporelle ; car ici il ne s'agit pas... d'une question de dénomination au sens d'un simple choix d'expression, mais au contraire de quelque chose qui repose bien plus profondément, à savoir du fait que notre "existence" s'ouvre toujours dans*

certaines directions significatives, c'est-à-dire l'ascension ou la chute... le "devenir" large ou étroit, plein ou vide, clair ou obscur, tendre ou dur, froid ou chaud, etc. Nous ne devons pas chercher la connaissance de cette unité dans la science, mais bien là où elle est conservée et où elle s'épanouit, justement dans la langue populaire et ses caractérisations de l'homme, là où elle est consignée dans les proverbes, les gros mots, les bons mots, les injures, les images et les comparaisons »³⁹⁷.

Ludwig Binswanger a bien perçu le fait que les expressions populaires sont lestées d'un sens vécu dans la profondeur du corps, et reflètent la totalité de l'état intérieur, fait de sensations, d'impressions, de sentiments et d'émotions, indissolublement liées à l'expérience corporelle.

On voit, par son refus de les considérer comme des métaphores, qu'il n'a pas la même définition de celles-ci que Mark Johnson. Elles restent, pour lui, de simples descriptions, alors qu'elles représentent, pour Mark Johnson et son école cognitive, la traduction mentale imagée de la réalité vécue, la plus à même de saisir la signification de celle-ci, justement parce qu'elle reste ancrée dans la *chaude* représentation du monde, et n'est pas encore vidée de ses formes par la *froidueur* de la pensée abstraite, pour utiliser moi-même un langage métaphorique.

Pour lui, comme pour moi, les expressions populaires sont une poésie de la vie quotidienne, et leur emploi charge le vécu d'une richesse sensorielle, qui maintient le lien avec le corps et favorise une recherche d'optimum vital. Elles jouent donc un rôle homéostatique, puisqu'elles renvoient à notre état même d'être vivant, qui est pour moi la véritable condition de notre équilibre, de notre joie.

Ontogénèse et phylogénèse des formes symboliques fondamentales

Il convient maintenant de chercher à comprendre comment s'opère la construction de ces schèmes fondamentaux de l'imaginaire, et je propose ici une simple ébauche de réflexion sur un sujet extrêmement complexe, nécessitant des compétences pluridisciplinaires très

³⁹⁷ Ludwig Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, Minuit, Paris, 1989, p. 136.

approfondies. Je considère néanmoins cette tentative comme une occasion de lancer des pistes susceptibles de revisiter, avec les outils conceptuels contemporains, les extraordinaires intuitions sur l'unité de l'esprit humain et sur son rapport avec l'ensemble du vivant, qui habitent la pensée universelle, peut-être depuis son origine.

- **Construction de l'imaginaire chez l'enfant**

Pour Jean Piaget, le célèbre créateur de l'épistémologie génétique, l'acquisition de la connaissance de l'enfant est une construction qui se réalise à partir de schèmes sensori-moteurs, représentant « *une sorte d'embryologie de l'intelligence* »³⁹⁸. Ceux-ci se mettent en place au fur et à mesure que l'enfant se confronte à son milieu ambiant, en un jeu d'*assimilation* du monde à l'expérience de son propre corps, et d'*accommodation* en retour de celui-ci au monde, ce qui permet les premiers apprentissages. Ces schèmes s'organisent à partir de simples réflexes dont l'enfant est pourvu à la naissance : « *L'activité sensori-motrice est avant tout assimilatrice, c'est-à-dire que, dans le chaos des impressions qui l'assaillent, le nouveau-né cherche avant tout à conserver et à retrouver celles qui accompagnent le fonctionnement de ses organes. Cet effort de répétition constitue des schèmes, c'est-à-dire des totalités à la fois motrices et perceptives, qui s'entretiennent donc elles-mêmes par assimilation, simultanément reproductrice et récognitive. A ces schèmes, d'abord simplement réflexes, sont ensuite incorporés une suite indéfinie d'éléments extérieurs, l'assimilation devenant ainsi généralisatrice* »³⁹⁹.

A partir de là, les accommodations (c'est-à-dire des adaptations), de plus en plus complexes, au monde, propre à cette intelligence sensori-motrice, s'expriment en imitation, lorsqu'une signification particulière est donnée à telle ou telle perception ; c'est ce processus d'intériorisation du monde par l'action imitative qui génère les images mentales⁴⁰⁰, sortes d'impressions, dans le psychisme, de la relation signifiante au monde.

Il est donc clair, pour lui, que l'imagination est issue du fonctionnement du corps, et qu'elle constitue la première forme de pensée, avant l'élaboration de la pensée conceptuelle.

³⁹⁸ Rémi Droz et Maryvonne Rahmy, *Lire Piaget*, P. Mardaga, Bruxelles, 1997, p. 17.

³⁹⁹ Jean Piaget, *La formation du symbole chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Genève, 1994, p. 87.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 72.

C'est cette intelligence sensori-motrice imagée qui va guider le développement du langage, en référant la relation au monde à la logique de l'implication corporelle. La connaissance s'élabore donc à partir de ce va-et-vient entre le corps et le monde, et s'organise, même pour les opérations les plus complexes, à partir de cette intelligence sensori-motrice qui se développe sur les déplacements du corps dans l'espace, les manipulations d'objets et la conscience progressive du temps.

Jean Piaget accorde également une grande importance à la constitution de *schèmes affectifs*⁴⁰¹, qui s'élaborent à partir de la qualité des relations humaines vécues par l'enfant dès sa naissance, car ces schèmes ont un rôle essentiel dans la mise en place et l'orientation de la pensée symbolique, et donc l'élaboration d'une certaine vision personnelle du monde, mais aussi dans la formation de l'inconscient. Par ailleurs, ces schèmes règlent également l'énergétique de l'action, selon la façon dont l'enfant investit affectivement ses opérations sensori-motrices.

Mais alors se pose la question du fondement ultime de cette intelligence sensori-motrice, base de l'imagination comme pensée originaire et vision du monde.

Jean Piaget ne franchit pas le stade de la naissance et des premiers contacts avec le monde pour expliquer l'origine de la pensée symbolique, tout en reconnaissant que, durant la période prénatale, une dynamique dans l'évolution organique est indissociable d'une dynamique pré-perceptive, et que cette dynamique unitaire est génératrice des premiers réflexes, des premiers schèmes, présents à la naissance, et sur la base desquels se complexifiera l'activité sensori-motrice post-partum⁴⁰².

Après lui, d'autres chercheurs ont investigué la question de la constitution d'une forme de conscience intra-utérine, qui constituerait déjà une solide base sensori-motrice, et dont les traces mnésiques auraient le pouvoir d'influencer le corps et le psychisme du nouveau-né.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 220.

⁴⁰² Jean Piaget, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Genève, 1992.

Le médecin et philosophe Jean-Marie Delassus⁴⁰³ est de ceux qui ont repris ce débat, du point de vue scientifique, en considérant que l'accouchement n'est pas véritablement une naissance, car l'enfant existe déjà comme personne, ayant un monde, pendant la vie intra-utérine. Pour lui, la naissance est plutôt un changement de milieu, auquel l'enfant doit s'adapter avec difficultés, compte tenu du traumatisme qui consiste à sortir de l'espace clos, protégé, de son existence intra-matricielle. Il dit aussi que cette brutale venue au monde doit s'accompagner d'une longue naissance psychique, d'environ un an, qui détermine la capacité ou non, pour l'enfant, à être véritablement adapté à ce monde du dehors.

La conscience intra-utérine est maintenant établie, selon lui, scientifiquement, grâce à l'avancée des connaissances à propos des aires associatives du cerveau, qui ne sont ni effectrices ni réceptrices, mais servent à établir des connexions internes. Ce système neuronal est propre à l'homme, et Jean-Marie Delassus fait l'hypothèse que ces aires constituent un « *espace d'enregistrement des caractères propres à la vie intra-utérine* »⁴⁰⁴, car elles sont précocement fonctionnelles, et se situent au cœur d'un système de sensibilité générale et de sensorialité très tôt actives, ce qui permet de *mémoriser* les données de « *la sensibilité, relatives aux conditions homogènes et constantes d'un milieu de vie intégralement adapté à la vie fœtale* »⁴⁰⁵.

L'organisme humain, grâce à cette fonction cérébrale particulière, arrive dans le monde extérieur en ayant été longuement adapté à l'expérience d'un monde intérieur qui a été sa seule réalité pendant neuf mois.

Autrement dit, c'est muni de cette conscience d'une intériorité centrée sur la profondeur de son organisme qu'il aborde sa naissance, et, selon le type de milieu qu'il rencontrera, sa naissance psychique se fera bien ou mal, c'est à-dire qu'elle permettra, ou non, l'intégration de ce monde primordial à la vie dans l'environnement physique et social.

Or, cet esprit du fœtus est fait de l'expérience d'une totalité, d'une éternité et d'un espace heureux, dont les limites ne sont pas éprouvées : « *Ainsi s'enregistre l'esprit de la vie comme totalité. Inversement, la totalité devient esprit... La vie vient là, repose là en son*

⁴⁰³ Jean-Marie Delassus, *La psychanalyse de la naissance*, Dunod, Paris, 2006.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 39.

essence et, devenue esprit, constitue une référence nouvelle pour l'ensemble sensible du corps. Dès lors, la vie en tant qu'esprit de la totalité, aboutit à l'être »⁴⁰⁶.

Cette structure « *neurontologique* »⁴⁰⁷, qui assure à la personne le sentiment de soi⁴⁰⁸, restera gravée dans les fondements psychiques inconscients⁴⁰⁹ et constituera la base sensorielle sur laquelle viendra se greffer, plus tard, l'imagination symbolique que le langage exprimera, et qui permettra en quelque sorte de donner une représentation à ces formes existentielles déjà mémorisées.

Cet état qu'il qualifie d'*Originnaire* s'exprime donc chaque fois que la sensibilité profonde reprend le dessus sur le langage conceptuel, qui constitue l'essentiel de notre fonctionnement mental, et particulièrement dans l'expérience symbolique des poètes, des artistes, des mystiques :

« L'Originnaire revient par surprise et se révèle à nouveau dans l'apparition soudaine d'un fragment du monde qui s'extrait spontanément de la nature conceptuelle où nous l'avions enfermé. Surgit alors un éclat de perception pure »⁴¹⁰.

L'expérience intra-utérine a été étudiée également par les psychanalystes Olivier et Veranka Marc, à partir de la mémoire qu'elle a pu laisser sur les enfants.

Ils ont, pendant des années, et en différents endroits du monde, fait exécuter des gribouillages par des tous-petits à partir de la fin de la première année, ainsi que des dessins plus élaborés par des plus grands, et ils les ont comparés : *« Tous les petits d'homme ont le même sang ; mais de plus, ils tracent de la même manière, ont le même mode d'intégration symbolique de l'univers, c'est-à-dire la même culture de base. Tous ont le même schéma de croissance physique et psychique... L'intégration du schéma corporel et de l'image du corps se fait suivant le même processus, la saisie de l'espace est la même »⁴¹¹.*

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 50.

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 371.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 268.

⁴¹¹ Veranka et Olivier Marc, *Premiers dessins d'enfants*, Nathan, Paris, 2002, p. 100.

Ils ont conclu à une stéréotypicité de ces graphiques, qui indique que le geste de dessiner est une mise en forme de mémoires corporelles, liées à la naissance et à la vie intra-utérine, mais aussi à une mémoire organique et phylogénétique : « *Ces gestes de l'enfant sont en réalité des actions de la mémoire. Son corps ne peut pas dire ce qu'il a éprouvé avant de naître, mais il peut dans une certaine mesure le rejouer, et, ce qui est beaucoup plus impressionnant, c'est qu'il peut le représenter* »⁴¹².

Pour eux, l'enfant exprime spontanément les formes⁴¹³ qu'il a vécues lors de sa vie prénatale : formes centrées et spiralées des mouvements vitaux, schémas des cellules avec leur noyau, représentations des étapes de la maturation de son corps depuis les premiers temps du développement embryonnaire, avec les formes arrondies du blastocyte (ou disque embryonnaire), formes allongées et horizontales de la chorde (ou ligne céphalo-caudale), première différenciation spatiale des parties du corps, dessins des ébauches primitives de la tête et des bourgeons des membres ; représentations symétriques, bilatérales du visage et des quatre membres à partir de l'axe vertébral, et du quadrilatère du tronc, et même représentation des différentes zones fonctionnelles de celui-ci.

De plus, l'expression graphique si fondamentale chez les enfants, mais également les jeux du corps, sont considérés comme des moyens, au cours de la maturation physique et psychique de l'enfant, de refaire le trajet de leur évolution première : « *Il ne peut commencer à exister corporellement en entier tant qu'il ne s'est pas éprouvé cellule, blastula, embryon, foetus, puis nouveau-né. Il se sent ainsi maître de son schéma corporel en mouvement (en une dynamique spatio-temporelle)* »⁴¹⁴.

C'est aussi une façon qu'ont les petits de retrouver l'expérience du corps maternel, afin de pouvoir apprendre à s'en éloigner, progressivement : « *Les tracés sont la mémoire de leur croissance et des empreintes laissées sur eux par l'environnement maternel* »⁴¹⁵.

Car, chaque enfant : « *En naissant, (il) a pris le risque de perdre l'unité entre lui et sa mère, puisqu'il avait de lui et d'elle une perception globale où l'un était l'autre* »⁴¹⁶, d'où

⁴¹² *Ibid.*, p. 34.

⁴¹³ Voir Annexes, p. 85.

⁴¹⁴ Veranka et Olivier Marc, *L'enfant qui se fait naître*, Buchet/Chastel, Paris, 1997, p. 12.

⁴¹⁵ V. et O. Marc, *Premiers dessins, op. cit.*, p. 129.

l'importance primordiale qu'accordent les psychanalystes en général au corps à corps avec la mère, pour réparer cette perte originelle : « *Mais pour que puisse émerger la conscience, la naissance doit priver l'enfant de l'unité qu'il a connue. C'est le corps à corps avec la mère qui lui permet de ne pas perdre le goût de l'état unitaire entrevu au moment de la naissance. Cette connaissance innée de la création lui est transmise à travers le premier lien liquide, le lait qui assure la continuité avec son intérieur* »⁴¹⁷.

La mémoire prénatale habite encore l'enfant, et ce retour périodique de l'expression imaginaire de la vie intra-utérine participe de son intégration au réel, car il signifie le besoin essentiel de contenir son propre flux existentiel, en plein mouvement de croissance psychosomatique : « *L'enfant, en dessinant, parcourt son corps, découvre ce qu'il fut, explore ce qu'il devient, et, ce faisant, cherche ce qu'il est. Il a des antennes qui se portent en avant, plongent en lui et, de ce va-et-vient, lui permettent peu à peu de découvrir le temps qu'il vit* »⁴¹⁸.

Cette expression lui permet donc de retrouver ses rythmes essentiels, ceux qui ont nourri sa sensibilité pendant ces mois intérieurs, et qui ont construit sa conscience unitaire, son harmonie : « *Le bébé dans l'utérus est un désir de vie qui prend forme en milieu rythmé... La vie intra-utero apparaît comme un enchevêtrement ininterrompu de variations rythmiques. Et quand il naît, tout s'arrête. Plus rien ne bouge... Alors sa mère sent qu'il faut le bercer, le balancer, lui chanter des chansons, lui faire retrouver un peu des rythmes perdus pour ne pas se laisser s'enfoncer dans un désert de silence et d'immobilité. Et que fait-il quand il commence à tracer ? Il re-produit les rythmes perdus : il les trace* »⁴¹⁹.

L'aspect souvent géométrique, que l'on retrouve dans l'art populaire dit « *primitif* » du monde entier, représente, pour ces auteurs, l'expression abstraite d'un langage pulsionnel originel : cercles, coupes, carrés, rectangles, triangles, spires, disent la mémoire de nos propres formes en gestation pendant neuf mois, puis en développement tout au long de l'enfance.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 135.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 188.

⁴¹⁸ V. et O. Marc, *L'enfant, op. cit.*, p. 58.

⁴¹⁹ V. et O. Marc, *Premiers dessins, op. cit.*, p. 79.

Olivier et Veranka Marc voient, dans les graphiques, mais aussi dans les expressions corporelles et les rêves des hommes du monde entier, la mise en scène de moments forts de cette odyssée de la personne depuis son origine : explosion du follicule, glissade de la morula dans la trompe de l'ovaire, atterrissage dans la muqueuse utérine, d'abord à l'horizontale, puis redressement à la verticale du corps minuscule du fœtus, tête en haut et pieds en bas, jusqu'au grand retournement final pour aborder le couloir étroit de la naissance, sorte d'engloutissement, de chute, de morcellement.

Lorsque l'enfant est plus grand, les représentations si nombreuses de la maison, que les enfants aiment à dessiner, disent également l'espace, à la fois clos, mais ouvert sur le monde par les fenêtres et les portes, et en lien avec le ciel par la cheminée, où s'échappe si souvent la fumée de l'âtre familial, espace où il fait bon vivre ; ces maisons sont des métaphores du corps, à la fois centré et disponible, relié au monde par des chemins, et entouré des éléments de la nature (végétaux, animaux), mais aussi des astres (soleil-père et lune-mère).

Pour finir, il apparaît pour eux que les dessins d'enfants mettent en traits deux directions vitales essentiellement : l'une érectile, verticalisante, l'autre radiante. Grandir, évoluer, se centrer, mais aussi se dilater, rayonner, relationner : l'arbre, si souvent représenté, est le véritable symbole du corps : enraciné, massif par le tronc, et léger, ouvert et bruisant de vie par ses feuilles, élancé, droit vers le haut, accueillant les êtres du ciel.

De cette façon, si l'enfant va bien, il construit son monde, à la fois pleinement dedans et pleinement dehors, centré et rayonnant : « *Quand il dessine, notre enfant ne nous fait-il pas une étonnante démonstration du processus de symbolisation ? Son dessin apparaît comme une gestuelle créatrice : il commence à découvrir que le monde est à son image, et, plus tard, qu'il est à l'image du monde* »⁴²⁰.

Ainsi, il ne fait aucun doute, pour ces psychanalystes-anthropologues, que l'esprit humain est un, tout simplement parce que l'expérience corporelle est exactement la même à partir de la conception, jusqu'à la naissance, pratiquement la même durant au moins une partie de l'enfance, et, finalement fort semblable, pour l'essentiel, durant le reste de la vie : tous les être humains naissent d'une mère, se nourrissent, ont des parents, jouent, grandissent,

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 31.

éprouvent de la joie, apprennent à tenir un rôle dans leur société, se détachent de leur famille pour, presque toujours, en fonder une, mûrissent, souffrent, et meurent.

De ce fait, il est légitime, et finalement simple, de comprendre que les formes essentielles de l'imagination symbolique soient si semblables d'un endroit à l'autre du monde : « *Le processus de symbolisation est le même dans toutes les cultures... parce qu'il s'appuie sur le vécu corporel, pré et postnatal* »⁴²¹.

L'expression graphique et corporelle des enfants, mais aussi celle des adultes, que l'on appelle art ou rite - termes dont l'étymologie est d'ailleurs commune - est le moyen que l'homme a de tout temps utilisé pour dire l'essentiel de ce qui lui importe : la relation plénière aux formes, aux rythmes et aux couleurs de la vie : « *Il y a toujours du sacré dans le dessin d'un petit enfant parce qu'à ce stade il est totalement spirituel car totalement corporel, dans ce que spirituel a de naturel ; il est l'origine du monde* »⁴²².

- **Y a-t-il un inconscient collectif ?**

Les recherches en embryologie de Jean-Marie Delassus, et celles de Olivier et Veranka Marc en anthropo-psychanalyse, font l'hypothèse que nous naissons avec une mémoire très riche de notre vécu intra-utérin, et les travaux de Jean Piaget en psychologie génétique, ainsi que ceux de Mark Johnson en sémiologie, établissent clairement le lien entre expérience corporelle et schémas originels de l'imagination.

Si nous acceptons les thèses de Jean-Marie Delassus et de Olivier et Veranka Marc, il apparaît que les schémas corporels de l'imaginaire ne s'établissent pas après la naissance, mais durant la période fœtale. On pourrait alors dire que les schémas sensori-moteurs archaïques du fœtus mémorisent le vécu fait de stimulations spécifiques à cette vie prénatale, et peut-être même les formes par lesquelles passe le développement dès la conception. Bien sûr, il y a des inconnues quant aux mécanismes neuro-physiologiques concernés par cette mémoire fœtale, qui constituera le fondement des représentations. Mais Jean Piaget lui-même reconnaît qu'il y a une « *interaction indissociable, dès l'embryogénèse, entre les facteurs héréditaires et*

⁴²¹ *Ibid.*, p. 28.

⁴²² *Ibid.*, p. 131.

l'influence du milieu, de telle sorte qu'il est impossible de tracer la frontière fixe entre ce qui est inné et ce qui est acquis, puisque entre les deux se trouve la zone essentielle des autorégulations propres au développement »⁴²³.

Le psychologue Pierre Mounoud considère le montage héréditaire comme un premier niveau d'organisation d'ensembles, c'est-à-dire de coordinations motrices, comme le réflexe de succion, le réflexe palmaire, celui des mouvements de la tête et des yeux (oculocéphalogyre), et aussi le réflexe postural : « *Il est alors possible de définir une structure d'ensemble des déplacements-positions du corps et de ses parties que l'on peut appeler schéma postural. Cette organisation, ou structure, définit l'univers des stimulations qui atteignent le bébé, c'est-à-dire les interprète, leur donne une signification. Cette structure d'ensemble définit encore ce que l'on appellera un espace global, que l'on considérera comme homogène »⁴²⁴.*

Sur cette base, il est possible d'aller plus loin : depuis le XIX^{ème} siècle et les progrès de l'embryologie descriptive, et spécialement les travaux de Karl E. Von Baer, il est établi que les embryons humains passent par certaines étapes où ils possèdent des formes identiques à celles d'embryons issus d'autres espèces animales. Cette loi, dite *loi de Von Baer* a influencé le début du darwinisme, avec les travaux de Ernst Haeckel, et sa *loi de biogénétique*, établissant que chaque espèce mémorise, *récapitule* les étapes de l'évolution phylogénétique qui l'ont précédé, sur le plan morphologique et aussi sur le plan de l'organisation⁴²⁵. Il y aurait ainsi un souvenir de tout le passé de l'évolution des espèces, imprimé dans chaque embryon : « *Selon la loi biogénétique de Haeckel, l'ontogénèse récapitule la phylogénèse, un animal escalade son propre arbre généalogique au cours de son développement embryonnaire. Il suffirait donc d'observer des embryons pour voir défiler toute une kyrielle d'ancêtres adultes dans leur ordre d'apparition »⁴²⁶.*

Bien que remise en question par la théorie génétique de Georges Mendel, il reste que l'inscription morphologique d'une embryogénèse évolutive pose problème et passionne de

⁴²³ Jean Piaget, *Epistémologie génétique*, PUF, Paris, 1996, p. 62.

⁴²⁴ Pierre Mounoud, *Développement des systèmes de représentation et de traitement chez l'enfant*, Bulletin de Psychologie 1971-1972, XXV, 296, 5-7, p. 265.

⁴²⁵ Voir Annexes, p. 95.

⁴²⁶ Stephan J. Gould, *Le pouce du panda*, Grasset, 1982, p. 238.

nombreux chercheurs, comme le biologiste Jean Pierre Changeux ou le paléontologue Stephen J. Gould, qui reconnaissent qu'il y a une exploration scientifique possible de la causalité de cette mémoire des formes : « *La phylogénisation perdit les faveurs des hommes de science, mais on ne peut enterrer un sujet en lui-même passionnant... La généalogie exerce sur nous une étrange fascination. Si la découverte de traces d'un arrière-grand-parent éloigné, dans un village d'outre-mer, nous remplit de satisfaction, remonter plus loin encore jusqu'à un singe africain, un reptile, un poisson, cet ancêtre encore inconnu des vertébrés, un ascendant unicellulaire, ouvre des perspectives vertigineuses. Malheureusement, plus on recule dans le temps, plus la fascination augmente, et moins on en sait* »⁴²⁷.

Jean-Pierre Changeux admet, quant à lui, l'idée que l'évolution des vertébrés supérieurs ait pu se construire selon des principes d'une addition, durant l'ontogénèse, d'étapes supplémentaires à celles existantes à chaque stade : « *Dans la mesure où les étapes initiales persisteront, une récapitulation apparente de l'évolution des espèces se produit au cours du développement des organismes les plus évolués. Ainsi l'embryon des mammifères passera-t-il par des stades poisson, reptile...* »⁴²⁸.

Pour de nombreux scientifiques, neurobiologistes et généticiens particulièrement, il reste acquis que l'embryogénèse est une courte récapitulation de l'évolution des espèces.

Cette mémoire phylogénétique ressemble fort à la notion de l'inconscient collectif de Carl G. Jung, qui affirmait que nous avons la mémoire du monde en nous. Au cours d'une interview, il disait ceci : « *Nous ne sommes pas d'hier ni d'aujourd'hui, nous sommes d'un âge immense* »⁴²⁹.

Voici la définition que donne le collaborateur de Jung, Gerhard Adler : « *L'inconscient collectif, reprenant en substance les dires de Jung, est le dépôt constitué par toute l'expérience ancestrale depuis des millions d'années, l'écho des événements de la préhistoire, et chaque siècle y ajoute une quantité infinitésimale de variation et de différenciation* »⁴³⁰.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 239.

⁴²⁸ Jean-Pierre Changeux, *L'homme neuronal*, Fayard, Paris, 1983, p. 317.

⁴²⁹ John Freeman, *Interview de CG.Jung à la BBC*, 1959, Site du groupe d'Etudes C.G. Jung Paris,

<http://groupe-jung.fr/carl-gustav-jung/videos/319-face-to-face-interview-de-cg-jung-par-john-freeman-pour-la-bbc>

⁴³⁰ Charles Baudoin, *L'œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe*, Payot, Paris 2002, p. 79.

La notion d'inconscient collectif a été critiquée car elle est restée floue et peu scientifique. Carl G. Jung était essentiellement un praticien en psychologie des profondeurs, et n'a pas pu élaborer des outils conceptuels, considérés comme suffisamment scientifiques pour être reconnus par les autorités universitaires, à partir de ses géniales intuitions.

Il puise essentiellement l'idée de ce réservoir universel d'images, de cette mémoire ancestrale, à partir des rêves de ses patients, et il considère qu'il y a là l'expression d'instincts ou de modes archaïques de fonctionnement de l'esprit, aussi appelés par les anthropologues britanniques, *patterns of behaviour*, ou schèmes de comportement. Voici ce qu'il en dit : « *J'ai déjà signalé que Freud a constaté dans l'inconscient la présence de restes archaïques et de modes de fonctionnement primitifs. Des recherches ultérieures ont confirmé cette constatation et récolté un riche matériel d'utilisation. Eu égard à la structure du corps, il serait surprenant que la psyché fût le seul phénomène biologique à ne pas révéler des traces évidentes de l'histoire de son développement, et il est également vraisemblable que ces signes sont précisément dans le plus étroit rapport avec le fondement instinctif* »⁴³¹.

Voici les thèmes fondamentaux qu'il repère dans l'expression de cet inconscient, qu'il considère comme collectif : « *La multiplicité d'abord chaotique des images se condensait au cours du travail en certains thèmes et éléments formels qui se répétaient sous une forme identique ou analogue chez des individus les plus divers. Je mentionnerai ici, comme signes les plus essentiels, la multiplicité chaotique et l'ordre, la dualité, l'opposition de l'obscurité et de la lumière, le haut et le bas, la droite et la gauche, l'union des opposés en un troisième élément, la quaternité (carré et croix), la rotation (cercle, sphère), et finalement le centrage et la disposition radiale, en général selon une disposition quaternaire* »⁴³².

C'est ainsi que nous retrouvons encore, dans l'expression des rêves de patients en psychologie des profondeurs, les images qui nous sont maintenant familières, et qui parlent de la réalité de l'homme dans sa dimension originare.

Cette notion d'inconscient collectif, ainsi que celle d'archétype, à laquelle elle est liée, hantent les penseurs depuis l'origine de la pensée occidentale, et je considère pour ma part que

⁴³¹ Carl G. Jung, *Les racines de la conscience*, Buchet/Chastel, Paris, 2008, p. 600.

⁴³² *Ibid.*, p. 603.

ces concepts, avec tous les termes qui ont été utilisés pour les comprendre, font partie du patrimoine phénoménologique universel, car ils tentent de donner un cadre, un espace, pour accueillir les images ultimes de la psyché, qui inscrivent chaque homme dans la totalité existentielle.

Pour jouer avec les mots, nous pouvons donc dire que ces idées sont elles-mêmes plus que des concepts, mais surtout des symboles fondamentaux, de véritables archétypes de la pensée.

Ainsi l'inconscient collectif se décline en « *Apeiron* » d'Anaximandre, en « *Monde des Idées* » de Platon, en « *Plérôme* » des gnostiques, en « *Inconscient primordial* » de Maurice Merleau-Ponty, en « *Archivage de la pensée* » de Henri Bergson, en « *Inconscient primitif* » de Sigmund Freud, en « *Sacré* » de Mircea Eliade, mais aussi en « *Brahman* » de la pensée indienne...

Quant à l'archétype, il nous vient également des grecs, en tant que « *Modèle primitif* » ou « *Eidos* » platonicien, « *Grande image* » des philosophes romains, « *Ideae principales* » de Saint Augustin, « *Langage universel des rêves* » du naturaliste Gotthilf H. Von Schubert, « *Idées élémentaires* » de l'anthropologue Adolf Bastian...

Cette énumération savoureuse des mots cherchant à évoquer les réalités ultimes est une forme de comptine que je m'autorise à composer, et qui me conduit vers mon but : montrer que l'imagination symbolique est notre palette du peintre, notre flûte de Pan, notre énergie poétique, en bref l'instrument qui nous sert à nous relier au plus profond du monde.

C - Rôle de l'imaginaire pour l'épanouissement humain

Dans l'histoire des idées, l'imagination occupe une place ambiguë : elle peut être autant vilipendée que valorisée, et ce depuis l'antiquité, et dans les différentes sphères civilisationnelles. Dans le monde occidental, c'est le clivage récurrent entre le réalisme d'Aristote et l'idéalisme de Platon qui établira un intérêt prépondérant à la raison ou à la

sensibilité comme accès à la connaissance. Ainsi, à partir de la grande tradition néoplatonicienne, volontiers hermétique et gnostique, issue du bouillon de culture alexandrin, s'établit une conception *anagogique* de l'imagination, capable de devenir un organe de vision des réalités invisibles, et de hisser l'âme vers leur contemplation.

L'importance pédagogique de l'imagination active⁴³³ se trouve dans l'antiquité tardive néoplatonicienne, qui élabore une véritable *théosophie*, faite de multitudes d'entités divines particulières, servant de relais, de médiation, entre le monde humain, cosmique et divin ; cette imagination spirituelle joue un rôle primordial pour l'union mystique, particulièrement chez le philosophe Plotin (III^{ème} siècle après JC) et ses disciples Porphyre, Proclus et Jamblique, qui utilisent les images et les mythes comme principes didactiques, en vue d'exprimer l'inexprimable de l'Un.

On la retrouve également dans le monde chrétien⁴³⁴, d'abord chez Clément d'Alexandrie et Origène (II^{ème} siècle), influencés par la pensée néoplatonicienne et par les gnostiques, qui considèrent que le langage allégorique est fondamental pour rallier la sensibilité des croyants, avec l'évocation de toute une hiérarchie d'êtres intermédiaires angéliques garantissant l'ascension de l'âme vers Dieu.

Cette tradition de l'imaginaire théophanique a perduré dans l'histoire occidentale, avec la récurrence de cette influence néoplatonicienne, en particulier chez Jean Scot Erigène⁴³⁵ (IX^{ème} siècle), qui tentait de relier la transcendance de Dieu et son immanence dans une nature sacralisée, représentant un espace de signes divins, exprimé également par une abondante angéologie.

Malgré le discrédit de toute valeur spirituelle accordée au monde des formes par l'aristotélisme triomphant au à partir du XIII^{ème} siècle, ce prestige de l'imagination trouve un nouveau souffle au moment de la Renaissance. Cette période de grandes transformations idéologiques favorise en effet une immense créativité, dans une ambiance de poussée des sciences expérimentales, par la redécouverte des figures symboliques et philosophiques de

⁴³³ Frédéric Lenoir, *Les métamorphoses de Dieu*, Plon, Paris, 2003, p. 360.

⁴³⁴ Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, tome 3, Payot, Paris, 1986, p. 66.

⁴³⁵ Mohamed Taleb, *Sciences et Archétypes, fragments philosophiques pour un réenchantement du monde*, Dervy, Paris, 2002, p. 60.

l'Antiquité et par le regain d'intérêt pour l'ésotérisme (hermétisme, alchimie, astrologie), qui avaient réussi à traverser les siècles d'hégémonie implacable de l'Église.

En ce qui concerne la recherche individuelle d'évolution spirituelle, de très nombreux auteurs du XVI^{ème} siècle mettent en avant l'importance de l'imagination pour accéder aux réalités ultimes et à Dieu, malgré la crainte des autorités religieuses toujours hostiles à la liberté de pensée. Une des personnalités majeures de ce courant est Marcile Ficin, traducteur éminent d'ouvrages antiques, qui souhaitait faire la synthèse du christianisme et de la grande pensée symbolique antique ; pour lui, ainsi que pour d'autres humanistes⁴³⁶ comme Jean-François Pic de la Mirandole, l'imagination est une puissance médiatrice entre l'âme et le corps, et elle doit être au service de la révélation chrétienne, en utilisant le symbolisme et la poésie comme modes d'accès à Dieu. La création artistique, l'imagination active enivrent l'homme qui peut jouir ainsi de la grâce de Dieu, et est alors capable d'abolir la distance entre la terre et le ciel, en établissant un itinéraire intérieur vers le haut, balisé par l'évocation méditative de certaines images susceptibles d'influencer son âme et de la guider sur son chemin céleste.

Du côté de la médecine également, le rôle de l'imaginaire a été essentiellement théorisé par le médecin et alchimiste Paracelse, à la fois adepte de la théorie pythagoricienne des correspondances, et anatomiste et physiologiste de renom. Sa médecine astrale est à l'origine de l'homéopathie et de l'oligothérapie, et les soins qu'il donne, en utilisant les recours de l'imagination (étude des rêves, imagination active), le relie tout autant aux médecines symboliques archaïques, qu'aux modernes médecines psychosomatiques et aux psychothérapies. Dans son traité sur les vertus de l'imagination, il écrit ceci : « *L'homme a un atelier visible qui est son corps, et un atelier invisible qui est son imagination. Le soleil émet une lumière qui, bien qu'impalpable et insaisissable, peut chauffer au point d'allumer le feu, par concentration ; de même l'imagination exerce ses effets sur la sphère qui lui est propre et fait germer, puis se développer, des formes tirées des éléments invisibles. De même que le*

⁴³⁶ Christophe Bouriau, *Jean-François Pic de la Mirandole : l'imagination entre ciel et terre*, Revue philosophique de la France et de l'Étranger, n° 4, oct.-déc. 1998, p. 463-482.

monde n'est qu'un produit de l'imagination de l'âme universelle, l'imagination de l'homme (qui est un petit univers) peut créer ses formes invisibles et celles-ci se matérialiser »⁴³⁷.

La passion pour l'évocation symbolique trouvera un de ses moments-clés dans le mouvement romantique qui a pour ambition de réorienter la raison issue des Lumières⁴³⁸ en l'élargissant à une raison sensible, qui saurait s'élever au-dessus du froid raisonnement et s'intégrer à la force vitale.

Cette raison supérieure serait capable d'harmoniser la pensée rationnelle et la sensibilité, et saurait utiliser l'imagination pour dévoiler l'aspect invisible et mystérieux derrière le visible, afin de ré-enchanter le monde et rétablir l'émerveillement devant la grandeur de cet immense organisme vivant : « *La claire intelligence, avec pour sœur jumelle l'imagination chaleureuse, voilà le vrai confort et le réconfort salutaire de l'âme* »⁴³⁹.

Ainsi c'est l'esthétique, la beauté des formes, exprimées essentiellement par une poésie sachant utiliser les images, qui aurait le pouvoir de hisser l'esprit humain vers la contemplation du sans-forme infini, au-delà des mots.

Friedrich Schelling⁴⁴⁰, le grand théoricien du mouvement, veut établir une éducation qui prendrait en compte les sentiments et les sensations, afin de mettre en place une véritable pédagogie de la part sensible de l'homme, et laisser le cœur⁴⁴¹ (*Gemût*) s'exprimer comme un lien vivant entre l'homme et le monde. Pour les poètes et les philosophes romantiques, la religion est en effet la prise de conscience individuelle, dans une ouverture amoureuse, de l'Infini⁴⁴² qui habite chaque personne, ce qui permet l'élargissement de ses contours délimités afin de les intégrer à la dimension de l'univers.

L'art⁴⁴³, dans sa dimension quasi-religieuse, peut atteindre, avec le pouvoir de l'imagination, le fondement de l'être et le sens de la vie. Car la sensibilité poétique, qui anime toute expression artistique, mais surtout la poésie, a le pouvoir de représenter la plénitude et

⁴³⁷ Serge Hutin, *Histoire de l'alchimie*, Marabout, Verviers, 1971, p. 189.

⁴³⁸ Silke Cornu, *Les mystères du Verbe, essai sur la poésie chez Novalis*, Site Contrepoint philosophique, 2003, page : <http://www.contrepointphilosophique.ch/Esthetique/Pages/SilkeCornu/MystereDuVerbe01.pdf>.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 14 et 15.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 24.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 29.

l'unité du Tout, animé par un seul et même courant vital, identique dans le corps humain et dans le corps du monde. L'art, parce qu'il est soulevé par l'élan de l'imagination, est donc en résonance avec l'univers, et peut exprimer l'indicible ; ainsi l'artiste peut rendre présente l'unité organique sous-jacente à la diversité des choses du monde.

Cette véritable pédagogie de l'imagination se retrouve chez Friedrich Nietzsche, car il voit celle-ci comme une puissance de métamorphose, de transfiguration du donné et de soi-même, afin d'ouvrir le monde, et le rendre plus supportable : « *Il y a des états qui nous font transfigurer les choses et leur prêter de la plénitude ; notre imagination travaille alors sur elles jusqu'à ce qu'elles reflètent notre propre plénitude et notre propre joie de vivre* »⁴⁴⁴.

Les quelques exemples que je viens de donner sont une simple esquisse d'une épistémologie de l'imagination active, appliquée à l'histoire du monde occidental. Mais dans toutes les grandes cultures historiques, et probablement dans les cultures premières, la réflexion sur la place de l'imagination dans le développement personnel a été posée, et varie d'une abondante iconophilie, à une radicale iconoclastie. Cette variation est une question anthropologique de premier ordre, car elle pose le problème du rapport paradoxal de l'humanité avec les productions de son esprit, et interroge l'utilisation et la manipulation des formes symboliques depuis l'origine des sociétés humaines.

Ce que ce résumé permet de mettre en évidence, c'est que l'imaginaire a constitué, au cours du temps, un procédé favorisant à la fois l'expérience d'une conscience élargie et le rétablissement d'une santé psychocorporelle adéquate, les deux registres représentant, selon moi, différents aspects d'un objectif commun : favoriser l'accès à une harmonisation vitale entre l'être humain et son environnement, fondée sur l'intuition d'une unité sous-jacente entre le domaine intérieur et le domaine cosmique.

Cette fonction suprasensible de l'imagination symbolique possède un immense pouvoir de fascination car elle renvoie à la production des œuvres les plus sublimes de l'esprit humain, considérées à juste titre comme un patrimoine culturel essentiel, mais que les sciences humaines peuvent maintenant s'accorder à regarder comme appartenant aux plus émouvants besoins de l'humanité, prise dans son unité.

⁴⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes XIII, Fragments posthumes*, Gallimard, Paris, 1976.

L'imagination spirituelle témoigne d'une énergie de même nature que la force créatrice à l'œuvre dans l'immensité de l'espace-temps depuis l'origine, et elle exprime une véritable co-naturalité de l'homme avec le monde.

C'est ce qu'exprime Mikel Dufrenne quand il s'exclame : « *Ce n'est pas l'homme qui fabule, mais la nature, en lui et par lui* »⁴⁴⁵, ou Edgar Morin quand il déclare, à propos de la créativité imaginative de l'homme, qu'elle procède du développement, proprement humain, « *d'une qualité esthétique universelle émergeant de l'exubérance de la vie* », du même ordre que celle qui se déploie dans les floraisons végétales, et les chatoyantes formes animales : « *Il y a une racine profonde, antérieure à l'homme, de l'esthétique humaine* »⁴⁴⁶.

Les grandes traditions mystiques se sont constituées sur ce fond cosmique de l'imagination, considérant que certaines images-archétypes possédaient une puissance visionnaire éveillant le regard de l'adepte à des réalités principielles, à une ou plusieurs énergies originelles, et qu'elles étaient capables d'illuminer son esprit et d'agir sur son niveau de conscience mais aussi sur l'état de son corps.

