

PERSO

Regards personalistes • N° 15 – Mai 2008

Quelle(s) spiritualité(s)
pour le XXI^e siècle?

COMITÉ DE RÉDACTION

Président du Comité de Rédaction :

Aaron MUNDAYA BAHETA

Rédacteur en chef et éditeur responsable :

Vincent TRIEST

Rédacteur en chef adjoint :

Christophe ENGELS

Secrétaire de rédaction :

Sully FAÏK

Trésorier :

Abdeslam EL MOHANDIZ

Équipe de rédaction :

Aïcha BOULBAYEM

Arlette LENOTTE

Monique MISENGA

Jean-Marc PRIELS

Mise en page :

MUSANGU Bende

A aussi contribué à ce numéro : Marcel BOLLE DE BAL

TABLE DES MATIÈRES

◆ <i>Éditorial : Esprit, es-tu là ?</i>	3
◆ <i>Touche pas à ma spiritualité !</i>	4
◆ <i>Le paradoxe d'une spiritualité matérialiste</i>	10
◆ <i>Chemins vers une anthropologie spiritualiste</i>	15
◆ <i>Pour une approche personnaliste de la spiritualité</i>	22
◆ <i>Pistes pédagogiques</i>	27

PERSO

est une publication de l'asbl **C@PP**,
Centre d'Action pour un Personnalisme Pluraliste

Le C@PP a pour but d'approfondir l'humanisme fondé sur les philosophies personnalistes et d'en développer les applications dans la société, sur le plan culturel, social, économique et politique.

L'association réalise son objet social notamment par :

- l'organisation de conférences et de forums d'échanges : *L'Atelier du Personnalisme* ;
- des publications ;
- un travail de réflexion et d'animation en équipe : *Le Carré personnaliste*.

CONTACTS

Vincent TRIEST, Secrétaire général du C@PP
4, rue Capitaine J.-M. de Vismes
B- 1348 LOUVAIN-LA-NEUVE
Belgique

☎ : 00 32 [0] 10 45 52 50

Courriel : <vincent.triest@skynet.be >

Site internet : www.personnalisme.org

PRIX

Au numéro simple : 4,00€

Au numéro double : 8,00€

Abonnement à 3 numéros :

Belgique : 10,00€

Europe : 20,00€

À verser au compte de l'asbl

Centre d'Action pour un Personnalisme Pluraliste :

340-1826958-01

Pour tout versement hors Belgique, utiliser **uniquement** un mode de **virement** en mentionnant les codes IBAN et BIC suivants :

Iban BE43 3401 8269 5801 Code BIC : BBRUBEBB

L'affiliation au C@PP est le meilleur moyen de soutenir son action. Il vous suffit de verser **30,00€** sur le compte de l'association en mentionnant « affiliation ». Ce montant comprend l'abonnement à *Perso* (Belgique et étranger).



ESPRIT, ES-TU LÀ ?

La compréhension et la maîtrise des phénomènes psychiques et émotionnels apparaissent souvent comme l'une des grandes carences d'un Occident qui aurait trop longtemps eu tendance à se focaliser sur les seuls phénomènes matériels et aisément quantifiables du phénomène humain. Le rationalisme a permis de nombreux progrès technologiques. Mais en se privant d'approcher la réalité avec l'ensemble du cerveau et de dépasser les concepts étroits d'une explication toujours plus réductionniste et morcelée de l'univers, il s'est souvent opposé aux progrès de l'esprit.

L'homme d'aujourd'hui entend de plus en plus pousser sa recherche de sens dans le champ de la spiritualité. Mais que recouvre cette notion dans le chef de nos contemporains ? Tout se passe comme si la renaissance du concept en question avait donné naissance à une vertigineuse évanescence sémantique.

La spiritualité, pourtant, ne se confond ni avec la religion, ni avec l'éthique, ni avec la morale, ni avec la sagesse, ni avec la seule intériorité. Aujourd'hui, elle s'apparenterait plutôt à ce que notre ami Marcel Bolle de Bal qualifie du joli mot de *reliance*. Reliance avec le meilleur de soi-même, bien sûr. Mais aussi reliance avec autrui, le monde et/ou l'univers. Reliance, également, avec un au-delà transcendant et/ou avec Dieu ? Éventuellement. Mais pas automatiquement. Car autant la spiritualité du XXI^e siècle ne se dissocie pas nécessairement de la religion, autant elle ne lui est plus systématiquement adossée.

Cette nouvelle spiritualité à la fois centripète et centrifuge, *Perso* entreprend de la questionner. Sous plusieurs angles.

- Sémantique d'abord, sous ma plume : « Touche pas à ma spiritualité ».
- Matérialiste et athée ensuite : « Le paradoxe d'une spiritualité matérialiste » de Marcel Bolle de Bal.
- Anthropologique encore : « Chemins vers une anthropologie spiritualiste » de Sully Faïk.
- Philosophique enfin : « Pour une approche personnaliste de la spiritualité » de Aaron Mundaya Baheta.

Quadruple approche qui, même si elle est appelée à trouver un prolongement dans le prochain numéro de *Perso*, ne prétend évidemment ni de près ni de loin à l'exhaustivité. Ce dossier n'est pas un aboutissement, mais plutôt un tremplin pour une quête d'informations complémentaires et une invitation à poursuivre une réflexion, tant personnelle qu'en commun.

Telle est, plus que jamais, la raison d'être de *Perso*.

Telle est aussi celle des *Pistes pédagogiques* qui dorénavant paraîtront en fin de parcours éditorial. Il s'agit d'un outil d'approfondissement. Diverses questions et suggestions y seront proposées au lecteur et particulièrement à

l'enseignant qui pourra s'en servir ou s'en inspirer dans la préparation de ses cours.

À chacun, donc, d'aller plus loin sur ses propres pistes.

Et – pourquoi pas – de nous faire partager son cheminement.

Esprit, es-tu là ?

Christophe Engels
rédacteur en chef adjoint



Christophe Engels

TOUCHE PAS À MA SPIRITUALITÉ!

Christophe Engels

Une spiritualité laïque existe bien.