Cette fonction transformatrice de l'imagination a fait l'objet de recherche parmi les plus passionnantes en sciences humaines, car elle ouvre sur les mystères de notre enracinement dans le monde, sur les potentialités de notre conscience, sur la raison d'être de nos mythes et de nos rites, sur nos profonds besoins spirituels, sur la gestions de nos forces et de nos faiblesses, bref sur ce qui nous fait fondamentalement humains, *Sapiens et Demens* à la fois, comme le dit si bien Edgar Morin.

La grande école herméneutique contemporaine, à laquelle appartiennent des personnalités aussi diverses que Gaston Bachelard et sa phénoménologie de l'imagination, Paul Ricœur et son herméneutique philosophique, Mircea Eliade et son anthropologie philosophique, Gilbert Durand et son structuralisme herméneutique, mais aussi Carl G. Jung et sa psychologie des profondeurs, se propose de redonner tout son sens ontologique à l'imagination symbolique, et considère que la recherche elle-même constitue une véritable voie initiatique, permettant l'émergence d'une pédagogie spirituelle.

⁴⁴⁵ Mikel Dufrenne, *L'inventaire des a priori*, Bourgois, Paris, 1981.

⁴⁴⁶ Edgar Morin, *L'identité humaine*, Seuil, Paris, 2001, p. 123.

C'est ainsi que le débat sur l'utilisation de l'imagination à des fins d'épanouissement personnel et transpersonnel, et sur les modalités de son efficacité, est relancé.

Carl G. Jung, en tant que thérapeute, a donné des clés intéressantes pour comprendre comment agissent les pratiques d'imagination active : elles permettent au psychisme, selon lui et ses élèves, d'assimiler des structures figuratives qui traduisent des états d'âme, des états d'être, afin de les intégrer en lui-même, car l'inconscient collectif dont elles émanent se projette facilement sur les objets du monde. C'est ainsi que l'imagination, en stimulant certaines images, et en les rendant opératives, peut parvenir à manipuler, à activer les schémas archétypaux inscrits dans le corps et dans l'esprit, car ceux-ci « *vibrent lorsqu'ils sont touchés par une énergie psychique ; à travers eux prennent alors consistance des complexes symboliques qui puisent dans un gisement d'images anciennes et collectives afin d'exprimer un problème de nature individuelle, et éventuellement une solution élargie* »⁴⁴⁷.

Alors les images matricielles seront réintégrées dans le moi, au lieu d'être refoulées et de charger l'inconscient. Elles pourront alors être transformées « *en images tutélaires bienveillantes ou en puissances dynamiques d'action* »⁴⁴⁸.

L'éducation à l'imagination, dans une culture issue de tant de siècles de rationalisme, peut donc être de nouveau envisagée comme un réapprentissage et une réactivation de son pouvoir de transformation, car elle permet de retrouver une nourriture symbolique, en ré-enchantant un monde désenchanté. C'est la raison d'être du *Nouvel Esprit Pédagogique* prôné par Gaston Bachelard⁴⁴⁹ qui, en revalorisant l'*homo symbolicum* en nous, remettrait les enfants et aussi les adultes en phase avec leur fond de créativité qualitative, équilibrante, au lieu de s'étioler dans une hyperrationalité envisageant le vécu d'un point de vue essentiellement quantitatif, où l'humanité devient unidimensionnelle.

Mais c'est Gilbert Durand qui a véritablement synthétisé l'immense valeur philosophique de l'imaginaire en construisant sa célèbre « *fantastique transcendantale* »⁴⁵⁰, ou

⁴⁴⁷ Ysé Tardan-Masquelier, *C.G. Jung, la sacralité de l'expérience intérieure*, Droguet et Ardant, Paris, 1992, p. 49.

⁴⁴⁸ Jean-Jacques Wunenburger, *L'imagination*, PUF, Paris, 1991, p. 94.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 97.

⁴⁵⁰ Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Paris, 1984, p. 438.

ensemble opératif des structures anthropologiques de l'imaginaire, capables de permettre à toute personne, engagée dans une véritable recherche de connaissance de soi, d'effectuer le *trajet anthropologique* susceptible de la relier intimement au monde vivant dont elle est issue en tant que personne humaine, par l'utilisation de l'imagination comme une « *manière de lester universellement les choses d'un sens second* ».

Il insiste pour montrer que cette participation à l'existence, médiatisée par l'éprouvé des images, est une expérience équilibrante, car elle réinscrit les structures vitales dans le corps et l'esprit de la personne concernée, et participe à l'élargissement de la conscience. Il considère en effet, en faisant écho à Eugène Minkowski, le grand psychiatre, que l'abstraction est un « *rétrécissement* » de l'attitude imaginante, un « *refoulement du sens des métaphores* »⁴⁵¹ ; il voit la maladie, à la suite des réflexions de Ernst Cassirer et de Carl G. Jung, qui la considéraient comme une perte de la fonction symbolique, comme « *un affaiblissement symbolique et surtout un blocage de l'imaginaire* »⁴⁵² dans un seul de ses registres, du fait d'une perte du pouvoir de l'analogie, ce qui a comme effet de générer un état où « *les symboles se défont, se désimprègnent de leur sens* »⁴⁵³.

Gilbert Durand confère un véritable rôle biologique à l'imagination, en tant que fonction fabulatrice, capable, comme l'avait déjà théorisé Henri Bergson, de susciter une adaptabilité vitale face à la conscience de la souffrance et de la mort. Pour lui, l'imagination, étant un « *dynamisme prospectif qui, à travers toutes les structures du projet imaginaire, tente d'améliorer la situation de l'homme dans le monde* »⁴⁵⁴, a pour fonction d'*euphémiser* l'existence, en la rendant belle et bonne : les rêves éveillés sous conduite thérapeutique permettront à une personne déprimée de s'orienter sur le régime ascensionnel afin que les symboles isotopes qui s'y rapportent, comme la lumière, la légèreté, l'élan, envahissent son champ de conscience, et lui permettent une revitalisation morale ; et à une personne enfermée dans ses peurs, de reprendre contact avec la réalité du monde en s'immergeant dans les images

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁵² Gilbert Durand, *L'âme tigrée*, Denoël, Paris, 1980, p. 139.

⁴⁵³ Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, PUF, Paris, 1976, p. 64.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 118.

de descente, qui imprimeront dans son psychisme et son corps les symboles de l'ancrage, la solidité, la sécurité.

C'est pourquoi il pense que l'homéostasie corporelle, psychique ou spirituelle, dépend de « *l'accès à la totalité des régions hiérarchiques de l'Imaginal* »⁴⁵⁵, et que la santé mentale réside dans l'intégration de toutes les structures de l'imaginaire : les personnes ou les communautés qui défient les bouleversements et les névroses sont celles qui « *assimilent, sans en disqualifier aucun, les grands orientes structuraux* »⁴⁵⁶, et Gilbert Durand prône un humanisme ouvert pour demain, qui saurait utiliser la fonction archétypale des images pour renouer avec la « *prégnance symbolique* »⁴⁵⁷, le sens profond du rapport au monde que Ernst Cassirer attribue à l'imagination.

Dans ce retour à un imaginaire vivant, créatif, chaleureux, le chercheur de connaissance pourrait se faire « *rêveur de mots, rêveur de poèmes, rêveur de mythes et... s'installer par là, plénièrement, dans cette réalité anthropologique bien plus vitale, bien plus importante pour le destin et surtout pour le bonheur de l'homme que la morne réalité objective* »⁴⁵⁸.

II Le yoga comme modèle pour un imaginaire vivant

Dans cette dernière partie, comme je l'ai déjà indiqué, je me propose de mettre en évidence les mécanismes par lesquels la pratique du yoga s'articule avec le redéploiement de l'imaginaire. Il m'apparaît en effet que les archétypes que l'on y trouve, et que mon enquête a abondamment mis en évidence, peuvent avoir un impact considérable dans la quête d'équilibre vital qu'une partie non négligeable de nos contemporains recherche, et je voudrais maintenant en analyser l'opérativité.

⁴⁵⁵ G. Durand, *L'âme tigrée*, op. cit., p. 139.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 143.

⁴⁵⁷ Steve G. Lofts, E. Cassirer, *la vie de l'esprit*, Peteers Vrin, Louvain, 1997, p. 28.

⁴⁵⁸ Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, PUF, Paris, 1976, p. 130.

Je me placerai d'abord d'un point de vue individuel, en montrant comment le yoga propose l'accès à cette archétypologie fondamentale, en agissant très en amont, dans la conscience corporelle, sur les schèmes sensori-moteurs, essentiellement les schèmes posturaux, exemplifiant la thèse des trois schèmes de Gilbert Durand, et ouvrant, par la sollicitation de ces schèmes, un espace nouveau pour la conscience où le temps suspend son vol.

Puis, je me placerai du point de vue sociétal, en insérant le yoga dans le paradigme post-moderne du réenchâtement, car il m'apparaît comme une des formes typiques des valeurs de la révolution du regard contemporain.

A - Pour une archétypologie retrouvée

Mon intérêt très précoce pour la pensée de Gilbert Durand, et mes recherches de 40 ans sur le yoga, m'ont amenée à privilégier la piste des structures fondamentales de l'imaginaire de cette discipline psychocorporelle à visée spirituelle.

Le yoga et le corps comme symbole

J'ai longuement montré quelles étaient les images archétypales essentielles que l'on trouvait dans cette philosophie et cette pratique : on se rappellera qu'il est toujours question de rassembler tous les opposés, corporels et fonctionnels, afin d'éprouver un centrage, au cœur de soi, et, à partir de là, de faire l'expérience à la fois d'un ancrage terrien et une élévation verticalisante, afin de rétablir un vécu d'unité existentielle et de totalité.

Ce dispositif symbolique est très clairement exprimé dans les textes du yoga archaïque, mais aussi du yoga classique, et surtout du hatha yoga, qui utilisent, comme nous l'avons vu, un foisonnement d'images destinées à illustrer et à renforcer l'expérience vécue. Cette constellation imaginaire, dont beaucoup d'éléments sont extrêmement anciens, fonctionne comme une représentation de l'idéal à atteindre : une conscience qui sait que son espace vital,

et la forme de son propre corps, sont de puissants outils de réalisation, pour peu que leurs structures profondes soient révélées par l'expérience.

Il est certain que la connaissance de cette symbolique aide à rendre plus visibles les éléments structuraux de la discipline du yoga mais, au cours de la pratique, et même pour les personnes qui ne connaissent pas les représentations traditionnelles, l'insistance sur la géométrie corporelle et le vécu conscientisé des catégories qui sont à la base de notre existence (espace, temps, forme, rythme, souffle, etc.), revient à intérioriser une symbolique archétypale dans le vécu corporel, et à transfigurer finalement son propre corps en un symbole vivant, c'est-à-dire un signe, un signifiant, de l'équilibre vital.

La stimulation consciente des données immédiates de la conscience, à partir d'une pédagogie corporelle, et avec un état d'esprit méditatif, à la fois concentré et relaxé, possède une valeur quasi sotériologique, libératrice, destinée à agir en chaîne sur des rééquilibrages qui, partant du corps, se répercuteront sur les sphères énergétiques, psychiques, comportementales, et finalement agiront comme un épanouissement existentiel que l'on peut à juste titre appeler spirituel.

- **Des opposés au centre**

Dès ma rencontre avec cette discipline, j'ai été frappée, en tant que chercheuse en anthropologie, par le fait que la pratique du hatha yoga représente un travail constant sur les opposés : droite/gauche, bas/haut, avant/arrière, inspir/expir, dilatation/rétraction, à partir de stimulations renouvelées, tant au niveau de la motricité que de la sensibilité, et dans une recherche permanente de rééquilibrage.

Cette stimulation s'opère en partant d'un rythme encore plus fondamental, qui anime toute séance posturale selon un autre système duel : action (stimulations motrices) /repos (stimulations sensorielles), en vue d'éveiller une qualité d'observation équilibrée qui les transcenderait.

L'ensemble de ces oppositions est symbolisé, dans le yoga classique, par le système des *guna*, ou modalités fondamentales de l'énergie vitale : l'inertie, le non-faire (*tamas*), le dynamisme, le faire (*rajas*), et l'équilibre, la justesse, la perfection (*sattva*) ; on retrouve ce

système d'oppositions dans le hatha yoga avec les différents aspects de la personne : aspect solaire (*Sûrya*, ou *pingalâ*) : droite, arrière, haut du corps ; aspect lunaire (*Chandra* ou *idâ*) : gauche, avant et bas du corps ; et enfin aspect intégré, central (*sushumnâ*) : milieu du corps, et colonne vertébrale. Ce système se double d'un autre, très sophistiqué, issu des textes les plus anciens du yoga, les *Upanishad*, et qui concerne les cinq énergies corporelles (les *vâyus*) : énergie de l'inspir (*prâna vâyu*), de l'expir (*apâna vâyu*), du mouvement (*vyâna vâyu*), de l'arrêt-équilibre (*samâna vâyu*), et de l'allongement-élan (*udâna vâyu*).

Le rythme fondamental action/repos s'exerce dans toute la durée de la séance : en effet, après chaque exercice, un moment de repos et d'observation est ménagé, qui permettra au pratiquant d'éprouver l'effet de l'exercice, comme ensemble de traces laissées par celui-ci et générant un certain paysage corporel, une certaine image de soi, un autre état d'être.

En ce qui concerne l'action, les postures s'effectuent d'abord en dynamique, en lien avec le souffle, ce qui permet de connaître les limites au mouvement proposé, puis s'installent en statique dans la forme obtenue par le maximum d'extension du mouvement, et en maintenant un souffle soit allongé, soit naturel. Dans la dynamique, il y a un jeu concernant l'opposition entre l'énergie du mouvement, dans lequel s'exerce l'inspir ou l'expir, et celle de l'arrêt/équilibre. Dans la statique, la posture constituant un arrêt de tout mouvement, il s'agira d'approfondir l'énergie de l'équilibre, en lien avec le souffle, dont le mouvement rythmé continue à s'exercer, afin de faire naître l'énergie de l'allongement/élan.

Cet approfondissement et ce grandissement se réalisent au travers d'une pédagogie très élaborée, constituée des quatre principes de la posture : d'abord il est demandé au pratiquant d'observer simultanément ce qui, dans son corps, est stable, ferme, tonique (*sthira*), et ce qui est détendu, relâché, hypotone (*sûkha*) ; puis il est question de diminuer le potentiel tonique, en cherchant à restreindre la tension musculaire par une détente dans la tension, grâce à un état de relaxation mentale où la volonté laisse la place à une écoute de plus en plus fine de ce que le corps accepte de lâcher, afin de progresser de façon subtile dans la posture par des étirements, plutôt que de tenir par la tension. Or, pour ce faire, il est nécessaire que la conscience corporelle, donc l'aspect mental de la pratique, soit stimulée, de façon à apprendre à jouer finement sur la géométrie globale, les axes, le centre de gravité, les poids et les contrepoids, les

appuis, afin que l'objet physique qu'est le corps s'ajuste au mieux aux forces qui le traversent, et trouve, durant un certain temps, une place agréable dans l'espace, malgré l'incongruité des postures proposées.

Le déploiement, très subtil, de cette énergie de l'allongement/élan, *udâna vâyu*, en aérant les articulations, est vraiment le but de la pratique posturale, car il permet de se sentir plus vaste, en s'allongeant, en grandissant, en s'élargissant et s'épanouissant dans son espace vital : l'espace prend de la place dans le corps, et le corps prend de la place dans l'espace. Le pratiquant fait alors l'expérience d'un autre système d'opposition très fondamental entre l'espace du dedans, *antarâkhâsha*, qui s'exprime par la stimulation des intérocepteurs (récepteurs sensitifs dans les tendons, articulations, viscères), et l'espace du dehors, *bahirâkhâsa*, perçu par les extérocepteurs (les cinq sens), l'interface entre les deux étant la forme du corps, l'enveloppe de la peau, *rûpakhâsha*, qui plutôt que d'être une séparation entre dedans et dehors, se comporte comme un lieu de communication élastique et rythmique, car soumis à un mouvement subtil d'expansion, à l'inspir, et de rétraction, à l'expir.

La présence méditative de l'espace du corps et du corps dans l'espace, permet de faire l'expérience d'un corps rassemblé, sensible, riche en sensations et impressions internes, à la forme harmonieuse et souple, plongé au centre d'un bain empli de la présence des autres objets du monde. La vitalité intérieure rejoint la vitalité extérieure, et la conscience peut être pleinement dedans comme pleinement dehors, réunifiant momentanément l'individu et l'environnement. C'est de cette façon que le pratiquant approfondit la conscience d'être vivant parmi les vivants, au cœur de son corps, au centre de sa vie.

Cet ensemble de stimulations internes et externes que la conscience peut intégrer devient un espace en soi : l'espace de la conscience, *chidâkhâsa*, qui, en se déployant, est un puissant facteur d'évolution personnelle et de paix, car elle permet de savourer la forme et la limite du corps « *comme ouverture et porosité à l'infini* »⁴⁵⁹.

On voit donc que la pratique posturale du hatha yoga consiste à construire une véritable géométrie consciente du corps, en éprouvant les différentes formes asymétriques que peut prendre ce corps selon les exercices proposés : montée ou descente, ouverture en arrière,

⁴⁵⁹ Jean Yves Leloup, *Manque et plénitude*, Albin Michel, Paris, 1994, p. 9.

fermeture en avant, flexions ou torsions latérales, et en revenant finalement à une position symétrique couchée, assise ou debout, qui opère comme une synthèse de toutes les stimulations motrices et sensorielles accumulées.

Il est donc toujours question de dépasser les systèmes d'opposition : des polarités corporelles, en faisant l'expérience du centre ainsi que de l'axe terre/ciel ; de l'inspir et de l'expir, en intégrant des petites pauses respiratoires ; des tensions et des détentes en laissant émerger les étirements passifs ; de l'intérieur et de l'extérieur, et de l'ouverture/fermeture, en laissant le corps et l'esprit éprouver un champ vital réunifié.

Il s'agit véritablement de transformer le corps en *mandala*⁴⁶⁰, ou figure centrée, splendide objet de contemplation.

Le hatha yoga représente une véritable méditation sur le corps, qui se fait grâce à la conscience de l'énergie qui le traverse. En effet, les exercices ne sont pas exécutés pour leur effet gymnique, mais pour l'expérience qu'ils fournissent à la conscience, et qui l'enrichissent.

La motricité est ainsi au service de la sensibilité, qui, elle, est au service de l'ouverture intérieure. C'est le sens même de ce que l'on appelle *tapas*, l'allumage du feu intérieur, permettant le réchauffement du cœur de soi, dans une sorte de couvaison de l'être nouveau, l'enfant intérieur que l'on tente de faire naître et grandir.

Ce travail constitue une boucle entre énergie et conscience, conscience et énergie. En effet, la stimulation motrice des différentes parties du corps engendre une stimulation sensorielle, agissant sur la conscientisation des différentes zones corporelles, et la conscience, en retour, stimule la sensorialité, en ouvrant un champ d'expérience de plus en plus vaste et équilibré, revitalisant profondément l'espace corporel. C'est le sens même de cette loi yogique, exprimée dans un texte fameux : « *Là où va la conscience va l'énergie, là où va l'énergie va la conscience* »⁴⁶¹.

⁴⁶⁰ Figure géométrique complexe, dont le but est de contempler d'abord la périphérie et ses multiples polarités, et d'aller progressivement vers le centre, pour expérimenter l'équilibre et l'unification mentale. Voir Annexes, p. 100.

⁴⁶¹ Tara Michaël (trad.), *Hatha Yoga Pradîpika*, Fayard, Paris, 1997, p. 240.

- **Fondements d'une homéostasie vitale**

Après avoir décrit le fonctionnement concret des structures psycho-corporelles dans la pratique du yoga, il reste maintenant à montrer comment cette pédagogie de la conscience du corps agit sur les soubassements schématiques, en s'appuyant sur les théories en neurophysiologie.

L'institut Kaivalyadham a été un centre important de recherches sur le yoga, dès le début du XX^{ème} siècle, et il a contribué en grande partie aux connaissances actuelles sur l'aspect scientifique de cette pratique, car il avait accès à la fois aux savoirs vivants de la tradition indienne, et aux outils intellectuels venant de la pensée moderne occidentale. Les chercheurs du Kaivalyadham ont donc émis une série d'hypothèses passionnantes sur l'utilité de la discipline du yoga pour la santé globale, physique, mentale, émotionnelle et spirituelle, prise comme un tout, et sur les mécanismes en jeu pour y parvenir.

- Remodelage existentiel du yoga

Il fonctionne à partir d'un système utilisant un mécanisme neurologique appelé *potentiel évoqué*. Il s'agit d'un signal électrique résultant en information cérébrale nouvelle, qui s'établit par répétition d'une stimulation physique ou mentale, et c'est le principe même du réflexe conditionné de Pavlov : un chien, à qui on a fait subir des décharges électriques répétées sur la patte, suite à une stimulation sonore, apprendra, pour échapper à la douleur, à retirer sa patte de façon préventive, dès la perception sonore.

Sur le plan neurophysiologique, ce réflexe conditionné s'élabore par création de nouveaux circuits moteurs liés à de nouveaux circuits sensoriels et émotionnels. Ce mécanisme est fondamental pour tout apprentissage, et il dépend bien évidemment de la motivation à échapper à la souffrance ou à obtenir une satisfaction.

C'est lui qui est à l'origine du déconditionnement du mal-être et du reconditionnement au bien-être qui est proposé par la pratique du yoga : c'est en effet par la répétition des consignes que la conscientisation des zones corporelles, et des différents schèmes structuraux du corps se fera. Mais l'approfondissement de la relation consciente aux schèmes corporels

dépendra également de la qualité de la concentration-attention, car celle-ci a le pouvoir de bloquer ou de débloquer les circuits neuronaux concernés par cet apprentissage.

L'intentionnalité est également fondamentale : si l'élève est concentré sur les éléments principaux de sa pratique (où faut-il pousser, tirer, fixer, ouvrir, fermer, lâcher ?), il aura d'autant plus de chances que son corps s'ajuste finement dans ses axes, son centre de gravité, et que sa conscience en intègre les éléments structuraux.

Ces stimulations agissent sur le schéma corporel ou *schéma postural*, qui est l'image intériorisée du corps. Ce schéma corporel, représenté par l'*homonculus*, comme projection des zones corporelles sur la surface du cerveau, est double : l'homonculus moteur désigne l'organisation des commandes motrices, et l'homonculus sensitif désigne la sensorialité proprioceptive ou la capacité de sentir son propre corps. La répétition de propositions invitant à un travail musculaire conscientisé crée alors une base physiologique pour une autre relation à soi-même, où le corps sera beaucoup plus présent dans la conscience quotidienne. De cette façon la personne vivra de plus en plus à partir de son corps, celui-ci guidant ses actions, plutôt que d'être entraîné malgré lui dans les demandes du moi, qui ne respectent pas toujours ses besoins biologiques.

Le remodelage ainsi opéré fait intervenir un autre mécanisme, le *substrat postural*, ce qui lui permet d'agir non seulement sur le couple motricité/sensorialité, mais également sur l'ensemble des fonctions organiques, émotionnelles et psychiques, par une intégration de tout un ensemble de centres nerveux qui gèrent la sphère psychosomatique, et qui se trouvent dans la partie basse du cerveau, le bulbe rachidien. Cette plate-forme, qui est un véritable soubassement organique global, joue un rôle fondamental pour définir le tempérament et la personnalité d'un individu : c'est un « *ensemble de réponses neuro-musculo-endocriniennes qui sous-tend toute attitude corporelle et d'où résulte une continuité d'arrière-plan pour le caractère général du comportement d'une personne donnée* »⁴⁶².

Or le substrat postural est largement conditionné par l'état du tonus musculaire, qui est le tonus de base élaboré dans le cervelet, servant de fondement à toute action, et qui dépend

⁴⁶² Swâmî Kuvalayananda et S. L. Vinekar, *Yogic therapy*, Publication of Ministry of Health, Government of India, Delhi, 1963, p. 21.

également en grande partie de l'état du système hormonal et des émotions. Or ce registre subjectif dépend à son tour de la construction psychique de la réalité. Ce tonus peut être en situation de déséquilibre, et une personne peut alors être soit hypertonique, soit hypotonique : l'hypotonie conduit à une posture plutôt en flexion, ce qui engendre un tempérament volontiers inactif, lymphatique, pouvant verser dans la tristesse, voire la dépression ; l'hypertonie au contraire conduit à une posture plutôt en extension, engendrant un tempérament volontiers hyperactif, tendu, pouvant verser dans l'agressivité ou la colère. Bien sûr, nous avons affaire là à un idéal-type, et la plupart des personnes vivent des moments de leur vie en hypertonie ou en hypotonie, selon les événements qui les affectent.

La pratique des postures du yoga peut donc agir comme un *moule de la personnalité*, car les personnes hypertoniques se rééquilibreront avec des postures de flexion, alors que les personnes hypotoniques se verront améliorées par des postures en extension, et c'est l'inconscient vital qui utilisera ce qui lui convient pour se réharmoniser. Les modifications, qui se feront d'abord au plan tonique, vont affecter en chaîne tout l'ensemble du corps et de l'esprit de la personne, grâce au mécanisme d'intégration du substrat postural. Mais ce changement se réalisera surtout si le travail postural s'effectue avec un maximum de lâcher-prise et d'attention à la parole du corps, afin que l'inhibition des activités corticales d'action volontaire permettent aux régulations intégrées des zones sub-corticales infraconscientes de se mettre en place.

A ce moment là, un équilibre biologique reprend ses droits, afin de remettre de l'ordre dans les circuits neuronaux responsables de l'homéostasie naturelle, souvent bloqués par les décisions venant du cortex, c'est-à-dire du vouloir-faire de la personnalité.

Il s'agit donc d'utiliser le corps afin de se mettre à son écoute, de façon à ce qu'il retrouve une harmonie vitale naturelle.

Cette confiance en la capacité de restauration de l'équilibre biologique, cette écoute, ce lâcher-prise sont essentiels pour que les schèmes sensori-moteurs fondamentaux soient stimulés en fonction des besoins spécifiques de la personne concernée, et permettent l'expérience du centrage, du milieu, et donc de l'ajustement premier terre/ciel, afin qu'intervienne à la fois un ancrage à l'horizontalité, et un élan vers la verticalité.

○ Les schèmes ancestraux

C'est encore un niveau d'intégration plus profond dans le hatha yoga...

Les chercheurs du Kaivalyadham se sont intéressés aux noms de postures, dont beaucoup désignent des éléments cosmiques (lune, soleil, etc.), minéraux (montagne, diamant, etc.), végétaux (arbre, palmier, lotus, etc.), animaux (cobra, grenouille, scorpion, sauterelle, poisson, aigle, cygne, crocodile, etc.), archaïques (fœtus), ou des instruments essentiels à une vie en lien avec la nature (charrue, arc, etc.).

Ils ont donc émis l'hypothèse originale que les postures⁴⁶³ seraient l'occasion de « *re-parcourir les étapes de notre passé biologique, neuromusculaire et tonique, jusqu'à retrouver les passages qui, dans notre propre histoire, ont été perturbés et sont devenus à leur tour perturbateurs des étapes suivantes* »⁴⁶⁴. Pour eux, le fait de s'établir dans telle ou telle posture permet alors de revenir à des modèles d'organisation neuro-motrice très anciens, et même archaïques, présents dans notre inconscient corporel, et exprimant des schèmes phylogénétiques que nous avons mémorisés depuis notre vie intra-utérine, et qui ont le pouvoir d'annuler les nœuds psycho-corporels que notre histoire personnelle a noués.

En particulier, la posture statique, dans la conscience de la structure corporelle qui prend sa place autour de son axe médian, permet de reprendre contact avec la mémoire biologique des *Chordés* dont le schème se retrouve chez l'embryon de trois à quatre semaines.

Ces Chordés, qui sont parmi les plus anciens animaux pluricellulaires, sont apparus à l'explosion cambrienne⁴⁶⁵, il y a 500 millions d'années ; ils sont eux-même descendants des Bilatériens, premiers organismes symétriques, et ancêtres des vertébrés. Comme ils n'ont pas encore de membres, leurs mouvements se font tous autour de leur *chorde*, sorte de tige médiane cartilagineuse : ce sont des expansions/rétractions, des tensions/détentes, des flexions/extensions, des étirements latéraux, des torsions, ressemblant fort à la plupart des mouvements et postures du yoga.

Ainsi, de même que ces organismes flottaient et ondoyaient dans le lit des lagunes et des océans primitifs, en utilisant un mouvement fondamental de dilatation/rétraction, de même

⁴⁶³ Voir Annexes, p. 118.

⁴⁶⁴ Loredana Hamoniaux, *Le yoga, le bébé et la tortue*, Dervy, Paris, 2005, p. 53 et 54.

⁴⁶⁵ Pour un résumé des grandes étapes de la formation du vivant, voir Annexes p. 119 suiv.

que l'embryon flotte et ondoie dans le liquide amniotique, de même, dans la pratique du yoga, nous, embryons de pure conscience, nous nous laissons flotter et nous ondoyons dans le flux vital au centre de l'espace que nous occupons.

En nous concentrant sur cette forme qui est la nôtre, parfaitement ajustée, et tranquillement installée dans son existence, nous contemplons la beauté géométrique du vivant, dont nous sommes une part consciente, et nous nous identifions au plus profond de nous à cette chaîne ancestrale.

On voit alors que la démarche yogique ne se contente pas de revenir à un état intégré de soi-même, dans la conscience de l'ici et maintenant corporel, afin de naître à nouveau à la fraîcheur d'être, mais qu'elle a également une fonction de remontée à l'origine de nos propres conditionnements psychomoteurs⁴⁶⁶, et, au-delà, qu'elle nous invite à nous ressourcer dans les schèmes posturaux de notre mémoire biologique, en traversant à contre-courant la flèche du temps, afin de faire l'expérience de nos racines existentielles, ce qui est un facteur supplémentaire d'intégration vitale.

Cette mémoire évolutive qui nous habite corporellement et qui fonde les *a priori* de notre conscience a été pensée par le phénoménologue Mikel Dufrenne : « *Sans le savoir explicitement, c'est-à-dire avant même que l'expérience vienne ranimer en moi ce savoir, en étant moi-même je suis accordé au monde, je porte en moi une certaine connaissance du monde. C'est ainsi que je suis au monde par la mémoire... lourd du monde en même temps que de moi-même. Par la mémoire, je ne suis pas seulement un héritier, je porte en moi un héritage : l'histoire du monde, et c'est pourquoi je suis accordé au monde* »⁴⁶⁷.

Le yoga propose de ranimer ce savoir, afin d'en faire l'expérience, ici et maintenant.

- **Le yoga, catalyseur des grands orientés structuraux**

La pensée créative de Gilbert Durand permet de prolonger les recherches du Kaivalyadham, car elle spécifie ces grands schèmes archaïques et ancestraux, et en permet une

⁴⁶⁶ Voir Annexes, p. 136 suiv.

⁴⁶⁷ Mikel Dufrenne, *La notion d'a priori*, PUF, Paris, 1959, p. 156 et 157.

illustration symbolique très pertinente. Sa notion d'« *homéostasie psychique et spirituelle* »⁴⁶⁸ fait écho aux travaux de ces yoguis, et sa vision de l'équilibre d'une personne ou d'un groupe, comme liée à « *l'intégration de toutes les structures, de tous les orientés, de tous les climats de l'Imaginal* »⁴⁶⁹, résonne comme une évidence pour un pratiquant de cette discipline millénaire.

Gilbert Durand corrobore l'ensemble des données en neurophysiologie que je viens de décrire, car il a lui-même largement investigué sur les tréfonds sensori-moteurs de l'imagination, et, partant, sur la santé corporelle et psychique.

En prenant appui sur les travaux des physiologistes russes du début du XX^{ème} siècle, ainsi que sur ceux de Jean Piaget, il a tenté de donner une base biologique à la structure bipolaire ou tripartite des grands symboles étudiés par les mythologues (Alexander H. Krappe, Mircea Eliade, Georges Dumézil), les anthropologues (Claude Lévi-Strauss), les historiens des religions (André Piganiol, Jean Przyluski), mais aussi les psychanalystes (Carl G. Jung, Charles Baudoin).

En parcourant ainsi ces différents champs de recherche sur l'imaginaire, il pousse la réflexion en considérant que la puissance des symboles est de mettre en scène et de relier les contradictions trouvées dans les différents registres de l'existence. Il pense alors qu'il faut chercher les « *catégories motivantes des symboles dans les comportements élémentaires du psychisme humain* »⁴⁷⁰.

Cependant, il ne souhaite pas en rester aux réponses issues des écoles psychologiques et psychanalytiques. Il veut au contraire ancrer sa recherche dans une anthropologie fondamentale, c'est-à-dire en prenant en compte le fond existentiel collectif de l'humanité.

Pour cela, il forge la notion de *trajet anthropologique*, « *c'est-à-dire l'incessant échange qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices, et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social* »⁴⁷¹.

Dans ce cadre-là, l'imaginaire est l'itinéraire parcouru entre les impératifs pulsionnels et biologiques d'une personne et ses représentations. A partir des travaux de Jean Piaget sur la

⁴⁶⁸ Gilbert Durand, *L'âme tigrée*, Denoël, Paris, 1980, p. 139.

⁴⁶⁹ *Ibid.* p. 143.

⁴⁷⁰ Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Paris, 1987, p. 35.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 38.

construction du symbole chez l'enfant, il établit que le « *symbole est toujours le produit des impératifs bio-psychiques par les intimations du milieu. C'est ce produit que nous avons nommé le trajet anthropologique... Ainsi le trajet anthropologique peut indistinctement partir de la culture ou du naturel psychologique, l'essentiel de la représentation et du symbole étant contenu entre ces deux bornes réversibles* »⁴⁷². Mais en fin de compte, ce sont toujours les ébauches psychologiques issues de la construction des représentations de l'enfance qui se fixeront sur les représentations symboliques du milieu culturel, qui en est alors la « *complication* », « *la spécification* »⁴⁷³. C'est sur cette base que l'on peut étudier les symboles comme constellations à partir d'un thème archétypique dont ils sont des variations : « *Ce sont ces ensembles, ces constellations où viennent converger les images autour de noyaux organisateurs que l'archétypologie anthropologique doit s'ingénier à déceler à travers toutes les manifestations humaines de l'imagination* »⁴⁷⁴.

Il met en évidence⁴⁷⁵ que la « *constance des archétypes* » n'est pas contenue dans des points fixes, mais essentiellement dans des dynamiques organisationnelles, des « *réalités dynamiques* » qui sont à la fois les « *catégories de la pensée* », et celles du corps, et il cherche à établir dans quel domaine de la motricité se trouvent ces « *métaphores de base* », ces grandes « *catégories vitales* » de la représentation, déjà étudiées par Jean Piaget et Eugène Minkowski.

Il s'appuie alors sur la réflexologie de Vladimir Bekhterev, un physiologiste de l'école de Léninegrad, qui lui fournit la notion de *gestes réflexes dominants*, représentant les plus primitifs des schèmes sensori-moteurs, servant de base à l'adaptation du bébé, puis de l'enfant, au milieu ambiant.

Selon Jean Piaget c'est ainsi que se construit le rapport d'un individu au monde : celui-ci tente d'établir un lien entre ses schèmes pulsionnels, inscrits dans son corps dès la conception, et le monde qui l'entoure, selon un processus d'assimilation de la réalité à ces schèmes, et, en miroir, un autre processus d'accommodation à cette même réalité, le tout fonctionnant selon un principe permanent d'interaction entre le dedans et le dehors.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 39 et 41.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 46.

Gilbert Durand considère qu'il y a trois grandes dominantes dans ces schèmes premiers :

- La dominante de position, qui coordonne tous les réflexes qui sous-tendent la motricité volontaire. C'est ce que l'on appelle les réflexes posturaux, dont l'essentiel consiste à organiser la statique de façon essentiellement ascensionnelle entre pieds et tête pour établir la rectitude de la colonne vertébrale permettant les déplacements. C'est ainsi que se constituent les schèmes fondamentaux d'horizontalité et de verticalité.

- La dominante de nutrition, qui met en jeu les réflexes de succion, de mastication, de déglutition, mais aussi de miction et de défécation, où le système est le lien entre l'extérieur et l'intérieur, et entre l'intérieur et l'extérieur, selon un schéma descendant.

- La dominante de rythme, qui a surtout été étudiée par les physiologistes en ce qui concerne la copulation, mais dont il suppose l'origine dans la rythmicité fondamentale de tout processus vital.

Ce lien entre les grandes propriétés biologiques primordiales et l'organisation des représentations imagées avait déjà été pensé par les psychologues du début du XX^{ème} siècle, qui ont permis les recherches fondamentales de Jean Piaget. C'est donc principalement à lui que Gilbert Durand emprunte une partie de ses hypothèses concernant le lien indissoluble entre l'assimilation et l'accommodation psychomotrice, et l'assimilation et l'accommodation mentale qui caractérisent les débuts de la représentation, celle-ci n'étant finalement qu'une imitation intériorisée.

Gilbert Durand prend donc comme hypothèse de travail « *qu'il existe une étroite concomitance entre les gestes du corps, les centres nerveux, et les représentations symboliques* »⁴⁷⁶, dans laquelle il définit les trois dominantes réflexes comme matrices sensori-motrices, servant de base à l'intégration des représentations symboliques fondamentales : « *C'est à ce niveau que les grands symboles vont se former par une double motivation qui va leur donner cet aspect impératif de surdétermination si caractéristique* »⁴⁷⁷.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁷⁷ *Ibid.*

Finalement il établit sa propre notion de *schème*, à partir de la pensée kantienne, comme « *une généralisation dynamique et affective de l'image... Il fait la jonction, non plus comme le voulait Kant, entre l'image et le concept, mais entre les gestes inconscients de la sensori-motricité, entre les dominantes réflexes, et les représentations. Ce sont ces schèmes qui forment le squelette dynamique, le canevas fonctionnel de l'imagination. La différence qui existe entre les gestes réflexologiques... et les schèmes, est que ces derniers ne sont plus seulement des engrammes théoriques, mais des trajets incarnés dans des représentations concrètes précises* »⁴⁷⁸.

Ce sont donc ces schèmes qui vont constituer les grands archétypes, lesquels en sont la substantification.

Voici quelques symboles pratiquement universels associés à ces trois schèmes :

| <i>Schème postural</i> | <i>Schème nutritionnel</i> | <i>Schème rythmique</i> |
|------------------------|----------------------------|---------------------------|
| Lumière | Obscurité | Cycles saisonniers |
| Flèche, épée | Coupe, plat | Roue, baratte |
| Montagne, arbre | Caverne | Mouvements astraux |
| Ciel | Terre | Atmosphère |
| Verticale | Horizontale | Cercle, spirale, triangle |
| Feu | Eau | Souffle |
| Père | Mère | Ancêtres |
| Jour | Nuit | Rythme circadien |
| Colonne vertébrale | Cœur, ventre | Respiration |

Or il apparaît que ces trois schèmes sont précisément en jeu dans la pratique du yoga, ce qui renforce l'idée selon laquelle cette discipline touche des registres très profonds de la personne.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 61.

En effet, le hatha yoga est une façon de stimuler les réflexes posturaux, par une mise en place très organisée, nous l'avons vu, des point cardinaux du corps, en vue d'une statique équilibrée et d'une verticalité ferme et détendue entre terre et ciel ; c'est un ordonnancement topologique très efficace, et une véritable restructuration de l'image du corps ; au delà, la proposition est d'explorer l'intériorité, afin de donner naissance à, et de laisser s'agrandir, un espace du dedans qui se constitue comme lieu d'incubation d'une conscience épanouie de l'ici et maintenant, vécue au cœur du corps ; enfin, la méditation qui résulte de cette mise en ordre de la forme, et de cette ouverture intérieure, est une écoute profonde du rythme vital essentiel, perçu au travers des pulsations liées au souffle qui sont le signe fondamental de notre appartenance à ces forces existentielles qui nous traversent, et qui viennent du fond des âges.

Voici un tableau récapitulatif des éléments symboliques venant du yoga et qui se rapportent, selon moi, à ces trois schèmes :

| | <i>Schème postural</i> | <i>Schème nutritionnel</i> | <i>Schème rythmique</i> |
|------------------------------|---|---|--|
| Directions | Verticalité | Intériorité | Rythme vital |
| Corps | Géométrie | Centre | Respir |
| Energies (<i>vāyu</i>) | Mouvement (<i>vyāna</i>) + Etirement (<i>ūdana</i>) | Equilibre (<i>sāmana</i>) | Inspir (<i>prāna</i>) + Expir (<i>apāna</i>) |
| Espaces (<i>akāsha</i>) | Espace externe (<i>bahirākāsha</i>) | Espace interne (<i>antartākāsha</i>) | Espace de conscience (<i>chidākāsha</i>) |
| Rôles | Faire (<i>kartā</i>) | Sentir (<i>bhoktā</i>) | Observer (<i>drashtā</i>) |

Lorsque le yoga est pratiqué avec cette conscience profonde, la pratique ressemble fort à un geste rituel. En effet, dans le rite, la manipulation liturgique des instruments a pour unique but d'ouvrir le champ symbolique, afin que le visible laisse s'exprimer l'invisible qui le double et lui donne sens. Ici, le corps, le souffle, l'énergie, sont les instruments du rite, et parlent à la fois de l'immensité, et de l'unicité du sens de notre vie.

C'est en cela que le yoga est une philosophie incarnée, car sa pratique contribue à transformer le corps en symbole.

Et nous retrouvons la poésie des réflexions de Mircea Eliade à propos de la logique des symboles : « *Tous les systèmes et les expériences anthropocosmiques sont possibles en tant que l'homme devient lui-même un symbole. Il faut ajouter toutefois que dans ce cas, sa propre vie est considérablement enrichie et amplifiée. L'homme ne se sent plus un fragment imperméable, mais un Cosmos vivant ouvert à tous les autres Cosmos vivants qui l'entourent. Les expériences macrocosmiques ne sont plus pour lui "extérieures" et en fin de compte "étrangères" et "objectives" ; elles ne l'aliènent pas de lui-même, mais au contraire le conduisent à lui-même, lui révélant sa propre existence et son propre destin* »⁴⁷⁹.

Le yoga comme réintégration dans une unité existentielle

Au-delà de la structuration des schèmes fondamentaux de la vie corporelle et psychique, le yoga a pour ambition d'être un moyen d'intégration à un état altéré, une modalité épanouie de la conscience. Le trajet du yoga, en tant que philosophie du sujet, soutenue par l'ensemble des pratiques psycho-corporelles qu'il véhicule et dont il a été largement question, est de passer du mal-être, de la souffrance, du conflit (*vyâdhi*), à la plénitude de l'équilibre ultime (*samâdhi*).

L'état de *samâdhi* est décrit par Mircea Eliade, dans son essai *Le Yoga*, comme une *en-stase*, pour le distinguer de l'ex-tase, dans le sens que l'état expérimenté ne donne pas lieu à des expressions corporelles ou émotionnelles, mais à une totale immobilité du corps et de l'esprit ; c'est une méditation parfaite où rien ne perturbe la concentration sur l'objet observé, et pour illustrer cette expérience, le texte classique des *Yoga Sûtra* parle d'un état du psychisme tel que celui-ci ressemblerait à un diamant si transparent que l'on ne pourrait pas le distinguer du socle coloré sur lequel il se trouve⁴⁸⁰.

⁴⁷⁹ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1979, p. 381 et 382.

⁴⁸⁰ I. K. Taimeni (trad.), *La science du yoga (Yoga Sûtra de Patanjali, I-41)*, Adyar, Paris, 1965, p. 99.

L'ensemble des pratiques posturales et respiratoires a pour unique but de préparer, par cette présence profonde aux structures vitales que sont l'espace du corps et le rythme respiratoire, à ce passage d'un état de conscience ordinaire, qui s'investit généralement dans l'histoire personnelle, à une conscience détachée de tout caractéristique, de tout conditionnement. Ces moments de perfection intérieure ne durent généralement pas, sauf pour les personnes qui, à un certain stade, se sont tellement dissociés de leur personnalité ordinaire que la tradition les appelle les *libérés vivants*, car ils éprouvent à chaque instant la plénitude de cette ultra-conscience.

Pour la majorité des pratiquants, l'accès à cet état d'en-stase est rare, mais l'expérience répétée de l'état de méditation, qui le précède, où l'enchaînement des pensées conscientes s'arrête temporairement, laisse des traces importantes dans la relation à soi-même : l'esprit, uniquement occupé à l'intérieur, apprend d'abord à laisser venir à la conscience les impressions, sentiments, émotions, venant du subconscient, généralement refoulés, réprimés, ce qui est un puissant facteur de rééquilibrage psychique et donc psychosomatique, puis vient un moment où tous les mouvements de l'esprit s'arrêtent également, et l'objet de méditation brille alors de tout son éclat, dans un espace psychique élargi, qui établit le passage à un état altéré de la conscience, état autre, second.

L'état intégré de l'être est donc le résultat d'une sorte de rituel corporel, au travers du travail de conscientisation des schèmes qui, on l'a vu, stimule sans cesse les registres opposés, pour finalement dépasser les dualités spatiales (polarités centre/périphérie, intérieur/extérieur), mais aussi rythmiques, et faire l'expérience d'un espace vivant entre, et au-delà, des contraires, dans une recherche de *coincidentia oppositorum*. La présence de l'énergie subtile de l'existence est possible justement parce que le corps, la respiration, et l'esprit se tiennent dans un refus de bouger, dans une réduction au minimum des mouvements afin de faire cesser le flot des pensées, les fluctuations émotionnelles et les perturbations psychosomatiques. C'est ainsi que les images se subsument en vide, les mots en silence, les gestes en immobilité, afin de réaliser un état hors du temps ordinaire, comme un temps sacré, transcendant, où s'exprime une unité fondamentale, primordiale, en deçà de toute séparation. Reste alors, derrière le temps aboli, la durée spontanée de l'ici et maintenant.

Cette attitude ouvre sur un état que la tradition appelle l'état naturel, *sahaj*, et qui serait un état primitif, archaïque, antérieur à celui où le langage sépare l'homme de son milieu. Là, une pleine conscience lisse, limpide, regarde et éprouve, sans jugement, sans mouvement aucun, dans un état de luminosité et de réceptivité, et finalement de pure présence à soi et au monde. C'est l'éveil à une réalité sous-jacente, invisible dans l'état ordinaire de conscience.

Voici ce qu'en disait un yogui très connu en Inde, Swâmî Venkatesananda, du célèbre Shivananda Âshram à Rishikesh, où j'ai longuement séjourné⁴⁸¹: « *Sahaj est l'état naturel intrinsèque, où toutes les pensées composées, tous les artifices, les processus de jugement, les combinaisons, les modifications du courant mental sont au repos, de telle façon que le yogui est capable de se tenir clairement dans l'unité de la pure vision, et réalise la vraie nature de la nature, car il est libre de toute interprétation ou préjugé, en tant qu'observateur séparé et indépendant. La vision universelle pénétrante, à l'intérieur d'une perspective non-conditionnée, distincte d'un point de vue personnel ou exclusif, émerge au fond de lui, en tant qu'esprit originel qui s'exprime alors dans toutes ses relations. L'état sahaj procure un bonheur naturel et spontané, comme résultat du jaillissement d'un flot de pur nectar* ».

La tradition du yoga nomme ce passage de la conscience ordinaire à cette conscience transcendante, *le passage sur l'autre rive*, car il constitue une traversée sur l'autre face de la structure existentielle de l'homme, et révèle un champ vierge, non affecté, non touché. Lorsque cette ouverture vers la libre immensité a été éprouvée, ne serait-ce qu'une fois, le yogui sait définitivement qu'il y a une promesse de l'esprit humain, permettant de rencontrer des réalités subtiles derrière la réalité prosaïque, et qu'il y a un lieu sûr, une cavité, de l'autre côté de lui-même, où il peut se rendre pour retrouver cet état de perfection.

Cette possibilité du passage d'un état à l'autre de la conscience humaine a été repérée par les chercheurs en sciences humaines au travers de leurs investigations sur les domaines liés au mythe, à l'imaginaire, à la religion, à la pensée symbolique.

J'ai déjà évoqué l'opposition toute sociologique que fait Emile Durkheim entre sacré et profane, en considérant que l'homme peut vivre sur deux registres : l'état ordinaire, banal, lié au profane, et l'état effervescent, lié au sacré (ce qui est repris par Marcel Mauss avec ses

⁴⁸¹ La traduction à partir de l'anglais est de moi.

concepts de conscience sthénique et asthénique). Cette double possibilité pour la conscience humaine fait écho à la distinction établie par Edgar Morin, d'un point de vue plus anthropologique, entre l'état prosaïque et l'état poétique : « *L'état prosaïque et l'état poétique sont nos deux polarités de vie : s'il n'y avait pas de prose, il n'y aurait pas de poésie... Vivre poétiquement, c'est vivre pour vivre* »⁴⁸² ; « *Ce sont ces états seconds, pleins d'intensité poétique qui donnent la sensation de la vraie vie. C'est en eux que nous nous perdons pour nous retrouver, que nous nous retrouvons en nous perdant. L'extase est l'état limite, bienheureux, où nous conduit l'état second qui devient alors premier* »⁴⁸³.

On retrouve cela chez le philosophe Henri Bergson, avec les notions de *moi fondamental* et de *moi social*. Le moi fondamental est un moi au-delà du langage, où les idées, les sentiments, les impressions, ne sont pas distingués les uns des autres, mais constituent un flux sans séparation : « *Si, en creusant au-dessous de la surface de contact entre le moi et les choses extérieures, nous pénétrons dans les profondeurs de l'intelligence organisée et vivante, nous assisterons à la superposition, à la fusion intime de bien des idées* ». Ces états profonds, lorsqu'on les considère en eux-mêmes « *n'ont aucun rapport avec la quantité ; ils sont qualité pure ; ils se mêlent de telle manière qu'on ne saurait dire s'ils sont un ou plusieurs.* »⁴⁸⁴, et lorsque les mots ne sont plus là pour dire le vécu intime, « *à mesure que l'on creuse au-dessous de la surface, à mesure que le moi redevient lui-même, à mesure aussi les états de conscience cessent de se juxtaposer pour se pénétrer, se fondre ensemble et se teinter chacun de la coloration des autres* »⁴⁸⁵. C'est la prise en compte de cette dynamique profonde, de cette intensité intérieure qui, selon Henri Bergson, aboutit à une plus grande liberté d'action et à une plus grande richesse de sensibilité, car l'on est alors capable de transcender les clivages, les séparations habituelles du moi social.

Cette aventure dans les profondeurs de la conscience, qui s'appuie d'abord sur la structuration de l'espace, et le ralentissement du temps, est une plongée dans l'espace pur de la réalité immédiate, et dans une transcendance de la réalité quotidienne, où se tisse notre histoire.

⁴⁸² Edgar Morin, *La voie*, Fayard, Paris, 2011, p. 65.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 267.

⁴⁸⁴ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Paris, 1993, p. 101.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 123.

C'est la raison pour laquelle Gilbert Durand parle d'une *fantastique transcendantale*, expression empruntée au poète Novalis, à propos de la philosophie de l'imaginaire, car la fonction d'imagination possède un pouvoir de prêter aux choses un sens second, qui serait le fond d'une « *réalité identique et universelle de l'imaginaire* »⁴⁸⁶. De plus, il attribue à l'espace « *le sensorium général de la fonction fantastique* », car c'est à travers l'espace que l'homme perçoit le monde, le nomme, le symbolise et le fait sien, tout en le distanciant, puisqu'il est doté d'une fonction scopique, une *ocularité* surplombante. Il reprend la pensée de Gaston Bachelard à propos de la seule « *stabilité de l'Être* »⁴⁸⁷, qui se trouve dans l'espace, puisqu'en tout temps et en tous lieux, l'homme « *ne veut pas s'écouler* » et « *veut suspendre le vol du temps* ». Il ajoute : « *l'espace sert à ça, parce que la fonction fantastique n'est que ça, réserve infinie d'éternité contre le temps* », et il cite enfin Marie Bonaparte qui s'exclame « *l'espace est notre ami* », notre « *atmosphère* », alors que le temps « *consume* ».

Cette fonction transcendante de l'imagination, qui est un point fondamental de la pensée de Emmanuel Kant, a été explicitée de façon brillante par Mikel Dufrenne ; il dit que l'imagination étant ce lien entre le monde et l'entendement, elle touche l'homme dans ses registres les plus mystérieux, puisqu'elle donne forme à ce qui se tient en dehors, et en deçà du champ humain : « *L'imagination est en l'homme ce qu'il y a moins d'humain ; comme dans le délire pythique, elle arrache l'homme à lui-même et le plonge en extase, elle le met secrètement en communion avec les puissances de la nature... Le génie docile à l'inspiration ne s'appartient plus, il est une force de la nature ; son "je" est un autre. Ainsi l'imagination est originaire en ce qu'elle aliène l'homme pour le joindre à ce qui n'est pas lui. Mais l'imagination conçue ontologiquement n'est point cette faculté de se perdre dans une parole étrangère... elle est cette parole même, cette vérité de l'être antérieure à la distinction, par laquelle elle s'exprime, du moi subjectif et du monde objectif... L'imagination est le logos même, dont le mouvement dialectique engendre la nature et l'esprit* »⁴⁸⁸.

La compréhension structurale de la réalité du monde et de la pensée humaine, dont s'est servi Gilbert Durand pour élaborer sa *fantastique transcendantale*, et dont le père fondateur est

⁴⁸⁶ Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Paris, 1987, p. 438.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 474.

⁴⁸⁸ Mikel Dufrenne, *La notion d'a priori*, PUF, Paris, 1959, p. 41 et 42.

Ernst Cassirer, suivi à la fois par Mircea Eliade dans le domaine de l'histoire des religions, et par les philosophes et anthropologues structuralistes, dont Claude Lévi-Strauss, est une véritable « *philosophie transcendantale nouvelle* »⁴⁸⁹, comme l'a bien vu Michel Foucault, car elle est le « *sol le plus profond, souterrain* », qui produit une « *archéologie de la pensée* ».

Maurice Merleau-Ponty a compris l'importance de ce retour à une réalité oubliée, à l'archéologie de notre rapport au monde, et il a cherché à comprendre ce passage de l'individualité à l'unité dans plusieurs de ses ouvrages, notamment dans *Le visible et l'invisible*, en élaborant la notion de *conscience perceptive*, qui est un « *contact naïf avec le monde* »⁴⁹⁰, que la philosophie a pour tâche de réveiller. La perception est donc notre ouverture au monde, notre insertion dans un monde naturel et historique, elle est pour ainsi dire notre initiation à l'Être.

Mais cette perception n'est pas transparente à elle-même, car « *elle est ensevelie sous les sédiments de connaissance* », et elle doit être reconquise « *par un travail qui s'apparente à l'archéologie* », et qui nécessite un retour au corps, en amont des pensées et des constructions mentales de la réalité, dans le simple contact avec le visible : « *Moi qui vois, j'ai ma profondeur aussi, étant adossé à ce même visible que je vois et qui se referme derrière moi, je le sais bien. L'épaisseur du corps, loin de rivaliser avec celle du monde, est au contraire le seul moyen que j'ai d'aller au cœur des choses, en me faisant monde et en les faisant chair* »⁴⁹¹.

La notion de *chair du monde* est, pour moi, une des plus fascinantes de la philosophie phénoménologique, car elle reprend, en plein XX^{ème} siècle, une notion universelle dans l'histoire des religions, celle de corps cosmique.

Nous trouvons cette idée développée en Inde dès les *Veda*, avec la figure du *Purusha*, corps originel de géant cosmique, plus tard nommé *Prajâpati*, le seigneur des créatures, et qui, pour ne pas rester seul, sacrifie son unité, par une explosion, ou un démembrement, pour que les fragments de lui-même deviennent les éléments du monde, régis par les principales déités.

⁴⁸⁹ Gilles Deleuze, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? », in François Châtelet, *Histoire de la philosophie, idées, doctrines. Le XX^{ème} siècle*, Hachette, Paris, 1973, p. 306.

⁴⁹⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.

⁴⁹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 2006, p. 176.

C'est ainsi que le soleil (*Sûrya*) vient de ses yeux, le ciel (*Svarga*), de sa tête, la terre (*Prithivî*), de ses pieds, le feu (*Agni*), de sa parole, le vent (*Vâyu*), de son souffle, la lune (*Chandra*), de sa pensée, et l'Âme du monde (*Âtman*), de son âme. Par ailleurs il est dit que lorsque l'être humain apparut, *Prajâpati* et les dieux entrèrent dans son corps, alors le soleil devint les yeux de l'homme, le ciel sa tête, la terre ses pieds, le feu sa parole, le vent son souffle, la lune sa pensée, *âtman* son âme.

Or le *agni-hotra*, le sacrifice du feu, dont la pratique du yoga est un modèle intériorisé, consiste à reconstituer les membres de *Prajâpati*, c'est-à-dire à faire d'abord l'expérience de la globalité de cet espace corporel, afin que la méditation sur cette sensation vitale d'unité permette au yogui de retrouver sa réalité cosmique cachée derrière son individualité.

La méditation, le *samâdhi*, et à fortiori l'état *sahaj*, sont les étapes par lesquelles le yogui dépasse, subsume son individualité dans la totalité de son appartenance initiale au monde.

Revenons à Maurice Merleau-Ponty et écoutons cet écho de la profondeur philosophique des anciennes sagesses, qui est aussi la sagesse des philosophies modernes : « *Le corps nous unit directement aux choses par sa propre ontogénèse, en soudant l'une à l'autre les deux ébauches dont il est fait, ses deux lèvres : la masse sensible qu'il est, et la masse du sensible où il naît... et à laquelle, comme voyant, il reste ouvert... Quand nous parlons de chair du visible... nous voulons dire... que l'être charnel, comme être de profondeur, à plusieurs feuillets ou à plusieurs faces, être de latence, et présentation d'une certaine absence, est un prototype de l'Être, dont le corps, le sentant sensible, est une variante très remarquable* »⁴⁹².

Maurice Merleau-Ponty a des accents de pure poésie, de pure mystique, presque, lorsqu'il tente d'exprimer l'aspect quasi inexprimable de cette unité homme-monde, et qu'on ne peut qu'éprouver pour la rendre existante : « *Où mettre la limite du corps et du monde, puisque le monde est chair ?... Mon corps comme chose visible est contenu dans le grand spectacle. Mais mon corps voyant sous-tend ce corps visible, et tous les visibles avec lui. Il y a insertion réciproque et entrelacs de l'un dans l'autre. Ou plutôt si... on renonce à la pensée*

⁴⁹² *Ibid.*, p. 177.

par plans et perspectives, il y a deux cercles, ou deux tourbillons, ou deux sphères concentriques »⁴⁹³.

Cette remarquable méditation sur la réalité ultime de l'unité, perçue à partir d'un corps sensible, qui révèle des tourbillons, des ondulations, ressemble à s'y méprendre à la méditation yogique, où, en effet, après avoir éprouvé le corps dans sa géométrie, ses axes, ses structures vitales duelles, et ayant réussi à se centrer, à s'établir au milieu de soi-même et du monde, on entre en communication avec une réalité vivante, ondulante, pulsante qui est celle de l'énergie sous-jacente aux matières, pure vibration invisible derrière le visible.

Maurice Merleau-Ponty parle, lui, d'une « *onde de l'Être* »⁴⁹⁴, invisible, qui porte les grains ou corpuscules de matières visibles, et il cite Henri Bergson⁴⁹⁵ et sa notion de *serpement de l'être* qui ondule sous les lignes et les points que la réalité ordinaire nous montre comme monde visible. Ainsi, pour lui, « *le monde rayonne et notre chair n'est que le recueil de ses multiples vibrations* »⁴⁹⁶.

C'est cette vitalité enveloppante, autant interne qu'externe, ce flux existentiel sous-jacent, que les techniques du yoga nous proposent de contempler derrière les formes, lorsque celles-ci finissent par se dissoudre. Alors se révèle la force créatrice toujours renouvelée, appelée *shakti*, et se vivifie l'énergie, d'abord enroulée au fond de la matière apparemment dense, représentée par la serpente lovée sur elle-même (*kundalini*), attendant de s'élancer vers le ciel.

Ce vitalisme fondamental est central dans la plupart des grandes cultures spirituelles, comme si, de tout temps et en tous lieux, les techniques d'initiation proposaient finalement de se mettre à l'écoute de la réalité ultime, que la science moderne a découverte depuis la théorie de la relativité ; c'est cette réalité fondamentalement énergétique, vivante, que les mystiques, les artistes et les poètes ont toujours intuitée, et que l'imagination symbolique a tenté de capter,

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 180.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 178.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 246.

⁴⁹⁶ Marie Cariou, Renaud Barbaras, Étienne Bimbenet, *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Vrin, Paris, 2003, p. 143.

et c'est encore elle qui fonde les courants les plus convaincants de la philosophie moderne, dans sa tentative d'en finir avec un intellectualisme mortifère.

Voici ce que dit Henri Bergson à propos de Félix Ravaisson, philosophe et archéologue, qui avait cherché à découvrir la loi fondamentale de la nature sous la forme d'une ondulation, d'une ligne serpentine, et à qui il a pris sa magnifique idée de serpentement de l'être : « *Ainsi, pour celui qui contemple l'univers avec des yeux d'artiste, c'est la grâce qui se lit à travers la beauté et c'est la bonté qui transparait sous la grâce. Toute chose manifeste, dans le mouvement que sa forme enregistre, la générosité infinie d'un principe qui se donne* »⁴⁹⁷.

La forme serpentine de l'énergie vitale des commencements, cachée derrière les choses, habite les mythes et légendes de la plupart des cultures : *Grand Serpent Cosmique* aborigène, *Quetzalcoatl* aztèque, *Léviathan* hébreu, mais aussi *Auréus* des pharaons, *Caducée* des grecs, et partout *dragons, hydres, basilics, tarasques et chimères...*

C'est la rencontre extatique avec cette énergie vitale d'origine cosmique qui est vécue, dans la pratique du yoga comme espace, lumière et plénitude, et qui débouche finalement sur l'expérience de la conscience pure, appelée *la claire lumière de l'esprit* dans le yoga bouddhiste.

Cette rencontre fait naître chez le yogui un sentiment d'euphorie, dans le sens de « *se bien porter* », comme signe d'une jouissance existentielle portée à son comble, et qui amène un sentiment pur de parfait bonheur, de joie souveraine, comme la présence d'une relation affectueuse avec ce qui l'entoure.

L'euphorie qui s'exprime alors provient d'un élargissement de l'espace intérieur, ainsi que de l'espace extérieur et elle est due au flottement de l'attention dans le présent, une fois l'esprit investi dans la sensorialité d'un corps centré et équilibré, là où l'état ordinaire de conscience a tendance à refermer, à resserrer le réel dans les seuls objectifs du moi social. Cette ouverture a été théorisée par le yoga, dès l'époque des *Upanishad*, avec le schéma des cinq couches (*kosha*) : selon une perspective concentrique, le yogi est invité à prendre conscience et à relier entre elles les couches du corps physique, puis du corps sensoriel, du corps émotionnel, du corps cognitif, afin d'accéder à un sentiment pur d'exister, qui se trouve au cœur du

⁴⁹⁷ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 2003.

dispositif, au plus près de la conscience primordiale qui, elle, se tient au centre, comme un souverain et vibrant regard bienveillant.

La joie d'exister dans l'espace d'un soi-même réconcilié avec le monde de la vie fait écho à Gaston Bachelard, reconnaissant l'immensité comme une catégorie fondamentale de l'imaginaire, qui, lorsqu'elle s'exprime par la contemplation du beau, entraîne une joie essentielle qui ouvre la personne à un registre autre d'elle-même : « *Cet être nouveau, c'est l'homme heureux* »⁴⁹⁸.

Henri Bergson relie, lui aussi, ouverture, joie et vitalité, quand il dit : « *La joie annonce toujours que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain... Partout où il y a de la joie, il y a création* »⁴⁹⁹.

Or, l'étymologie de bonheur, *bon-heur*, vient corroborer ces intuitions traditionnelles et philosophiques : *heur* vient de *augere*, qui signifie accroître, grandir, et que l'on retrouve dans *aug-menter*. Le bonheur est signe d'augmentation, d'élargissement, d'ouverture, et l'homme heureux est donc l'homme ouvert, réceptif à l'état poétique ou *poiétique*, ouvert à la créativité vitale sans fin de l'existence, vécue comme un *Unus Mundus*, un espace sacré, immense, sensible et signifiant.

B - Place du yoga dans le réenchantement du monde

La dernière partie de ma recherche sur l'imaginaire du yoga se situera dans le domaine sociétal, car mon enquête en sociologie de l'imaginaire a bien mis en évidence que, pour de nombreuses personnes, sa pratique était associée à une nouvelle vision du monde et des rapports sociaux, que l'on peut facilement articuler avec ce que de nombreux chercheurs appellent la postmodernité.

Je vais d'abord évaluer l'évolution de cet imaginaire sociétal, allant de la tradition à la modernité, puis à la postmodernité, à partir de la notion, fondamentale en socio-anthropologie, d'*enchantement-désenchantement*, qui fonctionne de façon indissociable, comme un couple

⁴⁹⁸ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, PUF, Paris, 1992, p. 12.

⁴⁹⁹ Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, PUF, Paris, 1985, p. 23.

d'attitudes psychosociales fondamentales pour comprendre l'histoire humaine. Pour ce faire, je me servirai essentiellement des réflexions de la philosophie néokantienne, mais aussi de l'anthropologie de l'imaginaire, et de l'anthropologie du monde contemporain.

Puis je montrerai en quoi la pratique du yoga s'inscrit dans les formes contemporaines du réenchantement, que Michel Maffesoli a brillamment mises en évidence.

Enchantement - désenchantement

- **Enchantement, relation affectuelle au monde**

Si l'on se réfère aux travaux de Ernst Cassirer, ou ceux de nombreux ethnologues et anthropologues, l'enchantement, dans l'histoire de l'espèce humaine, est fondateur de sa conscience, et persiste, au travers des millénaires, chez les peuples ayant gardé un lien puissant avec leur milieu naturel, ce qui est le cas des *peuples premiers*, mais on le trouve aussi dans les cultures historiques où une pensée holistique est encore présente, comme les cultures traditionnelles asiatiques, africaines ou amérindiennes. De plus, la ruralité européenne garde encore la trace d'un certain enchantement populaire disparu il y a peu de temps.

Cette conscience enchantée est liée à une relation au monde qui passe par ce que Michel Maffesoli appelle la pensée organique : « *C'est cela, en son sens le plus fort, le secret de la tradition : le fait que la conscience de soi, le milieu naturel et social où l'on se situe, et la compréhension de l'ensemble soient organiquement liés. C'est ainsi que, jusqu'à l'aube de la modernité, l'on concevait la démarche intellectuelle* »⁵⁰⁰.

Le monde est enchanté lorsque l'être humain se sent solidaire de l'espace dans lequel il est inscrit en tant qu'être vivant, sans avoir le sentiment d'une coupure définitive entre sa réalité propre et les autres objets de la nature. L'homme se perçoit alors comme un animal debout, riche d'une forte familiarité avec son milieu : il est un enfant de la terre, un fils de Dieu, un frère des éléments : « *Les fleurs parfumées sont nos sœurs, le cerf, le cheval, le grand aigle sont nos frères ; les crêtes des montagnes, les sucs des prairies, le corps chaud du poney,*

⁵⁰⁰ Michel Maffesoli, *Eloge de la raison sensible*, Grasset, Paris, 2004, p. 192.

*et l'homme lui-même appartiennent à la même famille... L'eau étincelante des ruisseaux et des fleuves n'est pas de l'eau seulement ; elle est le sang de nos ancêtres »*⁵⁰¹.

Comme je l'ai déjà évoqué, dans sa recherche sur le langage humain, Ernst Cassirer considère que le langage des origines, avant d'intégrer des éléments abstraits, était fondamentalement imagé, métaphorique, porteur d'éléments mythiques : « *Langage et mythe ont de grandes parentés. Au tout début de la culture humaine, leur rapport est si étroit et leur coopération si manifeste qu'il est presque impossible d'établir en eux une séparation. Ce sont deux rejets d'une même racine »*⁵⁰², en lien avec l'expérience du corps dans l'environnement, c'est-à-dire essentiellement basé sur la sensibilité, la sensorialité, l'affectivité. La puissance des dénominations maintient une complète unité entre la représentation et la réalité : évoquer revient alors à invoquer, c'est-à-dire à énergétiser les forces cosmiques et psychiques contenues dans les mots. La conscience humaine emplit alors le monde naturel de figures et de personnages, dont le récit des actions explique les phénomènes, rassure et émerveille. C'est la conscience mythique, qui est la conscience langagière originelle : « *Dans son état originel, le mythe est tellement immanent à la vie de l'esprit qu'il est impossible à distinguer de celui-ci. Le mythe vécu apparaît comme la signification de la vie elle-même »*⁵⁰³.

Pour lui, cette conscience mythique, dans laquelle les métaphores renvoient à des réalités existentielles, et qui tend à maintenir l'unité avec le monde, est une structure permanente de la conscience humaine⁵⁰⁴, bien que refoulée derrière l'abstraction du langage rationnel. Chaque enfant élabore son langage sur cette même base mythique.

Jean Piaget lui-même, on l'a vu également, montre le lien entre le développement de l'intelligence sensorimotrice des premières années de l'enfant, en relation avec les schèmes affectifs, et l'élaboration d'une pensée symbolique, imprégnée de mythes, où les objets ont une âme, car l'enfant se sent fonctionner de façon identique au monde qui l'entoure. Jean Piaget

⁵⁰¹ Chef Seattle, « Discours de 1854 », in Joseph Ki-Zerbo, *Compagnons du soleil*, La Découverte, Paris, 1992, p. 561.

⁵⁰² Ernst Cassirer, *Essai sur l'homme*, Minuit, Paris, 1975, p. 159.

⁵⁰³ Steve G.Lofts, *E.Cassirer, la vie de l'esprit*, Peeters Vrin, Louvain, 1997, p. 55.

⁵⁰⁴ *Ibid.*

considère que la pensée symbolique s'intègre dans « *le dynamisme commun au développement de la pensée en général, et à celui de l'affectivité* »⁵⁰⁵.

Le mythe est donc le temps des puissances, des génies, des dieux, des héros, des ancêtres : « *La totalité des êtres de la nature est ainsi vitalisée, surnaturalisée. Le monde est peuplé de forces diffuses, immanentes... qui prennent support dans la nature sensible, forces que nous appelons numineuses* »⁵⁰⁶. Ces forces numineuses, que Rudolf Otto a repérées dans la constitution du sacré, doublent le réel d'une réalité psychique dans laquelle l'homme se laisse ensorceller : ces forces sont *fascinans et tremendum*, fascinantes et sources de crainte, car représentant ce que le monde possède de puissance qui dépasse la possibilité de compréhension de l'homme : « *La fonction de l'ensorcellement, c'est de nous fondre, de nous faire éprouver le délice d'être-avec, fusionnés... créant ainsi un sentiment d'existence, de plénitude comme dans l'amour... Depuis que l'homme parle, il humanise son monde et enchante la matière* »⁵⁰⁷.

C'est ainsi que, pour Georges Gusdorf, à l'origine, « *le sacré envahit tout* »⁵⁰⁸, puisqu'il « *désigne un régime global de la connaissance, une disposition originaire de l'être dans le monde* », mais, en même temps, ce sacré, chez l'homme « *demeure structure de conscience fondamentale... matrice première et indéterminée de tous les sens possibles* »⁵⁰⁹.

Enchantement, conscience mythique, sens du sacré, affectivité, langage symbolique sont intrinsèquement liés, dans un sentiment de participation, que Lucien Lévy-Bruhl a parfaitement repéré comme constitutif de l'état archaïque de toute conscience humaine : « *Ce qui est donné d'abord, c'est la participation* »⁵¹⁰, étant entendu que cette conscience archaïque habite chaque homme, dans son for intérieur.

Ernst Cassirer pose la structure mythique comme sous-jacente dans l'histoire de la conscience humaine, malgré un abaissement de sa prééminence originelle, dû à la progressive séparation de l'homme et de la nature dans la plupart des cultures historiques, où l'évolution technologique a engendré une pensée rationnelle, dépossédée d'émotivité, une pensée

⁵⁰⁵ Jean Piaget, *La formation du symbole chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Genève, 1994, p. 223.

⁵⁰⁶ Pierre Levêque, *Introduction aux premières religions*, Le Livre de Poche, Paris, 1997, p. 32.

⁵⁰⁷ Boris Cyrulnik, *L'ensorcellement du monde*, Odile Jacob, Paris, 1997, p. 115 et 288.

⁵⁰⁸ Georges Gusdorf, *L'expérience humaine du sacrifice*, PUF, Paris, 1948.

⁵⁰⁹ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Paris, 1984, p. 93 et 94.

⁵¹⁰ Lucien Lévy-Bruhl, *Carnets (1938-39)*, PUF, Paris, 1949, p. 3.

explicative, abstraite, permettant une distanciation d'avec le monde. Le mythe, perdant de sa puissance initiale, totalisante, devient alors le moyen, pour les groupes humains, de se ressourcer périodiquement dans le bain d'unité primordiale, dans le temps d'avant le temps.

L'enchantement du monde concerne donc les cultures, très nombreuses encore, où le mythe, comme espace et temps de la remémoration, permet un retour régulier dans l'état de nature, grâce à la force des rituels et des cérémonies, où le corps s'engage dans la présence de l'imaginaire, et dans lequel l'évocation poétique quotidienne des êtres invisibles maintient un lien constant avec l'origine, ce paradis perdu, car « *la poésie est la langue maternelle du genre humain* »⁵¹¹.

La religion et sa liturgie, comme mise en scène sacralisée du mythe, remplacent l'identification initiale avec l'invisible, et constitue, pour Ernest Cassirer, une forme symbolique fondamentale de l'esprit humain, ayant montré sa capacité à maintenir le lien avec le langage mythique originel.

- **Désenchantement comme tyrannie de la raison**

Le désenchantement du monde est un moment particulier de l'humanité qui a d'abord touché la culture occidentale, mais qui tend à exporter actuellement sa vision dans les sociétés traditionnelles.

Pour autant, si l'on observe l'évolution de cette notion dans l'étude magistrale que lui a consacrée Marcel Gauchet, je dirais que l'on voit apparaître et se maintenir un couple que je nommerai *désenchantement-enchantement résistant*.

La notion de désenchantement du monde a été forgée par Max Weber pour désigner le rejet progressif, dans la religion chrétienne, à partir du prophétisme judaïque et de l'esprit scientifique grec, des moyens magiques dans la recherche de salut, et elle a fini par désigner le processus de sécularisation, de laïcisation spécifique à la pensée occidentale.

Pour Marcel Gauchet, ce processus prend sa racine dans une relation particulière de la pensée chrétienne à la nature. A partir d'une tendance, déjà ancrée dans le christianisme

⁵¹¹ Johann G.Hamann, *Aesthetica in Nuce*, Vrin, Paris, 2002.

originel, à la dévalorisation du monde d'ici-bas, lieu d'affrontement des forces divines et sataniques, puis rapidement empire du *Malin*, l'arrivée de l'aristotélisme au XII^{ème} siècle amène une conception de plus en plus intellectuelle de Dieu, dont la transcendance devient telle qu'il n'y a plus aucune possibilité de le contacter, hormis en le pensant et en lui obéissant.

C'est alors que l'expérience de l'immanence divine, basée sur une relation sensible, affectuelle, corporelle, qui était le fait du néoplatonisme chrétien, devient suspecte, car le monde de la nature ne peut en aucun cas rendre compte de sa gloire, purement céleste.

Cette césure entre la terre et le ciel, et le renvoi de Dieu dans une transcendance absolue, aura des conséquences fondamentales pour comprendre l'évolution de la civilisation occidentale, puisque la nature, étant mauvaise, souillée, sans vie véritable, sera le terrain de jeu d'une science expérimentale sans état d'âme, dont le but est de l'exploiter radicalement : *« Dans le cadre de la compénétration de la sphère visible et de son principe invisible... la nature était en théorie solidaire de l'homme et en principe inviolable pour lui. Elle était conçue comme "humaine", vécue anthropomorphologiquement en terme de proximité charnelle et de participation spirituelle... La désintrinsication du visible et de l'invisible la rend "inhumaine" en pensée ; en l'"inanimant", si l'on ose dire, en la réduisant à la matérialité brute, et simultanément, elle la fait apparaître comme intégralement humanisable, comme de part en part praticable, elle la livre à une appropriation sans limite »*⁵¹².

Le désenchantement - dans lequel la sensibilité n'a plus de part, et où la seule attitude acceptable par les autorités ecclésiastiques, puis scientifiques, est une scrutation froide, comptable et quantitative du monde naturel, ainsi qu'une méfiance de tout investissement corporel et affectuel - n'a jamais trouvé un assentiment complet, et l'on voit se mettre en place, au long des siècles une résistance acharnée, souvent courageuse, à cet enfermement des sens par une rationalité totalitaire, clivante, véritablement pathologique. L'enchantement résistant s'exprime, lui, par une attitude cherchant à conserver la dimension essentielle du rapport de l'homme au monde, celle de la sensibilité, source d'un lien vital avec la nature, où sentir vaut autant que penser. Cette résistance est une tentative de maintenir vivante la tradition pré-chrétienne de la philosophie, voire de la théosophie syncrétique d'Alexandrie, où avait rayonné

⁵¹² Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1992, p. 128.

la tradition initiatique et hermétique de la prestigieuse antiquité, grande pourvoyeuse de symboles.

Voici un tableau récapitulatif de cette double tendance *désenchantement-enchantement résistant* dans l'évolution historique du monde occidental.

| | Désenchantement <i>Attitude rationaliste, prosaïque</i> (séparer, compter) | Enchantement résistant <i>Attitude affectuelle, poétique</i> (relier, sentir) |
|------------|---|--|
| XIII-XVème | Thomisme (aristotélisme, transcendantalisme) Inquisition | Mystiques rhénans, Béguines Sorcières (sage-femmes, guérisseuses) |
| XVIème | Francis Bacon (il faut torturer la nature) | Giordano Bruno (monde imprégné de magie naturelle) |
| XVIIème | Galilée, Descartes (homme possesseur de la nature) Science mécaniste | Tycho Brahe, Képler, Newton (scientifiques et alchimistes) |
| XVIIIème | Philosophie rationnelle des Lumières | Lumières Rousseauistes |
| XIXème | Capitalisme industriel Matérialisme | Romantisme (en poète l'homme habite le monde), Mouvement symboliste |
| XXème | Société de consommation | Beatniks, Hippies, Créatifs culturels |

Réenchanter le monde

Après le désenchantement, voici le temps du réenchantement.

Cette notion s'est fait connaître lors des réunions de la Fondation Gubelkian qui, entre 1994 et 1996, a siégé dans le but de refonder les sciences sociales, en invitant de prestigieux chercheurs internationaux, venant les sciences de la vie et des sciences humaines. Dans le

rapport, publié en 1996, il est proposé un réenchantement du monde comme « *un appel à abattre les frontières entre les humains et la nature, et à reconnaître qu'ils font partie ensemble d'un unique univers construit par la flèche du temps* »⁵¹³.

C'est le physicien et chimiste Ilya Prigogine qui a inspiré cette expression. Celle-ci se trouvait déjà dans la conclusion de son célèbre ouvrage *La nouvelle alliance*, co-écrit avec la philosophe Isabelle Stengers, en 1979, et elle exprimait la volonté des auteurs de re-tisser le lien entre sciences et philosophie. En effet, les connaissances scientifiques ayant mis en évidence l'extrême complexité de la réalité au niveau microphysique, ce bouleversement amène à élaborer de nouvelles idées sur la nature de la nature, et doit permettre la naissance d'un nouveau paradigme, où l'homme serait réinséré dans le monde. Ce nouveau paradigme scientifique, qui dévoile le déploiement intelligent et complexe des phénomènes naturels, est en contradiction avec la vision de la science classique, laquelle a contribué au désenchantement en considérant que la nature était stupide⁵¹⁴ et simple, ce qui permettait à l'homme, se considérant d'essence supérieure, de la dominer et de l'exploiter.

Le réenchantement du monde prôné dans cet ouvrage est une « *écoute poétique de la nature* »⁵¹⁵, cherchant à comprendre le monde comme une globalité, et non plus comme un ensemble d'objets distincts.

La vision de Ilya Prigogine et de Isabelle Stengers est influencée par celle de Alfred N. Whitehead⁵¹⁶, le philosophe et mathématicien britannique qui fut le premier, dès la première moitié du XX^{ème} siècle à bâtir une pensée holistique, en tentant de comprendre le devenir du vivant à travers son processus dynamique, qui fonde à la fois la distinction et la solidarité des unités existentielles.

Isabelle Stengers exprime cette nouvelle alliance par un changement d'attitude face au monde, dans laquelle l'homme peut retrouver l'émerveillement face à la beauté et la complexité de la nature révélée par la science, en faisant appel au sens poétique : « *Prenez*

⁵¹³ Mohamed Taleb, *Sciences et Archétypes, fragments philosophiques pour un réenchantement du monde*, Dervy, Paris, 2002, p. 10.

⁵¹⁴ Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance, métamorphose de la science*, Gallimard, Paris, 1986, p. 36.