Nous sommes, en tout cas, une majorité à le penser.

Un constat dont on peut se demander s'il témoigne d'avantage de la sémantique de plus en plus débridée d'un concept ou d'un rapprochement entre athées et croyants...

Place au chercheur spirituel

Ils sont de moins en moins nombreux, ceux qui se soucient encore de Dieu au quotidien. Ils le sont de plus en plus, ceux qui ressentent un vide spirituel que ni la science ni l'État ni les institutions ne sont en mesure de combler.

La régression, chez nous, des religions traditionnelles n'a donc absolument pas débouché sur un déclin des besoins spirituels. Ces derniers, au contraire, sont plus présents que jamais. Tout juste ont-ils changé de forme en subissant un double phénomène d'émancipation et d'individualisation. Conséquence: le principal modèle de l'homme religieux n'est plus le « pratiquant ». Place, dorénavant, à un « chercheur spirituel » appelé à chercher seul la réponse à ses questions existentielles.

L'heure du renouveau a sonné

En matière de spiritualité, l'heure du renouveau a donc sonné. Et, du coup, une question se pose avec de plus en plus d'insistance: de quoi parlons-nous, dorénavant, quand nous recourons à ce terme? Les résultats des enquêtes d'opinion révèlent l'urgence d'une mise au point en la matière.

Le mot renvoie-t-il désormais à un ensemble de valeurs morales, à l'amour, à la vie intérieure, à la beauté de la nature, au mystère de l'existence...?¹ Fait-il référence à une démarche destinée à appréhender le monde non matériel, à un questionnement sur le sens de la vie, à une réflexion sur soi (projets, objectifs, attitude

face à la vie), à une forme de compréhension du monde en général, à l'éthique ou à la morale...?² Autant de réponses qui, à tout le moins, manquent singulièrement de précision...

Mot valise

Ainsi, deux constats majeurs s'imposent. D'une part, on (re)parle de plus en plus de spiritualité. Mais, d'autre part, cette notion s'est faite de plus en plus vaporeuse. Tout se passe comme si sa récente notoriété avait été obtenue au prix d'une vertigineuse évanescence. D'où l'urgence de s'entendre, d'abord et avant tout, sur une définition. Un objectif difficile quand on sait à quel point la signification même du mot divise les intellectuels. Voyez, par exemple, Luc Ferry et André Comte-Sponville. Pour le premier, il s'agit d'une « aspiration au sacré [qui] se redéploie à partir de l'homme lui-même et du mystère de la liberté ». Pour le second, une spiritualité ne se conçoit pas sans référence à Dieu.³

Désormais épurée et dépouillée de son écorce dogmatico-institutionnelle, la spiritualité du XXI^e siècle apparaît bien éthérée, elle qui, dans sa nouvelle acception, ne se distingue plus clairement

- ni de la religion,
- ni de l'éthique,
- ni de la morale,
- ni de la sagesse,
- ni même de l'intériorité.

Et pourtant, la spiritualité a bien sa spécificité propre...

Spiritualité n'est pas religion

Pour dissocier le spirituel du religieux, il convient tout d'abord de répondre à une interrogation préalable: qu'est-ce qu'une religion?

Doit-on, comme Auguste Comte, estimer que ce mot provient du latin «religare» (relier)? C'est une première possibilité qui met l'accent sur une aptitude à relier. Relier le croyant à Dieu. Et/ou relier les fidèles entre eux (autour d'une foi commune).

Cependant, une deuxième étymologie peut être proposée. Elle renvoie à une autre origine latine: «relegere» (relire). Sous cet angle, la religion s'apparente plutôt à une pratique de relecture, celle-ci portant soit sur des textes considérés comme sacrés soit sur tout ou partie de l'univers. Cette activité renvoie dès lors à un processus permettant à l'homme de sortir de lui-même, avec, à la clé, une remise en cause de sa vision du monde.

Spécialiste en sciences des religions, Frédéric Lenoir englobe, d'une certaine manière, ces différents codes d'accès quand il explique que la religion est collective et culturelle⁴ Mais il ne s'arrête pas en si bon chemin. Cette approche lui sert avant tout à différencier la spiritualité qui, comme foi ou comme recherche de sens, serait, elle, éminemment universelle et individuelle: universelle par l'aspiration dont elle fait l'objet, individuelle par sa déclinaison dans le vécu. Croyants ou non, religieux ou non, nous sommes donc tous plus ou moins touchés par la spiritualité. Mais chacun d'entre nous l'est à sa façon. Le mot *spiritualité* permettrait ainsi de distinguer au mieux la religion communautaire de cette quête d'absolu qui, de près ou de loin, nous anime tous, spécifiquement mais systématiquement, dès lors que, nous interrogeant sur le sens de la vie ou nous demandant s'il existe d'autres niveaux de réalité, nous nous plongeons dans un authentique travail sur nous-mêmes.

D'une part, donc, un processus religieux aux relents communautariens⁵. De l'autre, une démarche spirituelle de type universaliste. Selon le philosophe français, la religion doit ainsi être considérée comme le langage symbolique qui explique à un groupe social ce qu'il faut croire et faire, l'inclination spirituelle se rattachant, elle, à la confrontation (intime) de chacun d'entre nous à la question (universelle) de l'énigme de

l'existence⁴. Un autre philosophe, Régis Debray, ne dit d'ailleurs rien d'autre quand il parle de «quête inspirée [faisant] vivre au singulier, comme un tressaillement plutôt qu'une adhésion, un effort de rejointolement que les religions – c'est leur générosité – aménagent à grande échelle».⁶

Spiritualité n'est donc pas religion.

Spiritualité n'est ni éthique ni morale

Comment définir l'éthique et la morale aujourd'hui? La question, complexe, dépasse de très loin le cadre de cet article. Contentons-nous donc, ici, de mettre l'une et l'autre dans le même sac⁷ pour considérer, avec le philosophe Alain Renaut, que «Dans les deux cas, la sphère désignée est celle des jugements évaluatifs sur ce que l'on doit faire ou sur la manière dont il faut concevoir une vie bonne, c'est-à-dire une vie conforme au bien ou au devoir»⁸.