⁵¹⁵ *Ibid.*

⁵¹⁶ M. Taleb, *Sciences et archétypes, op. cit.*, p. 55.

l'évolution darwinienne. Il y a deux manières de la présenter. Ou bien ce ne sont que les mutations dues au hasard, soumises à la nécessité d'une sélection impitoyable, qui expliquent tout, et l'on aboutit à des lois fondamentalement tristes qui, lorsqu'elles atteignent la psychologie humaine, réduisent nos goûts, nos élans, nos intuitions, nos amours à de simples avantages sélectifs. Ou bien on suit la méthode d'autres chercheurs de l'évolution, tel S.J. Gould, qui nous rendent sensibles à l'extraordinaire aventure, génératrice de joie, que constitue l'histoire de la vie sur Terre. Voilà deux types de sciences. Celles qui maintiennent l'opinion à distance, parce que le public est toujours censé être du côté de ceux qui "croient", alors que les scientifiques, eux, sont censés "savoir". Et de l'autre, des sciences qui estiment leurs découvertes dignes d'intéresser les gens, mais aussi ces gens dignes d'être entendus sur ce qu'ils ont à en dire... Le second type fait confiance aux gens et cherche à leur communiquer son enthousiasme. Je suis persuadée que les sciences de l'évolution héritières de Darwin auraient moins de problèmes stupides avec les religions, si elles se présentaient, non sur le mode réductionniste - l'homme n'est "que" le descendant de l'animal - mais sur celui de l'extraordinaire histoire de la vie, qui n'affirme ni ne nie Dieu. Pas plus qu'elle n'affirme ni ne nie nos histoires humaines »⁵¹⁷.

On trouve la même attitude dans la pensée de Gaston Bachelard, avec son *Nouvel Esprit Scientifique*, et après lui, dans celle de Gilbert Durand, et son *Nouvel Esprit Anthropologique*. Tous deux veulent prendre en compte la poésie dans l'esprit humain, car, pour eux, le psychisme de l'homme est autant fondé sur les images que sur l'abstraction, et c'est la négation de l'attitude poétique, métaphorique, empreinte de sensibilité, qui a conduit à la détérioration des relations de l'homme et de la nature.

Cette urgence du retour à l'état poétique est également un leitmotiv de Edgar Morin, qui insiste, tout au long de sa *Méthode*, sur le double génie de l'homme, *Sapiens et Démens* : le génie technique, scientifique, rationnel, créateur d'objets, en lien avec l'aspect prosaïque, c'est-à-dire matériel, de la vie des hommes, et le génie imaginaire, artistique, irrationnel, créateur de mythes, en lien avec l'aspect poétique, c'est-à-dire spirituel de la vie des hommes. Or, c'est

⁵¹⁷ Patrice Van Eersel, « Interview d'Isabelle Stengers », in *Du pithécantrope au karatéka*, Grasset, Paris, 2010, p. 192.

celui-ci qui a été dévalorisé dans le cours de l'histoire occidentale. Edgar Morin participe de façon magistrale à l'élaboration du nouveau paradigme, qu'il définit comme pensée de la reliance : il propose de sortir de la pensée aristotélicienne et cartésienne, clivante, pour tenir comme un Tout la complexité du réel, dont nous sommes une part.

Gilbert Durand a lui aussi largement contribué au redéploiement de l'esprit poétique, et au réenchancement du monde, par l'importance qu'il donne à la remythologisation, c'est-à-dire à la prise en compte de la pensée symbolique et archétypale comme moyen de retrouver l'unité perdue, en cherchant à percer le secret des choses⁵¹⁸, à les déchiffrer, grâce au pouvoir des structures de l'imaginaire, qui agissent comme puissances et pas seulement comme schèmes.

Unité perdue par chaque être au fur et à mesure de son insertion dans la réalité prosaïque, au sortir de l'enfance, et retrouvée, dans les cultures traditionnelles, grâce aux rites, cérémonies, liturgies, où l'imaginaire peut déferler, avec le corps en fête, et peut alors donner du sens au parcours de vie, en replongeant les individus dans leur profondeur existentielle, dans leur participation mystique au monde⁵¹⁹.

Unité plus que perdue dans le monde occidental qui a nié, siècle après siècle, l'importance de ce besoin symbolique de sens. Gilbert Durand paraphrase Charles Baudelaire pour dire : « *"Le mythe est la plus scientifique des facultés", parce que seul, "il comprend l'analogie universelle", similitude fondamentale, qui n'est pas autre chose que l'"Entendement" humain de l'Intériorité comme du Cosmos, des dieux comme de l'Umwelt* »⁵²⁰.

Le nouveau paradigme du réenchancement est donc « *non-dualiste, systémique, organique et holistique* »⁵²¹, c'est-à-dire *tigré*, comme l'est l'âme de l'homme selon Gilbert Durand, plurielle, multiforme, polysémique. Il est réconciliateur des formes symboliques que sont le mythe et la science, les deux faces d'une même quête de sens, en osant décloisonner les connaissances dans une pluridisciplinarité créatrice, dont les plus beaux exemples sont, depuis

⁵¹⁸ Gilbert Durand, *Science de l'homme et tradition*, Berg international, Paris, 1980, p. 42.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 32.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 90.

⁵²¹ M. Taleb, *Sciences et Archétypes*, *op. cit.*, p. 11.

un siècle, le Cercle d'Eranos, le Colloque de Cordoue, les Rencontres de Royaumont, et celles de la Fondation Gubelkian.

Car la science a fort à dire au réenchantement, puisqu'elle retrouve, de façon fascinante, le lien entre l'organisation de la conscience et du corps de l'homme, et l'organisation cosmique, ce qui donne un nouveau crédit à cette organicité microcosme-macrocosme qui est le fondement des philosophies traditionnelles. Claude Lévi-Strauss l'avait lui aussi senti, en contemplant une simple fleur de pissenlit : la conscience humaine fonctionne avec la même logique que la *physis*, la nature. A la fin de sa vie, inquiet pour l'avenir de l'humanité, il plaidait pour une anthropologie où le véritable humanisme serait un humanisme où l'homme pourrait enfin comprendre qu'il fait partie intrinsèque d'une nature qui le dépasse et dont il dépend.

C'est tout le propos de la pensée organiciste de l'anthropologue britannique Gregory Bateson, qui considère, en étudiant la cybernétique et la théorie des systèmes, que l'esprit, ou l'intelligence cosmique créatrice, est le fondement de la réalité, comme schéma ou *pattern universel de la vie*, autopoïétique, auto-organisationnel. Et cette puissance se trouve projetée, en tant que processus existentiel, dans la matière solide que sont les éléments et les corps, les structures dissipatives d'Ilya Prigogine ; celles-ci, en fonctionnant loin de l'équilibre, échangent en permanence de l'énergie et de la matière entre elles et avec leur environnement, favorisant la naissance de qualités émergentes, qui produisent la complexification, la logique du vivant, aboutissant à l'évolution des espèces.

Cette vision d'un lien entre la conscience et la réalité touche beaucoup de scientifiques impliqués dans les recherches en microphysique ou en astrophysique, dont David Bohm, Trinh Xuan Tuan, Olivier Costa de Beauregard, etc., témoignant de la naissance d'une philosophie scientifique qui s'interroge sur une unité derrière la diversité, en se laissant émerveiller par la formidable exubérance de la création.

C'est ce même enchantement que l'on retrouve chez Edgar Morin : « *Nous sommes les enfants du cosmos, mais, du fait de notre humanité même, de notre culture, de notre esprit, de notre conscience, de notre âme, nous sommes devenus étrangers à ce cosmos dont nous sommes issus et qui nous demeure cependant secrètement intime... Nous sommes les enfants du*

*monde vivant et animal, et toutes les mythologies ont senti la parenté et le cousinage avec les autres vivants... A la façon d'un hologramme, nous portons au sein de notre singularité, non seulement toute l'humanité, toute la vie, mais presque tout le cosmos y compris son mystère qui gît au fond de nos êtres »*⁵²².

Ceci devrait être le véritable sens de cette *religiosité* postmoderne, que voit poindre Michel Maffesoli, et qui est bien différente des religions instituées : relier les connaissances entre elles, relier les cultures entre elles, dans le temps, dans l'espace, afin que l'homme se relie à l'univers.

Les chercheurs en anthropologie du monde contemporain se sont également posé la question du rapport intrinsèque de l'homme au monde, par l'intermédiaire du mythe et du rite.

Parmi eux, Marc Augé en vient à renverser le débat sur la religion, en reprenant la pensée de Emile Durkheim : il n'y a pas de sociétés religieuses et d'autres qui seraient agnostiques ou athées. L'essence de la société est *religieuse*, dans le sens étymologique, car elle cherche toujours à relier ses membres dans une cohérence imaginaire ; et même si les figures mythiques se font et se défont, il y aura toujours des idéaux, des absolus divinisés, c'est-à-dire des représentations de la transcendance, pour informer la vie des hommes, même s'ils sont dé-figurés, dia-boliques, iconoclastes. Les nôtres, dieux modernes moribonds, sans visages et sans âme, sont, encore aujourd'hui, *Progrès, Croissance, Richesse*.

Mais le *liant* peut-il ne concerner que les membres d'un certain groupe social, séparant les hommes et leur environnement, et les cultures entre elles ? Une religion sociale dont l'imaginaire est dévitalisé et coupé du monde ne favorise-t-elle pas, *in fine*, la solitude, l'isolement et la perte de sens ?

La question est donc de savoir quels sont les dieux d'une société : des figures de communion, de cohésion, chaudes et douces, poétiques, respectueuses de la nature, favorisant l'exaltation d'être vivant, la méditation sur la beauté, la paix des profondeurs, symboles d'un imaginaire équilibrant ? Ou des figures de pouvoir, froides et dures, prosaïques, séparatrices et arrogantes, destructrices du lien vital avec le monde et les autres, symboles d'une raison tyrannique ?

⁵²² Edgar Morin, *L'identité humaine*, Seuil, Paris, 2001, p. 42 et 43.

- **Le yoga au cœur du réenchantement**

Le réenchantement contemporain a été largement théorisé par Michel Maffesoli dans sa conception de la post-modernité. Il fonde sa vision sur le constat d'un retour à des valeurs qui ont été largement discréditées par le modernisme triomphant : l'expression des passions, la groupalité et le goût des images : « *À l'encontre de ceux qui continuent à analyser nos sociétés en terme d'individualisme et de désenchantement, j'ai déjà montré que ce qui semblait être à l'ordre du jour renvoyait plutôt à une sorte de tribalisme, ayant pour pendant un véritable réenchantement du monde. La communion autour d'images, d'objets, n'est pas, en ce sens, très éloignée de celle qui s'exprimait, dans les tribus traditionnelles, autour du totem ou du héros éponyme* »⁵²³. Il voit également ce réenchantement dans un nouveau rapport du corps et de l'esprit : « *Les syncrétismes divers, une certaine orientalisation du monde, les techniques axées sur la liaison du corps et de l'esprit, les médecines parallèles ou alternatives, voire le localisme et la célébration du terroir et de ses produits, tout cela traduit un réenchantement du monde, cause et effet d'un savoir holistique. Celui-ci repose sur la pré-conception d'une force créatrice, interne au donné mondain* »⁵²⁴.

Michel Maffesoli se situe résolument dans la perspective développée par Jean-François Lyotard : les valeurs modernes de rationalité, de progrès, de bonheur matériel sont épuisées, car elles ont failli, et avec elles une certaine idée des sociétés humaines, forgée dans l'histoire occidentale, qui pensait que les groupes sociaux, libérés du carcan religieux, de l'irrationnel, et des superstitions, et donc capables d'établir, grâce à la raison, des principes de liberté et d'égalité, voire de fraternité, iraient droit vers un avenir meilleur, vers une *u-topie* terrestre. Les deux grands types de sociétés construites à partir de ces idées lumineuses du XVIII^{ème} siècle, les Etats-nations démocratiques et les Etats socialistes n'ont pas répondu aux promesses de paix et de prospérité. Qui plus est, l'ensemble des forces conflictuelles en présence durant la première moitié du XX^{ème} siècle ont accouché du monstre sociétal nazi, où se sont déchaînées, comme un terrifiant retour de bâton, des puissances vitales et imaginaires devenues folles, celles, justement, que l'on croyait définitivement jugulées par la raison. L'idéologie

⁵²³ Michel Maffesoli, *Eloge de la raison sensible*, Grasset, Paris, 1996, p. 138.

⁵²⁴ Michel Maffesoli, *Le rythme de la vie*, La Table Ronde, Paris, 2004, p. 98.

communiste a explosé avec son empire, après avoir cru que l'on pouvait imposer le bonheur sociétal en privant les hommes de liberté, et les démocraties s'abîment dans une crise sans fin, générant, au nom de la liberté d'entreprendre, de plus en plus d'inégalités et de destruction environnementales.

Nous vivons donc, à l'heure actuelle, dans un vide idéologique inédit, où, en même temps, la liberté individuelle acquise par la révolution des Lumières, et confirmée par la chute des dictatures de tous bords, déploie sa logique propre : la post-modernité qui s'installe peu à peu dans le paysage sociétal, s'appuie sur cette valeur fondatrice de la modernité en la dépassant, et le corps social, livré à lui-même, si l'on peut dire, réorganise sa vision du monde selon des lignes originales. Dans le même temps, la mondialisation, construite depuis plusieurs siècles déjà, tend à devenir le socle du remodelage en cours, et de l'institution d'un nouvel imaginaire social, d'une nouvelle Weltanschauung.

Nous entrons donc dans la *société-monde* : le modèle occidental de démocratie, de développement, a essaimé avec notre hégémonie politique et économique ; mais en même temps, n'étant plus soutenu par des valeurs univoques, il laisse place à un *polythéisme des valeurs* en pleine ébullition, dont nul ne sait actuellement ce qu'il va produire, dans cette période cruciale pour l'avenir de notre idée de la civilisation, et même de la pérennité de notre espèce.

Michel Maffesoli observe avec acuité ce bouillon de culture sociétal à l'œuvre, qu'il voit essentiellement sous la forme d'un retour aux affects, à la groupalité, à l'archaïque. Pour lui, tout se passe comme si l'exacerbation de la modernité rationnelle, individualiste et progressiste se retournait en son contraire : en haut, le monde des élites, à force de vouloir imposer un modèle au monde d'en bas, tout en clamant la liberté de chacun, se trouve dépassé, destitué par les *vrais gens*, qui révèlent leur spontanéité et leur *sens commun*, en laissant germer certaines formes essentielles et nécessaires du vivre-ensemble, pré-individuelles, pré-rationnelles et émotives.

Plus l'avenir se décompose par l'écroulement de ce modèle, plus le présent s'installe, s'étale, dans un vouloir-vivre immédiat, une intensité qui n'est pas sans rappeler celle que l'on trouve dans les sociétés en guerre.

Cette ébullition vitale, radicalement anthropologique, montrant l'être humain tel quel, est passionnante à plus d'un titre, car elle est foncièrement synthétique, syncrétique : la logique binaire, aristotélicienne, qui a si longtemps construit notre culture, maintient une position fondamentale dans la sphère technique, mais perd de sa suprématie idéologique, et tend à être dépassée par une pensée triadique, intégrant l'*entre-deux* : le règne du quantitatif vacille, et le signe du temps est le qualitatif, la qualité de vie.

Michel Maffesoli fait sienne la *pensée complexe* de Edgar Morin, qui prône à la fois le respect des dualités, ainsi que leur dépassement. C'est la pensée de la *reliance* : reliance à des attitudes archaïques, reliance au non-rationnel, reliance à sa profondeur vivante, reliance au groupe, reliance au monde... Cette reliance qui vient coiffer la séparation est comme un boomerang qui nous revient dans la main pour nous indiquer l'erreur tragique du clivage de la pensée.

Michel Maffesoli parle d'une interaction entre le régime durandien diurne de l'imaginaire, tranchant, séparateur, et le régime nocturne, englobant, réunifiant. Tout se passe comme si le régime nocturne absorbait le régime diurne, dans une *envagination du sens* : nécessaire retour dans la matrice des significations pour renaître à une vision plus vaste de notre humanité.

Or ce grand passage a été largement impulsé par le retour des images, ou plutôt par la persistance, derrière les valeurs iconoclastes instituées, de cet *enchantement résistant* qui a refait surface, une fois de plus, mais, cette fois-ci, de façon massive, porté par la libéralisation des valeurs.

Dieu est mort, mais les dieux des petits riens ont envahi la salle : le cinéma, la télévision, les jeux vidéos, les bandes dessinées sont les nouveaux temples où s'élaborent les mythes qui cherchent à se construire sur les ruines d'une raison qui s'était crue divine, qui s'était voulue le seul absolu.

Va-t-on voir la résurrection du *Grand Pan*, la divinité du Tout, symbole de cette pensée organique en germe, intégratrice des contraires ?

Le yoga, qui, justement - clin d'œil des choses - signifie, étymologiquement, *relier*, est pour moi une des formes représentatives de cette postmodernité. On le voit s'installer à la fin

du XIX^{ème} siècle et au début du XX^{ème} siècle, d'abord chez des pionniers qui ont déjà compris, dans la foulée romantique, que le matérialisme engendrait isolement et dépression. Puis son explosion, dans la deuxième moitié du XX^{ème} siècle, et dans son sillage, l'engouement pour les pratiques psycho-corporelles archaïques venant des quatre coins du monde, est à la fois un symptôme fort de ce besoin d'ancrage existentiel, et un vecteur pour la stabilisation des valeurs nouvelles.

Je vais donc brosser à grands traits le lien entre les formes maffesoliennes du réenchancement du monde et les valeurs intemporelles du yoga, en montrant comment, très radicalement, cette discipline préhistorique répond aux besoins de notre monde en mutation, déçu de l'histoire.

o Pensée organique

Pour Michel Maffesoli, nous l'avons vu, c'est la caractéristique même de la postmodernité : *« C'est ainsi que l'on peut définir la pensée organique telle qu'elle s'exerçait dans les sociétés traditionnelles, et telle qu'il est possible qu'elle renaisse contemporainement. Le moi, l'objet de la connaissance et la connaissance ne faisant qu'un dans une perspective holistique qui semble la plus adéquate pour saisir l'étroite imbrication des divers éléments de la société complexe »*⁵²⁵.

Pensée organique, pensée holistique : *« Ce qui vit tend à se rassembler, à conjoindre les éléments disparates. C'est quand tout ensemble se tient qu'il y a la vie »*⁵²⁶.

Cette tendance au dépassement de la pensée cartésienne, dualiste, de la modernité s'est déployée sur le fond de perte des repères de la raison abstraite, suite aux traumatismes économiques et humains que son extrémisme a suscité. Elle doit sa richesse et sa créativité, entre autres causalités, au regain d'intérêt, dès l'après-guerre, et dans un temps de fatigue existentielle de la modernité triomphante, pour la pensée de l'Orient, indienne d'abord, puis extrême-orientale, et à l'immense diaspora qui a poussé nombre de jeunes gens, éduqués et cultivés, mais aussi d'intellectuels, à se confronter sur le terrain aux cultures traditionnelles et à

⁵²⁵ Michel Maffesoli, *Eloge de la raison sensible*, Grasset, Paris, 1996, p. 192.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 84.

changer de regard sur le monde. C'est ainsi qu'une nouvelle parole s'est faite entendre, emplie de mythes et de légendes.

Ce chant du monde a été vite relayé par les sciences humaines, elles-mêmes fascinées par le chatolement de l'imaginaire retrouvé : « *C'est tout cela que nous enseigne une rationalité ouverte et plurielle. A l'image du poème baudelairien, les sons, les couleurs, les odeurs se répondent. De même la nature et la culture entrent en interaction, le microcosme et le macrocosme se répondent, et à l'intérieur du monde social chacun, selon ses titres et ses qualités, trouve sa place dans la symphonie humaine* »⁵²⁷.

Une organicité tend à remplacer l'unidimensionnalité de l'homme moderne, et, en elle, les opposés communiquent et cherchent à se connaître mutuellement pour s'harmoniser : nature et culture, microcosme et macrocosme, comme on vient de voir Michel Maffesoli le souligner, mais aussi hommes et bêtes, corps et esprit, raison et passion...

Or s'il est une pensée organique, c'est bien celle du yoga, dont la pensée indienne est fille, en même temps que mère, car toutes les réflexions sur l'homme, le divin et le monde, ont émergé de cette rencontre intime du chercheur de vérité avec son propre corps, sur la base de la poésie védique, inspirée par les géniales intuitions des *rishi*, ces visionnaires, venant du fond des âges, qui avaient *vu* l'unité des choses. La pensée analogique de l'Inde est un véritable florilège de correspondances, un festival de synchronicités entre les domaines de l'invisible, du monde naturel et des sociétés humaines.

Michel Maffesoli reconnaît à quel point le réenchâtement postmoderne doit à l'orientalisation et à l'archaïsation de la pensée, c'est-à-dire à l'influence des sociétés traditionnelles sur notre modernité, épuisée de courir après un avenir idéalisé. Il perçoit en retour comment le côtoiement approfondi des traditions par une curiosité intellectuelle et spirituelle de plus en plus vivante, contribue à former la nouvelle vision d'un monde bigarré, nomade, métisse.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 72.

○ Vitalisme

Vitalisme rime avec organicité : « *C'est bien cela qui est en question : l'organicité renvoie au vivant, et aux forces qui l'animent* »⁵²⁸.

La modernité, qui se voulait sage et raisonnable, figure apollinienne cachant un *Prométhée* déchaîné, qui a défigurés l'Europe et le monde pour ses ambitions guerrières et sa gloire, a donné naissance à mille et un génies de l'instant : les petites gens se sont invitées au festin de la vie, dans des bacchanales festives, pacifiques.

« *Nous sommes là au cœur de ce qui me semble la vraie question sociétale : celle de l'appétit pour la vie, celle du retour à l'immanentisme, celle de la jouissance des choses. C'est certainement tout cela qui est à l'origine du fossé, de plus en plus profond, existant entre ceux qui vivent, de la manière que je viens de dire, le monde, et ceux qui sont censés le représenter et le gérer* »⁵²⁹.

Or ce vitalisme tranquille est une des caractéristiques de l'attitude face au monde impulsée par la pratique régulière du yoga : la notion de *shakti*, l'énergie vitale cosmique, perçue comme une matrice pour l'existence, sur laquelle le yogui s'appuie pour faire l'expérience de la conscience pure, est l'Ariane de la pratique, et celui ou celle qui suit son fil arrivera au centre du labyrinthe du corps afin d'éprouver l'extase de simplement respirer : « *Ce qui est clair dans le vitalisme c'est que l'être ne se réduit pas à la pensée. C'est l'entièreté de l'homme qui est requise. Ses respirs, ses soupirs. Son ventre aussi. Il n'y a pas d'intentionnalité non plus mais, reconnue ou pas, une sorte de jouissance du monde tel qu'il est avec ses contraintes, ses limitations, ses enracinements, sans oublier ses ouvertures, ses mises en perspectives et ses multiples efflorescences* »⁵³⁰.

Au-delà de l'expérience intérieure, et au travers d'elle, cette façon de se sentir exister, en étant un vivant parmi les vivants, et de vivre en respectant son corps, ses sensations et sentiments, a un effet très réel sur la vie quotidienne et sociétale des pratiquants : « *Il y a dans le flux vital quelque chose qui me met en relation avec l'autre : autre social ou autre*

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 84.

⁵²⁹ Michel Maffesoli, *Le rythme de la vie*, La Table Ronde, Paris, 2004, p. 53.

⁵³⁰ Michel Maffesoli, *L'instant éternel*, La Table Ronde, Paris, 2003, p. 168.

naturel »⁵³¹ : ceux-ci, nous l'avons vu dans l'enquête, se déclarent massivement impliqués dans une démarche écologique, car ils ressentent intimement le lien avec le monde, favorisant l'utilisation de nourriture issue de l'agriculture maraîchère ou biologique, ainsi que de médecines douces pour se soigner. La plupart des personnes pratiquant le yoga se détournent d'une vie mondaine trop impliquante, au profit d'une vie simple, d'une sobriété heureuse, dans un calme plaisir du quotidien, où le contact avec la nature, au travers de randonnées, ou, si possible, de jardinage, est considéré comme primordial.

Cette relation forte à l'énergie vitale, et donc au monde de la vie, emplit véritablement le corps et l'esprit de ceux qui y ont accès, ce qui génère un changement radical d'attitude face au déploiement invasif de la matérialité. Il y a réellement chez les pratiquants de cette discipline une idéologie du lâcher-prise, du détachement, tout simplement parce que le choix premier qui est fait pour l'orientation de leur vie, si cela est toutefois possible, est d'avoir plus de temps à leur disposition pour juste exister, en prenant leur temps, et pour jouir du luxe de contempler plutôt que d'accumuler, car le trop plein d'objets, de sorties, d'activités extérieures, est vu comme un frein à l'état méditatif, qui est recherché avant tout : « *On n'insistera jamais assez sur la noblesse de la vie quotidienne... L'air du temps, la vie sans qualité se reconnaissent dans le concret, et ce parce que ce concret se vit comme totalité... Il se trouve que la philosophie de la vie romantique... trouve de nos jours une évidente actualité... Style de vie, je l'ai dit, hédoniste, esthétique, mystique. Style de vie qui met l'accent sur les jeux de l'apparence, et sur les aspects immatériels de l'existence* »⁵³².

○ Religiosité et retour du sacré

« *Il y a une religiosité indéniable dans la société contemporaine... Il s'agit bien d'une religiosité quelque peu païenne, reposant essentiellement sur le partage d'images, de symboles, des rituels, et trouvant donc dans le jeu de formes une excellente expression* »⁵³³.

Sacraliser, c'est établir des moments d'intensité où la vie ordinaire se transcende en une plénitude de signification, et qui est aussi emplissage de sensibilité, de sensorialité. Donner du

⁵³¹ *Ibid.*, p. 170.

⁵³² Michel Maffesoli, *La contemplation du monde*, Le Livre de Poche, Paris, 1996, p. 58.

⁵³³ Michel Maffesoli, *Eloge de la raison sensible*, Grasset, Paris, 1996, p. 138.

sens à sa vie, c'est tout simplement la sentir, se sentir, et sentir les autres. La société contemporaine résiste de toutes ses forces à l'asepsie d'un monde décoloré, dévitalisé.

C'est à cela que servent les rituels postmodernes : se recharger à la source de la vraie vie : « *Investissement dans le présent, intensité dans ce qui m'unit aux autres pour vivre cet investissement... La vie sans qualité est cela même qui assure, d'une manière mystérieuse, la maintenance de la société... Manière mystérieuse, car au plus près de ce qu'est le mystère dans les actes d'initiation traditionnels, elle permet que les individus s'associent entre eux, communient à quelque chose qui les dépasse. D'ailleurs, au-delà ou en deçà de toute forme strictement religieuse, peut-être est-ce là que réside le vrai sacré : un lien impondérable assurant un ciment non moins solide... C'est cela, ai-je dit, le sacré. Mais un sacré qui n'est plus surplombant, qui n'est plus celui d'un Dieu abstrait ou d'un Etat rationnel. Un sacré renvoyant à une transcendance immanente, celle constituée par le sentiment d'appartenance, par la passion partagée, ou par la correspondance, quasi-mystique, avec ce qui m'entoure. Dès lors ce n'est plus l'universel qui importe, mais bien le particulier en ce qu'il a de charnel, d'affectuel, d'essentiellement symbolique* »⁵³⁴.

Le yoga répond de façon paradigmatique à ce besoin de sacré, car il ouvre sur un monde qui nourrit le corps, par le retour aux sensations, aux perceptions, aux impressions, aux sentiments, et l'esprit, par sa poésie multicolore de l'immanence. Au-delà, surtout, sa pratique institue un véritable cadre rituel pour une expérience intérieure quasi initiatique : on vient dans un lieu très esthétisé, on se dépouille de ses attributs sociaux, on communique avec soi-même et avec les autres pratiquants, dans le silence et l'écoute d'une parole chantante, douce et métaphorique, à partir d'un corps aux gestes sublimés, rigoureux et lents.

Un cadre, un espace cérémoniel pour plonger à la fontaine vitale, et y recharger son énergie, se recueillir afin de balayer les soucis qui séparent et isolent, éprouver une sérénité venant des profondeurs, et repartir en souriant au miracle d'exister, avec, en bandoulière, un cœur ouvert sur le monde.

⁵³⁴ Michel Maffesoli, *L'instant éternel*, op. cit., p. 66 et 67.

Sacré de communion, donc, sacré de participation, afin de réaliser que, pour être complet, il convient de partager, de *prendre part à*, de se sentir relié, sinon c'est la mort de l'âme.

La tradition yoguïque parle du collier sacré de la tradition, *paramparâ*, qui se déroule depuis l'aube de l'histoire, afin de maintenir le lien avec l'origine du monde, et dont chaque yogui, grand ou petit, maître ou disciple, est une perle reliée, en amont et en aval, à toutes les autres perles. Chacune est un joyau dont la brillance et la beauté rappellent la clarté du cœur des chercheurs de connaissance, au service d'une certaine idée de l'humanité, respectueuse du vivant dont elle est l'enfant.

Le yoga, une esthétique, au sens maffesolien d'*éprouver ensemble*, pour une éthique renouvelée.

Le yoga, un espace pour le sacré.

Conclusion



Au terme de cette longue promenade dans les méandres du génie imaginaire de l'homme, je me dis que le yoga a été un bon guide. Il m'apparaît bien que, du fait de sa très grande ancienneté historique, son champ symbolique, conceptuel et expérimental, témoigne de certains éléments structuraux de première importance pour comprendre le besoin de réalisation qui hante l'esprit de l'humanité, probablement depuis l'aube de son existence.

L'idée principale que j'ai développée a consisté en une réponse à mon interrogation première, de type anthropologique : y a-t-il un aspect universel aux techniques qui m'étaient enseignées ? Sur mon terrain indien, j'ai eu très vite l'impression d'une plongée dans des registres de la conscience qui dépassaient tout clivage culturel, puisque l'état auquel aboutissaient les exercices du yoga dépassait toute forme, tout contenu : c'était un immense silence empli d'énergie, au-delà des représentations. Ce regard universaliste m'a été bien évidemment inculqué par mes enseignants indiens, qui paraissaient n'avoir aucune difficulté à considérer que les techniques spirituelles agissent sur un esprit humain unique, malgré les influences culturelles. Le but de toute recherche intérieure, pour ces yoguis, était la *mystique*, entendue comme contemplation de la réalité, comme expérience de l'esprit qui n'a plus aucun besoin du langage.

Mon travail a consisté, plutôt, à mettre en évidence le substrat des moyens utilisés pour établir cet état de conscience. Je suis bien consciente du fait que mille chemins peuvent servir à ce changement radical de rapport au monde, mais j'ai été tout de suite attirée par l'utilisation, dans cette philosophie appliquée qu'est le yoga, d'un ensemble symbolique d'une grande poésie, et c'est ce champ imaginaire que j'ai commencé à explorer, probablement parce que je suis, à titre personnel, subjuguée par la puissance d'évocation des symboles. J'ai en effet très vite observé qu'il y avait une logique structurelle très précise, tant dans l'enseignement théorique que nous recevions, dans la littérature ancienne du yoga que nous étudions, dans l'environnement rituel qui organisait notre quotidien, que dans la succession des exercices qui nous étaient demandés. C'est ce système symbolique que j'ai cherché à analyser, en me servant des connaissances sur le structuralisme que mon passage à Paris VII m'avait apportées.

L'analyse des éléments structurels qui me semblaient fonder la théorie et la pratique du yoga m'a immédiatement amenée à y percevoir une résonance avec des thématiques anthropologiques explorées à la fois par la phénoménologie religieuse et par l'école structurale.

Cette mise en perspective du champ du yoga avec les recherches sur la fonction symbolique s'est largement inspirée des travaux de Gilbert Durand, et sa notion de *schèmes sensori-moteurs* m'a guidée vers l'hypothèse d'une insertion de la symbolique dans le vécu corporel. J'ai été très vite certaine, à sa suite, que c'est dans le corps que se trouve la trame initiale de l'imaginaire, et que ce fondement existentiel a probablement toujours été concomitant des chatoyantes étoffes culturelles que les groupes humains ont tissées d'un bout à l'autre de la planète. Je pense que l'être humain, avec son appétit spécifique de donner forme à l'invisible, a naturellement pris le monde visible qui l'entoure comme champ pointant vers la création d'une surréalité symbolique doublant le réel. En utilisant d'une façon particulière l'expérience langagière qui le caractérise, il s'est pris lui-même comme symbole premier, en élaborant toutes ses images les plus archaïques à partir de sa propre position dans l'espace et dans le temps. Cette attitude fondatrice de la pensée a été, selon moi, le socle de tous les grands systèmes de représentation, puis de l'ensemble des mythologies, des croyances, et de toute forme de réflexion que l'homme fera sur lui-même et sur l'univers.

J'ai voulu que cette mise en correspondance soit l'occasion d'orienter ma recherche sur le rôle spécifiquement spirituel, c'est-à-dire source de transformation, des structures anthropologiques de l'imaginaire.

Je me souviens d'un texte de Umberto Eco, dans *Le pendule de Foucault*, qui est resté dans ma mémoire comme une lumière durant toutes ces années d'élaboration intellectuelle : le héros, Poum, part dans une aventure ésotérique qui menace de le détruire, car il est engagé dans une concurrence acharnée pour la conquête de certains manuscrits secrets. Sa compagne, Lia, d'un naturel simple et pragmatique, voit son ami patauger dans sa quête inutile et dangereuse, et lui dit ceci : « *Poum, il n'y a pas d'archétypes, il y a le corps... le haut est mieux que le bas, car si tu es la tête en bas, le sang te monte à la tête... car il vaut mieux monter sur un arbre pour y cueillir des fruits que finir sous la terre pour engraisser les vers, car on se fait rarement mal en se cognant en l'air (ou alors, il faut se trouver au grenier), et*

d'ordinaire on se fait mal en tombant par terre, et voilà pourquoi le haut est angélique et le bas diabolique... Le soleil est bon parce qu'il fait du bien au corps, et parce qu'il a le bon sens de réapparaître chaque jour, par conséquent tout ce qui revient est bon, pas ce qui passe et s'en va et disparaît de la circulation... Et maintenant, passons aux nombres qui plaisent tant à tes auteurs. Un, c'est toi qui n'es pas deux, un, c'est ton petit machin, là, et une c'est ma petite machine ici, et uns sont le nez et le cœur et donc tu vois combien de choses importantes sont un. Et deux sont les yeux, les oreilles, les narines, mes seins et tes épaules, les jambes, les bras, les fesses. Trois est le plus magique de tous parce que notre corps ne le connaît pas, nous n'avons rien qui soit trois choses, et ce devrait être un nombre très mystérieux, très, que nous attribuons à Dieu, où que nous vivions. Mais si tu y réfléchis, moi, j'ai une seule petite chose et toi tu as un seul petit truc... et si nous mettons les deux ensemble, il sort un nouveau trucmuche et nous devenons trois. Mais alors, il faut vraiment un professeur agrégé de l'université pour découvrir que tous les peuples ont des structures ternaires, trinité et choses de ce genre ?... Mais deux jambes et deux bras, ça fait quatre et voilà que quatre est aussi un beau nombre, surtout si tu penses que les animaux ont quatre pattes et qu'à quatre pattes vont les petits enfants, comme le savait le sphinx. Cinq, n'en parlons pas, ce sont les cinq doigts de la main, et avec les deux mains, tu as cet autre nombre sacré qui est dix »⁵³⁵.

Je trouve que l'on ne peut pas mieux dire ce qui inspire ma recherche. Mais la question est : par quels moyens l'évocation de ces banales évidences symboliques fonde un pouvoir de transformation de la conscience, lui permettant de faire l'expérience de la sérénité, de la joie, de la paix ?

Les schèmes sur lesquels s'appuie la pratique corporelle du yoga, et qui sont si magnifiquement mis en images par la tradition indienne, se sont ajustés, avec une précision qui m'a étonnée moi-même, aux grandes constellations que l'on voit constituées dans l'univers symbolique fondant la vision du monde et l'organisation sociale ritualisée des traditions archaïques et antiques. Ce sont ces motifs qui ont nourri ma réflexion sur la spatio-temporalité, comme axe premier des développements de l'imaginaire.

⁵³⁵ Umberto Eco, *Le pendule de Foucault*, Le Livre de Poche, Paris, 1992, p. 451 et 453.

C'est en effet dans un espace rituel structuré, organisé selon une répartition harmonieuse entre forces contraires, permettant l'expérience d'un centre, d'un pivot reliant terre et ciel, que les peuples traditionnels trouvent leur équilibre, se ressourcent et communiquent avec l'invisible. Tout se passe comme si le moi du groupe, et le moi de chacun, à la recherche d'un ordre sous-jacent, avaient besoin de se projeter sur l'extérieur pour se trouver, afin que chacun parvienne à épanouir son espace interne, et s'ouvre à une dimension supérieure, révélant l'instant éternel, où s'exprime l'énergie, le mystère, le *mana*.

Et, dans la pratique du yoga, c'est bien dans un espace intérieur dilaté, lorsque le corps semble s'ouvrir au-delà de son enveloppe, et que la peau semble alors poreuse au monde extérieur, en devenant alors lieu d'échange plutôt que de séparation, que les différentes strates de l'être s'harmonisent. Selon la grande tradition des *Upanishad*, le corps physique, le corps énergétique, le corps émotionnel et le corps mental ne sont désormais plus opaques les uns aux autres, et alors se réveille l'*ânanda*, le sentiment pur d'exister, qui abolit momentanément le cours du temps, et qui laisse poindre la lumière de la perfection de la conscience, immobile et silencieuse, grand regard heureux porté sur les choses.

Il est intéressant de noter que l'étymologie du mot bonheur vient de *bonne augure*, le mot latin *augurium*, référant à la notion d'augmenter, de dilater, de s'élargir. C'est la raison pour laquelle Gaston Bachelard insiste tant sur la question de la joie qui naît lorsque nous sommes accordés, par l'expérience de l'immensité, à la profondeur de l'existence, car cette joie est alors comme un signe amical que cette vie, qui nous traverse, nous envoie.

Or, cette paisible et silencieuse immensité est stimulée par l'imagination symbolique, qui agit comme un champ énergétique entraînant le langage au-delà de son mode profane ; l'autre côté du langage est alors, on pourrait dire, le domaine du *sacré*, pris comme éclosion d'une essence d'être, une efflorescence de sens qui n'a plus besoin de se dire.

C'est pourquoi la tradition indienne considère que la langue poétique, le langage rituel, permet au mental (*manas*), de traverser (*trayatri*), sur l'autre rive. C'est pourquoi on l'appelle un *man-tra*, un mantra, et l'on comprend alors la raison pour laquelle la parole est fondamentale dans le yoga, car le chant, le son, le mot, quand ils véhiculent un sens symbolique, modèlent le vécu intérieur.

Si l'on admet la réalité de cette fonction poétique, la simple parole de l'enseignant de yoga, quand elle émane de son vécu intérieur, et qu'elle se charge d'évocations simples mais puissantes concernant l'expérience vitale au cœur du corps, avec sa géographie et ses rythmes, peut avoir une véritable efficacité symbolique, en entraînant l'esprit des élèves hors de leur histoire personnelle, dans un registre existentiel, et ce, malgré la quasi-absence, dans les cours occidentaux, de l'imaginaire traditionnel de cette discipline. Le cadre particulier du cours de yoga, avec son rituel d'ordre, de solitude sur le tapis et de silence, appuyé sur cette parole pénétrante, favorise la rencontre entre le corps et l'esprit des pratiquants, ce qui permet de comprendre pourquoi, lorsqu'il est bien enseigné, le yoga occidentalisé possède finalement ce pouvoir de transformation, qui apparaît clairement dans les entretiens et les tests projectifs que j'ai réalisés.

Ainsi, dans le temps long de ma recherche, je pense avoir validé mon hypothèse initiale : il me semble acquis qu'il y a bien des fondements spécifiques du cheminement spirituel, utilisant de véritables archétypes de l'imaginaire, qui fonctionnent comme sous-jacents aux symboliques utilisées dans les différentes cultures, et qui ont à voir avec l'expérience, corporelle et vitale, de l'être humain.

La seconde question qui m'a occupée, et qui m'a ouvert un champ beaucoup plus vaste que ce que j'escomptais, a été la genèse de ces archétypes. Et je me situe encore dans le registre de l'anthropologie.

C'est la passionnante et difficile réflexion sur la place spécifique de l'imagination dans la relation de l'homme au monde, selon la ligne de vision kantienne qui m'a guidée. Emmanuel Kant, en effet, s'était employé, il y a plus de deux siècles, se constituant ainsi comme fondateur de l'anthropologie, à rechercher les *a priori* de la conscience, de sa sensibilité et de son entendement, ailleurs que dans la sphère divine, afin de sauver la théorie de la connaissance en la fondant sur une base purement humaine. Son extraordinaire conception de l'imagination comme intermédiaire entre le monde empirique et l'élaboration conceptuelle a fondé toutes les recherches ultérieures sur la fonction symbolique, et a inspiré la pensée originale de Ernst Cassirer, et sa philosophie des formes symboliques, où langage, mythe, religion, art et science

apparaissent comme diverses modalités d'approche du réel qui ne peuvent pas être complètement séparées, mais plutôt en résonance les unes aux autres.