Qu'est-ce qui fonde l'éthique et/ou la morale? Est-ce le devoir, le bien, la justice...? Ou alors est-ce le bonheur, le plaisir, l'utilité...? Toute l'histoire de la philosophie morale n'a pas suffi à apporter de réponse définitive à cette question. Dans tous les cas, cependant, ce qui meut aujourd'hui la démarche éthique est, selon le philosophe belge Philippe Van Parijs (Harvard et UCL), «le souci de cohérence, le souci de formuler explicitement, et de la manière la plus simple possible, un ensemble de principes qui confèrent une unité à l'ensemble de nos jugements moraux face aux circonstances les plus diverses.»⁹

Spiritualité, qui ne se réduit pas à un tel souci de cohérence normative, n'est donc ni éthique ni morale.

Spiritualité n'est pas sagesse

Spiritualité serait-elle plutôt sagesse? Caramba, encore raté! Certes, l'une et l'autre ne font pas nécessairement mauvais ménage: elles se côtoient souvent au sein d'une même personne. Mais tel n'est pas forcément le cas. Pas question, donc, de les confondre. L'une naît en effet d'un *ressenti*, l'autre d'une réflexion sur l'existence. L'une s'apparente à un *vécu*, l'autre à une philosophie incarnée. Non qu'il y ait incompatibilité: on trouve – essentiellement en Orient – des sages inspirés, voire mystiques, tels les swamis indiens. Simplement, un sage n'a pas NÉCESSAIREMENT de dimension spirituelle: il peut – surtout

en Occident – fonder sa discipline de vie sur la raison consciente, comme les stoïciens.

Spiritualité, qui s'éprouve avant de se penser, n'est donc pas sagesse, qui se pense plutôt qu'elle ne s'éprouve.

Spiritualité n'est pas intériorité

Spiritualité serait-elle alors intériorité? Certaines enquêtes pourraient le laisser croire. Et pourtant...

La spiritualité a une dimension centripète, certes, mais, en en tirant la conclusion qu'elle s'assimile à l'intériorité, on oublierait de prendre en compte sa composante centrifuge. *Une spiritualité à la seule échelle humaine s'éprouve en effet aux confins de deux besoins*:

- celui, centripète, d'intériorité et de ressourcement,
- celui, centrifuge, d'une *reliance*¹⁰ qui nous «raccroche» à autrui, au monde et/ou à l'univers.

Pour cette raison au moins, spiritualité n'est pas – ou pas seulement – intériorité.

Ressenti

«*Ce qui distingue les états d'en haut de ceux d'en bas, c'est, dans les états d'en haut, la coexistence de plusieurs plans superposés*», écrit Simone Weil¹¹. Pas étonnant, dans ces conditions, que la spiritualité n'exclue a priori ni la religion ni l'éthique ni la morale ni la sagesse¹². Elle peut en effet très bien faire cause commune avec des *consœurs* qui, comme elle, ont le souci de privilégier l'être par rapport au faire et à l'avoir.

Reste qu'il convient de ne pas confondre les unes et les autres. Spiritualité, religion, éthique, morale et sagesse ont chacune leurs spécificités propres. Car si elles cherchent toutes à rencontrer un objectif assez semblable, elles se distinguent par leur manière de l'atteindre. Pour accéder à l'être,

- la première (la spiritualité) conseille d'*éprouver*,
- la deuxième (la religion) de *croire*,
- les troisième et quatrième (l'éthique et la morale) de *bien – penser*,
- la quatrième (la sagesse) de *vivre* sa pensée.

Ainsi,

- là où la religion prône la foi et – de moins en moins – l'observance dogmatique,
- là où l'éthique et la morale requièrent – au minimum – la cohérence normative,
- là où la sagesse recommande une existence bâtie sur la réflexion philosophique, *la spiritualité suggère le ressenti*, voire l'inspiration et le pressentiment.

Pour la plupart d'entre nous, la spiritualité est appréhendée comme une aspiration à se mettre à l'écoute d'une partie plus noble de soi-même pour accéder à une impression intime: celle de sortir par le haut de sa quotidienneté et de tisser avec la communauté des humains, le monde et/ou l'univers un lien transcendant les habituelles contingences pratiques. Ressenti, donc, plutôt, que raisonnement. Impression plutôt que réflexion. Avec, évidemment, un danger sous-jacent: celui de cette *spiritualité alibi* que Simone Weil préfère aborder sous le nom de «*transposition*». «*Transposition: croire qu'on s'élève parce qu'en gardant les mêmes bas penchants (exemple: désir de l'emporter sur les autres), on leur a donné des objets élevés*»¹³.

La spiritualité nouvelle est arrivée

Ainsi, la spiritualité contemporaine apparaît comme un *espace de sens*. Mais ce sens est plus *intuitif* que raisonné. Au lieu de s'appréhender dans le rationnel, il concerne le *vécu*. Loin de se penser, il s'éprouve. Spontané ou favorisé, ce *ressenti* accompagne un double mouvement:

- celui qui appelle à s'affranchir du moi exclusif,
- celui qui autorise à dépasser le singulier de la personne.

Si la spiritualité indique une direction, c'est donc celle de la sortie. Exit le «tout à l'ego»! Une quête de paix intérieure incite non seulement à s'échapper de la prison des intérêts égocentriques et égoïstes pour s'aventurer à travers les idéaux du soi¹⁴, mais aussi à franchir TOUT ou PARTIE d'un cheminement consistant à

- rejoindre autrui (l'autre choisi et connu, voire les autres, inconnus, indifférents, adversaires, sinon ennemis),
- se relier au monde et/ou à l'univers,
- établir le contact avec Dieu¹⁵.

Sortir du moi, donc, pour mieux entrer en communion avec le monde, avec l'univers, voire avec Dieu: on retrouve là une manière assez traditionnelle d'envisager le concept de spiritualité. On pourra en revanche s'étonner de voir celui-ci aspirer la relation à l'autre. Peut-être doit-on déceler dans cet élargissement sémantique le signe d'une influence du bouddhisme. Celui-ci considère en effet qu'au-delà des convictions religieuses, il existe un deuxième niveau de spiritualité. « C'est ce que j'appellerais la spiritualité élémentaire, explique le dalaï-lama. Il s'agit des qualités élémentaires de base: la bonté, la gentillesse, la compassion, le souci de l'autre. Que l'on soit croyant ou non-croyant, cette sorte de spiritualité est essentielle »¹⁶.

La voie la plus directe pour accéder à la spiritualité serait-elle donc celle du *transpersonnel*, sur laquelle on s'engage seul, sans trop savoir où elle nous mènera ?

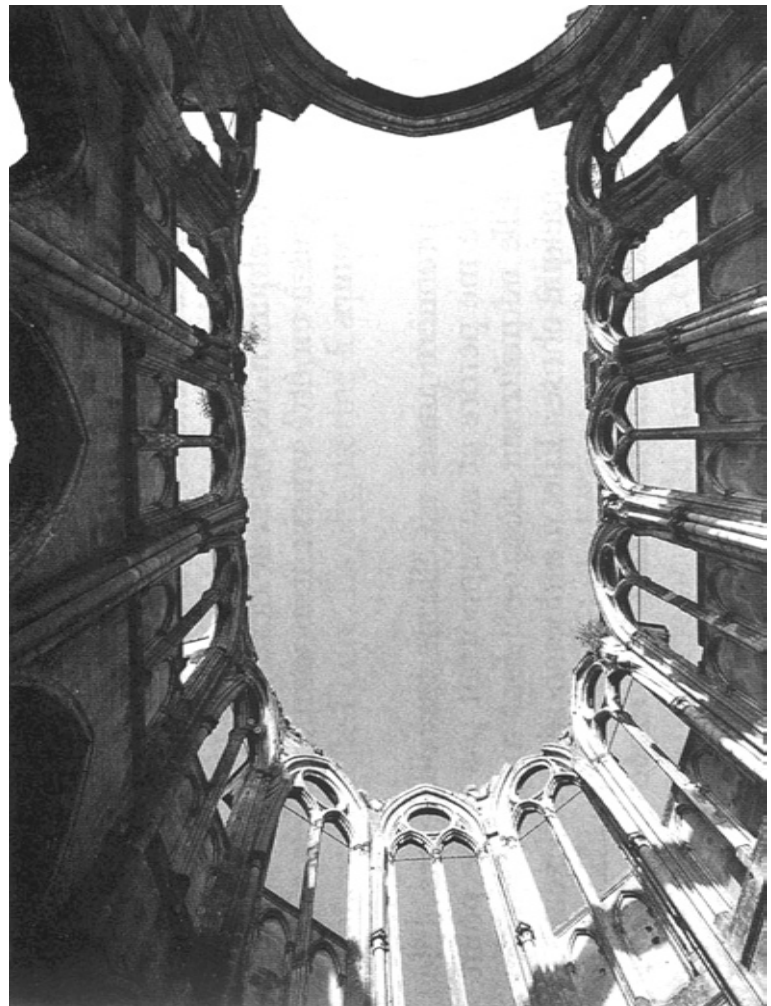
Ce chemin, en tout cas, s'apparente à un processus permettant à quiconque de sortir du moi et même du soi. Il s'agit en effet d'aller doublement plus loin. *Plus loin en soi*, d'une part. *Plus loin hors de soi*, d'autre part: vers l'autre, les autres, le monde, l'univers, voire Dieu.

La spiritualité s'éprouve donc au croisement de deux ou trois types de besoins:

- le besoin personnel d'une vie intérieure, d'un sentiment d'exister aussi intimement qu'harmonieusement (intériorité);
- des besoins transpersonnels qui supposent de se sentir relié à autrui, au monde et/ou à l'univers par autre chose que des nécessités pratiques ou des liens formels (spiritualité laïque),
- éventuellement, le besoin de Dieu (spiritualité religieuse).

Construite sur l'intériorité – socle indispensable mais insuffisant pour parler de spiritualité –, la spiritualité se décline donc selon plusieurs modalités qui peuvent se ramener à ces deux grandes lignes de force que sont la spiritualité laïque et la spiritualité religieuse.

- L'intériorité, c'est une *déliance*¹⁷ par rapport au passe-droit de l'ego et une *reliance* avec soi: elle se traduit par une remise en cause de cette vision du monde individualiste qui engage à ne penser qu'en fonction de « moi » et à n'agir que pour « moi ».
- La spiritualité laïque, c'est une *reliance*



- altruiste restrictive (avec l'autre choisi et connu),
- altruiste collective (avec l'autre des communautariens: celui qui me ressemble),
- altruiste inconditionnelle (avec l'autre universel: autrui en général),
- écologique (avec le monde),
- et/ou cosmique (avec l'univers).
- La spiritualité religieuse, c'est une *reliance* avec Dieu.

La spiritualité est-elle encore soluble dans la religion ?

On le constate: non seulement la spiritualité ne doit pas se confondre avec la religion, mais elle peut très bien se passer, désormais, de celle qui naguère lui tenait lieu d'indispensable compagne. N'allons pas trop loin, néanmoins. Spiritualité – même contemporaine – et religion ne sont évidemment pas devenues incompatibles! Frédéric Lenoir en veut pour preuve que les grandes religions ont développé en leur sein divers courants spirituels: ceux-ci ont été

initiés par des maîtres de vie, des sages et des mystiques qui, d'ailleurs, n'ont pas hésité à décréter la prééminence de l'amour et de la quête spirituelle sur l'appartenance religieuse⁴. Au quotidien aussi, le croyant se doit de s'appuyer sur la spiritualité – ne serait-ce qu'au travers de la prière ou de la méditation –, sous peine de faire de sa religion une coquille vide.