Ce cheminement a conduit aux recherches sur l'origine du langage, et à l'idée, qui donne un sens profond à ma propre recherche, que la pensée archaïque, qui nous habite toujours derrière la pensée rationnelle, se fonde sur un rapport métaphorique au monde, où c'est bien l'engagement corporel qui est fondateur d'images et, finalement, de concepts. Comme le dit le biologiste Francisco Varela, à la suite du sémanticien Mark Johnson, l'esprit est inscrit avant tout dans le corps, dans des schèmes kinesthésiques, et le langage se construit originellement à partir de cet ancrage corporel. Les travaux de Jean Piaget sur la formation du symbole chez l'enfant, comme première pensée servant de base, dans son rapport encore magique au monde, à la pensée abstraite, finalement séparée, vont tout à fait dans le même sens, et l'ensemble de ces réflexions m'inspire particulièrement, car il montre à quel point le monde de l'imaginaire est essentiel à la santé psychique, car constitutif et fondateur d'humanité.

Pouvais-je aller plus loin dans l'origine des formes premières de l'imaginaire ?

C'est là que ma pensée, entraînée par ce fil d'Ariane rétrospectif, dans une véritable remontée aux sources, a voulu investiguer l'en-deça de la naissance, en bonne disciple du yoga, qui tend à rechercher le point originelle. Bien sûr, l'enseignement de mes maîtres indiens a de nouveau été le déclic, car dans cette extraordinaire école perdue dans la montagne, nos enseignants nous laissaient entendre que nous avions mémorisé, nous les humains adultes, des schèmes posturaux venant de notre vie fœtale, et aussi de nos antécédents animaux. Ma collègue et amie, ma sœur en aventure de l'esprit, Loredana Hamoniaux, avait déjà émis l'hypothèse que l'art de la posture, la magie de la statique, dans la pratique corporelle du yoga, trouvait son origine dans la posture initiale de l'embryon, qui a fondé sa conscience, avant que le mouvement ne devienne son champ d'expérience.

A ce stade, les recherches venant de la psychanalyse ont largement nourri ma réflexion.

J'ai été profondément inspirée par les recherches de Jean-Marie Delassus, psychanalyste et obstétricien, sur la conscience embryonnaire, cette conscience *Originelle*, pré-langagière et foncièrement sensorielle. Il postule en effet que le nouveau-né doit s'arracher

à cette perfection initiale, et que son long chemin pour se construire dans le monde extérieur reste marqué par la nostalgie de l'immobilité et du silence de son origine. Ce chemin, d'au moins un an, selon la pensée du chercheur, est en somme une seconde naissance, psychique celle-ci, afin que le petit être trouve sa place dans cet univers multiforme et agité. C'est ce qui explique l'importance, pour tout enfant, d'une bonne mise en place, dans un cadre rassurant, de son champ de représentations symboliques au sein du monde du langage et des formes, pour activer cette énergie première, qui se trouve derrière les mots et les choses.

La pensée, assez voisine, de Olivier et Veranka Marc sur les formes vitales mémorisées par le fœtus, et restituées par les dessins des tout petits enfants, m'a également enthousiasmée, car elle établit que les formes et la logique que prend l'imaginaire s'appuient sur des mémoires vitales inscrites au plus profond du corps, puisque ce sont des gestes spontanés qui les font réapparaître, avant toute élaboration conceptuelle.

Nous touchons là le champ fascinant de l'inconscient collectif, dont l'idée première remonte à la plus haute antiquité, et qui a été amené à la réflexion commune par un autre psychanalyste de génie, Carl G. Jung, qui n'en a pas, pour autant, cherché les fondements physiologiques, préférant montrer le lien remarquable entre les dessins de patients, en recherche d'équilibre, et certaines formes parfaites, utilisées dans de nombreuses cultures comme outils de contemplation, de méditation ou de prière.

Dans l'état actuel de mes recherches, j'ai une profonde conviction que le yoga est une voie d'accès, remarquablement conservée, du fait de sa haute antiquité, à des mémoires ancestrales, qui viennent de notre plus ancienne phylogénèse : l'histoire des espèces est en nous et ce sont les formes les plus archaïques qui fondent, à mon sens, les archétypes les plus influents. Il n'est que d'observer le fonctionnement des plus anciens êtres vivants pour constater avec fascination que certains de nos mouvements vitaux essentiels sont déjà là, même d'une façon rudimentaire, et si nous contemplons les planches représentant les premiers métazoaires, animalcules d'au moins un milliard d'années, leur simple et sublime beauté symétrique, avec leur canal central, ancêtre de notre colonne vertébrale, nous montre l'organisation de nos structures fondamentales. Le yoga consiste bien, à mon sens, en une archétypologie retrouvée, grâce à l'écoute de la parole du corps.

Le troisième axe que j'ai tenté de dégager, et qui, cette fois, est plutôt d'ordre sociologique, est la place du yoga dans la construction d'un nouvel imaginaire, qui tente actuellement de naître sur les décombres de la modernité et de son désenchantement du monde.

Depuis déjà quarante ans, avec l'arrivée à l'âge adulte, à la fin des années, des *babyboomers*, on assiste à une poussée vers la constitution d'un nouveau paradigme, le réenchantement du monde. Celui-ci s'appuie sur la prise de conscience, qui prend aujourd'hui de plus en plus d'ampleur, que nous arrivons au bout d'une logique, qui est celle de la foi aveugle en l'avenir radieux que le matérialisme technique devait nous offrir, au détriment de la créativité, la contemplation, la simplicité. Les mouvements de contestation radicale du mode de vie initié par la société de consommation, qui est aussi celle du spectacle, sont de plus en plus nombreux, et témoignent d'une vitalité qu'il sera de plus en plus difficile d'ignorer, car elle a une base populaire de plus en plus large, au fur et à mesure que le modèle montre ses limites et même sa faillite.

Michel Maffesoli est le grand théoricien de cette postmodernité qui demande un surplus d'humanité en harmonie avec un surplus de nature, et je me suis largement inspirée de ses recherches. Il semble évident, si l'on suit sa pensée, que les cultures, étant malaxées dans le grand bain de la mondialisation, ne peuvent plus rester sur leur pré carré, et que cette refonte idéologique, véritablement en train de se faire ici et maintenant, prend appui sur certaines formes sociétales qu'il est utile d'analyser, car elles témoignent d'une révolution conceptuelle majeure : l'archaïsation, l'orientalisation, l'écologisation, et la féminisation de la pensée et des comportements.

Or le yoga - et avec lui toutes les techniques venant de la tradition orientale, essentiellement, auxquelles il faut rajouter les techniques issues des peuples premiers, marquées par le chamanisme - joue un rôle central dans la remise à plat des valeurs qui ont dominé l'évolution des sociétés occidentales, et qui se sont diffusées dans le reste du monde, en une véritable contamination.

Actuellement beaucoup de personnes décident volontairement de faire un pas de côté, afin de sortir du *toujours plus* et accéder au *vraiment mieux*, par une véritable révolution du regard : pour ces alternatifs, indignés et résistants, la joie d'*être* prime sur la satisfaction

d'*avoir*, la contemplation a un prix supérieur à l'accumulation, et la décroissance matérielle devient un pré-requis pour la croissance spirituelle.

Ce réenchâtement du monde doit beaucoup à la quête intérieure qui a conduit, il y a bientôt un quart de siècle, de nombreux jeunes, dont moi-même, sur les chemins de Katmandou ; il s'agissait alors de la première remise en question, par sa propre jeunesse plutôt favorisée, du modèle que la société proposait, et qui était déjà montré du doigt comme destructeur d'une part majeure de notre humanité, celle qui a besoin de temps pour simplement se sentir exister, en lien avec le monde vivant. Celle qui aspire à s'exprimer, et à contempler.

En matière de prospective, et sur la base de ce que je viens de dire, je considère qu'un immense chantier est à construire, celui d'une éducation à la *spiritualité*, entendue comme science de l'esprit, afin d'apprendre aux enfants à décroiser leur système de représentations, à dépasser les oppositions encore trop répandues entre raison et sentiment, matière et esprit, science et religion, modernité et tradition. Autrement dit apprendre à penser la complexité du réel, du social, au sens où l'entend mon premier maître à penser, Edgar Morin, pour enfin être capable de s'ouvrir à la simplicité : l'être humain a besoin de rêver, il est temps que ses extases et ses fantasmes ne soient plus instrumentalisés par les pouvoirs ou le profit, mais ne soient pas pour autant refoulés comme désuets.

Cette éducation pourrait se décliner selon deux grandes perspectives.

D'abord l'apprentissage de ce qu'est un être humain. Ce type d'éducation est le vœu le plus cher de Edgar Morin⁵³⁶, qui a déjà largement travaillé sur les grandes lignes de cette pédagogie à une conscience humaine éclairée, et dont les principes ont déjà été utilisés dans des programmes éducatifs, particulièrement en Amérique latine. Pour cette éducation du futur, Il propose sept grands *savoirs* : la connaissance des limites de la connaissance ; les principes d'une connaissance globale ; l'enseignement de la condition humaine ; l'enseignement de l'identité terrienne de l'homme ; la capacité d'affronter les incertitudes ; l'enseignement de la compréhension de l'autre humain, et enfin, l'éthique du genre humain.

⁵³⁶ Edgar Morin, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Seuil, Paris, 2000.

Dans ce cadre, il serait bénéfique, selon moi, de largement développer l'enseignement de la condition humaine et de son identité terrienne, par un ambitieux programme en anthropologie fondamentale, qui viserait à comprendre ce qu'est notre espèce, avec ses deux grands génies, celui de la technique et celui de l'imaginaire. Il s'agirait de revisiter le trajet de l'humanité, depuis son origine, pour en comprendre - au travers d'une étude comparative des différentes grandes cultures, mais sans oublier une réflexion sur le fonctionnement des cultures dites premières - les linéaments fondamentaux de sa logique historique. L'idée que l'humanité est *une*, derrière la pluralité des cultures, est loin d'être un fait acquis pour la plupart des jeunes. Cette éducation à l'universalité, à l'unité de l'esprit humain pourrait jouer un rôle utile pour développer des valeurs de tolérance et de respect envers les autres cultures, et une vision critique sur l'idéologie du tout technique que notre hégémonie occidentale est en train d'imposer au monde entier. Cela pourrait peut-être permettre de retrouver confiance en l'avenir, en freinant la fuite en avant dans une forme de déshumanisation, mais aussi de repli identitaire et fondamentaliste.

Ce programme ferait une part large aux fondements de la vie spirituelle, en analysant les composants majeurs de l'immense champ symbolique de l'imaginaire lié à ce que l'on nomme encore *religion* : cultes, rites, initiations, mythes, techniques traditionnelles du corps, etc, et qu'il faudrait, à mon sens, catégoriser autrement pour éviter les résistances idéologiques. Peut-être tout simplement l'appeler *l'étude de l'imaginaire symbolique*.

L'autre perspective serait de se familiariser avec la philosophie systémique, qui étudie la théorie des systèmes vivants, et qui met en évidence le caractère d'auto-organisation, l'*autopoïèse*, de l'évolution de la vie, en l'assimilant à une forme de connaissance. Pour les chercheurs de cette école de pensée, l'esprit n'est pas une chose, mais il est le *processus* même de la vie. Cette vision est portée essentiellement par Gregory Bateson, ainsi que par l'école de Santiago avec Francisco Varela et Humberto Maturana. C'est un regard révolutionnaire sur la notion de réalité, qui repense le champ des phénomènes sur une base holistique, faisant disparaître la différence entre esprit et matière, car l'esprit est immanent à la matière. Qui plus est, les interactions entre les organismes vivants et leur environnement sont de nature cognitive, et en constante interdépendance. Mieux connu, ce champ de recherches, qui a des

implications en biologie, en médecine, en psychologie, en sciences de la nature et en sciences fondamentales, pourrait avoir un impact de première importance sur la construction d'un nouveau paradigme unitaire. Celui-ci en finirait avec la césure dualiste qui prévaut, depuis sept siècles, sur l'organisation fondamentale de notre connaissance, et qui a joué un rôle formidablement créatif pour l'évolution technique, mais qui est, par ailleurs, extrêmement dangereux, dans la représentation d'une humanité souveraine et démiurgique, surplombant la nature, et ayant tout droit de la manipuler pour satisfaire ses intérêts à court terme.

Cette vision d'un monde en réseaux, où s'établiraient de plus en plus de connexions (ce qui est déjà le cas avec l'internet, mais une pédagogie de son utilisation pourrait être au programme), où humanité et nature collaboreraient plutôt que de s'opposer, où l'horizontalité des relations interhumaines primerait sur les structures pyramidales, est une utopie qui est déjà en marche, mais qui est encore freinée par le fondement même de notre présupposé intellectuel, basé sur de nombreux systèmes d'oppositions, qui, n'étant pas interrogés, aboutissent à la pensée manichéiste, profondément simpliste dans laquelle trop de personnes baignent et pataugent.

Il y a vraiment besoin d'une rupture épistémologique avec l'aspect erroné de la pensée cartésienne, pour faire advenir la pensée complexe, cette véritable révolution anthropologique que Edgar Morin, encore lui, n'a pas cessé de théoriser depuis cinquante ans.

Par ailleurs, dans cette perspective, l'intellect et l'affectivité ne s'opposent pas, mais constituent, ensemble, les bases de la véritable cognition. L'évacuation de la sensibilité au profit exclusif de la rationalité est un véritable contresens par rapport à ce qui anime profondément les besoins humains de lien, et d'épanouissement de la sensibilité, de la sensorialité, de l'amitié, de l'amour. C'est cette erreur philosophique qui génère la grande souffrance morale des cultures dites développées, et qui détruit les éco-systèmes. Pour les chercheurs de cette mouvance cognitiviste, dont le neurologue Antonio R. Damasio, la vie affective structure profondément l'ensemble de la personnalité, y compris la connaissance, car celle-ci, quel que soit le degré d'abstraction, est toujours le fait d'un être vivant, sensible et émotif.

Une meilleure connaissance de ce champ de recherche encore pionnier permettrait également de comprendre, peut-être, les fondements, dans la réalité holistique postulée par ces chercheurs, de cette quête de l'universel et de l'unité. C'est celle-ci qui, selon moi, a généré, depuis l'aube de l'humanité, l'ensemble des systèmes de représentation où il est question de Grand Esprit, de Grand Dieu, ou d'esprits de la nature, de divinités gérantes, de génies des lieux, de dieux des petits riens... Bref cela permettrait de donner un sens profondément anthropologique à ce qu'on appelle, faute de mieux, la *religion*, et qui se distingue de la connaissance scientifique essentiellement par l'implication affective et le lien symbolique que l'archaïque besoin de participation vise à établir, au cœur de l'être humain, avec l'immensité cosmique.

Le nouveau réenchâtement du monde consiste à mon sens à favoriser, par une pédagogie de la fonction symbolique, et le développement de la voie méditative, l'accès à la conscience poétique.

Pour que l'humanité advienne à son unité, tout en préservant le trésor de sa diversité, il est urgent que, nous autres occidentaux, consentions à nous réconcilier avec notre nature profonde, qui est de même nature que la nature. Etablissons un moratoire sur l'activisme effréné et laissons de l'espace à la méditation, pure sensibilité à un présent unifié, ouverte sur la reconnaissance et le respect fraternel de l'Autre humain, et de l'Autre vivant.

Alors peut-être, l'étau destructeur de natures et de cultures, fondé sur la pensée séparatrice que nous avons largement contribué à répandre aux quatre coins du monde, se relâchera, et l'humanité pourra enfin prendre conscience d'elle-même comme un tout, s'éprouver comme enfant d'une histoire très ancienne, très émouvante.

Un mouvement est déjà en marche, vers une plus grande intelligence, une plus grande tolérance, une plus grande solidarité, dans une recherche de dialogue entre les idées, les peuples, les territoires, et refusant une certaine déshumanisation.

Une humanité arc-en-ciel a germé ; c'est cette pousse-là, dans le champ incertain des possibles, qu'il convient aujourd'hui d'arroser.

Glossaire des mots sanscrits

Adhwar : pour Swâmî Digambar, sacrifice caractérisé par sa simplicité spirituelle
Agni : feu
Agni-hotra : sacrifice du feu
Ahamkâra : identité personnelle
Ahuti : matériaux à offrir au feu
Akâsha : éther, espace
Akshara : « l'impérissable », aspect ultime, non-manifesté, de l'énergie cosmique
Anâhata Dhvani : son non-frappé situé dans le cœur, selon la symbolique yogique
Ânanda : sentiment de plénitude sereine
Ânandamayakosha : enveloppe de la béatitude
Ananta Samapatti : concentration sur l'énergie infinie
Annamayakosha : enveloppe corporelle
Antarâkâsha : espace interne
Antaranga Yoga : yoga intérieur
Antarîksha : espace intermédiaire
Apâna vâyu : le souffle qui évacue
Apas : eaux primordiales
Apavitrita : profané, souillé
Aprakatâ : indistinct
Âsana : posture
Âshram : communauté spirituelle
Astânga-yoga : le yoga à huit membres, ensemble de la doctrine yogique selon Patanjali
Âtman : être propre, âme
Avyakta : non-manifesté
Bahirâkâsha : espace externe
Bandha : verrouillage énergétique
Bhagavad-Gîtâ : texte majeur de l'hindouisme, considéré comme un traité de yoga
Bhaj : offrir, partager
Bhâkta : adepte de la Bhâkti, groupe spirituel orienté vers la dévotion
Bhâkti : dévotion
Bhâva : existence
Bhâvana yoga : yoga mental
Bhoga : plaisir d'exister
Bhoktâ : jouisseur (celui qui reçoit)
Bhûr : terre
Bhuva : air
Brahmâ : l'un des trois dieux principaux de l'hindouisme, le créateur
Brahmachârya : novice
Brahman : réalité ultime des choses
Brâhmana : ensemble de textes védiques interprétant les hymnes
Buddhi : intelligence, discrimination, lucidité
Chaitanya : conscience cosmique
Chakra : noeud somato-émotionnel, situé le long du tronc, selon la symbolique yogique
Chetanâ : conscience
Chidâkâsha : espace de la conscience
Chit : conscience individuelle

Chitta : esprit (ensemble des fonctions nerveuses, sensorielles, mentales, émotionnelles)
 Chitta prasâdana : pacification de l'esprit
 Darshana : point de vue
 Deva : déité, dieu
 Devayajna : recueil de chants pour le sacrifice
 Devî : la déesse, divinité féminine
 Dhâtu : élément fonctionnel
 Dhauti : nettoyage
 Dhyâna : méditation
 Drashtâ : observateur
 Dravya : monde des formes
 Garuda : roi des oiseaux
 Gâyatrî : célèbre strophe du Rig-Veda, en hommage au soleil
 Ghata : pot (nom donné à la partie centrale du corps)
 Ghî : beurre clarifié
 Gheranda Samhitâ : traité de hatha yoga
 Guna : qualité de l'énergie créatrice Prakriti
 Guna rajas : aspect excité, actif de la manifestation
 Guna sattva : aspect sage, équilibré de la manifestation
 Guna tamas : aspect opaque, inerte de la manifestation
 Guru : maître
 Ha : symbole yogique pour le soleil
 Hamsa : cygne
 Hatha Pradîpikâ : célèbre traité de hatha yoga
 Hatha yoga : yoga corporel
 Havan : sacrifice du feu
 Hiranyagarbha : embryon d'or
 Idâ : canal énergétique lunaire
 Indra : dieu védique de la royauté, roi des dieux
 Indriya : facultés mentales et organes des sens et de l'action
 Îshvara : le divin sous son aspect personnel, « le Seigneur »
 Îshvara pranidhâna : abandon au divin
 Jivâtman : soi, sous sa forme individuelle
 Jnâna : compréhension
 Jnânendriya : organe de connaissance (5 sens)
 Kaivalya : libération
 Kaivalyadharm : institut de recherche yogique célèbre, situé dans le Maharashtra
 Kanda : pot à feu
 Kârana Sharîra : corps causal, noyau transmigrant
 Karma : l'acte
 Karmendriya : organe d'action
 Kartâ : acteur (celui qui agit)
 Kha : caverne
 Kham brahman : conscience absolue de l'espace
 Kriyâ : action
 Kriyâ yoga : yoga de l'action préparatoire
 Kshara : aspect périssable de l'énergie cosmique
 Kundalinî : aspect corporalisé de l'énergie cosmique
 Kûrma : tortue
 Mahâbindu : grand point
 Mahâdevî : grande déesse

Mahâshakti : grande énergie cosmique
 Mahânt : maître du plus haut niveau
 Manas : pensée sensori-motrice, aspect mental de l'énergie vitale
 Mânomayakosha : enveloppe de la pensée
 Mantra : parole sacrée
 Mantradevatâ : déesse des mantras
 Manu Smriti : lois de Manu, grand texte juridique de la tradition védique
 Mâtâ : mère
 Mâtrikâ : mère divine, matrice
 Moksha : libération
 Mudrâ : ligature énergétique
 Nâda : son
 Nâda yoga : yoga du son
 Nadî : canal énergétique
 Nâdîshodana : purification des canaux énergétiques
 Nâma rûpa : monde des mots et des formes
 Niyama : prescriptions individuelles
 Nyâsa : geste ou concentration pour identifier le corps au cosmos
 OM : vibration originelle
 Padma : lotus
 Pap : péché
 Para : originel
 Paramesvara : « le seigneur suprême »
 Paramparâ : chaîne initiatique
 Parâtman : soi, sous sa forme cosmique
 Patanjali : auteur des Yoga Sûtra
 Pingalâ : canal énergétique solaire
 Prajâpati : « le seigneur des créatures », dieu créateur à l'époque des Brâhmana
 Praketâ : signe distinctif
 Prakriti : manifestation, énergie cosmique
 Prâna : énergie vitale
 Prâna vâyu : le souffle qui apporte
 Prânasamyama yoga : yoga de l'énergie
 Pranava : autre nom pour le son OM
 Prânâyâma : discipline du souffle
 Prânomayakosha : enveloppe de l'énergie
 Prasâd : reste de la nourriture des dieux, offrande
 Prayatna Saitilya : relaxation de l'effort
 Prayog : expérience du yoga
 Prithivî : matière compacte, terre
 Pûja : cérémonie rituelle
 Puni : prêtre traditionnel védique
 Purusha : « l'homme primordial », noyau ultime de l'être dans la philosophie du yoga
 Râja yoga : « yoga royal », représentant l'aspect le plus méditatif de la pratique yogique
 Rajaguna : qualité d'action
 Rig-Veda : le plus ancien des quatre Veda
 Rishi : sage et poète védique,
 Rodasî : ensemble terre-ciel
 Rudra : « le hurleur », nom védique de dieu hindou Shiva
 Rudra Sûkta : stance de Rudra, grand mantra tiré du Yayur-Veda
 Rûpakâsha : espace de la forme

Sadhak : aspirant
 Sâdhanâ : discipline spirituelle
 Sahaj : naturel, primordial
 Samâdhi : méditation profonde, intégration
 Samâna vâyu : le souffle qui équilibre
 Samhitâ : « recueil », nom donné aux hymnes védiques
 Sâmkhya : traité de la manifestation
 Samid : long bâton considéré comme offrande symbolique de l'homme dans le sacrifice du feu
 Sampradâya : école philosophique
 Samsâra : cycle de la vie et de la mort
 Sarasvatî : rivière céleste, déesse de la connaissance
 Sattvaguna : qualité d'être
 Sâvitar : « l'incitateur », dieu du soleil dans son aspect ésotérique
 Seva : service
 Shabda : son
 Shâkta : secte qui regroupe les fidèles de Shakti, l'énergie cosmique
 Shakti : ensemble de la manifestation, énergie vitale, puissance cosmique
 Shâradâ Tilaka : texte tantrique consacré à la doctrine du son
 Sharîra : corps
 Shankarâchârya : philosophe et initiateur monastique
 Siddha Siddhânta Paddhati : grand traité sur la symbolique du hatha yoga
 Shishya : disciple
 Shiva : « le bienfaisant » : l'un des trois principaux dieux de l'hindouisme, le destructeur
 Soham : « je suis cela », grand mantra traditionnel
 Suddhi : purification
 Shûnya : vide
 Spanda : vibration
 Sthira : stabilité
 Sthûla Sharîra : corps matériel
 Sukha : aisance
 Sûkshma Sharîra : corps subtil
 Sûrya : le dieu du soleil
 Sûrya Sûkta : strophe du soleil ; grand mantra tiré du Rig-Veda
 Susumnâ : canal énergétique central
 Sva Swâmî : religieux devenu tel « de par lui-même », en dehors d'un ordre monastique
 Svâdhyâya : étude, discipline mentale
 Svarga : le ciel
 Svâhâ : exclamation liturgique
 Swâmî : religieux
 Tamaguna : qualité d'inertie
 Tantra : traité ésotérique de l'hindouisme
 Tapas : échauffement interne
 Tha : symbole yogique pour la lune
 Tilak : point au milieu du front
 Triguna : énergie triple
 Upanishad : ensemble de textes de la tradition védique, destiné à comprendre la réalité du monde
 Udâna vâyu : le souffle qui monte
 Upâsanâ : discipline spirituelle
 Vâc : déesse de la parole, la parole
 Vaïkhâri : « l'étalée », aspect articulé de la parole
 Vâyu : dieu du vent, aspect dynamique de l'énergie vitale

Veda : ensemble des textes les plus anciens de la tradition religieuse et philosophique de l'Inde
Vedi : autel
Vidyâ : connaissance
Vijnânamayakosha : enveloppe de la réflexion
Vishnou : « l'omniscient » : l'un des trois dieux principaux de l'hindouisme, le conservateur
Vishva devatâ : « tous les dieux », les dieux, pris dans leur ensemble
Viveka : éveil
Vyakta : aspect manifesté de l'énergie cosmique
Vyâdhi : maladie, mal-être
Vyakta : aspect manifesté de l'énergie cosmique
Vyâna vâyu : le souffle qui circule
Vyoman : ciel
Yagnesala : sorte de véranda où l'on pratique le sacrifice du feu
Yaj : pour Swâmî Digambar, sacrifice caractérisé par sa pompe et son aspect matériel
Yajna : acte rituel, sacrifice
Yayur-Veda : un des quatre recueils du Veda
Yoga Sûtra : principal recueil du yoga, et l'un des grands systèmes philosophiques indiens

Tableau chronologique de la tradition indienne

| | Classification historique | Textes et traditions | Caractéristiques spirituelles | Célébrités |
|---------|---|--|---|--|
| -3000 | Dravidiens Civilisation de l'Indus | | Chamanes, et yoguis primitifs Culte de la Déesse-Mère | |
| -1500 | Arrivée (contestée) des aryens en Inde Civilisation védique | Hymnes du <i>Rig-Veda</i> | Prêtres védiques Grands sacrifices Ascètes → → → → → → → → → → | <u>Vashistha</u> |
| -800 → | Brahmanisme | <i>Brahmanâ</i> <i>Upanisad</i> anciennes Origine du <i>Sâmkhya</i> | Intériorisation et personnalisation de la religion : spiritualité Sophistes → → → → → → → → → → | <u>Kapila</u> |
| -500 → | Brahmanisme Sectes dissidentes | <i>Upanisad</i> → → → → → → → → → → | Contestation ouverte du pouvoir clérical védique → → → → → → → → → → | - <u>Siddhartha Gautama</u> (le Bouddha) - <u>Mahavira</u> , le Jina (jaïnisme) |
| -200 → | Origine de l'hindouïsme Bouddhisme theravâda | Epopées du <i>Mahâbhârata</i> , et du <i>Râmâyana</i> → → → → | → → → → → → → → → → | Vyasa |
| +200 → | Hindouïsme classique Yoga classique → → → → → → → → Bouddhisme mahâyâna → → → → → → | Début des <i>Darshana</i> <i>Yoga Sûtra</i> → → → → → → → → → → → → → → → → | Grands débats philosophiques et influence mutuelle entre bouddhisme et hindouïsme → | <u>Patanjali</u> (auteur des Yoga Sûtra) <u>Nâgârjuna</u> (grand docteur bouddhiste) |
| +400 → | Début de l'influence tantrique, issue des milieux d'ascètes et de yoguis, sur le bouddhisme et l'hindouïsme | <i>Sâmkhya</i> classique <i>Vedânta</i> originel → → → → → | Idem → → → → → → → → → → | <u>Bâdarâyana</u> (auteur du <i>Brâhma Sûtra</i>) |
| +800 → | Fin du Bouddhisme en Inde Orthodoxie hindoue Sectes philosophiques vishnouïtes et shivaïtes | <i>Advaita Vedânta</i> → → → → (Védanta non dualiste) Littérature des <i>Nâtha</i> → → → (textes du <i>Hatha-Yoga</i>) : Hatha Pradîpika Gheranda Samhita Shiva Samhita | → → → → → → → → → → Ordres <i>Shâkta</i> (à l'origine → → → → de la tradition hathayogique) | <u>Sankarâchârya</u> (grand docteur védantin, créateur du principal ordre monastique) <u>Matsyendranath</u> , <u>Gorakshanath</u> (fondateurs de la secte Nâtha, à l'origine supposée du Hatha yoga) |
| +1000 → | | <i>Vishishtadvaita Vedânta</i> (Védanta qualifié) Ecole <i>Trika</i> (Shivaïsme du Cachemire) | → → → → → → → → → → → → → → → → → → → → | <u>Râmânûja</u> (grand philosophe et poète hindou) <u>Abhinavagupta</u> (grand théologien shivaïte) |

Index des noms cités

Auteurs

A

ANDRIEU Bernard · 121
ARISTOTE · 44, 305, 314, 339
AUGÉ Marc · 21, 91, 115, 119, 120, 216, 383

B

BACHELARD Gaston · 21, 49, 54, 55, 83, 113, 201, 203, 240, 248, 296, 303, 305, 311, 313, 344, 345, 367, 372, 380, 398
BAER Karl E. Von · 336
BASTIAN Adolf · 202, 339
BASTIDE Roger · 125, 213
BATESON Gregory · 83, 113, 122, 177, 303, 382, 404
BAUDELAIRE Charles · 41, 381
BAUDOIN Charles · 358
BERGER Peter · 106, 107, 118
BERGSON Henri · 20, 29, 46, 49, 51, 53, 54, 83, 178, 339, 346, 366, 370, 371, 372
BEKHTEREV Vladimir · 359
BIARDEAU Madeleine · 41
BINSWANGER Ludwig · 20, 48, 83, 225, 305, 326, 327
BLUMER Herbert · 89
BOHM David · 382
BONAPARTE Marie · 367
BOURDIEU Pierre · 107
BRUNO Giordano · 64, 305

C

CANGUILHEM Georges · 20, 49, 83
CASSIRER Ernst · 19, 53, 177, 209, 222, 242, 303, 307, 308, 309, 311, 312, 346, 347, 368, 373, 374, 399
CASTANEDA Carlos · 75
CASTORADIS Cornelius · 107
CHANGEUX Jean-Pierre · 337
CHILDE Gordon · 75
CODRINGTON Robert H. · 60, 61

CORBIN Henri · 200, 205
COSTA de BEAUREGARD Olivier · 382
CUES Nicolas de · 244
CYRULNIK Boris · 177, 310
CLÉMENT D'ALEXANDRIE · 340

D

DASGUPTA Surendranath · 42, 210
DEBORD Guy · 47
DELASSUS Jean-Marie · 230, 330, 335
DESCARTES René · 45
DESCOLA Philippe · 115, 231, 303
DESJARDINS Arnaud · 42
DÉTIENNE Marcel · 73, 74
DIGAMBAR Swâmî · 134, 135, 136, 143, 144, 159, 163, 178
DILTNEY Wilhelm · 102, 106
DORN Gérard · 245
DUFRENNE Mikel · 52, 53, 67, 123, 234, 303, 315, 316, 344, 357, 367
DUMÉZIL Georges · 228, 358
DURAND Gilbert · 19, 24, 34, 76, 83, 84, 85, 97, 98, 100, 103, 113, 122, 124, 126, 177, 200, 202, 204, 205, 215, 216, 218, 223, 228, 236, 297, 303, 304, 305, 311, 315, 344, 345, 346, 347, 348, 357, 358, 360, 367, 380, 381, 396
DURKHEIM Emile · 18, 34, 57, 64, 83, 106, 110, 118, 120, 239, 365, 383

E

EDELMAN Gérald M. · 316, 320, 321
ELIADE Mircea · 16, 19, 41, 55, 59, 75, 82, 83, 85, 98, 100, 110, 124, 196, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 219, 223, 227, 228, 232, 235, 237, 239, 240, 339, 344, 358, 363, 368
ELIAS Norbert · 108, 121
EMERSON Ralph W. · 40
ESNOUL Anne-Marie · 41

F

FAVRET-SAADA Jeanne · 75
 FERRER Lucien · 43
 FICIN Marsile · 305
 FILLIOZAT Jean · 41
 FOUCAULT Michel · 73, 74, 368
 FRANZ Marie Louise Von · 222
 FREUD Sigmund · 57, 133, 178, 339
 FROMM Eric · 133

G

GARFINKEL Harold · 77, 87, 106, 123
 GALILÉE · 50
 GEETZ Clifford · 94
 GODELIER Maurice · 198
 GOETHE Johann W. Von · 64
 GOFFMANN Erving · 107
 GRIAULE Marcel · 176
 GUSDORF Georges · 62, 212, 219, 235, 238, 239, 242, 375

H

HAECKEL Ernst Von · 336
 HEIDEGGER Martin · 48, 52
 HERBERT Jean · 42
 HERVIEU-LÉGER Danielle · 124
 HÖLDERLIN Friedrich · 64,
 HAMANN Johann G. · 64, 65
 HÉRACLITE · 244
 HUSSERL Edmund · 20, 34, 45, 46, 48, 50, 51, 52, 53, 123, 207, 326

J

JAMES William · 133, 178
 JASPERS Karl · 52
 JAULIN Robert · 14, 73, 76, 77, 78, 79, 95, 132
 JAY GOULD Stephen · 337
 JOHNSON Mark · 316, 317, 318, 319, 321, 323, 327, 335, 400
 JUNG Carl G. · 19, 34, 97, 133, 178, 200, 202, 204, 209, 213, 222, 227, 245, 311, 312, 337, 338, 344, 345, 346, 358, 401

K

KANT Emmanuel · 19, 20, 24, 45, 56, 200, 217, 303, 306, 307, 308, 309, 311, 315, 316, 318, 367, 399
 KERNEITZ Constant · 43
 KRAPPE Alexander H. · 223, 228, 358
 KUALAYANANDA Swâmî · 135, 13

L

LACAN Jacques · 308
 LACOMBE Olivier · 41
 LAKOFF Georges · 316, 321
 LAPLANTINE François · 21, 91, 115, 120, 176, 216
 LAPASSADE Georges · 89, 91
 LEACH Edmund · 215, 225, 228
 LE BRETON David · 121
 LEEUW Gerardus van der · 206
 LE QUÉAU Pierre · 125
 LENOIR Frédéric · 124
 LEROI-GOURHAN André · 75, 228, 314
 LÉVI-STRAUSS Claude · 19, 34, 62, 74, 83, 91, 98, 100, 113, 122, 125, 177, 202, 213, 214, 215, 219, 222, 227, 235, 303, 358, 368, 382
 LÉVY-BRUHL Lucien · 60, 61, 123, 202, 243, 375
 LIOGER Raphaël · 125
 LUCKMANN Thomas · 107, 118
 LYOTARD Jean-François · 384

M

MALAMOUD Charles · 41
 MALINOWSKI Bronislaw · 89
 MALLARMÉ Stéphane · 41
 MAFFESOLI Michel · 22, 34, 68, 84, 85, 92, 95, 101, 102, 104, 105, 115, 122, 123, 124, 217, 233, 373, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 402
 MARC Olivier et Veranka · 331, 334, 335, 401
 MARTINO Ernesto Di · 75
 MAUSS Marcel · 18, 34, 121, 209
 MERLEAU-PONTY Maurice · 20, 34, 46, 51, 53, 123, 234, 296, 303, 339, 368, 369, 370
 MESLIN Michel · 204
 MICHAËL Tara · 41
 MILLS Charles W. · 95
 MINKOWSKY Eugène · 346, 359
 MORIN Edgar · 19, 22, 34, 47, 64, 76, 83, 84, 93, 95, 104, 110, 112, 120, 122, 198, 239, 303, 314, 344, 366, 380, 381, 382, 386, 403, 405
 MOSCOVICI Serge · 73, 76, 120
 MOUNOUD Pierres · 336
 MÜLLER Max · 61

N

NIETZSCHE Friedrich 314, 343

O

ORIGÈNE · 340

ORTEGA y GASSET José · 93

OTTO Rudolf · 16, 57, 59, 98, 205, 206, 375

OVIDE · 223

P

PADOUX André · 41

PARACELSE · 200, 305, 313, 341

PATANJALI · 135, 143, 148, 162

PIC DE LA MIRANDOLE

Jean- François · 305, 341

PIAGET Jean · 24, 311, 328, 329, 335, 358, 359, 360, 374, 400

PIGANIOL André · 228, 358

PLATON · 339

PLOTIN · 340

PRIGOGINE Ilya · 379, 382

R

RAVAISSON Félix · 371

RENARD Jean-Bruno · 125

RENOU Louis · 41

RIMBAUD Arthur · 41

RICŒUR Paul · 21, 54, 63, 66, 84, 94, 203, 213, 215, 240, 241, 297, 344

ROUSSEAU Jean-Jacques · 64, 200

RUCHPAUL Eva · 43

S

SADATIA Bhandev · 136

SAUSSURE Ferdinand. de · 215

SIVANÂNDA Swâmî · 210

SCHELER Max · 50, 123, 229

SCHELLING Friedrich · 342

SCHILLER Friedrich Von · 64

SCHÛTZ Alfred · 20, 34, 47, 77, 88, 92, 102, 106, 123, 216, 217

SCOT ERIGÈNE Jean · 340

SHAKESPEARE William · 64

SILBURN Lilian · 41

SIMMEL Georg · 102, 106

SPINOZA Baruch · 64, 123

STENGERS Isabelle · 379

STRAUSS Anselm · 21, 94

T

TART Charles T. · 133

TEILHARD de CHARDIN Pierre · 13

THOREAU Henry D. · 40

TRINH XUAN Tuan · 382

V

VAN LYSEBETH André · 43

VARELA Francisco · 316, 320

VARENNE Jean · 41

VENKATESANANDA Swâmî · 365

VERGOTE Antoine · 230

VERLAINE Paul · 41

VIDAL-NAQUET Pierre · 73, 74, 179

W

WEBER Max · 41, 102, 106, 117, 118, 216, 376

WHITEHEAD Alfred N. · 379

WHITMANN Walt · 41

WUNENBURGER Jean-Jacques · 306, 311, 313

X

XIBERRAS Martine · 124

Cultures

BABYLONE · 224
CHINE · 229
DOGON · 196, 221
EGYPTE · 196, 220
FALI · 221
KOGI · 232
MAYA · 223
ROME · 221
TIHUANACO · 220
WINNEBAGO · 221
ZOULOU · 220

Groupes de réflexion

CERCLE D'ERANOS · 204, 205, 209, 382
COLLOQUE DE CORDOUE · 382
FONDATION GUBELKIAN · 378, 382
RENCONTRES DE ROYAUMONT · 382