Seulement voilà... À tort ou à raison, la religion n'a plus la cote. C'est dorénavant entre une foi de plus en plus clairesemée et un athéisme convaincu, sinon agressif, que campent la plupart d'entre nous: sur le vaste territoire de l'agnosticisme. Agnosticisme assumé, incertain ou négligent? Agnosticisme à hypothèse de travail religieuse ou athée? Peu importe. Globalement, près de deux tiers des Européens, sans pour autant revendiquer aucun engagement dans une religion particulière, déclarent qu'ils ne sont pas incroyants¹⁸. D'où le commentaire de Jean-Louis Servan-Schreiber, rédacteur en chef du magazine *Psychologies*: «*Si on a la foi – et ça ne se commande pas plus que l'amour –, une vie spirituelle en découle naturellement. Mais la vraie foi est rare. Et c'est là que les complications commencent, puisque les mystères n'en persistent pas moins.*»¹⁹

Alors que faire? On peut refuser de s'attarder sur les questions qui dérangent ou se débrouiller pour les éviter. C'est ce qu'a bien vu Simone Weil en écrivant que «*Tous les mouvements naturels de l'âme sont régis par des lois analogues à celles de la pesanteur matérielle.*»²⁰ Oui mais... Rien ne garantit que les problèmes éludés ne sont pas appelés à nous rattraper un jour ou l'autre, à l'occasion de l'une de ces multiples difficultés que nous réserve inévitablement notre périple existentiel. Pas étonnant, dès lors, d'assister au déploiement d'une spiritualité laïque. Celle-ci s'impose de plus en plus comme un recours. Chez les athées, parfois. Mais surtout chez les agnostiques. Et même chez les «proches» des grandes religions.

Voilà qui tombe bien: de plus en plus nombreux sont ceux qui pensent qu'il convient aujourd'hui de refonder l'humanisme en dépassant les clivages qui opposent croyants et non croyants. Parmi eux, Frédéric Lenoir, qui conclut de la sorte son dernier livre²¹: «*Face au péril des fanatismes religieux et de leur vision totalitaire de la société, mais aussi du matérialisme consumériste déshumanisant, notre monde a besoin d'un nouvel*

élan humaniste qui réunisse tous ceux qui sont attachés à la dignité et à la liberté de la personne humaine.»

¹ Sondage par téléphone réalisé en France par BVA auprès de 1005 personnes et publié par le magazine *Psychologies* (1999).

² Enquête portant sur «La spiritualité en milieu étudiant», réalisée en Belgique par la société Sonocom pour le compte de l'Université Catholique de Louvain (UCL), sous la direction de Luc Albarello, 2001.

³ André COMTE-SPONVILLE et Luc FERRY, *La Sagesse des Modernes*, collection Pocket, Robert Laffont, Paris, 1998, p. 721 à 723.

⁴ Frédéric LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu / La nouvelle Spiritualité occidentale*, Plon, Paris, 2003.

⁵ Les philosophes communautariens (Alistair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer...) entendent substituer à l'individu universel, abstrait et désincarné du libéralisme politique un homme appréhendé en tant que sujet engagé au sein d'une ou plusieurs communauté(s). Ils veulent ainsi empêcher que l'être humain ne soit coupé des attaches communautaires (histoire, valeurs, relations, solidarités...) qui donnent sens à son existence.

⁶ Régis DEBRAY, *Les Communions humaines / Pour en finir avec les religions*, Fayard, Paris, 2005, p. 131.

⁷ «L'usage des deux termes peut parfois être différencié, mais ces usages distinctifs sont toujours conventionnel» (Alain RENAULT, *La philosophie*, Paris, 2006, Odile Jacob, p. 414).

⁸ Alain RENAULT, *La philosophie*, Paris, 2006, Odile Jacob, p. 414.

⁹ Christian ARNSPERGER et Philippe VAN PARIJS, *Éthique économique et sociale*, La Découverte, Paris, 2000, p. 8 à 10.

¹⁰ Avant d'être repris par d'autres, comme Edgar Morin, ce mot séduisant a été initié par le psychosociologue belge Marcel Bolle de Bal, professeur émérite à l'Université Libre de Bruxelles (ULB).

¹¹ Simone WEIL, *La pesanteur et la grâce*, collection Bibliothèque du XX^e siècle, Plon, Paris, 1988, p. 91.

¹² Laissons provisoirement de côté l'intériorité que nous avons appréhendée – pour faire simple – comme une partie de la spiritualité.

¹³ Simone WEIL, *La pesanteur et la grâce*, collection Bibliothèque du XX^e siècle, Plon, Paris, 1988, p. 93.

¹⁴ Le soi, rappelons-le en nous inspirant de Paul Ricœur, est un pronom qui ne prend pas par hasard la forme réflexive. Sa signification est à l'avenant. Elle renvoie à une relation de réflexivité qui désigne un mouvement partant d'un point pour y revenir. Le soi a le caractère du pli. Il sort de lui-même pour revenir à... soi, non sans avoir profité du passage par autrui pour se transformer.

¹⁵ Peu importe ici, évidemment, qu'il s'agisse d'un Dieu chrétien, musulman, hindouiste ou autre.

¹⁶ DALAI-LAMA et Homard CUTLER, *L'art du bonheur*, Robert Laffont, Paris, 1999, p. 277.

- ¹⁷ Encore un mot initié par le psychosociologue belge Marcel Bolle de Bal.
- ¹⁸ D'après une enquête de 1999 publiée dans la revue *Futuribles*, seuls 37 % des Européens prennent nettement positions pour ou contre l'existence de Dieu: 7 % se disent athées et 30% pratiquants convaincus. Pour plus de détails, voir «*Que reste-t-il de chrétien en nous?*» dans le dernier livre de Frédéric LENOIR: *Le Christ philosophe*, Plon, Paris, 1997, p. 237 à 267.

- ¹⁹ J.-Louis SERVAN-SCHREIBER, *La spiritualité laïque existe...*, dossier spiritualité, *Psychologies*, n° 181, décembre 1999, p. 74.
- ²⁰ Simone WEIL, *La pesanteur et la grâce*, collection Bibliothèque du XX^e siècle, Plon, Paris, 1988, p. 35.
- ²¹ Frédéric LENOIR, *Le Christ philosophe*, Plon, Paris, 2007, p. 299.