Lieu

KAIVALYADHAM · 43, 79, 131, 132, 135,
136, 143, 151, 162, 167, 169, 178, 179, 211,
353, 356, 357

Textes

BIBLE · 196
ENOUMA ELISH · 220
METAMORPHOSES D'OVIDE
POPOL VUH, · 223
TAO-TE-KING · 220

Index analytique

A

A priori · 306, 315, 316 ; *affectif* · 52, 234 ; *de la conscience* · 45, 357, 399 ; *émotionnel* · 50 ; *et corps* · 316 ; *transcendantal* · 212
 Absolu · 79, 147, 158, 190 ; *et relatif* · 148
 Acte de sentir · 50
 Acteurs *du yoga* · 250 ; *sociaux* · 77, 87, 89, 91, 106, 108
 Activité sensori-motrice · 329
 Affectivité · 18, 37, 56, 110, 126, 144, 319, 320, 364, 374, 375 ; *et connaissance* · 405 ; *et poésie* · 66
 Affects · 101 ; *et images* · 310
 Air · 139, 156, 158, 184, 188
 Alchimie · 29, 55, 245
 Âme · 18, 114, 174, 256, 369 ; *comme centre vital* · 228
 Âme cosmique · 150
 Âme du Monde · 114, 152, 154, 182, 188, 245
 Amour · 66, 121, 405
 Angéologie · 340
 Angoisse · 57, 177, 194, 234, 248
 Anthropologie *cognitive* · 119 ; *contemporaine* · 116 ; *de la vie spirituelle* · **112 suiv.** ; *de l'imaginaire* · 19, 24, 96, 98, 124, 126, 240, 321, 373 ; *de l'imaginaire spirituel* · 42, 122, 127, **297** ; *du corps* · 121 ; *du monde contemporain* · 22, 90, 103, **115**, 126, 373, 383 ; *fondamentale* · 22, 93, **112**, 122, 303, 358, 404 ; *phénoménologique* · 303 ; *philosophique* · 209, 344 ; *religieuse* · 84, 119, 131 ; *structurale* · 16, 215, 241 ; *symbolique* · 23, 55, 131, **176 suiv.**, 180, 206, 213, 302 ; *systémique* · 122
 Antiquité · 55
 Arbre · 266, 334 ; *de vie* · 157 ; *et yoga* · 265
 Archaisation · 18, 104, 249, 284, 375, 388, 402
 Archétypes · 17, 23, 29, 98, 101, 114, 129, 145, 180, 200, 202, 204, 205, 209, 213, 218, 244, 301, 303, 304, 338, 339, 401 ; *comme images archaïques* · 204 ; *de l'imaginaire* · 281, 399 ; *de*

l'imaginaire spirituel · 24, 86, 110, 112, 205, 277, 296 ; *de la postmodernité* · 84 ; *du yoga* · 28, 83, **96 suiv.**, 131, 179, 347, **348 suiv.** ; *et phylogénèse* · 401 ; *genèse des* · 399
 Aristotélisme chrétien · 377
 Art · 66, 101, 200, 201, 310, 335, 341, 399 ; *comme forme symbolique* · 308 ; *de vivre* · 14, 108 ; *et univers* · 343 ; *poétique* · 56 ; *populaire* · 333
 Ascension · 160, 168, 175, 182, 224, 340
 Aspiration spirituelle · 104, 144, 193
 Autre, autre · 14, 30, 44, 56, 59, 63, 67, 78, 81, 82, 91, 101, 192, 194, 372, 398, 406
 Axe du monde · 159, 187, 232, 244 ; *médian* · 170, 295, 356 ; *axe terre/ciel* · 352 ; *axe vertical* · 170, 224, 229
 Axis mundi · 157, 184, **220 suiv.**, 229

B

Beauté · 383
 Besoin *affectif* · 199 ; *d'ordre* · 217, 218 ; *spirituel, de sacré* · 344, 391 ; *de se relier, d'unité* · 204, 246 ; *de sens* · 29, 62, 216, 217, 238, 381 ; *humain* · 17, 18, 68, 76, 120, 177, 199, 217, 225, 301, 311, 313, 343, 344, 387, 395
 Bien-être · 27, 29, 48, 100
 Biologie *et représentations* · 360 ; *du développement* · 321
 Bonheur · 16, 37, 44, 100, 182, 371, 372, 398 ; *d'être vivant* · 187

C

Catégorie(s) *affective du surnaturel (Lévy-Bruhl)* · 60, 243 ; *a priori de l'entendement* · 306 ; *vitales de la représentation* · 359 ; *de l'expérience humaine* · 192
 Catégorisation · 317
 Caverne · 149, 158, 159
 Célébrations · 193
 Centrage · 16, 179, 180, 279, 322, 323, 348 ; *vertical* · 180 ; *du vécu* · 229
 Centre · 16, 23, 59, 83, 98, 145, 169, 171, 180, 181, 186, 189, 190, 204, **228**, 244, 266, 302, 349, 351, 352, 372, 389, 398 ;

de gravité · 167 ; *de soi* · 47, 50 ; *du corps* · 228 ; *du monde* · 229 ; *énergétique* · 175 ; *et espace* · 47 ; *et opposés* · **226 suiv.**, **349 suiv.**
 Cérémonie · 18, 36, 59, 76, 135, 193, 200, 201, 224, 376, 381
 Chair du monde · 20, 234, 368
 Chakras (centres énergétiques du corps) · **170 suiv.**
 Chamanisme · 224
 Chant · 23, 76, 80, 136, 201, 236, 310, 398 ; *du monde* · 196
 Cheminement *intérieur* · 37, 181, 248 ; *spirituel* · 17, 19, 30, 100, 131, 160, 195, 302, 399 ; *vertical* · 158, 224 ; *yogique* · 15, 168
 Chercheur · 55, 74, 77, 81, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 212, 249, 250, 349 ; *attitude naturelle du* · 88, 92 ; *et terrain* · 88, 90, *créativité du* · 95 ; *et "devenir le phénomène"* · 89, 90 ; *expérience du* · 95 ; *travail d'objectivation du* · 91
 Ciel · 139, 147, 150, 156, **158**, 166, 167, 175, 180, 185, 203 ; *intérieur* · 149, 159, 187
 Cinq *enveloppes du corps* · 187, 371 ; *énergies* · **164**, 350, 362
 Claire lumière de l'esprit · 245, 371
 Clergé · 193
 Cœur · 36, 110, 149, 342, 391, 392 ; *comme centre spirituel* · 228 ; *du corps* · 63
 Cognition · 317, 319, 320, 321, 405
 Coincidentia oppositorum · 98, 364
 Colloque de Cordoue · 382
 Colonne vertébrale · 147, 157, 158, 162, 168, 187, 190, 350
 Communauté spirituelle · 79, 134
 Conaturalité homme-monde · **51**, 186, 344
 Condition *humaine* · 121, 152, 161 ; *fondamentale de l'être-au-monde* · 239
 Conscience · 149, 152, 154, 155, 158, 160, 163, 164, 165, 179, 185, 186, 187, 246, 302 ; *affectuelle* · 50 ; *cosmique* · 147, 154, 169, 175, 241, 245 ; *d'être vivant* · 17, 351 ; *du corps* · 33, 39, 46, 49, 54, 126, 169, 348, 333, 350, 354 ; *du monde* · 45, 46, 47, 49, 166, 190, 226, 374, 382 ; *du présent* · 45, 248, 362 ; *du temps et de l'espace* · 217 ; *écologique* · 293 ; *élargie* · 29, 36, 64, 162, 165, 170, 179, 182, 183, 187, 195, 237, 239, 245, 364 ; *évolution de la* · 17 ; *humaine* · 14, 43, 45, 47, 52, 53, 58, 67, 83, 100, 101, 103, 121, 123, 177, 178, 210, 307, 366, 373 ; *individuelle* · 154 ; *intra-utérine* · 329, 330, 331, 333, 400 ; *lumineuse* · 187 ; *mythique* · 53, 240, 309, 374, 375 ; *ordinaire* · 14, 51, 56, 57, 64, 82, 98, 110, 365 ; *perceptive* · 296, 368 ; *poétique* · 240, 406 ; *pleine...* · 365 ; *potentialités de la...* · 344 ; *pure* · 189, 372 ; *transcendantale* · 82, 98, 365
 Constellation symbolique · 103, 286, 397
 Construction *du monde humain* · 108, 197, 317 ; *symbolique* · 103
 Constructivisme · 116
 Consubstantialité homme-monde · 36, 40, 51, 52, 104, 114, 161, 296
 Contemplation · 16, 18, 41, **110**, 124, 126, 236, 241, 310, 372, 395, 402, 403
 Contraires · 185, 364, 398 ; *champ des* · 185
 Corps · 168, 320, 350, 362 ; *comme centre* · 47 ; *comme outil pour la conscience* · 16, 37, 211, 352, 354 ; *comme symbole* · 297, **348 suiv.**, 363 ; *cosmique* · 161, 184, 368 ; *en fête* · 381 ; *et âme* · 305, 341 ; *et dilatation-rétraction* · 349, 356 ; *et espace* · 44, 47, 50, 54, 100, 167, 329, 351, 352 ; *et esprit* · 15, 16, 27, 28, 29, 30, 36, 44, 52, 108, 109, 110, 116, 126, 146, 149, 161, 162, 165, 166, 167, 169, 170, 175, 179, 185, 187, 189, 194, 254, 271, 286, 304, 309, 314, 318, 320, 352, 355, 364, 384, 388, 390, 399 ; *et imaginaire* · 335, 396, 400 ; *et métaphores* · 314, 359, 396 ; *et monde* · 30, 46, 103, 149, 182, 317, 319, 320, 328, 329 ; *et productions symboliques* · 216 ; *et transcendance* · 44 ; *subtil* · 168 ; *surface du* · 53 ; *vécu* · 44, 48, 49, **109** ; *5 énergies du* · 164 ; *5 couches du* · 187
 Correspondances · 100, 101, 157, 388 ; *macro-microcosmiques* · 184, 232
 Cosmos · 114, 118, 176, 220, 226, 231, 232, 247, 382 ; *dans la pensée indienne* · 35, 140, 147, 152, 181, 182, 184, 188, 189 ; *vivant* · 196, 233, 363
 Création · 152, 153, 154, 159, 184, 243, 372 ; *de l'homme* · 221

Créativité · 217, 319, 344, 345, 372, 402
 Crise · 105 ; *du (de) sens* · 50, 108, 116
 Cultes · 310, 404
 Culture 117 ; *autre* · 87
 Cultures · 18, 32, 61, 88, 94, 113, 191, 202, 383 ; *ancestrales* · 233 ; *animistes* · 238 ; *archaïques* · 224, 235 ; *et symboles* · 227 ; *spirituelles* · 100, 370 ; *traditionnelles* · 31, 101, 104, 180, 196, 226, 241, 301, 373, 381, 387
 Cycle cosmique · 147, 310
 Cygne, symbole de l'adepte du yoga · **174 suiv.**

D

Démarche spirituelle · 82, 192, 205, 229, 302 ; *archétypes de la* · **205 suiv.**
 Désenchantement du monde · 112, 372, 373, **376 suiv.**, 402 ; *et religion chrétienne* · 376
 Déshumanisation · 102, 404, 406
 Destin humain · 13
 Devenir le phénomène · 89
 Dieux · 144, 149, 152, 154, 156, 158, 160, 182, 188, 191, 310, 375, 386, 406 ; *comme archétypes* · 145 ; *comme représentations* · 144 ; *et corps* · 188, 369 ; *et société* · 383 ; *modernes* · 383 ; *védiques* · **149 suiv.**
 Différence · 181, 182, 183, 185, 186, 190, 221, 226 ; *champ de la* · 184 ; *comme structure, fondation de la pensée* · 53, 222
 Différenciation de l'enfant · 221 ; *et langage* · 222
 Discipline spirituelle · 134, 135, 143, 182
 Divin · 241, 292 ; *comme source d'énergie* · 292 ; *noyau* · 65
 Données immédiates de la conscience · 17, 20, 29, 45, 46, 211, 349
 Dualisme · 211, 302
 Dualité (s) · 162, 183, 190 211 ; *et unité* · 82, 98, 180

E

Eau · 151, 159, 173, 189, 196, 203
 Eaux-mères · 151
 Éco-anthropologie · 113, 122, 303
 Écologie · 123, 249, 390
 Écologisation · 105, 122, 402
 Éducation du futur · 403

Effervescence · 18, 64, 101, 110, **121**, 239, 365
 Élan vital · 46, 118, 121
 Embryogénèse · 304 ; *évolutive* · 336, 337
 Embryon d'or · 153, 184
 Émerveillement · 342, 379
 Émotions · 18, 37, 98, 121, 156, 188, 310, 318
 Empathie · 50, 111
 Enchantement du monde · **373 suiv.**
 Énergie · 16, 61, 78, 146, 147, 148, 149, 156, 159, 161, 185, 187, 188, 238, 302, 362, 370, 391, 395, 398 ; *circuits d'* · 198, 169 ; *corporelle* · 158, 169 ; *cosmique* · 114, 185, 189, 190, 196, 233, 238, **241 suiv.**, 243, 246, 371, 389, 247 ; *de la parole sacrée* · 190, 238 ; *et conscience* · 352 ; *et matière* · 370 ; *et sacré* · 59 ; *et unité cosmique* · **241 suiv.** ; *psychique* · 179 ; *serpentine* · 168, 171 ; *spirituelle* · 37, 154 ; *vitale* · 16, 21, 23, 30, 38, 62, 84, 99, 101, 110, 122, 145, 146, 151, 157, 158, 160, 162, 166, 168, 169, 170, 172, 180, 189, 238, 310, 349, 364, 371, 389, 390
 Enfant divin · 186
 Ensorcellement · 244, 375
 En-stase · 110, 363, 364
 Entendement · 200, 306, 307 ; *et sensibilité* · 200, 307
 Entretiens · 24, 85, 143, 250, 251, 269, 286, 399
 Épanouissement · 171 ; *de la conscience* · 21 ; *existentiel* · 349
 Épistémologie génétique · 328
 Équilibre · 18, 19, 21, 33, 36, 49, 58, 97, 98, 111, 113, 116, 144, 158, 162, 185, 186, 189, 194, 204, 266, 301, 305, 322, 323, 326, 327, 349, 363, 398 ; *des contraires, des opposés* · 16, 98, 186, 190, 227, 233 ; *existentiel* · 211 ; *psychique* · 364 ; *spirituel* · 146
 Espace · 16, 20, 23, 32, **44 suiv.**, 68, 101, 147, 148, 159, 183, 184, 189, 192, 194, 266, 267, 326, 349, 357, 367, 371, 373 ; *construction de* · **219 suiv.** ; *élargissement de l'* · 49, 82, 85, 267, 342, 351, 371, 372, 398 ; *et dilatation de l'être* · 49 ; *de la conscience* · 351, 357 ; *lumineux* · 245 ; *du cœur* · 188 ; *du corps*

· 20, 21, 30, 47, 166, 182, 187, 189, 298, 352, 357, 364, 369 ; *du langage* · 189, 190, 222 ; *du monde* · 20, 50, 189 ; *du présent* · 32, 45 ; *comme catégorie fondamentale de la conscience* · **43 suiv.** ; *et corps* · **44 suiv.** ; *et langage* · 52 ; *et sacré* · 58, 68, 266, 392 ; *et temps* · 32, 46, 58, 102, 199, 203, 248, 308, 366, 396 ; *extérieur* · 47, 50, 194, 195, 371 ; *heureux* · 330 ; *infini* · 78, 158, 190 ; *intérieur* · 21, 46, **48**, 195, 362, 371, 398 ; *intermédiaire* · 151, 166, 167, 181, 183, 184, 185, 188, 189, 190, 221, 229, 232 ; *intra-utérin* · 330, 357 ; *kantien* · 45 ; *médiateur* · 190 ; *relationnel* · 222 ; *rituel, sacré* · 18, 44, 58, 310, 372, 398 ; *vécu* · 47, 67, 302 ; *vital* · 15, 351
 Espèce humaine · 14, 104, 112, 115, 178, 199, 304, 308, 373, 404
 Esprit · 148, 154, 158, 159, 160 ; *et évolution cosmique* · 83 ; *et matière* · 114, 190, 404 ; *claire lumière de l'* · 245, 371 ; *poétique* · 381 ; *pur* · 37, 168, 187
 Esprit humain · 44, 50, 60, 61, 74, 81, 83, 177, 214, 301, 313, 317, 365, 395 ; *archaïque* · 233 ; *bipolarité de l'* · 227 ; *et médiation* · 227 ; *et participation* · 243 ; *et poésie* · 380 ; *et représentations* · 201
 Esthétique · 17, 63, 65, 101, 200, 342 ; *du yoga* · **111**, 253 ; *transcendantale de Kant* · 217
 Étai · 190 ; *cosmique* · 187
 État de conscience · 46, 61, 395 ; *altéré* · 40, 55, 60, 81, 82, 87, 110, 133, 179, 243, 267, 291, 363, 364 ; *archaïque* · 365 ; *élargi* · 18, 36, 40, 126, 343 ; *ordinaire* · 17, 18, 63, 82, 149, 175, 179, 237, 364, 365 ; *supérieur* · 36, 144, 247
 État de méditation · 162, 20, 38, 390 ; *de témoin* · 164, 165 ; *naturel* · 61, 365 ; *contemplatif* · 49, 65 ; *poétique* · 19, 64, 83, 110, 237, 239, 296, 366, 372, 380 ; *prosaïque* · 19, 64, 83, 366, 380 ; *spirituel* · 40
 Éthique du sentiment pur · **111**
 Ethnométhodologie · 14, 21, 77, 86, 87, 88, 90, 94, 106, 123
 Ethnologie humaine · 314
 Être heureux · 21, 81, 168, 195, 330, 398

Être humain · 32, 53, 76, 83, 100, 165, 311, 396
 Être-au-monde · 16, 47, 59, 100, 102, 115, 161, 201, 210, 218, 225, 304, 312, 318, 319
 Euphorie · 298, 371
 Évolution des espèces · 336, 337, 382 ; *personnelle* · 20, 27, 145, 246, 351 ; *spirituelle* · 37, 136, 144, 191
 Exaltation d'être vivant · 177, 202, 383, 392
 Expérience · 159, 162 ; *d'être vivant* · 50, 68, 207, 297 ; *d'unité* · 24, 32, 36, 61, 188, 240, 244, 245, 330, 369 ; *de l'énergie* · 110, 244, 292, 352 ; *de l'espace* · 25, 364 ; *de l'essentiel* · 31, 194 ; *de l'immensité* · 398 ; *de l'invisible* · 56 ; *de la conscience pure* · 371, 38 ; *de la puissance sacrée* · 60, 61, 241 ; *de la verticalité* · 355 ; *du lâcher-prise* · 163 ; *de l'énergie* · 242 ; *champ d'* · 16, 20, 23, 108 ; *des sens* · 37 ; *du centrage* · 352, 355 ; *du corps* · 44, 46, 48, 100, 109, 114, 165, 317, 320, 351, 352, 374, 388 ; *du divin* · 377 ; *du monde* · 33, 53, 102, 217 ; *du présent* · 67, 191, 195 ; *du sacré* · 61, 302 ; *humaine* · 17, 18, 30, 68, 82, 89, 101, 116, 177, 181, 183, 239, 303 ; *originelle* · 54, 178 ; *intérieure* · 33, 34, 46, 63, 82, 86, 96, 126, 180, 363, 389, 391 ; *lumineuse* · 245 ; *méditative* · 364 ; *mystique* · 176, 244, 246, 395 ; *poétique* · 240 ; *religieuse* · 212 ; *spirituelle* · 28, 68, **100**, 183, 192, 207, 211, 214, 217, 301 ; *vécue* · 29, 48, 267 ; *vitale* · 179, 318, 399
 Expression(s) artistique(s) · 55, 67, 76, 236, 312, 335, 342
 Extase · 17, 66, 67, 82, 110, 122, 126, 161, 193, 195, 245, 248, 363, 366, 389

F
Fantastique transcendantale · 113, 240, 345, 367
 Fête · 59, 122, 135 ; *du corps* · 18 ; *du langage* · 18, 67

Feu · 150, 151, 156, 158, 159, 160, 173, 186, 189, 203 ; *intérieur* · 161, 186, 352 ; *médiateur* · 139, 186

Flux vital · 46, 50, 116, 168, 357, 366, 370 ; *temporel* · 59
 Fonction de la poésie · 241 ; *du mythe* · 241 ; *du symbole* · 241 ; *symbolique* · 19, 195, 198, 199, 200, 308, 309, 396, 399 ; *transformatrice de l'imagination* · 344
 Fonctionnement général de l'esprit humain · 215
 Fond existentiel de l'humanité · 358 ; *universel de la signification* · 202 ; *universel des représentations* · 209
 Fondement de l'esprit humain · 13, 19, 202 ; *de l'imaginaire* · 19, 216 ; *existentiel de l'humanité* · 93, 396 ; *de la vie spirituelle* · 404 ; *langagier universel* · 215
 Force spirituelle · 60 ; *champ de* · 199
 Forces cosmiques · 374 ; *de cohésion* · 58 ; *et sacré* · 60 ; *invisibles* · 62, 193 ; *naturelles et divin* · 123 ; *psychiques* · 57
 Formation d'images · 306, 315
 Forme du corps · 351, 357, 349, 362 ; *et structure de connaissance* · 61 ;
 Formes · 76, 201, 242, 318 ; *a priori* · 203 ; *a priori de la sensibilité* · 20, 45, 217 ; *archaïques* · 401 ; *archétypales* · 204, 219, 301, 311 ; *de l'imaginaire* · 205 ; *élémentaires de l'être-au-monde* · 321 ; *essentielles de la spiritualité* · 219 ; *fondamentales* · 32, 319 ; *intra-utérines* · 332, 333, 335 ; *mots et* · 177 ; *symboliques* · 100, 213, 219, 327, 343, 381 ; *symboliques de E. Cassirer* · 19, 209, **307 suiv.** , 376, 399 ; *vitales* · 401
 Génie imaginaire et technique de l'homme · 198, 380
 Géométrie · 167, 224, 370 ; *corporelle* · 44, 169, 349, 350, 351, 362 ; *du vivant* · 357 ; *sacrée* · 99, 169
 Globalité de l'être · 243
 Grammaire spatio-temporelle · 319
 Grand Tout · 65
 Grande déesse · 190
 Gymnosophie · 116, 160

H

Harmonie · 21, 28, 30, 33, 66, 111, 165, 186, 192, 201, 217, 218, 247, 266, 301, 333, 343, 402 ; *des opposés, des contraires* · 19, 189, 388 ; *du silence* · 23 ; *vitale* · 355

Hatha yoga · 14, 15, 16, 38, 41, 42, 135, 157, **160 suiv.**, 186, 187, 190, **348**, 349, 350, 352, 356, 362 ; principes du · **168 suiv.**
 Hénothéisme · 188
 Herméneutique · 54, 63, 100, 210, 344 ; *des systèmes symboliques* · 214 ; *et structuralisme* · 215 ; *phénoménologique* · 212 ; *philosophique* · 84, 94, 203, 213, 240, 344 ; *religieuse* · 205
 Hiérophanies · 55, 206, 207, 209, 239
 Histoire cosmique · 17, 242 ; *de l'imagination* · 339 ; *des religions* · 57, 207, 210, 238, 368
 Holistique · 373, 406
 Homéostasie · 97, 347, **353 suiv.**,
 Homme comme centre · 47, 229, 230 ; *comme symbole* · 233, 396 ; *cosmique* · 161, 182, 184, 368 ; *entre terre et ciel* · **180 suiv.**, 223 ; *et ciel* · 223 ; *et cosmos* · 114, 123, 150, 181, 237 ; *et dieux* · 19, 150, 224 ; *et espace* · 19, **44**, 114 ; *et invisible* · 14, 67, 196, 206 ; *et langage* · **197 suiv.** ; *et monde* · 20, 31, 34, 35, 50, 53, 76, 83, 86, 100, 103, 108, 109, 111, 113, 123, 125, 177, 185, 191, 196, 214, 238, 240, 293, 297, 342, 367 ; *et nature* · 52, 62, 76, 112, 113, 114, 177, 200, 230, 242, 281, 293, 375 ; *et symboles* · 308 ; *et vivant* · 22, 31, 50, 68, 85, 109, 123, 177, 185, 303, 310, 346, 373, 389, 392, 403 ; *heureux de Bachelard* · 55, 296, 372 ; *moderne* · 33, 60, 112 ; *préhistorique* · 61
 Homo religiosus · 127, 209, 237 ; *sapiens et demens* · 104 ; *symbolicum* · 177, 345
 Hors-temps · 191, 195, 246, 364
 Humanité · 86, 88, 104, 112, 214, 230, 240, 404, 406 ; *archaïque et mythe* · 309, 314, 374

I

Ici et maintenant · 106, 357, 362, 364, 402
 Idées élémentaires innées (Adolf Bastian) · 202
 Image du corps · 278, 354, 362
 Images · 101, 107, 159, 202, 212, 317, 342 ; *archaïques* · 32, 338, 396 ; *premières... du monde* · 178 ; *et affects* · 201 ; *et langage* · 52, 54 ; *signifiantes* · 312 ; *et psychisme* · 380 ; *fondamentales* ·

32, 204, 207 ; *poétiques* · 55 ; *production d'* · 305, 311 ; *symboliques* · 202, 203, 206

Imaginaire · **197** ; *comme fondement de l'anthropologie* · 97, 202 ; *des pratiquants du yoga* · **107 suiv.**, **249 suiv.** ; *construction de ... chez l'enfant* **328 suiv.** ; *des religions* · 212 ; *du yoga* · 107, **357 suiv.** ; *et biologie* · 314, 358 ; *et épanouissement* · **339 suiv.** ; *et évolution spirituelle* · 341 ; *et expérience du corps* · 204 ; *et représentations* · 197 ; *et santé* · 304, 305, 347, 400 ; *et valeur* · 198 ; *matrice de l'* · 53 ; *nouvel... social* · 385 ; *origine de l'* · 305, 400 ; *poétique de G. Bachelard* · 49 ; *postmoderne* · **103 suiv.**, 122 ; *religieux* · 17, 19, 208 ; *social* · **107**, 294, 372 ; *symbolique* · 23, 68, 211, 404 ; *théophanique* · 340

Imagination · **305 suiv.** ; *active* · 340 suiv., 345 ; *ancrage corporel de l'* · **314 suiv.**, 321, 328 ; *comme fonction originaire de spatio-temporalisation* · 312 ; *comme puissance* · 55, 200, 313 ; *comme puissance de représentations* · 310, 312 ; *comme structure de la conscience* · 312 ; *base biologique de l'* · 358 ; *créatrice* · 66 ; *et affectivité* · 310, 314 ; *et âme* · 200 ; *et cognition* · 306 ; *et contemplation* · 340 ; *et élargissement de la conscience* · 346 ; *et épanouissement* · **339 suiv.** ; *et formes* · 308, 313, 367 ; *et formes fondamentales* · 319 ; *et humanité* · 310 ; *et imaginaire* · 305 ; *et invisible* · 342 ; *et Kant* · **306 suiv.**, 318 ; *et nature* · 200 ; *et origine de la pensée* · 315 ; *et ouverture* · 313 ; *et poésie* · 200 ; *et psychisme* · 200, 201 ; *et santé* · 327, 343, 345, 358 ; *et schèmes kantien* · 306 ; *et schèmes archétypaux* · 345 ; *et sens* · 201, 313, 314, 346 ; *éducation à l'* · 345 ; *médiatrice* · 200, 305, 308, 314, 341 ; *psycho-anthropologie de l'* · **311 suiv.** ; *spirituelle* · 340, 344 ; *symbolique* · **54**, 76, 199, **200 suiv.**, 233, 311, 321, 339, 343, 370 ; *symbolique et ontologie* · 344 ; *transcendantale* · 19, 306

Immanentisme · 122

Immensité · 21, 49, 59, 62, 66, 67, 148, 240, 242, 248, 362, 365, 372, 398, 406

Immersion · 14, 21, 77, 95, 133

Immobilité · 110, 159, 364

Impression(s) · 163

Inconscient *collectif* · 209, 311, **335 suiv.**, 339, 345, 401 ; *corporel* · 356

Individu comme centre · 47 ; *et société* · 108

Individualisme · 33, 43, 102

Individuo-globalisme · 125

Infini · 65, 342

Initiation · 23, 31, 75, 79, 88, 100, 114, 193, 216, 224, **246 suiv.**, 249, 301, 302, 368, 370, 404 ; *et humanisation* · 247 ; *et sacralité* · 247 ; *et éthique* · 247

Instant · 16, 78, 189, 398

Institution de la société · 107

Intelligence · 155, 164 ; *cosmique* · 382 ; *lumineuse* · 154, 158, 245 ; *sensorimotrice et langage* · 329 ; *symbolique* · 311

Intelligibilité · 318

Intensité · 22, 46, 49, 192, 207, 217, 366, 385, 390 ; *existentielle* · 240

Interactionnisme symbolique · 107, 116

Intérieur et extérieur · 53

Intériorisation · 18, 36, 40, 121, 148, 169, 191

Intériorité · 14, 48, 166, 330, 362 ; *et poésie* · 65

Intersubjectivité · 46, 106

Intimité · 126, 388 ; *avec le monde* · 27, 29 ; *avec le réel* · 239

Intuition de l'espace · 54

Invariants · 212 ; *biologiques* · 113 ; *de l'expérience spirituelle* · **100**

Invisible · 65, 143, 144, 188, 192, 212, 243, 365, 388, 398 ; *et affectivité* · 121 ; *et forme* · 310 ; *et signification* · 237

Irrationalité · 101, 104

Irrationnel · 124, 125, 380, 384 ; *comme structure anthropologique* · 125

Itinéraire spirituel · 67

J

Joie · 14, 19, 31, 49, 51, 55, 67, 76, 109, 187, 191, 195, 201, 240, 248, 298, 301, 327, 343, 371, 372, 397, 398

Jouissance du *présent* · 59, 85, 248

L

Langage · **52 suiv.**, **62 suiv.**, 67, 148, 183, **197**, 199, 312, 365, 399 ; *essence du*

· 54, 189 ; *au-delà du* · 244, 245, 366 ; *allégorique* · 340 ; *comme forme symbolique* · 308 ; *comme mise en forme* · 61, 198 ; *et poésie* · 54, 55, 241 ; *et représentations* · 199 ; *en fête* · 67 ; *et sacré* · 21, 190, 236, 241, 398 ; *et sens* · 177, 200, 213, 308 ; *métaphorique* · 24, 319, 320, **321 suiv.**, 374, 391 ; *monde comme* · 196 ; *ordinaire* · 55, 196, 200 ; *origine du* · 65, 241, 376 ; *poétique* · 66, 181, 239, 398 ; *populaire* · **321 suiv.** ; *et énergie* · 67, 240 ; *et environnement* · 309 ; *et formes* · 190 ; *et imaginaire* · 199 ; *et imagination* · 308, 309 ; *et mise en ordre* · 197 ; *et créativité* · 197 ; *et discours* · 53, 177, 197 ; *symbolique* · 55, 67, 200, 201, 240, 244, 321, 375
Libération de la conscience · **36 suiv.** ; *de la souffrance* · 161
 Libéré-vivant · 364
 Liberté · 36, 49, 148, 366
 Lien · 29, 33, 34, 123, 190, 209, 376, 405, 406 ; *à l'invisible* · 17 ; *affectif au monde* · 85 ; *avec origine* · 376 ; *homme-cosmos* · 247 ; *homme-monde* · 382, 390 ; *homme-nature* · 116, 297, 373, 377
 Lieux sacrés · 59, 224
 Logique *aristotélicienne* · 386 ; *des symboles* · 207, 219, 363 ; *du vivant* · 382 ; *du yoga* · 99 ; *structurale* · 215
 Logos · 196
 Loi de biogénétique · 336
 Lois universelles de la logique · 307
 Lumière · 150, 154, 186, 326, 371 ; *de la conscience* · 169, 398 ; *claire... de l'esprit* · 245, 371
 Lumières · 29, 64, 342, 385

M

Macrocosme et microcosme · 16, 30, 98, 114, 126, 139, 160, 186, 204, **230 suiv.**, 233, 242, 302, 382, 388 ; *et yoga* · **175 suiv.**
Maîtrise de l'énergie · 161 ; *des émotions* · 301
Maladie comme perte de la fonction symbolique · 346 ; *et déficit de représentations* · 97
 Mana · 60, 24 ; *comme puissance* · 243 ; *et affectivité* · 61 ; *et symbolisation* · 242 ; *et valeurs existentielles* · 243

Mandala · 352
 Manifestation cosmique · 146, 151, 154
 Mantra (parole sacrée) · 137, 138, 146, 148, 153, 156, 158, 159, 160, 162, 163, 190, 196, 398 ; *divinité des* · 189
 Matérialisme · 27, 103, 104, 111, 114, 124, 125, 387, 402 ; *et spiritualisme* · 15
 Matière · 151, 154, 157, 158, 185, 187, 188, 382 ; *de l'être* · 187 ; *et esprit* · 169, 181, 190, 225
 Médecines archaïques et imaginaire · 341
 Médiation entre les opposés · 212, 227
 Méditation · 39, 110, 143, 144, 149, 160, 161, **162 suiv.**, 165, 167, 169, 172, 267, 291, 362, 363, 369, 370, 383, 406 ; *parfaite* · 159 ; *sur le corps* · 352
 Mémoire (s) *ancestrale(s)* · 338, 401 ; *des formes* · 337 ; *évolutive* · 357 ; *phylogénétique* · 332, 336, 337 ; *vitales* · 401
 Mère universelle · 190, 196, 233
 Merveilleux · 65, 124, 125
 Métaphores · 114, 319, 334, 346, 359, 374 ; *et corps* · 314 ; *et signification* · 327 ; *populaires* · **321 suiv.**
 Mise en forme *de l'invisible* · 396 ; *du monde* · 309
 Mise en ordre · 18, 27, 178, 185, 187, 192, 194, 222, 308 ; *du monde* · 231 ; *émotionnelle* · 201 ; *re...* · 149, 171 ; (*voir ordre*)
 Modèle *du yoga* · 99 ; *organiciste* · 114
 Modernité · 34, 60, 63, 81, 85, 101, 102, 103, 105, 125, 134, 231, 251, 372, 385, 387, 388, 389, 402 ; *et rationalité* · 384
 Moi fondamental (Bergson) · 366
 Monde *céleste* · 158 ; *bruissement du* · 65, 238 ; *comme milieu existentiel* · 196 ; *comme parole* · 189, 310 ; *commun* · 46, 88, 123 ; *contemporain* · 27, 34, 38, 101, 104, 105, 115, 117, 121, 123, 131, 192, 203, 240, 298, 301 ; *de la vie de E. Husserl* · 20, 46, 47, 50, 92, 98, **101**, 102, 103, 123, 217, 242, 372, 390 ; *des dieux* · 150, 156, 188, 189, 225, 247 ; *des hommes (humain)* · 156, 230, 247, 310, 319 ; *désenchanté* · 65, 376 ; *extérieur* · 46, 154, 158, 163, 165, 196, 198, 201, 330, 398, 401 ; */hors monde* · 35 ; *idéel* · 198 ; *intérieur* · 154, 158, 165, 198, 330 ; *naturel* · 62, 123, 226, 234, 247, 310,

388 ; *occidental* · 20, 29, 68, 101, 109, 111, 304, 339, 378, 381 ; *dévalorisation du* · 377 ; *phénoménal* · 190 ; *profane et... sacré* · 59 ; *social* · 92 ; *triple* · 184 ; *vivant* · 18, 238
 Morphogénèse · 336
 Mort · 32, 57, 121, 153, 185, 194, 199, 202, 234, 246, 248, 346 ; *et renaissance* · 247
 Mouvement romantique · 21, 65, 66, 200, 240, 342, 387
 Mouvements spirituels · 124
 Musique · 23, 78, 80, 124, 132, 146, 236
 Mystère(s) · 87, 144, 160, 181, 188, 190, 192, 193, 194, 210, 246, 313, 344, 398
 Mystique · 78, 124, 369, 395 ; *du yoga* · 132
 Mythe(s) · 17, 112, 125, 177, 191, 196, 200, 201, 202, 207, 219, 244, 309, 311, 344, 365, 371, 374, 380, 383, 386, 388, 399, 404 ; *comme forme symbolique* · 308 ; *comme structure permanente de la conscience* · 374 ; *et ressourcement* · 235 ; *et science* · 381 ; *et sens* · 236, 241, 310 ; *incarné* · 183 ; *d'origine* · 114 ; *de création* · 220, 223 ; *et médiation* · 227
 Mythologies · 196, 220, 221

N

Naissance · 121, 199, 246, 248 ; *corporelle et psychique* · 330 ; *et dualité* · 245 ; *et mort* · 152, 236
 Nature · 18, 51, 52, 61, 64, 65, 112, 125, 192, 199, 266, 267, 294, 373 ; *comme monde commun* · 234 ; *et culture* · 84, **122** ; *et sacré* · 239, 285, 340 ; *et créativité poétique* · 65 ; *fondamentale de l'esprit* · 148 ; *vivante* · 65
 Néoplatonisme chrétien · 377
 Neurophysiologie du yoga · 353
 Neurosciences · 316
 New Age · 124
 Noms et formes (nâma rūpa) · 153, 190, 196, 244
 Non-violence · 110, 293
 Nostalgie de l'origine · 401
 Nouveau paradigme · 33, 109, 114, 295, 301, 381, 402, 405 ; *scientifique* · 379
 Nouvel Esprit Anthropologique · 76, 205, 380
 Nouvel Esprit Pédagogique · 345

Nouvel Esprit Scientifique · 114, 303, 380

O

Observation *directe* · 23, 250, 251, 260 ; *participante* · 89, 249, 250
 Œuf cosmique · 233
 OM · 137, 138, 147, 148, 159, 160, 190
 Ondulation vitale · 371, 371
 Consubstantialité homme-monde · 30
 Ontogénèse et phylogénèse de l'imaginaire · 22, **327 suiv.**
 Ontologie et religions archaïques · 207
 Opposés · 16, 23, 101, 114, 147, 164, 165, 184, 185, 226, 348, 349, 364 ; *dans le corps* · 174 ; *et centre* · 226 ; *et conscience humaine* · 227
 Ordre · 398 ; *cosmique* · 184, 220, 241 ; *du monde* · 244 ; *et imagination* · 308 ; *symbolique* · **198 suiv.**, 222, 308 ; (*voir mise en ordre*)
 Orientalisation · 68, 104, 249, 284, 388, 402
 Orients structuraux (G. Durand) · 304, 347, **357 suiv.**
 Originaire · 331, 400
 Origine *cosmique* · 240 ; *de l'homme* · 76, 192, 197, 343 ; *de l'imaginaire (de l'imagination)* · 17, 24, 315, 400 ; *de la pensée* · 312 ; *de la pensée symbolique chez l'enfant* · 329 ; *des archétypes* · 304 ; *des cultures* · 202 ; *des mythes* · 203, 304 ; *des représentations* · 24, 61, 217, 309 ; *des symboles* · 242, 304, 309 ; *du langage* · 222, 309, 374, 400 ; *du monde* · 147, 161, 184, 392
 Oubli du sacré · 67
 Ouverture · 19, 20, 29, 31, 37, 44, 50, 66, 100, 110, 144, 145, 187, 267, 304, 342, 352, 362, 365, 368, 371, 372 ; *de la conscience* · 175, 301 ; *du cœur* · 67 ; *spirituelle* · 63

P

Pacification de l'esprit · 149
 Paix · 351, 383, 397 ; *de l'esprit* · 295 ; *des profondeurs* · 110
 Paradigme · 209, 211, 238 ; *changement de* · 33, 68, 109, 114, 122, 214, 287, 291, 295, 298, 301, 317, 348, 379, 381, 402, 405 ; *moderne* 125 ; *mystique* · 124

Parcours de vie · 33, 43
 Parole · 146, 156, 160, 183, 369 ;
cosmique · 189 ; *de l'enseignant de yoga*
 · 39, 251, 391, 399 ; *du monde* · 147,
 196 ; *poétique* · 52, 64, 191, 236, 310 ;
sacrée · 137, 146, 147, 148, 151, 190,
 243 ; *symbolique* · 65, 191, 240
 Participation · 34, 50, 61, 65, 67, 104,
 166, 375, 392, 406 ; *au monde* · 17, 30,
50, 84, 158, 179, 194, 199, 237 ; *mystique*
 · 243, 381
 Pédagogie *de l'imagination* · 343 ; *de la*
conscience · 50, 403 ; *de la conscience du*
corps · 302, 349 ; *de la sensibilité* · 342 ;
spirituelle · 344
 Pèlerinage intérieur · 159, 160, 187
 Pensée *analogique* · 23, 101, 104, 311,
 388 ; *archaïque* · 101, 114, 178, 230,
 385, 400 ; *complexe* · 386, 405 ;
holistique · 379, 387, 404 ; *métaphorique*
 · 18 ; *moderne* · 230 ; *mythique* · 53,
 222 ; *organiciste* · 18, 303, 382 ;
organique · 104, 230, 373, 386, **387**
suiv. ; *populaire* · 304, **321 suiv.**, 327 ;
symbolique · 61, 73, 125, 178, 191, 226,
 236, 312, 329, 365, 374, 375, 381 ;
systémique · 113
 Perception · 51, 320, 368
 Perte de sens · 383
 Peuples *traditionnels* · 23, 114, 218, 219,
 234, 398 ; *archaïques* · 242 ; *premiers* ·
 61, 114, 207, 226, 373
 Peur · 32
 Phénoménologie · 20, 21, 24, 43, 45, 46,
 48, 50, 51, 76, 77, 83, 84, 88, 96, 98, 123,
 124, 179, 206, 207, 229, 234, 303, 368,
 396 ; *de l'imagination* · 344 ; *religieuse* ·
 16, 42, 98, 204, 241 ; *structurale* · 209
 Philosophie *de E. Kant* · **306 suiv.**, 316 ;
de l'imaginaire · 367 ; *du yoga* · 14, 20,
 28, 29, **33 suiv.**, 41, 78, 79, 116, 120, 135,
162 suiv., 182, 193, 194, 363, 395 ; *néo-*
kantienne de E. Cassirer · 222, **307 suiv.** ,
 373 ; *scientifique* · 382 ; *systémique* · 404
 Phylogénèse · 304, 401 ; *et ontogénèse* ·
327 suiv.
 Place de l'homme dans le monde · 31, 66,
 122, 123, 165, 177, 181, 191, 192, 194,
 209, 212, 226, 310
 Plan d'organisation du vivant · 336