AU CŒUR DU PERSONNALISME LAÏQUE :

Le paradoxe d'une spiritualité matérialiste

Marcel Bolle de Bal

*La spiritualité, chasse gardée du religieux ?
Telle est l'idée communément admise, systématiquement répandue.
Et si la spiritualité s'avérait au contraire parfaitement compatible avec l'athéisme, la
laïcité et le matérialisme ?*

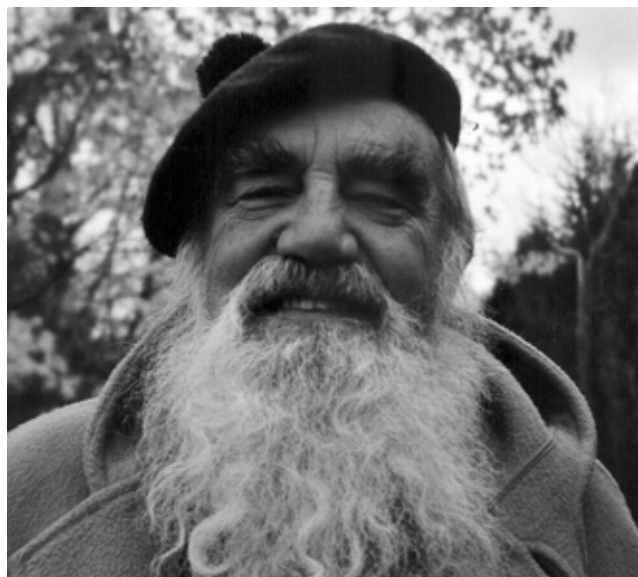
*Le matérialisme n'est absolument rien de matériel:
c'est en lui-même une forme de l'esprit.*
Heidegger

*La religion sert fréquemment de recours à la fin de vie
dans les périodes de débilite spirituelle.*
Emmanuel Mounier

Est-ce un abus de langage ou l'accaparement d'un monopole (judéo-chrétien) auto-proclamé, de s'affirmer à la fois matérialiste *et* spiritualiste ? Je ne le crois pas. Et, à l'inverse des préjugés courants, bien des croyants ne contestent plus la possible réalité d'une spiritualité laïque. Nous ne pouvons que nous en réjouir. Mais allons plus loin et tentons de cerner les possibles contours de celle-ci¹.

Laïcité « à la belge »

Comme je me plais à le répéter à mes amis français : il y a bien des asperges à la flamande, des rognons de veau à la liégeoise, des moules et frites à la bruxelloise, mais il y a aussi et surtout une laïcité à la belge. À ne pas confondre avec leur chère laïcité à la française : celle-ci est constitutionnelle et politique (la séparation théoriquement radicale entre l'État et les religions), celle-là (la nôtre) est communautaire et philosophique. Lorsque l'on parle de « spiritualité laïque », c'est évidemment dans ce second sens que l'adjectif « laïque » doit être entendu : une spiritualité autonome par rapport au religieux, sans nécessairement être opposée à ce dernier. Cette précision va de soi, peut paraître évidente, mais mérite néanmoins d'être soulignée avant toute dissertation à ce propos.



Marcel Bolle de Bal

La spiritualité au religieux : « Je te quitte ! »

En effet, impossible ou quasi-impossible, en nos contrées et jusqu'il y a peu, d'évoquer la notion de spiritualité sans faire implicitement référence à la culture judéo-chrétienne dominante. Hors du religieux point de salut pour une quelconque « spiritualité ». Celle-ci a été fondamentalement et traditionnellement liée au religieux. Pas plus

de spiritualité pour les athées et les laïques (au sens culturel de ce terme) que, dans les siècles passés, d'âme pour les amérindiens et les femmes...

Notons ici que cette représentation de la spiritualité comme essence religieuse est partagée par bien des milieux laïques. Au sein de ceux-ci, s'affirmer «spiritualiste» – j'en ai fait l'expérience – n'est pas vu d'un bon œil, suscite immédiatement suspicion, voire rejet, dans le chef des «laïcards» les plus pointus, tentés d'y percevoir une funeste dérive vers le divin honni, un pernicieux retour de celui que l'on croyait en voie de déliquescence. Comme quoi la tolérance et l'empathie ne sont pas les vertus les mieux répandues, et ce dans des cénacles philosophiquement bien éloignés...

Personnellement j'entends assumer mon engagement en faveur d'une spiritualité humaniste, athée et laïque, respectueuse des convictions de chacun, dont les croyances religieuses de certains. Pour elle et pour moi, le divin et le religieux sont à interpréter comme des réponses-outils parmi d'autres pour faire face au défi du développement de l'Humanité. Pour nous, athées et spiritualistes, il est indispensable de dissocier la spiritualité de la religion. La spiritualité, loin d'être réservée aux religions, constitue le patrimoine commun de l'Humanité; la spécificité des êtres humains.

L'athée, face aux enjeux de la spiritualité, oscille entre deux postures:

- le *doute*, qui lui fait adopter une démarche spirituelle ouverte, déliée, libre, en recherche;
- une *foi* – personnelle, a-dogmatique – qui considère l'homme dans un contexte de contingence (il aurait pu ne pas exister et pourrait ne plus exister), en le déliant d'un supposé projet religieux, extérieur à lui-même, déterminé par une loi divine, privilégiée en tant qu'elle est affirmée de nature divine.

Spirituellement, l'athée, par delà ses doutes, peut avoir *foi* en toutes sortes de choses et de gens... sans pour autant croire en la réalité de maintes «vérités» dites révélées.

Délier la spiritualité contemporaine de ses amarres judéo-chrétiennes trouve par ailleurs du sens lorsque l'on se rappelle que la spiritualité, en soi, est bien antérieure à l'émergence des grandes

religions structurées. Je n'en veux pour preuve que la très antique pratique des sépultures, témoignant des interrogations – que l'on pourrait qualifier de métaphysiques – de nos ancêtres sur la mort, la survie et l'au-delà. Ne dit-on pas que le plus ancien rite funéraire répertorié aurait 350.000 ans et que la plus ancienne tombe, attribuée à un homme de Néanderthal daterait de 120.000 ans? Quant aux premiers dieux et aux premières déesses-mères, ils seraient beaucoup plus tardifs (10.000 ans avant notre ère). Tout ceci nous indique que l'accès au symbolisme ainsi qu'à des formes de spiritualité a précédé l'écriture: il a pu se développer antérieurement à la naissance des religions formalisées et organisées reposant sur l'écrit et le langage. Si, dans cette Antiquité plus que très lointaine, la spiritualité existait en dehors de tout système religieux, pourquoi aujourd'hui ne pourrait-elle se voir reconnaître une semblable autonomie?

Sens multiples

Maintenant, quel contenu pouvons-nous donner à cette spiritualité laïque que je revendique et préconise? Certes, à l'exception de la dimension transcendante spécifique aux spiritualités religieuses, ce contenu ne doit pas être très différent pour les multiples types de spiritualités.

D'un point de vue philosophique, Baudouin Decharneux distingue quatre plans permettant de cerner le sens de ce terme²:

1. à partir de l'étymologie latine (*spiritus*), celui de l'élément aérien (vent, air, souffle) et du lien vital qui le lie à la nature humaine; seront évoqués, dans ce sens, la première aspiration du nouveau-né et le dernier souffle du mourant, ainsi que les verbes *respirer*, *aspirer* et *expirer*;
2. celui d'un mouvement, d'une forme particulière de rotation, qu'illustrent des termes comme *spirale*, *spire*, *aspiration*; en d'autres termes, un souffle tourbillonnant, une circularité invisible attirant en un point;
3. celui d'une certaine expression soulignant les mots traversés par le souffle, la participation de la pensée s'énonçant au rythme du souffle de l'orateur, du lecteur, du récitant;
4. celui de la représentation d'un principe vital introduisant tantôt de façon diffuse, tantôt clairement, que le monde des «esprits» commence avec celui des vivants; s'enracinent

sur ce dernier plan des vocables comme *esprit*, *spirituel* et *spiritisme*...

Voilà qui doit, en particulier ce dernier terme, nous inciter à la prudence: le terrain est miné et le laïque a tout intérêt à ne s'aventurer qu'avec précaution sur des terres où le religieux, soucieux de défendre ses propriétés, a dressé quelques pièges pernicieux, attend qu'il s'enlise dans ses sables mouvants.

Mais tentons d'aller quand même un peu plus loin. Pour ma part, je retiendrai volontiers sept éléments significatifs, parmi beaucoup d'autres, qui me paraissent sous-tendre toute quête spirituelle:

1. des préoccupations d'ordre métaphysique, notamment concernant la mort et l'au-delà;
2. tout ce qui touche à l'esprit;
3. la recherche de sens, du sens de l'existence et du monde;
4. une source d'inspiration pour pratiques de vie;
5. l'affirmation (en Occident tout au moins) de l'unicité et de la singularité de la personne (le «je»);
6. une volonté de reliance à soi et au monde par la méditation;
7. l'aspiration de l'être à muer, à s'élever au-delà des réalités purement matérielles.

Matérialiste et spiritualiste

Ce dernier point ne peut manquer de soulever la question au centre du vieux débat entre matérialisme et spiritualisme. Ne souhaitant pas entrer ici – la place et les compétences me font défaut à cette fin – dans le labyrinthe de discussions philosophiques sur ce thème, je me contenterai d'oser esquisser une posture paradoxale: j'ai le sentiment d'être à la fois matérialiste *et* spiritualiste. Je n'ignore pas que ceci va à l'encontre des définitions et conceptions traditionnelles: celles-ci se plaisent à répéter de façon redondante que le spiritualisme serait un immatérialisme, et donc antinomique au matérialisme. Comment, dans ces conditions, justifier ma position duelle, dialogique comme dirait Edgar Morin: deux logiques opposées, contradictoires mais complémentaires? Par la formule suivante³, qui exprime mon ambivalence de façon non ambiguë: je «crois» au *primat de la matière* et à la *primauté de l'esprit*.

Primat de la matière: en ce sens je suis *matérialiste* car pour moi la matière est antérieure à l'esprit, un fait objectif, sans valeur particulière. Primauté de l'esprit: en ce sens je peux m'affirmer *spiritualiste*, car pour moi l'esprit est supérieur à la matière, est une valeur subjective. Antériorité vs. supériorité, objectivité vs. subjectivité: tels sont les quatre axes qui sous-tendent ma posture duelle et dialogique de laïque athée à la fois matérialiste et spiritualiste.

Sur le primat de la matière, point de réel accord de base, sans doute, avec les spiritualités religieuses. En revanche, sur la primauté du spirituel les divergences s'effacent naturellement... même si les définitions de ce «spirituel» ne sont pas nécessairement identiques de part et d'autre. En d'autres termes, je ne crois pas en un esprit dégagé de toute matérialité, mais je m'investis – comme tout un chacun à des degrés divers – dans une vie spirituelle, entendue comme la vie de l'esprit. Peut-être que, à la limite, le laïque athée que je suis privilégiera le recours à la notion de pensée plutôt qu'à celle d'esprit...

Paradoxe, cette conception? Pas tellement, à partir des explications que je viens d'en proposer. Un paradoxe? Peut-être. Mais pas si paradoxal qu'il n'apparaît à première vue...⁴

Escapade philosophique (et personaliste?)

Ici, je ne résiste pas à l'envie d'ouvrir une parenthèse, de nous offrir une brève excursion en philosophie, de proposer une piste de réflexions originales pour citoyens en quête de méditations spirituelles. À cette fin, je crois utile d'introduire une notion chère à deux chercheurs belges, Jean-Louis Darms et Jean Laloup⁵, spiritualistes religieux – et je présume «personalistes» – de l'Université Catholique de Louvain. Ils se font en effet les hérauts de ce qu'ils appellent des «*interstances*», «inter» qui selon eux, relient les substances, les nourrissent et sont nourries par elles – bref, en quelque sorte, les fondements de la relation, des relies.