Plénitude · 67, 159, 191, 248, 342, 363,
 364, 371, 390
 Poésie · 17, 66, 67, 101, 124, 126, 191,
 200, 236, 342, 363, 391 ; *et absolu* · 65 ;
et âme · 66 ; *et contemplation* · 342 ; *et*
énergie · 54 ; *et invisible* · 56 ; *et sacré* ·
63 suiv. ; *et sens* · 65 ; *védique* · 388
 Polarisation de l'esprit humain · 225
 Polarité des symboles · 227
 Polarités corporelles · 352
 Polythéisme des valeurs · 63, 85, 117,
 119, 385
 Portes de la perception · 37, 245
 Postmodernité · 24, 68, 85, 101, 104, 126,
 249, 251, 298, 348, 372, **384 suiv.**, 402
 Posture et vie intra-utérine · 400
 Postures du yoga · 37, 39, 43, 99, 162,
 163, **349 suiv.**, **353 suiv.**, **356 suiv.** ;
principes de la · **167 suiv.**
 Présent · 59, 67, 102, 112, 236, 256, 304,
 371, 385, 406 ; *comme espace* · 45
 Présence intérieure · 143, 154, 196, 241,
 275, 351, 364, 365
 Principe spirituel originaire · 153
 Processus *de différenciation* · 222 ; *de*
symbolisation · 19, 32, 334, 335
 Profane · 43, 244 ; *et sacré* · 18, 239, 398
 Profondeur · 151, 182 ; *de l'être* · 98 ; *de*
l'existence · 398 ; *de l'instant* · 67 ; *de la*
conscience · 20, 366 ; *existentielle* · 313,
 381
 Prosaïque · 110, 239, 365, 381
 Psychanalyse · 221, 400
 Psychologie *des profondeurs* · 17, 210,
 222, 311, 338, 344 ; *génétique* · 311, 335
 Puissance · 67, 126, 147, 172 ; *cosmique*
 · 189 ; *créatrice* · 242, 246 ; *de la réalité*
 · 245 ; *des symboles* · 395 ; *originelle* ·
 60 ; *vitale* · 62, 110
 Puissances · 242 ; *et sacré* · 375
 Pur observateur, · 155, 158, 163, 190
 Pure conscience · 159, 188

Q

Quête de sens · 21, 101, 113, 126, 381 ;
spirituelle · 81

R

Racines *anthropologiques de la*
spiritualité · 112, 211, 297, 321 ; *de l'être*

· 159 ; *du langage* · 241 ; *existentielles* · 357
 Raison · 60, 104, 200, 384, 386 ; *abstraite* · 387 ; *et sensibilité* · 64 ; *sensible* · 29, **92**, 93, 342
 Rationalisme · 65, 123, 200, 345
 Rationalité · 63, 101, 319, 377, 405
 Rayonnement · 37, 195 ; *de l'esprit* · 245
 Réalité *absolue* · 241 ; *cosmique* · 369 ; *immédiate* · 366 ; *invisible* · 55, 242, 248 ; *ultime* · 370
 Réceptivité · 163
 Recherche spirituelle · 32, 83, 88, 180, 196
 Réel · 37, 56, 62, 63, 109, 124, 126, 177, 182, 191, 194, 213, 238, 314, 381, 396, 400 ; *et sacré* · 124
 Réenchantement (du monde) · 24, 85, 112, 251, 297, 304, 342, 345, 348, **372 suiv.**, **378 suiv.**, 402, 403, 406
 Réflexes *élémentaires* · 315, 328, 329 ; *posturaux* · 360, 361, 362 ; *dominants de Bekhterev* · 359 ; *les trois dominantes ... de G. Durand* · 360
 Réflexivité du chercheur · **90 suiv.**
 Regard spirituel · 28, 33, 37, 52, 126, 155, 159, 225, 298, 344, 365, 372, 398
 Régimes durandiens de l'imaginaire · 204
 Relation *et yoga* · 33, 120 ; *et langage* · 241 ; *affectuelle de l'homme au monde* · 309, 371 ; *au corps* · 116 ; *à l'invisible* · 193 ; *au monde* · 111, 144, 197, 199, 183, 390 ; *homme-nature* · 122, 380, 390 ; *organique au monde* · 231 ; *signifiante au réel* · 183
 Relations (*équilibre des...*) · 20, 81, 111 ; *et interactions humaines* · 88, 166, 405, 102, 111 ; *et structures* · 215 ; *et espace* · 221 ; *et affectivité* · 329, 405
 Reliance · 19, **117 suiv.**, 195, 240, 246, 381, 386
 Religion · 16, 19, 34, 116, **117 suiv.**, 193, 200, 201, 216, 365, 383, 399, 404, 406 ; *athée* · 119 ; *critique de la* · 123, 289, 294 ; *comme forme symbolique* · 308 ; *et mythe* · 376 ; *et se relier* · 119 ; *et pratiquants du yoga* · 273, 297 ; *et sacré* · 238 ; *et sens* · 117, 118, 120 ; *et société* · 118, 120, 193, 383 ; *et spiritualité* · 193, 273, 297 ; *et verticalité* · 225 ; *laïque* ·

120 ; *naturelle* · 40, 66, 240 ; *romantique* · 342
 Religions *historiques* · 31, 114 ; *orientales* · 41
 Religiosité postmoderne · 383, **390 suiv.**
 Représentation du monde · 46, 178, 307 ; *initiale* · 227
 Représentation · 20, 37, 199
 Représentations · 73, 98, 106, 107, 113, 159, **201**, 205 ; *religieuses* · 112 ; *de l'Inde védique* · **149 suiv.** ; *et médiation* · 227 ; *et yoga* · 182, 189 ; *symboliques* · 62, 150, 201, 203, 214, 242, 244, 301, 304, 306, 359 ; *symboliques et corps* · 360 ; *traditionnelles* · 203, 302 ; *universelles* · 219 ; (*voir Systèmes de*)
 Respiration · 138, 146, 149, 151, 164, 172, 174, 175, 183, 184, 188, 255, 263, 364
 Ressourcement · 23, 59, 239, 247, 265, 310, 391
 Retour à l'origine · 59, 82, 247 ; *à la nature* · 111 ; *au corps* · **121 suiv.**, 368 ; *aux sources* · 169, 256 ; *de l'imaginaire* · 304, 388 ; *des affects* · 385 ; *des images* · 386 ; *du Grand Pan* · 386 ; *du sacré* · **390 suiv.** ; *du refoulé symbolique* · 124 ; *du symbolisme* · 123
 Rétrécissement · 49, 326
 Rite (s) · 89, **120**, 177, 193, 202, 207, 216, 310, 335, 362, 381, 383, 404 ; *d'inhumation* · 234 ; *d'interaction* · 107, 108, 120 ; *de passage* · 246 ; *sociaux* · 120
 Ritualisation · 116 ; *de l'espace et yoga* · 39 ; *du corps et yoga* · 109, 364
 Rituel(s) · 14, 18, 23, 31, 76, 80, 114, 116, **120**, 135, 136, 149, 159, 161, 180, 200, 201, 212, 237, 249, 301, 376, 399 ; *et corps* · 243 ; *et affectivité* · 121 ; *et énergie* · **145 suiv.** ; *et puissance* · 243 ; *du feu et spiritualité* · 143 ; *postmodernes* · 391
 Rythme · 349, 360 ; *vital* · 362, 364

S

Sacralisation du temps et de l'espace · 59
 Sacralité · 18, 268, 311 ; *et langage symbolique* · **236 suiv.** ; *du corps* · 180, 211

Sacré · 14, 17, 21, 30, 43, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 67, 145, 181, 194, 206, 237, 239, 240, 242, 266, 267, 310, 392 ; *ambiguïté du* · 57 ; *comme essentiel* · 296 ; *comme expérience* · **54 suiv.**, 59 ; *comme expérience originelle* · 62 ; *comme matrice de la pensée* · 60 ; *comme structure de la conscience* · 59, 237 ; *comme vécu* · 294 ; *et affectivité* · 60, 63 ; *et force* · **57 suiv.** ; *et forces psychiques* · 60 ; *et invisible* · 60, 237 ; *et langage* · **62 suiv.** ; *et langage symbolique* · **236 suiv.** ; *et niveau de conscience* · 238 ; *et ordre* · 58 ; *et ouverture* · 59 ; *et poésie* · **63 suiv.** ; *et profane* · 15, 30, 57, 59, 63, 83, 119, 365 ; *et réel* · 239 ; *et religion* · 289 ; *et sens* · 119, 211 ; *et valeur* · 56, 294 ; *et vie quotidienne* · 390 ; *et violence* · 58 ; *immanent* · 190 ; *originel* · 312 ; *ordre et désordre* · 57 ; *retour du...* · **390 suiv.** ; *temps et espace* · **58 suiv.**

Sacrifice · 140, 149, 159, 182, 224 ; *du feu* · 18, 23, 79, 121, **134 suiv.**, 186, 369

Sagesse · 27, 87, 100, 111, 185, 189, 369 ; *populaire* · 49

Sans forme · 60, 61, 191, 342

Santé · 23, 29, 49, 97, 144, 161, 195, 271, 286, 297, 304, 305, 400 ; *et orientes structuraux* · 347 ; *symbolique fondamentale* · 97

Schéma corporel · 108, 354 ; *postural* · 354 ; *universel de la vie* · 382

Schématisme kantien · 306, 308, 315, 316

Schème postural · 348, 357 ; *vertical comme donnée archaïque* · 226

Schèmes · 317 ; *affectifs* · 329, 374 ; *ancestraux* · **356 suiv.** ; *archétypaux* · 302, 304 ; *corporels* · 280, 364 ; *d'images* · 318 ; *de connaissance* · 306 ; *de l'imagination* · 316 ; *durandiens* · 361 ; *fondamentaux de l'imaginaire* · 208, 327, 363 ; *kinesthésiques de M. Johnson* · **316 suiv.**, 400 ; *phylogénétiques* · 356 ; *sensori-moteurs* · 76, 103, 280, 315, 320, 328, 348, 359, 396 ; *et images* · 315 ; *et mémoire intra-utérine* · 335

Science(s) · 399 ; *comme forme symbolique* · 308 ; *de l'esprit* · 192 ; *et conscience* · 382 ; *et réenchantement* · 382 ; *et tradition* · 133 ; *cognitives* · 24, 305, 315, 316 ; *de l'homme et de la nature* · 303 ; *et philosophie* · 379

Se relier · 191, 199, 241, 313, 383, 392

Se situer · 45, 68, 144, 182, 199, 203, 217, 218, 298, 301

Sens · 319, 320 ; *commun* · 51, 53, 88, 91, 101 ; *de la responsabilité* · 296 ; *de la vie* · 27, 53, 59, 63, 85, 88, 109, 116, 120, 126, 192, 251, 302, 311, 321, 342, 362, 381 ; *création de...* · 106 ; *dotation de...* · 312 ; *donné au monde* · 51, 119, 312 ; *et sacré* · 203, 312, 375 ; *et symbole* · 311, 314 ; *quête de...* · 21, 101, 113, 126, 381 ; *question du...* · **116 suiv.**, 217, 312 ; *surplus de...* · 43, 125, 197, 213, 248, 311

Sensation · 37, 109, 163, 165 ; *et cognition* · 309

Sensibilité · 37, 50, 64, 111, 144, 175, 188, 256, 298, 318, 366, 374, 377, 380, 390, 405, 406 ; *et entendement* · 306, 308, 316, 399 ; *poétique* · 342

Sensorialité · 18, 101, 111, 112, 298, 318, 352, 371, 374, 390, 405

Sentiment(s) · 105, 121, 156, 159, 163, 179, 318 ; *d'exister* · 27, 63, 68 ; *d'immensité* · 159 ; *d'ouverture* · 233, 296 ; *d'unité* · 34 ; *de participation* · 191, 195 ; *de plénitude* · 168 ; *sacré* · 60 ; *pur* · 110, 111, 371, 398

Sentir · 61, 63, 81, 143, 145, 160, 166, 177, 301, 351, 377, 389, 391, 392, 403

Sérénité · 15, 19, 30, 32, 38, 78, 82, 110, 149, 175, 195, 217, 391, 397

Serpent cosmique · 190, 371

Serpentelement de l'être · 370, 371

signe · 204, 371 ; *distinctif* · 184 ; *de l'invisible* · 207

Signifiant et signifié · 199 ; *flottant de C. Lévi-Strauss* · 62

Signification(s) · 67, 89, 317, 318, 320, 390 ; *cosmique de l'existence* · 182 ; *de la vie* · 51 ; *du monde* · 64 ; *sacrée* · 183 ; *ultimes* · 200 ; *chaînes de* · 231

Silence · 38, 39, 110, 147, 156, 160, 191, 244, 364, 391, 395, 399, 401

Situation de l'homme dans le monde · 217, 318 ; *existentielle primordiale* · 210

Sobriété heureuse · 18, 390

Société(s) contemporaine · 391 ; *de consommation* · 27, 103, 111, 402 ; *et phénomènes sociaux* · 106 ; *et religion* ·

119, 383 ; *et sens* · 107 ; *traditionnelle* · 227, 236, 237 ; *mondialisée* · 385 ; *analogiques* · 231, 232 ; *traditionnelles* · 58, 231, 233, 246, 247, 388

Socio-anthropologie de l'imaginaire · 22, 124

Sociologie *compréhensive* · 90, 101, 123, 251 ; *de l'imaginaire* · 22, 23, **249 suiv.**, 296, 302, 372 ; *de l'imaginaire spirituel* · **84 suiv.** ; *de la religion* · 118, 124

Soi · 154, 155, 159, 182, 188, 204

Soleil · 150, 152, 159 ; *et conscience* · 153

Son *mystique* · 15, 22, 79 ; *primordial* · 146

Souffle · 99, 138, 146, 151, 158, 159, 162, 163, 166, 167, 169, 175, 184, 186, 189, 295, 349, 350, 362

Souffrance · 20, 48, 196, 121, 202, 234, 346, 363

Source · 32, 35, 44, 55, 63, 81, 150, 152, 159, 179, 292 ; *de l'imaginaire* · 52 ; *des significations* · 100 ; *vitale* · 59

Spatialité · 30

Spatio-temporalité · 218 ; *et imaginaire* · 397

Spiritualité · 29, 36, 101, **124 suiv.**, 156, 192, 193, 194, 198 ; *archétypes de la ...* · **205 suiv.** ; *et cheminement* · 194 ; *et matérialisme* · 114 ; *et monde de la vie* · **101** ; *et religion* · 288 ; *éducation à la...* · 403 ; *laïque* · 112 ; *postmoderne* · 29 ; *archaïque* · 85

Spontanéité · 37

Structuralisme · 14, 21, 74, 76, 78, 84, 98, 179, 213, 215, 219, 222, 303, 395 ; *figuratif* · 83, 97, 216 ; *herméneutique* · 84, 97, 216, 219, 344

Structuration symbolique *de l'espace* · **219 suiv.** ; *du temps* · **234 suiv.**

Structure · 76, 96, 97, 107, 218 ; *de la conscience* · 100, 374 ; *de la nature* · 214 ; *et sens* · 215, 216 ; *et figure* · 216 ; *ontologique du monde (A. Schütz)* · 47, 102, 217 ; *universelle de l'esprit humain* · 202, 216

Structures anthropologiques *de l'imaginaire* · 68, 76, 216, 223, 315, 346, 381, 396 ; *de l'imaginaire spirituel* · 19, 211, 214, 301 ; *du yoga* · **180 suiv.** ; *universelles* · 207

Structures *cognitives* · 317, 319, 320 ; *constitutives de l'expérience* · 102, 317 ; *de l'esprit humain* · 19, 113, 181, 209, 213, 214, 215, 216, 222, 317 ; *de la voie spirituelle* · 213 ; *fondamentales du monde de la vie* · 47 ; *fondamentales du yoga* · 16, 24, 42, 178, 180, 181, 348 ; *psycho-physiques fondamentales* · 211 ; *symboliques* · 210 ; 208, 211, 214 ; *vitales* · 364, 370

Subjectivité · 50, 103, 309 ; *du chercheur* · 90, 91 ; *inter...* 45, 106

Sublimation du temps · 234

Substrat postural · 354, 355

Suspension du temps · 16, 23, 32, 59, 82, 247

Symbole(s) · 89, 98, 108, 112, 114, 116, 149, 196, 200, 212, 308 ; *comme image signifiante* · 56 ; *comme représentation* · 200 ; *comme source de sens* · 240 ; *comme valeur existentielle* · 207, 209 ; *et corps* · 37, **168 suiv.** ; *et éléments* · 203 ; *et invisible* · 56, 210, 237 ; *et nature* · 203, 297 ; *premiers...* · 31, 100 ; *et psychisme* · 358 ; *et sens* · 97, 107, 308 ; *et structures cosmiques* · 203 ; *fondamentaux* · 202, 203 ; *traversée des* · 159 ; *primaires* · 203 ; *de la religiosité* · 126 ; *de l'unité* · 144 ; *universels* · **202 suiv.** ; *du yoga* · 22, 96, 98, 114, 135, 195

Symbolique · 85 ; *efficacité...* · 399 ; *geste...* · 168 ; *archaïque* · 44 ; *de la verticalité* · 224 ; *des opposés* · 226 ; *du trois* · 147 ; *du centre* · 229 ; *du corps* · 396 ; *du yoga* · 37, 44, 81, 135, 173, 181, 195, 302, 349 ; *fonction ...* · **195 suiv.** ; *patrimoine ...* · 29, 218 ; *champ...* · 207, 251, 362, 395 ; *champ ... du yoga* · 250, 253 ; *expression...* · 319 ; *et société* · 193

Symbolisme · 55, 298 ; *et sens* · 214 ; *religieux* · 227 ; *religieux comme valeur existentielle* · 209

Système *d'oppositions* · 74, 98, 186, 352 ; *de classification* · 231 ; *de correspondances* · 98, 123, 230, 244 ; *de représentation* · 17, 32, 100, 101, 116, 119, 192, 216, 246, 396, 406 ; *de valeurs* · 106 ; *structuraux et psychisme* · 208 ; *symboliques* · 195, 204, 214 ; *symbolique du yoga* · 108

T

Tantrisme · 37, 41, 149
Technique(s) *d'extase* · 30 ; *méditatives* · 35, 36 ; *psychocorporelles* · 14, 27, 30, 32, 37, 180, 296 ; *respiratoires* · 37, 39 ; *spirituelles* · 195, 212, 216, 244, 301, 395
Temps · 32, 192, 349 ; *des puissances* · 375 ; *destructeur* · 234 ; *du mythe* · 18, 32, 235, 236, 310, 375 ; *et espace* · 217, 297 ; *ordinaire* · 32 ; *originel* · 59, 236 ; *rituel* · 246, 302 ; *sacré* · 58, 59, 139, 237, 364 ; *sublimé* · **234 suiv.**, 246, 302 ; *comptage du* · 234
Terrain · 14, 15, 21, 22, 32, 75, 80, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 94, 95, 96, 131, 132, 205, 249, 395 ; *comme initiation* · 89 ; *comme outil* · **95 suiv.** ; *enquête de* · 91 ; *indien* · 21, 22, **78**, 86, 89, 96, **132 suiv.**, 250 ; *professionnel* · 178
Terre · 139, 156, 158, 159, 166, 203
Terre et ciel · 114, 141, 150, 156, 160, 161, 168, 169, **180 suiv.**, 195, 203, 220, 221, 222, 223, 224, 229, 295, 302, 321, 341, 362, 398 ; *césure entre* · 377 ; *et origine du monde* · 220
Tests projectifs · 23, 281, 399
Théorie *fondée sur les faits* · **94** ; *constructiviste* · 106 ; *de la conscience* · 321 ; *des correspondances* · 341
Totalité · 348 ; *existentielle* · 339
Tout-Autre · 159, 241
Tradition · 57, 312, 372, 392 ; *du yoga* · 30, 41, 42, 68, 83, 89, 96, 97, 98, 126, 135, 164, 172, 173, 179, 180, 303, 365, 392, 398 ; *hermétique* · 221 ; *indienne* · 17, 20, 23, 30, 34, 35, 38, 61, 95, 132, 136, 194, 195, 196, 301, 397, 398 ; *de l'antiquité* · 378 ; *néoplatonicienne* · 340 ; *symbolique* · 67 ; *védique* · 23, 42, 67, 116, 133, 135, 166
Traditions · 17, 18, 29, 30, 60, 114, 119, 177, 193, 223, 240, 244, 312, 388 ; *archaïques* · 243, 244 ; *et science moderne* · 370 ; *mystiques* · 244, 344 ; *spirituelles* · 16, 55, 56, 64, 100
Trajet anthropologique de G. Durand · 76, 84, 113, 122, 315, 346, 358, 359
Transcendance · 37, 43, 119, 125, 156, 226, 267, 294, 313, 366, 383 ; *transcendances du monde de la vie de A. Schütz* · 217 ; *de la conscience* · 302, 304

Transformation de la conscience · 397
Tribu · 249 ; *des pratiquants du yoga* · **109**, 111, 252
Trois étages du monde · 139, 153, **155 suiv.**, 165 ; *rôles* · **163**
Troisième terme · 162, 166, 190, 195, 222, 227, 228, 229

U

Un et multiple · 245
Union mystique · 340
Unité · 16, 23, 29, 63, 65, 144, 146, 159, 160, 183, 187, 189, 190, 195, 274, 302, 311, 343, 365, 381, 388, 406 ; *cosmique* · 146, 149, 174, 182, 188, 189, 241, 368 ; *de l'esprit humain* · 328, 334, 404 ; *de l'homme* · 115, 117, 178, 343, 406 ; *des contraires* · 82, 179, 204, 244, 386 ; *du monde* · 174, 181 ; *et diversité* · 148 ; *existentielle* · 304, 348, **363 suiv.** ; *homme-monde* · 18, 51, 52, 53, 76, 81, 110, 125, 175, 178, 195, 233, 244, 310, 343, 369, 374 ; *homme-nature* · 85, 113, 382 ; *intime du corps* · 169, 194 ; *originelle, primordiale* · 188, 220, 221, 244, 246, 364, 376
Univers · 151, 184 ; *comme langage, parole* · 196, 233
Universalité des symboles · 23
Universaux · 113, 206
Unus Mundus · 372

V

Vacuité · 159
Valeur(s) · 89, 108, 111, 116, 193, 207, 209, 311 ; *de la postmodernité* · 85 ; *existentielles* · 29
Vécu · 17, 76, 96, 98, 108, 301, 318 ; *corporel* · 49, 84, 100, 169, 302, 396 ; *du temps et de l'espace* · 211 ; *du yoga* · 16, 87, **194**, 250, 269, 287 ; *et affectivité* · 303 ; *humain* · 47, 209, 311 ; *intérieur* · 29, 56, 398, 399 ; *intime* · 43, 194, 366 ; *intra-utérin* · 335 ; *de la religion* · 206
Vent · 151, 156, 166, 184, 189, 369
Verbe de Dieu · 196
Verticalisation · 157, 165, 187, 279 ; *de la conscience* · 30
Verticalité · 16, 23, 44, 83, 158, 169, 179, 180, 182, 183, 186, 187, 189, 223, 225, 226, 266, 302, 321, 323, 324, 326, 348,

362 ; *et horizontalité comme catégories ontologiques* · 225
 Vibration · 17, 78, 116, 148, 168, 370 ; *originelle* · 137, 147
 Vide · 38, 147, 159, 160, 245, 364 ; *existentiel* · 85
 Vie · 57, 185, 372 ; *intérieure* · 131, 271 ; *intra-utérine* · 330, 332, 333, 356, 400 ; *quotidienne* · 107, 110 ; *spirituelle* · 112, 246, 271
 Visible · 56 ; *et invisible* · 119, 160, 190, 201, 240, 243, 312, 342, 362, 370, 396
 Vision du monde · 15, 18, 20, 27, 28, 77, 81, 104, 193, 329, 388 ; *du yoga* · 24, 84, 86, 89, 109, 107, 111, 134, 160, 180, 211, 250, 295, 296, 301, 372 ; *postmoderne* · 388 ; *archaïque* · 85
 Vitalisme · 49, 370, **389 suiv.**
 Vitalité · 23, 49, 55, 97, 98, 101, 122, 145, 150, 151, 170, 185, 195, 238, 351, 370, 372
 Vivant · 17, 45, 50, 68, 85, 109, 110, 174, 175, 177, 178, 179, 233, 238, 243, 317, 379, 389 ; *être...* · 47, 115, 123, 150, 153, 177, 185, 189, 194, 229, 230, 267, 295, 297, 303, 309, 327, 351, 373 ; 383 ; *espace du...* · 221, 364 ; *expérience d'être...* · 207 ; *géométrie du...* · 357 ; *logique du...* · 382 ; *monde...* · 342, 346, 403

Voie de transformation · 34 ; *spirituelle* · 103, 180, 195, 302 ; *tantrique* · 37
 Voyage initiatique · 14, 71

Y

Yoga *comme modèle* · 17, 19, 30, 68, 131, 180, **192 suiv.**, 195, 296, 297, 298, **347 suiv.** ; *comme pédagogie* · 31, 297, 349, 353 ; *et homéostasie* · **353 suiv.** ; *et image symbolique du corps* · 162, 198, 172, 173, 186, 277, 278, 280, 295, 347 ; *et imaginaire des pratiquants* · **107 suiv.** , **249 suiv.**; *et méditation* · **162 suiv.**, 363 ; *et micro-macrocosme* · 175, 182 ; *et monde de la vie* · **101** ; *et nouvel imaginaire* · **103 suiv.**, **294 suiv.** ; *et post-modernité* · 109 suiv., 295 ; *et réenchantement du monde* · **384 suiv.** ; *et sacrifice du feu* · 135, **143 suiv.** ; *et se relier* · 19, 33 suiv., 120 ; *et schèmes sensori-moteurs* · 103, 355, 361 ; *et schèmes corporels* · 353 ; *et schèmes durandiens* · 362 suiv. ; *et sens de la vie* · 116, 250 ; *et ses archétypes* · 29, **96 suiv.**, 278, 283 ; *et transformation* · 28, 30, 97, 99, 108, 363 ; *et universaux* · 17, 29, 82, 178, 295 ; *et unité* · 363 suiv. ; *valeurs du* · 29, 109 suiv. ; *vécu du* · 194, 195

Index des mots sanscrits

Notions

A

adhwar · 144
agni-hotra · 79, 135, 136, 144, 149, 155,
156, 159, 369
ahamkara · 154
âkâsha · 147, 148, 158, 159, 160, 190
akshara · 147
anâhata dhvani · 149
ânanda · 145, 187, 398
ânandamayakosha · 156, 187
ananta samapatti · 167
annamayakosha · 187
antarâkhâsha · 165, 351
antaranga-yoga · 149
antarîksha · 151, 184, 189
apâna · 164
apâna vayû · 350, 362
apas · 138, 151
apraketâ · 184
âsana · 162, 163, 166, 168
âshram · 79, 134, 135, 365
ashtânga-yoga · 143
âtman · 35, 145, 146, 149, 152, 154, 155,
156, 159, 181, 182, 188, 369
avyakta · 147, 153, 187

B

bahirâkhâsha · 165, 351
bandha · 163
bhaj · 140
bhâkta · 135
bhâkti yoga · 172
bhâva · 153
bhavana yoga · 172
bhoga · 152
bhokta · 163
bhû · 166
bhûr · 139, 157, 184
bhûr, bhuva, svaha · 139, 155
bhuva · 139, 155, 157, 166, 184

brahmachârya · 79, 134
brahman · 35, 60, 138, 147, 148, 150,
152, 153, 154, 156, 158, 159, 181, 182,
187, 188, 189, 190, 242
buddhi · 150, 154, 155, 156, 158, 164,
187

C

chaîtanya · 154
chakra · 158, 170, 171
chetanâ · 152, 154, 155, 158
chidâkhâsha · 165, 351
chit · 165
chitta · 148, 154, 158
chitta prasâdana · 149

D

darshana · 36
deva · 166
devayajna · 136, 149
devî · 151
dhâtu · 154
dhauti · 162
dhyana yoga · 14
drashtâ · 155, 158, 163, 164, 190
dravya · 190

G

ghata · 170
ghee · 137, 142
guna rajasa · 146, 162
guna sattva · 146, 162
guna tamasa · 146, 162
guna · 349
guru · 78, 79, 132

H

ha · 168
hamsa · 174
hatha · 133, 171, 172
havan · 136
hiranyagarbha · 153

I

idâ · 168, 170, 350
indriya · 152, 154
îshvara · 148, 154, 182, 188
ishvara pranidhâna · 135, 143, 156

J

jâti · 136
jivâtman · 154
jnana · 14, 190
jnâna yoga · 172
jnânendriya · 166

K

kanda · 136, 142
karma yoga · 14, 136, 172
karmendriya · 166
karta · 163
kha · 149, 158, 159
kham · 148, 159
kham brahman · 158
khecharî · 158
khumbaka · 162
kosha · 187, 371
kriyâ · 148, 163
kriyâ-yoga · 143, 156
kshara · 147
kundalinî · 146, 157, 162, 168, 169, 172, 175, 190, 370
kûrma · 159

M

mahâ bindu · 147
mahâdevî · 190
mahâshakti · 189
manas · 154, 156, 157, 172, 398
mandala · 352
manomayakosha · 187
mantra · 137, 138, 146, 148, 153, 156, 158, 159, 160, 162, 163, 190, 196, 398
mantradevatâ · 146, 189, 196
mâtâ · 151
mâtrikâ · 190, 196
moksha · 136
mudrâ · 162, 163, 168

N

nâda · 14, 15, 22, 79, 132, 146
nâda yoga · 14, 22, 79, 132

nâdi · 168, 170
nâdîshodana · 138
nâma · 153, 190, 196
nâma rûpa · 153, 190
nyâsa · 138

O

OM · 137, 138, 147, 148, 159, 160, 190

P

padma · 171
para · 147
paramesvara · 153
paramparâ · 146, 392
parâtman · 139, 150, 152, 153, 154, 158, 188
pingalâ · 168, 170, 350
praketâ · 184
prakriti · 138, 147, 148, 151, 153, 158, 174, 185, 187, 188, 189
prâna · 145, 146, 147, 149, 150, 151, 159, 160, 164, 166, 168, 172, 188, 189
prâna vayû · 350, 362
prânasamyama yoga · 172
pranava · 159
prânâyâma · 162, 163
pranomayakosha · 187
prasâd · 142
prayatna shaîtilya · 167
prayog · 163
prithivî · 155, 369
pûja · 164
puni · 144
purusha · 147, 148, 154, 155, 158, 173, 182, 187, 188, 368

R

râja yoga · 162
rajas · 164, 185, 349
rishi · 56, 144, 146, 388
rodasî · 181, 183, 190
rûpa · 153, 190, 196
rûpakhâsha · 351
rodasî · 181, 183, 190
rûpa · 153, 190, 196
rûpakhâsha · 351

S

sâdhak · 160
sâdhanâ · 79, 134, 135, 159, 182

samâdhi · 36, 149, 159, 160, 187, 189,
245, 363, 369
samâna · 164
samâna vayû · 164, 350, 362
samprâsad · 164
samprayog · 164
samsâra · 153
sattva · 164, 185, 189, 190, 349
sattvaguna · 162
seva · 150
shabda · 147
shakti · 147, 157, 158, 169, 172, 174,
187, 370, 389
shûnya · 159
skambha · 187
so ham · 174, 175
spanda · 168
sthira · 167, 350
sthula sharîra · 156
sthira · 167, 350
sûkha · 167, 350
sushumnâ · 168, 171, 350
sva · 135
svâdhyâya · 143, 148, 157
svaha · 139, 155, 157, 158, 166, 184
svarga · 158, 166, 369
swâmî · 136

T

tamas · 164, 185, 349
tantra · 37
tantrisme · 37, 41, 149
tapas · 143, 156, 161, 186, 352
tha · 168
triambakam · 153
triguna · 147, 190

U

udâna vâyu · 164, 350, 351, 362
udâna, · 169
upâsanâ · 143, 145

V

vâc · 146, 148, 190
vaïkhâri · 147
vâyu · 169, 172, 350,
veda · 146,
vedi · 136
vijnânamayakosha · 187

vishva devatâ · 158
viveka · 155
vratya · 160
vyâdhi · 363
vyakta · 152, 153, 187
vyâna · 164
vyâna vâyu · 164, 350, 362
vyoman · 158

Y

yagnesala · 136
yaj · 144
yajna · 144, 155
yug · 33
yukta · 33

Dieux les plus célèbres

Agni · 138, 139, 141, 150, 151, 155, 156,
158, 159, 161, 186, 369
Brahmâ · 152
Chandra · 172, 173, 350, 369
Garuda · 159
Indra · 137, 140, 151, 152, 154
Prajâpati · 140, 161, 182, 184, 188, 189,
368, 369
Purusha · 140, 161
Rudra · 137, 140, 152, 153
Sarasvatî · 146
Sâvitar · 139, 152, 153, 154, 155, 156,
158, 188
Shiva · 147, 152, 157, 162, 168, 169,
173, 187
Sûrya · 138, 140, 141, 152, 154, 156,
158, 159, 172, 173, 350, 369
Vâyû · 151, 154, 156, 369
Vishnou · 139, 140, 152, 155, 159

Géographie

Meru · 159, 187

Personnalités

Dasgupta Surendranath · 42, 210
Digambar Swâmî · 134, 135, 136, 143,
144, 159, 164, 178
Kualayananda Swâmî · 135, 136
Sadatia Bhandev · 136
Shankarâchârya · 140
Sivânanda Swâmî · 210
Venkatesananda Swâmî · 365

Textes

Bhagavad-Gîtâ · 40, 41, 71, 136, 140,
172, 182
Brâhmana · 182, 184
Gâyatrî · 153
Gheranda Samhitâ · 135, 182
Hatha Yoga Pradîpîka · 135, 182
Manu-Smriti · 184
Rig-Veda · 140, 151, 185
Rudra Sûkta · 140, 152
Samhitâ · 182

Bibliographie

A. Ouvrages concernant la tradition indienne

1. Ouvrages généraux

- AVALLON Arthur, *La puissance du serpent*, Dervy Livres, Paris, 1981.
- *Introduction à l'hindouisme tantrique*, Dervy Livres, Paris, 1983.
- BIARDEAU Madeleine, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole*, Mouton, Paris, 1964.
- *Clefs pour la pensée hindoue*, Seghers, Paris, 1972.
- BIARDEAU Madeleine et MALAMOUD Charles, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, PUF, Paris, 1976.
- COCAGNAC Maurice, *Les racines de l'âme indienne*, Armand Colin, Paris, 1984.
- COOMARASWAMY Ananda, *La doctrine du sacrifice*, Dervy Livres, Paris, 1978.
- DANIELOU Alain, *Le polythéisme hindou*, Buchet-Chastel, Paris, 1960.
- DASGUPTA Surendranath, *Yoga as philosophy and religion*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1987.
- DUMONT Louis, *Homo Hierarchicus*, Gallimard, Paris, 1966.
- 1975. *La civilisation indienne et nous*, Armand Colin, Paris.
- ELIADE Mircea, *Le Yoga*, Payot, Paris, 1954.
- *Techniques du Yoga*, Gallimard, Paris, 1975.
- *Patanjali*, Seuil, Paris, 1982.
- ESNOUL Anne-Marie, *L'Hindouisme*, Fayard-Denoël, Paris, 1972.
- FEUERSTEIN George, *The essence of Yoga*, Rider, Londres, 1974.
- FILLIOZAT Jean, *Les Philosophies de l'Inde*, PUF, Paris, 1995.
- *La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, Imprimerie Nationale, Paris, 1975.
- GONDA Jan, *Les religions de l'Inde* (2 tomes), Payot, Paris, 1962.
- HAMONIAUX Loredana, *Le yoga, le bébé et la tortue*, Dervy, Paris, 2005.
- HERBERT Jean, *Spiritualité hindoue*, Albin Michel, Paris, 1972.
- KUVALAYANANDA Swâmî et Vinekar S. L., *Yogic therapy*, Publication of Ministry of Health, Government of India, Delhi, 1963.
- LACOMBE Olivier, *La doctrine morale et métaphysique de Râmânûja*, A. Maisonneuve, Paris, 1938.
- *L'absolu selon le Vedânta*, Paul Geuthner, Paris, 1966.
- LEVI Sylvain, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmâna*, Leroux, Paris, 1898.
- MALAMOUD Charles, *Cuire le monde*, La Découverte, Paris, 1989.
- MASSON-OURSSEL Paul, *L'Inde antique et la civilisation indienne*, Albin Michel, Paris, 1933.
- MICHAEL Tara, *Clefs pour le Yoga*, Seghers, Paris, 1975.
- *Mythes et symboles du Yoga*, Dervy Livres, Paris, 1984.
- OGUIBENINE Boris, *La déesse Usas*, Vrin, Paris, 1993.
- PADOUX André, *L'énergie de la parole*, Le Soleil Noir, Paris, 1980.

- PAPIN Jean, *Tantra et Yoga*, Dervy Livres, Paris, 1988.
- RADHAKRISHNAN S., *Indian Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
- RAWSON Philip, *Tantra*, Seuil, Paris, Paris, 1973.
- RENOU Louis et FILLIOZAT Jean, *L'Inde classique* (2 tomes), Bibliothèque de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris, 1985.
- RENOU Louis, « L'Hindouisme », in *Grandes Religions du Monde*, tome 3, Edito-Service, Genève, 1968.
- *L'Hindouisme*, PUF, Paris, 1970.
 - *L'Inde fondamentale*, Hermann, Paris, 1978.
 - *La civilisation de l'Inde ancienne*, Flammarion, Paris, 1981.
- SILBURN Lilian, *Instant et cause*, Vrin, Paris, 1955.
- *La kundalini*, Les Deux Océans, Paris, 1983.
- VARENNE Jean, *Aux sources du Yoga*, Jacqueline Renard, Paris, 1989.
- VAN LYSEBETH André, *Tantra, le culte de la féminité*, Flammarion, Paris, 1992.
- ZAEHNER Robert C., *L'Hindouisme*, Desclée de Brouwer, Paris, 1974.
- ZIMMER Henrich, *Les philosophies de l'Inde*, Payot, Paris, 1985.

2.Textes

Veda

- RENOU Louis, *Etudes védiques et paninéennes*, De Boccard, Paris, 1955-67.
- *Hymnes spéculatifs du Véda*, Gallimard, Paris, 1956.
 - *Hymnes et prières du Véda*, A.Maisonneuve, Paris, 1938.
- VARENNE Jean, *Le Véda*, Les Deux Océans, Paris, 1967.
- *Mythes et Légendes extraits des Brahmâna*, Gallimard, Paris, 1967.
 - *Cosmogonies Védiques*, Les Belles Lettres, Paris, 1982.

Upanishad

- AUROBINDO Sri, *Trois Upanishad*, Albin Michel, Paris, 1972.
- GAMBHIRANANDA Swâmî, *Eight Upanishad* (avec les commentaires de Sankarâchârya), Ed. Advaita Ashrâm, Delhi, 2002.
- RENOU Louis (Sous la direction de), *Les Upanishad I à X*, A. Maisonneuve, Paris, 1981, 1984, 1986, 1992.
- VARENNE Jean, *Sept Upanishad*, Seuil, Paris, 1981.

Bhagavad-Gîtâ

- AUROBINDO Sri, *La Bhagavad-Gîtâ*, Albin Michel, Paris, 1970.
- DELEURY Guy, *La Bhagavad-Gîtâ*, Imprimerie Nationale, Paris, 1992.

Yoga

- Âgamarahasya, Rajasthan Puratan Granthamala*, 88, Rajasthan Oriental Research Institute, Jodhpur, 1968.
- CHANDRA Vasu, *The Siva Samhitâ*, Oriental Reprint, New Delhi, 1979
- ESNOUL Anne-Marie, *Les strophes de Sâmkhya*, Les Belles Lettres, Paris, 1964.
- Gheranda Samhitâ*, Ed. Kaivalyadham, Lonavla, 1978.
- GHAROTE M. L., *BrhadYogiyajnavalkasmriti*, Ed. Kaivalyadham, Lonavla, 1982.
- KARAMBELKAR P.V., *Patanjali Yoga Sûtra*, Ed. Kaivalyadham, Lonavla, 1978.
- KUVALAYANANDA Swâmî, *Goraksatakam*, Ed. Kaivalyadham, Lonavla, 1984.

MICHAËL Tara, *Hatha Yoga Pradīpika*, Fayard, Paris, 1997.
Rudrayamala Yoga Tantra Ganthamala, 7, Research Institute Sampurnand Sanskrit
 Vishvavidyalay, Varanasi, 1980.
 SASTRI Pandit Mahadeva, *Yoga Sikhā Upanisad*, in *The Yoga Upanishads*, Adyar Library
 and Reserch Center, Madras, 1968.
Siddha Siddhanta Paddhati, Yogashram Sanskrit College, Hardwar, 1939.
 SVATMARAMÂ, *Hatha Pradīpikâ*, Lonavla, Ed. Kaivalyadham, Lonavla, 1970.
 TAIMENI I.K., *La science du Yoga*, Adyar, Paris, 1980.
 TIWARI O.P., *Ashtānga Yoga by Saint Charandasa*, Ed. Kaivalyadham, Lonavla, 1983.
 VARENNE Jean, *Upanishad du Yoga*, Gallimard, Paris, 1971.
Vashista Samhitâ, Ed. Kaivalyadham, Lonavla, 1984.

Tantra

MICHAEL Tara, *Corps subtil, corps causal*, Le Courrier du Livre, Paris, 1979.
 SILBURN Lilian, *Le Vijnana Bhairava*, Institut de civilisation indienne, Paris, 1961.

Dictionnaires

DIGAMBARJI Swâmî, *Yoga Kosa*, Ed. Kaivalyadham, Lonavla, 1972.
 FREDERIC Louis, *Dictionnaire de la civilisation indienne*, Robert Laffont, Paris, 1987.
 STCHOUPAK Nadine et RENOUE Louis, *Dictionnaire Sanskrit-Français*, A. Maisonneuve,
 Paris, 1987.

B. Sociologie, philosophie, anthropologie, sciences des religions

1. Sociologie

BERGER Peter et LUCKMANN Thomas, *La construction sociale de la réalité*, Armand
 Colin, Paris, 2006.
 COULON Alain, *Ethnométhodologie*, PUF, Paris, 2002.
 DEBORD Guy, *La société du spectacle*, Gallimard, Paris, 1996.
 - *Panegyrique*, Gallimard, Paris, 1993.
 DELMOTTE Florence, « Norbert Elias », in *Dictionnaire des sciences humaines*, PUF, Paris,
 2006.
 DORTIER Jean-François, *Dictionnaire des sciences humaines*, Ed. Sciences Humaines, Paris,
 2008.
 DURKHEIM Emile, *Les Règles de la Méthode sociologique (1895)*, PUF, Paris, 1963.
 - *Les formes élémentaires de la vie religieuse (1912)*, PUF, Paris, 1990.
 GRASSI Valentina, *Introduction à la sociologie de l'imaginaire*, Eres, Ramonville St Agne,
 2005.
 HUBERT Henri et MAUSS Marcel, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », in
 Marcel Mauss, *Oeuvres I*, Minuit, Paris, 1968.
 KAUFMANN Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Armand Colin, Paris, 2006.
 LAPASSADE Georges, *Ethnosociologie*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1991.
 LEGROS Patrick, et al., *Sociologie de l'imaginaire*, Armand Colin, Paris, 2006.
 LIOGER Raphael, *Souci de soi, conscience du monde : vers une religion globale*, Armand
 Colin, Paris, 2012.

- MAFFESOLI Michel, *La connaissance ordinaire*, Librairie des méridiens, Paris, 1985.
- *L'ombre de Dionysos*, Méridiens, Paris, 1991.
 - *La contemplation du monde*, Le Livre de Poche, Paris, 1996.
 - *Eloge de la raison sensible*, Grasset, Paris, 1996.
 - *L'instant éternel*, La Table Ronde, Paris, 2003.
 - *Le rythme de la vie*, La Table Ronde, Paris, 2004.
 - *Le réenchantement du monde*, La Table Ronde, Paris, 2007.
- MAUSS Marcel, « Les fonctions sociales du sacré », in Marcel Mauss, *Oeuvres 1*, Minuit, Paris, 1968.
- *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1993.
- MAUSS Marcel et DURKHEIM Emile, *De quelques formes primitives de classification*, Année Sociologique 6, Paris, 1901.
- RENARD, Jean-Bruno, *Le merveilleux*, CNRS Editions, Paris, 2011.
- SCHÜTZ Alfred, *Le chercheur et le quotidien*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1987.
- SCHÜTZ Alfred et LUCKMANN Thomas, *The structures of the life-world*, Heinemann, Londres, 1974.
- WATIER Patrick, *Une introduction à la sociologie compréhensive*, Circé, Belfort, 2005.
- WEBER Max, *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965.
- *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 1996.
- XIBERRAS Martine et MONNEYRON Frédéric, *Le monde hippie : de l'imaginaire psychédélique à la révolution informatique*, Imago, Paris, 2008.
- ZACCAÏ-REYNERS Nathalie, *Le monde de la vie*, (3 tomes), Cerf, Paris, 1991.

2. Anthropologie, ethnologie, histoire

- AUGE Marc, *Le génie du paganisme*, Gallimard, Paris, 1982.
- *Le dieu objet*, Flammarion, Paris, 1988.
- AUGE Marc et COLLEYN Jean-Claude, *L'Anthropologie*, PUF, Paris, 2009.
- BALANDIER Georges, *Corps, religion, société : études anthropologiques*, dir. Jean-Baptiste Martin, PUF, Paris, 1991.
- BASTIDE Roger, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1950.
- « Psychologie et Ethnologie », in *Ethnologie générale*, La Pléiade, Paris, 1968.
 - « Anthropologie religieuse », in *Encyclopedia Universalis*, E.U., Paris, 2010.
- BATESON Gregory, *La cérémonie de Naven*, Minuit, Paris, 1971.
- *Vers une écologie de l'esprit* (2 tomes), Seuil, Paris, 1977.
- BERGER Laurent, *Les nouvelles ethnologies*, Nathan, Paris, 2004.
- BONTE Pierre et IZARD Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1991.
- BOTTERO Jean, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Gallimard, Paris, 1989.
- *La naissance de Dieu*, Gallimard, Paris, 1992.
- CALAME-GRIAULE Geneviève, *Ethnologie et langage, la parole chez les Dogons*, Gallimard, Paris, 1965.
- CAMPBELL Joseph, *The Power of Myth*, Doubleday, N. York, 1988.
- *The Hero with Thousand Faces*, Princeton U. Press, Princeton, 1973.
- CAUVIN Jacques, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La Révolution des symboles au Néolithique*, CNRS Editions, Paris, 1998.
- CHATWIN Bruce, *Les chants de piste*, Grasset, Paris, 1988.
- CODRINGTON Robert H., *Melanesians-Studies in Their Anthropology and Folk-Lore (1891)*, General Books, Londres, 2009.

- COPANS Jean, *L'enquête ethnologique de terrain*, A.Colin, Paris, 2008.
- *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*, A.Colin, Paris, 2008.
- COULON Alain, *Ethnométhodologie*, PUF, Paris, 2002.
- DESCOLA Philippe, *Par delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2006.
- DUBUISSON Daniel, *Mythologies du XXe siècle*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1993.
- DUMEZIL Georges, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Gallimard, Paris, 1977.
- *Mythe et Epopée* (2 tomes), Gallimard, Paris, 1971, 1986.
- DURAND Gilbert, *L'imagination symbolique*, PUF, Paris, 1976.
- *Science de l'homme et tradition*, Berg International, Paris, 1979.
- *L'âme tigrée*, Denoël, Paris, 1980.
- *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, Paris, 1984.
- *Introduction à la mythologie*, Albin Michel, Paris, 2000.
- « E. Cassirer », in *Encyclopédie Universalis*, E.U, Paris, 2010.
- EVANS-PRITCHARD Edward.E., *Les Nuers*, Gallimard, Paris, 1968.
- GEERTZ Clifford, *Savoir local, savoir global*, PUF, Paris, 1986.
- GODELIER Maurice, « Imaginaire et symbolique », in *Dictionnaire des Sciences humaines*, PUF, Paris, 2006.
- GOULD Stephan Jay, *Le pouce du panda*, Grasset, Paris, 1982.
- GRIAULE Marcel, *Dieu d'Eau*, Fayard, Paris, 1966.
- HAVECKER Cyril, *Le temps du rêve*, Mail, Paris, 1992.
- HERITIER Françoise, *Masculin-féminin*, Odile Jacob, Paris, 1995.
- HUTIN Serge, *Histoire de l'alchimie*, Verviers, Marabout, 1971.
- IZARD Michel et SMITH Pierre, *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris, 1979.
- JANSEN Adolphe E., *Mythes et cultes des peuples primitifs*, Payot, Paris, 1954.
- JONES Ernest, *Psychanalyse, Folklore et Religion*, Payot, Paris, 1973.
- KI-ZERBO Joseph, *Compagnons du soleil*, La Découverte, Paris, 1992.
- LABURTHE-TORLA Philippe et WARNIER Jean-Pierre, *Ethnologie, Anthropologie*, PUF, Paris, 1993.
- LAPLANTINE François, *Anthropologie de la maladie*, Payot, Paris, 1986.
- *Clés pour l'anthropologie*, Seghers, Paris, 1987.
- *Corps, religion, société*, PUF, Paris, 1991.
- LEACH Edmund, *L'unité de l'Homme*, Gallimard, Paris, 1980.
- LE BRETON David, *Corps et Sociétés*, Klincksieck, Paris, 1985
- *Anthropologie du corps et modernité*, PUF, Paris, 2011.
- LECKEY Richard E. et LEWIN Roger, *Les origines de l'homme*, Arthaud, Paris, 1977.
- LEENHARDT Maurice, *Do Kamo*, Gallimard, Paris, 1985.
- LEROI-GOURHAN André, *Hommes de la préhistoire*, Bourrelie, Paris, 1955.
- *Le geste et la parole* (2 tomes), Albin Michel, Paris, 1965.
- *L'homme et la matière*, Albin Michel, Paris, 1973.
- *Les religions de la préhistoire*, PUF, Paris, 1988.
- LEVÊQUE Pierre, *Introduction aux premières religions*, Le Livre de Poche, Paris, 1997.
- LEVY-BRUHL Lucien, *La mentalité primitive*, Flammarion, Paris, 2010.
- *Carnets (1938-39)*, PUF, Paris, 1998.
- *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive (1931)*, PUF, Paris, 1963.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955.
- *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris, 1962.
- *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962.
- *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1974.
- *Le regard éloigné*, Plon, Paris, 1983.
- « Introduction à l'œuvre de M. Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1993.

- *Mythologiques*, Plon, Paris, 2009.
- LUZE Hubert de, *La Science de l'Homme*, Loris Talmart, Paris, 1997.
- *Ethnométhodologie*, Economica, Paris, 1997.
- MALAURIE Jean, *Hummocks*, Plon, Paris, 1999.
- MALINOWSKI Bronislaw, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963.
- MESURE Sylvie et SAVIDAN Patrick (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines*, PUF, Paris, 2006.
- MORIN Edgar *L'homme et la mort*, Seuil, Paris, 1970.
- *Un paradigme perdu : la nature humaine*, Seuil, Paris, 1973.
- *La Méthode* (6 tomes), Seuil, Paris, 1981, 1985, 1992, 1995, 2003, 2006.
- *Pour sortir du XXe siècle*, Seuil, Paris, 1981.
- *Amour, poésie, sagesse*, Seuil, Paris, 1997.
- *La voie*, Fayard, Paris, 2011.
- MORIN Edgar et PIATELLI-PALMARINI Massimo (Sous la direction de), *L'unité de l'Homme* (3 tomes), Seuil, Paris, 1974.
- MOSCOVICI Serge, *La machine à faire des dieux*, Fayard, Paris, 1988.
- MUNTU John J., *L'homme africain*, Seuil, Paris, 1961.
- ORTIGUES Edmond, *Œdipe africain*, Plon, Paris, 1966.
- REICHEL-DOLMATOFF Gerardo, *Le symbolisme universel des indiens Tukano*, Gallimard, Paris, 1973.
- RAVIGNANT Patrick et KIELCE Anton, *Les grands mythes de la création du monde*, Le Mail, Aix-en-Provence, 1988.
- ROSNY Eric de, *Les yeux de ma chèvre*, Plon, Paris, 1981.
- ROUCH Jean, *La religion et la magie Songay*, PUF, Paris, 1960.
- SPERBER Dan, *Le symbolisme en général*, Hermann, Paris, 1974.
- THOMAS Louis-Vincent. et LUNEAU René, *La Terre africaine et ses religions*, Larousse, Paris, 1975.
- VAN EERSEL Patrice, *Du pithécantrope au karatéka*, Grasset, Paris, 2010.
- VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspéro, Paris, 1971.
- WUNENBURGER Jean-Jacques, *L'imagination*, PUF, Paris, 1991.
- *Les ambiguïtés de la pensée sensible*, Cahiers intern. du symbolisme n° XX, 1994.
- *L'imaginaire*, PUF, Paris, 2003.

3. Philosophie, poésie, sciences

- ARISTOTE, *Physique*, Belles Lettres, Paris, 2002.
- *De l'âme*, Flammarion, Paris, 1999.
- BACHELARD Gaston, *L'Air et les Songes*, José Corti, Paris, 1943.
- *L'eau et les rêves*, José Corti, Paris, 1943.
- *La terre et les rêveries de volonté*, José Corti, Paris, 1947.
- *La terre et les rêveries de repos*, José Corti, Paris, 1948.
- *La psychanalyse du feu*, Gallimard, Paris, 1949.
- *La poétique de l'espace*, PUF, Paris, 1992.
- BARTHES Roland, *Mythologies*, Seuil, Paris, 1970.
- *L'empire des signes*, Skira, Paris, 1993.
- BATAILLE Georges, *Théorie de la religion*, Gallimard, Paris, 1986.
- *La part maudite*, Minuit, Paris, 1967.
- BAUDELAIRE Charles, *L'art romantique*, Flammarion, Paris, 1999.

- BERGSON Henri, *L'évolution créatrice (1941)*, PUF, Paris, 1985.
- *L'énergie spirituelle (1919)*, PUF, Paris, 1985.
 - *Les deux sources de la morale et de la religion (1922)*, PUF, Paris, 1992.
 - *Essai sur les données immédiates de la conscience (1927)*, PUF, Paris, 1993.
 - *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 2003.
- BINGEN Hildegarde de, *Le livre des oeuvres divines*, Albin Michel, Paris, 1989.
- BINSWANGER Ludwig, *Introduction à l'analyse existentielle*, Minuit, Paris, 1989.
- BOURIAU Christophe, *Jean-François Pic de la Mirandole : l'imagination entre ciel et terre*,
Revue philosophique de la France et de l'Étranger, n° 4, oct.-déc. 1998.
- BRITO Emilio, *Heidegger et l'hymne au sacré*, Peeters, Louvain, 1999.
- CAILLOIS Roger, *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris, 1950.
- *Approche de l'imaginaire*, Gallimard, Paris, 1974.
 - *Approche de la poésie*, Gallimard, Paris, 1978.
- CAIRNS Dorion, *Conversations avec Husserl et Fink*, Jérôme Million, Grenoble, 1997.
- CANGUILHEM Georges, *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris, 1966.
- CAPRA Fritjof, *La toile de la vie*, Rocher, Paris, 2003.
- CARIOU Marie, BARBARAS Renaud, BIMBENET Étienne, *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Vrin, Paris, 2003.
- CASSIRER Ernst, *Langage et Mythe*, Minuit, Paris, 1973.
- *La philosophie des formes symboliques*, Minuit, Paris, 1972.
 - *Essai sur l'homme*, Minuit, Paris, 1975.
- CASTORIADIS Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975.
- *Le monde morcelé*, Seuil, Paris, 1990.
- COLIN Pierre, *Un monde désenchanté*, Seuil, Paris, 1980.
- CORNU Silke, *Les mystères du Verbe, essai sur la poésie chez Novalis*, Site Contrepoint philosophique, rubrique Esthétique, 2003,
www.contrepointphilosophique.ch/Esthetique/Pages/SilkeCornu/MystereDuVerbe01.pdf.
- COULON Eric, *De quelques expériences collectives d'études et d'échanges intellectuels, métaphysiques et spirituelles au XX^{ème} siècle*, Site Les Rencontres Raymond Abellio, Rencontres de Seix, 2011, [www.rencontres-abellio.net/rencontres/2011/De quelques expériences métaphysiques et spirituelles.pdf](http://www.rencontres-abellio.net/rencontres/2011/De%20quelques%20exp%C3%A9riences%20m%C3%A9taphysiques%20et%20spirituelles.pdf).
- DELEUZE Gilles, « A quoi reconnaît-on le structuralisme », in François Châtelet, *Histoire de la philosophie, idées, doctrines. Le XX^{ème} siècle*, Hachette, Paris, 1973.
- DESCARTES René, *Les principes de la philosophie*, Vrin, Paris, 2000.
- DUFRENNE Mikel, *La notion d'a priori*, PUF, Paris, 1959.
- *Pour l'homme*, Seuil, Paris, 1968.
 - *L'inventaire des a priori*, Bourgois, Paris, 1981.
- ECKHART Maître, *Traité et sermons*, Ed. d'Aujourd'hui, Paris, 1976.
- ECO Umberto, *Le pendule de Foucault*, Le Livre de Poche, Paris, 1992.
- FAIVRE Antoine, « J.G. Hamann », in *Encyclopedia Universalis*, E.U., Paris, 2010.
- FERRY Jean-Marc, *Habermas ou l'Éthique de la Communication*, PUF, Paris, 1987.
- FEUERBACH Ludwig, *Manifestes Philosophiques*, PUF, Paris, 1979.
- FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.
- GADAMER Hans George, *L'art de comprendre (2 tomes)*, Aubier, Paris, 1982-1991.
- GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985.
- GUSDORF Georges, *L'expérience humaine du sacrifice*, PUF, Paris, 1948.
- *Mythe et Métaphysique*, Flammarion, Paris, 1984.
- HAMANN Johann G., *Aesthetica in Nuce*, Vrin, Paris, 2002.
- HEIDEGGER Martin, *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1981.
- *Les hymnes d'Hölderlin*, Gallimard, Paris, 1988.
 - *Qu'appelle-t-on penser ?*, PUF, Paris, 1992.
- HOLDERLIN, *Hypérion*, Gallimard, Paris, 1973.

- « En bleu adorable », in *Œuvres*, Gallimard, Paris, 1967.
- HUSSERL Edmund, *Recherches logiques*, PUF, Paris, 1993.
- *Apparitions d'esprits, intropathie, expérience de l'autre (1924)*, in *Études phénoménologiques*, n°15, Ousia, Bruxelles, 1992,
- *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris, 2012.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, PUF, Paris, 2012.
- *Anthropologie du point de vue pragmatique* (trad. Michel Foucault), Vrin, Paris, 1994.
- KOYRE Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Paris, 1973.
- *Mystiques, spirituels, alchimistes au XVIème siècle allemand*, Gallimard, Paris, 1971.
- KUNG Hans, *Projet d'éthique planétaire*, Seuil, Paris, 1991.
- *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 1993.
- LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini*, Livre de poche, Paris, 1990.
- LIPOVETSKI Gilles, *L'Ere du vide*, Gallimard, Paris, 1983.
- LOFTS Steve G., *E. Cassirer, la vie de l'esprit*, Peeters Vrin, Louvain, 1997.
- MARCEL Gabriel, *Etre et Avoir*, Ed. Universitaires, Paris, 1991.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1999.
- *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964.
- NIETZSCHE Friedrich, *Oeuvres philosophiques complètes XIII, Fragments posthumes*, Gallimard, Paris, 1976.
- NOVALIS, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1975.
- OVIDE, *Métamorphoses*, Flammarion, Paris, 2006.
- PRIGOGINE Ilya et STENGERS Isabelle, *La nouvelle alliance, métamorphose de la science*, Gallimard, Paris, 1986.
- RICOEUR Paul, « Le symbole donne à penser », in *Revue Esprit*, n° 27/7-8, 1959.
- *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969.
- « Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole », in Roland Barthes et al., *Exégèse et herméneutique*, Seuil, Paris, 1971.
- « Parole et symbole », in *Le symbole, Colloque international 1974*, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Strasbourg, 1975.
- *Répondre d'autrui, Emmanuel Lévinas*, La Baconnière, Neuchâtel, 1989.
- ST MARTIN Fernande, *Le sens du langage visuel*, Presses Universitaires du Québec, Montréal, 2007.
- SAMIVEL, *Contes à pic*, Hoebeke, Paris, 2008.
- *Hommes, Cimes et Dieux*, Arthaud, Paris, 2005.
- SCHELER Max, *La situation de l'homme dans le monde*, Aubier, Paris, 1951.
- *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Gallimard, Paris, 1991.
- SHELLING Friedrich, *Philosophie de la mythologie*, J. Millon, Paris, 1994.
- TALEB Mohamed, *Sciences et Archétypes, fragments philosophiques pour un réenchante-ment du monde*, Dervy Livres, Paris, 2002.
- WEILL Simone, *Leçons de philosophie*, Plon, Paris, 1989.
- WILDGEN Wolfgang, *La philosophie des formes symboliques de E.Cassirer et le plan d'une sémiotique générale*, Site de l'Université de Brême, Congrès 2001, www.fb10.uni-bremen.de/homepages/wildgen/pdf/cassirersemio2001complet.pdf.

4. Sciences des religions

- ALLEN Douglas, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Payot, Paris, 1982.
- ARVON Henri, *Feuerbach ou la transformation du sacré*, PUF, Paris, 1957.
- BASTIDE Roger, « Anthropologie religieuse », in *Encyclopedia Universalis*, E.U., Paris, 2010.

- BOUILLARD Henri, *Le Sacré, Etudes et Recherches*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974.
- CAZENEUVE Jean, *La mentalité archaïque*, Armand Colin, Paris, 1961.
- *Histoire des dieux, des sociétés et des hommes*, Hachette, Paris, 1985.
 - *Et si plus rien n'était sacré*, Perrin, Paris, 1991.
- BRADBURY R. E., et al, *Essai d'anthropologie religieuse*, Gallimard, Paris, 1972.
- DETIENNE Marcel, *Méthodes et théories dans le champ religieux*, in *Le grand Atlas des religions*, E. U., Paris, 1991.
- ELIADE Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1957.
- *Cosmos and History : the Myth of Eternal Return*, Harper and Row, New York, 1959.
 - *Méphistophélès et l'androgynie*, Gallimard, Paris, 1962.
 - *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris, 1963.
 - *Le sacré et le profane*, Galimard, Paris, 1965.
 - *Le Yoga : immortalité et liberté*, Payot, Paris, 1968.
 - *La nostalgie des origines*, Gallimard, Paris, 1971
 - *Le chamanisme*, Payot, Paris, 1974.
 - *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1975.
 - *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 1976.
 - *Forgerons et Alchimistes*, Flammarion, Paris, 1977.
 - *Histoire des croyances et des idées religieuses* (3 Tomes), Payot, Paris, 1984.
- GODIN André, *Psychologie des expériences religieuses*, Le Centurion, Paris, 1986.
- JAMES William, *Varieties of Religious Experiences*, Cosimo Classics, New York, 2007.
- LACOMBE Olivier et GARDET Louis, *L'expérience de soi*, Desclée de Brouwer, Paris, 1981.
- LELOUP Jean-Yves, *Manque et plénitude*, Albin Michel, Paris, 1994.
- LENOIR Frédéric, *Les métamorphoses de Dieu*, Plon, Paris, 2003.
- MENARD Jacques-Etienne, *Le Symbole*, Ed. de l'Université de théologie catholique, Strasbourg, 1975.
- MESLIN Michel, *Pour une science des religions*, Seuil, Paris, 1973.
- « Pour une théorie du symbolisme religieux », in *Mélanges d'histoire des religions offerts à Ch. Puech*, PUF, Paris, 1974.
 - *L'expérience humaine du divin*, Cerf, Paris, 1988.
- MÜLLER Max, *L'origine et le développement de la religion (1878)*, Adamant Media Corporation, New York, 2001.
- OTTO Rudolf, *Le Sacré (1929)*, Payot, Paris, 1969.
- *Mystique d'Orient et mystique d'Occident, (1926)*, Payot, Paris, 1996.
- RIFFLET Jacques, *Les mondes du sacré*, Editions Mols, Bierges (Belgique), 2009.
- RIVIERE Claude, *Socio-anthropologie des religions*, A.Colin, Paris, 1997.
- TRESMONTANT Claude, *Le problème de l'âme*, Seuil, Paris, 1971.
- VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et sa manifestation*, Payot, Paris, 1955.
- *L'homme primitif et sa religion*, PUF, Paris, 1940.
- VERGOTE Antoine, *Interprétation du langage religieux*, Seuil, Paris, 1974.
- *Psychologie religieuse*, Dessart, Bruxelles, 1966.

5. Psychologie, psychanalyse, éthologie, sciences cognitives

- BALMARY Marie, *Le sacrifice interdit*, Grasset, Paris, 1986.
- *La divine origine*, Grasset, Paris, 1993.
- BAUDOIN Charles, *Le triomphe du héros*, Plon, Paris, 1952.
- *La psychanalyse du symbolisme religieux*, Imago, Paris, 2006.
 - *L'œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe*, Payot, Paris, 2002.

- BETTELHEIM Charles, *Les blessures symboliques*, Gallimard, Paris, 1971.
- CHANGEUX Jean-Pierre, *L'homme neuronal*, Fayard, Paris, 1983.
- CORBIN Henry, *Corps et Terre céleste*, Buchet Chastel, Paris, 1979.
- *Le paradoxe du monothéisme*, L'Herne, Paris, 1992.
- CYRULNIK Boris, *La naissance du sens*, Hachette, Paris, 1991.
- *Mémoire de singe et parole d'homme*, Hachette, Paris, 1983.
 - *Sous le signe du lien*, Hachette, Paris, 1989.
 - *L'ensorcellement du monde*, Odile Jacob, Paris, 1997.
- DELASSUS Jean-Marie, *La psychanalyse de la naissance*, Dunod, Paris, 2006.
- DESCAMPS Marc-Alain, *Le langage du corps*, PUF, Paris, 1986.
- *Ce corps haï et adoré*, Sand, Paris, 1988.
 - *L'invention du corps*, PUF, Paris, 1988.
- DOLTO Françoise, *L'image inconsciente du corps*, Seuil, Paris, 1984.
- *L'évangile au risque de la psychanalyse*, J.P. Delarge, Paris, 1978.
- DREWERMANN Eugen, *De la naissance des dieux à la naissance du Christ*, Seuil, Paris, 1992.
- DROZ Rémi et RAHMY Maryvonne, *Lire Piaget*, Bruxelles, P. Mardaga, 1997.
- EDELMAN Gérald M., *Biologie de la conscience*, Odile Jacob, Paris, 2008.
- EY Henri, *La conscience*, Desclée de Brouwer, Paris, 1983.
- FREEMAN John, *Interview de CG.Jung à la BBC*, 1959, Site du groupe d'Etudes C.G.Jung, Paris, groupe-jung.fr/carl-gustav-jung/videos/319-face-to-face-interview-de-cg-jung-par-john-freeman-pour-la-bbc.
- FREUD Anna, *Le moi et les mécanismes de défense*, PUF, Paris, 1985.
- FREUD Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, PUF, Paris, 1971.
- *Avenir d'une illusion*, PUF, Paris, 1971.
- GRODDEK Georg, *Le livre du ça*, Gallimard, Paris, 1973.
- *La maladie, l'art et le symbole*, Gallimard, Paris, 1969.
- GROF Stanislav, *Les nouvelles dimensions de la conscience*, Seuil, Paris, 1991.
- GUIRAO Miguel, *Anatomie de la conscience*, Maloine, Paris, 1980.
- HILLMAN James, *Le mythe de la psychanalyse*, Rivages, Paris, 2006.
- HUMBERT Elie, *La dimension d'aimer*, Cahiers jungiens de psychanalyse, Paris, 1994.
- IRIGARAY Luce, *Ethique de la différence sexuelle*, Minuit, Paris, 1984.
- *Le corps à corps avec la mère*, Ed. Pleine Lune, Paris, 1981.
 - *Parler, n'est jamais neutre*, Minuit, Paris, 1985.
- JOHNSON Mark, *The body in the mind*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987.
- JUNG Carl Gustav, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Gallimard, Paris, 1964.
- *L'homme et ses symboles*, Laffont, Paris, 1964.
 - *L'homme à la découverte de son âme*, Buchet-Chastel, Paris, 1966.
 - *Types psychologiques*, Librairie de l'Université, Genève, 1968.
 - *Les racines de la conscience*, Buchet-Castel, Paris, 1971.
 - *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Georg, Genève, 1987.
 - *La vie symbolique*, Albin Michel, Paris, 1989.
- JUNG Carl G. et KERENYI Charles, *Introduction à l'essence de la mythologie*, Payot, Paris, 1993.
- LAING Ronald, *Soi et les autres*, Gallimard, Paris, 1971.
- LAPLANCHE Jean et PONTALIS Jean-Bertrand., *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, Paris, 1988.
- LEMAIRE Anika, *Jacques Lacan*, P. Mardaga, Bruxelles, 1977.
- MARC Varenka et Olivier, *Premiers dessins d'enfants*, Nathan, Paris, 1992.
- *L'enfant qui se fait naître*, Buchet/Chastel, Paris, 1997.
- MOUNOUD Pierre, *Développement des systèmes de représentation et de traitement chez l'enfant*, Bulletin de Psychologie 1971-1972, XXV, 296, 5-7.
- NOUVELLE REVUE DE PSYCHANALYSE, *Lieux du corps*, Gallimard, Paris, 1971.

- PIAGET Jean, *La construction du réel chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Genève, 1950.
- *La formation du symbole chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Genève, 1964.
 - *Epistémologie génétique*, PUF, Paris, 1996.
- ROHEIM Geza, *Psychanalyse et anthropologie*, Gallimard, Paris, 1967.
- *La panique des dieux*, Payot, Paris, 1972.
 - *Origine et fonction de la culture*, Gallimard, Paris, 1972.
- SAINT MARTIN Fernande, *Le sens du langage visuel*, Presses Universitaires du Québec, Montréal, 2007.
- SAMI-ALI, *Corps réel, Corps imaginaire*, Bordas, Paris, 1984.
- *Le Corps, l'Espace et le Temps*, Bordas, Paris, 1984.
- SCHILDER Paul, *L'image du corps*, Gallimard, Paris, 1950.
- SOLIE Pierre, *Médecines initiatiques*, Epi, Paris, 1976.
- *Le sacrifice fondateur de la civilisation et l'individuation*, Albin Michel, Paris, 1988.
- SPITZ René, *Le non et le oui*, PUF, Paris, 1973.
- TARDAN-MASQUELIER Ysé, *C.G.Jung, la sacralité de l'expérience intérieure*, Droguet et Ardant, Paris, 1998.
- VARELA Francisco, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Seuil, Paris, 1993.
- VON FRANZ Marie-Louise, *Les mythes de création*, La Fontaine de Pierre, Paris, 1982.
- WINNICOTT Donald W., *La nature humaine*, Gallimard, Paris, 1990.

Table des matières Tome I

| | | |
|---|---------|----|
| Sommaire | Tome I | 7 |
| | Tome II | 9 |
| Introduction | | 11 |
| Chapitre 1 | | 25 |
| <i>Problématique : le yoga et l'espace comme champ du sacré</i> | | |
| I Généralités | | 27 |
| II Le yoga entre tradition et acculturation | | 32 |
| A - Le yoga comme lien | | 33 |
| B - Fondements traditionnels | | 35 |
| → La problématique monde/hors-monde | | 35 |
| → Le samâdhi comme libération de la conscience | | 36 |
| → Le corps méditant et ses symboles | | 37 |
| C - Principes pédagogiques occidentaux | | 38 |
| → Une culture physique équilibrante | | 39 |
| → Une conscience du corps | | 39 |
| D - Le yoga dans la recherche française | | 40 |
| → Approche philosophique | | 40 |
| → Approche expérimentale | | 42 |
| III L'espace comme catégorie fondamentale de la conscience | | 44 |
| A - La notion d'espace lié à l'expérience corporelle | | 44 |
| B - Centralité de l'individu-corps dans l'espace | | 47 |
| C - L'espace intérieur | | 48 |
| D - Nature participative du rapport à l'espace du monde | | 50 |
| E - Co-naturalité homme-espace du monde | | 51 |
| F - Espace et langage | | 52 |
| IV Le sacré, une expérience | | 54 |
| A - Bachelard, l'imagination symbolique et le sacré | | 54 |
| B - Le sacré séparé | | 56 |
| C - Sacré, temps et espace | | 58 |
| D - Sacré et force | | 60 |
| E - Sacré et langage | | 62 |
| F - Poésie et sacré | | 63 |

| | |
|---|-----|
| Chapitre 2 | 69 |
| <i>Questions d'influences, questions de méthode</i> | |
| I La démarche anthropologique d'une vie | 71 |
| A - Une certaine origine | 71 |
| B - Paris VII, un laboratoire d'idées | 73 |
| → D'autres façons de faire de l'histoire | 73 |
| → Approche du structuralisme | 74 |
| → Etre ou ne pas être ethnologue | 75 |
| → Le parisisme de Robert Jaulin | 76 |
| C - Le terrain indien | 78 |
| D - Retour à la société et recherches en solitaire | 80 |
| E - Une sociologie de l'imaginaire spirituel | 84 |
| II Architecture de mon objet | 86 |
| A - Le terrain comme outil principal | 86 |
| → Pratique de l'ethnométhodologie | 86 |
| → Devenir le phénomène | 89 |
| → Problèmes de réflexivité | 90 |
| → Pour une raison sensible | 92 |
| → Une théorie fondée sur les faits | 94 |
| B - Interprétations et hypothèses | 96 |
| → Archétypes du yoga | 96 |
| → Y a t-il un invariant de l'expérience spirituelle ? | 100 |
| → Yoga, spiritualité et monde de la vie | 101 |
| → Place du yoga dans la construction d'un nouvel imaginaire | 103 |
| • Une réflexion anthropologique sur l'imaginaire | 103 |
| • Esquisse d'un imaginaire des pratiquants du yoga | 107 |
| ○ La tribu des pratiquants du yoga | 109 |
| ○ Une corporalité vécue | 109 |
| ○ La contemplation du monde | 110 |
| ○ Une éthique du sentiment pur | 111 |
| ○ Faire de sa vie une œuvre d'art | 111 |
| III Pour une anthropologie de la vie spirituelle | 112 |
| A - Anthropologie fondamentale | 112 |
| B - Anthropologie du monde contemporain | 115 |
| → La question du sens | 116 |
| → Religions, reliance | 117 |
| → Rites | 120 |
| → Le retour du corps et l'élan vital | 121 |
| → Nature et culture | 122 |
| → Une passion pour la spiritualité | 124 |

| | |
|---|-----|
| Chapitre 3 | 129 |
| <i>L'enquête</i> | |
| I Le terrain indien | 132 |
| A - Sur les principes existentiels du yoga : un rituel védique comme modèle | 134 |
| → Le sacrifice du feu : une expérience vécue | 134 |
| → L'ancrage védique du yoga : | |
| le sacrifice du feu interprété par les yoguis du Kaivalyadham | 143 |
| • Le rituel du feu comme pratique spirituelle | 143 |
| • L'énergie au cœur du sacrifice | 145 |
| ○ La puissance des mantras | 146 |
| ○ Le mantra des mantras : Om | 147 |
| ○ L'énergie purifiante de l'esprit | 148 |
| • L'esprit des dieux | 149 |
| ○ Agni | 150 |
| ○ Vâyu | 151 |
| ○ Apas | 151 |
| ○ Indra | 151 |
| ○ Sûrya/Sâvitar | 152 |
| ○ Soleil et conscience | 153 |
| ○ Vishnou l'omniscient | 155 |
| • Les trois étages du monde | 155 |
| • Svarga, le ciel | 158 |
| B - Sur la pratique du yoga : une gymnosophie | 160 |
| → Raja yoga, une méditation sur l'existence | 162 |
| • Les trois rôles | 163 |
| • Les cinq énergies | 164 |
| • Les trois espaces | 165 |
| • Les principes de la posture | 167 |
| → Principes du hatha yoga | 168 |
| • L'ascension de Kundalinî | 168 |
| • Chakras, les échelons de l'axe vertical | 170 |
| • Hatha | 171 |
| • Le cygne Hamsa, symbole de l'adepte | 174 |
| • Macrocosme-microcosme | 175 |
| II Enquête en anthropologie symbolique | 176 |
| A - Le terrain professionnel et les recherches théoriques | 178 |
| B - Sur les structures anthropologiques du yoga : l'homme entre terre et ciel | 180 |
| → La terre et le ciel séparés : champ de la différence | 184 |
| → Entre terre et ciel : champ des dualités | 185 |
| → La terre et le ciel reliés : champ de la verticalité | 186 |
| → Les trois espaces comme champ du passage du multiple à l'unité | 187 |
| → L'espace du langage, lieu des médiations | 189 |

| | |
|--|------------|
| C - Sur les formes de la démarche spirituelle : le yoga comme modèle ? | 192 |
| → Considérations théoriques | 192 |
| • Introduction à la notion de spiritualité | 192 |
| • Le vécu du yoga | 194 |
| • La fonction symbolique | 195 |
| ○ Le langage | 197 |
| ○ L'imaginaire | 197 |
| ○ L'ordre symbolique | 198 |
| ○ L'imagination symbolique | 200 |
| ○ Les représentations | 201 |
| ○ Y a-t-il des symboles universels ? | 202 |
| → Fondements archétypaux de la démarche spirituelle | 205 |
| • Champ épistémologique et principes de méthodologie | 205 |
| • L'espace construit et éprouvé | 219 |
| ○ L'axis mundi entre terre et ciel | 220 |
| ○ Opposés et centre | 226 |
| ○ Macrocosme-microcosme | 230 |
| • Le temps sublimé | 234 |
| ○ Langage symbolique et sacralité | 236 |
| ○ L'énergie au cœur du monde et l'unité cosmique | 241 |
| ○ Voies et initiations | 246 |
| | |
| III L'enquête en sociologie de l'imaginaire | 249 |
| | |
| A - Analyse de documents : sites internet d'enseignants du yoga | 252 |
| → Esthétique | 253 |
| → Présentation du yoga | 255 |
| → Présentation de l'enseignant | 256 |
| → Contenu des propositions | 257 |
| → Les textes | 258 |
| → La diffusion des produits | 259 |
| → Interactivité | 259 |
| B - Observation directe | 260 |
| → Le cadre | 260 |
| → La mise en situation proposée par l'enseignant | 262 |
| • La gestuelle | 262 |
| • La parole pédagogique | 262 |
| → Témoignages d'élèves | 263 |
| C - Enquête approfondie | 267 |
| → Eléments de mise en place de l'enquête | 268 |
| → Résultats : questions introductives | 271 |
| → Résultats : tests graphiques | 277 |
| → Résultats : tests projectifs sur les images | 281 |
| → Résultats : entretiens | 286 |
| → Conclusions | 294 |
| • Etat d'un certain imaginaire sociétal d'aujourd'hui | 294 |
| • Typologie des pratiquants | 294 |
| D - Bilan général : le yoga au cœur de l'imaginaire postmoderne | 296 |
| → Psychologie des pratiquants | 296 |
| → Vision d'une anthropologie spirituelle | 297 |

| | |
|--|-----|
| Chapitre 4 | 299 |
| <i>Résultats</i> | |
| I L’imaginaire au cœur de l’humain | 304 |
| A - Nature et fonction de l’imagination | 305 |
| → L’imagination transcendante de Emmanuel Kant | 306 |
| → Les formes symboliques de Ernest Cassirer | 307 |
| → Psycho-anthropologie de l’imagination | 311 |
| B - L’imagination au cœur du corps | 314 |
| → Les schèmes kinesthésiques | 316 |
| → Quelques formes élémentaires de l’être-au-monde dans la pensée populaire | 321 |
| → Ontogénèse et phylogénèse des formes symboliques fondamentales | 327 |
| • Construction de l’imaginaire chez l’enfant | 328 |
| • Y a-t-il un inconscient collectif ? | 335 |
| C - Rôle de l’imaginaire pour l’épanouissement humain | 339 |
| II Le yoga comme modèle pour un imaginaire vivant | 347 |
| A - Pour une archétypologie retrouvée | 348 |
| → Le yoga et le corps comme symbole | 348 |
| • Des opposés au centre | 349 |
| • Fondements d’une homéostasie vitale | 353 |
| ○ Remodelage existentiel du yoga | 353 |
| ○ Les schèmes ancestraux | 356 |
| • Le yoga, catalyseur des grands orientes structuraux | 357 |
| → Le yoga comme réintégration dans une unité existentielle | 363 |
| B - Place du yoga dans le réenchâtement du monde | 372 |
| → Enchantement- désenchantement | 373 |
| • Enchantement, relation affectuelle au monde | 373 |
| • Désenchantement comme tyrannie de la raison | 376 |
| → Réenchanter le monde | 378 |
| • Le yoga au cœur du réenchantement | 384 |
| ○ Pensée organique | 387 |
| ○ Vitalisme | 389 |
| ○ Religiosité et retour du sacré | 390 |
| Conclusion | 393 |
| Glossaire des mots sanscrits | 409 |
| Tableau chronologique de la tradition indienne | 415 |
| Index des noms cités | 417 |
| Index analytique | 421 |
| Index des mots sanscrits | 435 |
| Bibliographie | 439 |