Leurs conceptions, à cet égard proches de la culture japonaise, tendent à rejeter le substantialisme, cette pensée substantialiste qui suppose que tout être dispose d'un substrat, d'un «noyau dur» lui assurant stabilité et permanence. À l'encontre de ce type de pensée, laquelle considère qu'il faut des termes constitués pour établir une

relation, l'approche « interstantialiste » qu'ils défendent pose qu'il faut un « entreterme » pour que surviennent les termes⁶.

Les inter ou les interstances seraient des énergies non pas allant de A à B et de B à A, mais surgissant « entre » A et B, les unissant et les séparant, les reliant et les déliant à la fois. Ce seraient des agents de communication, d'information et de reliance, et non la relation elle-même. Dès lors ces auteurs proposent de partir des reliants plutôt que des reliés⁷, et d'arriver à concevoir que les personnes elles-mêmes sont peut-être le principal obstacle⁸ à la communication, à la reliance. La *personne* serait moins la source de relations qu'un *confluent de reliesances*, semblable au carrefour d'une cité encombrée : à la fois un « vide » vers lequel convergent des relations de tous ordres, et un « plein » qui, à l'instar d'un agent de la circulation, arrête, accélère, dérouté, favorise ces relations⁹.

Non seulement ce type de réflexion s'inscrit dans la perspective de la philosophie orientale, mais il rejoint également les enseignements de la physique moderne, pour laquelle le monde matériel est dénué de « logique fondamentale »¹⁰, et les thèses d'un sociologue aussi renommé que Norbert Elias¹¹ : pour ce dernier, lui aussi en lutte contre les excès du substantialisme, il est essentiel de penser le monde comme un tissu de relations, de dépendances réciproques qui lient et relient les individus les uns aux autres. Les images qu'il suggère pour rendre compte de cette société maillée par les interstances, sont celles de la danse, du jeu d'échecs et de la partie de cartes (où les acteurs sont reliés par le fait qu'ils sont à la fois partenaires et adversaires, que leurs actes sont en inter-relation avec ceux de ces partenaires ou adversaires), ou encore celle du filet, des multiples fils reliés et reliants. Les « interstances » de Darms et Laloup ne sont-elles pas les agents symboliques de cette théorie de l'interdépendance et des configurations chères à Elias ?

Plus concrètement, par rapport à notre propos, ne pouvons-nous considérer que cette théorie des « interstances », même si elle est soutenue par une philosophie de type religieux (fût-elle orientale), mérite d'une part d'être appréciée dans ses rapports éventuellement problématiques avec les conceptions personnalistes traditionnelles, d'autre part d'être intégrée dans une spiritualité laïque, dans la mesure où,

sans nécessairement nier la base matérielle de notre monde, elle en formule de façon stimulante l'une des dimensions « spirituelles » ? Ne pouvons-nous y déceler une des formes potentielles de notre transcendance spécifique, qui est d'être immanente, horizontale ou ovale¹², mais non nécessairement verticale ?

Transcendance immanente

Notre spiritualité athée, matérialiste et laïque – ni impérialiste, ni totalitaire – est une voie qui permet de donner du *sens* aux choses, par delà le matériel, l'animal et le technique. Elle entend rendre les êtres humains plus libres par rapport à eux-mêmes, par rapport aux autres, par rapport à la société, à développer une triple reliance lucide et engagée. En d'autres termes, apprendre à « vivre et respirer ensemble »¹³. Car, déçus par la froideur des relations sociales extérieures, écorchés par l'expérience de l'isolement et de la solitude, nos contemporains – je l'ai dit – aspirent à nouer d'autres types de relations, plus chaleureuses, plus sincères, plus fraternelles. Beaucoup de ceux d'entre eux qui viennent frapper à la porte du Temple maçonnique, pour prendre cet exemple qui m'est familier, vont découvrir, au cours de leur parcours initiatique, autre chose, une réalité plus riche encore, une ouverture vers un monde insoupçonné au départ : celui des symboles et de la *spiritualité*. D'une spiritualité point nécessairement religieuse, mais potentiellement laïque. Sans qu'ils en aient toujours conscience, ce cheminement qui est le leur est de nature à répondre à un besoin latent au sein de l'Humanité contemporaine : celui de combler un *vide spirituel*, sentiment rendu particulièrement aigu par le déclin des idéologies, les contradictions et la faillite des grands systèmes utopiques, supposés vecteurs de Progrès et de bonheur : systèmes religieux (l'Inquisition, la déchristianisation), scientifico-technologiques (Hiroshima, Tchernobyl), socio-politiques (le Goulag).

Rien d'étonnant, dans ces conditions, à la fascination actuelle pour le soi-disant « retour du religieux », pour tout ce qui relève soit du monde des sectes, soit de celui des philosophies orientales (bouddhisme, Zen, etc.), soit, paradoxalement, pour celui de l'athéisme. Or il se fait que la Franc-Maçonnerie, par sa réalité essentielle et la nature de sa Fraternité initiatique, est prédisposée à répondre à cette angoisse existentielle qui tarade quantité de nos contemporains. La

Franc-Maçonnerie est un lieu privilégié où ces *aspirations spirituelles* – conscientes ou inconscientes – peuvent s’exprimer, s’épanouir et se réaliser. Mais ceci est une autre histoire... dont j’ai naguère entr’ouvert les portes dans une précédente livraison de *Perso*¹⁴.

¹ Texte pensé, aménagé et adapté à partir d’un chapitre de mon livre *Au-delà de Dieu. La profession de foi d’un athée lucide et serein*, Bruxelles, Éd. Luc Pire, 2007.

² Baudouin DECHARNEUX, «L’émergence d’une spiritualité laïque est-elle possible?», in *La Pensée et les Hommes, Laïcité et spiritualités*, Bruxelles, Ed. de L’Université de Bruxelles, 2000, p. 17.

³ Que j’ai empruntée à Alain Dawance dans *Reliures*, n° 3, 2000.

⁴ Cette «profession de foi matériel-spiritualiste» était rédigée lorsque j’ai découvert que j’étais sans le savoir en excellente compagnie: n’est-ce pas le père Teilhard de Chardin lui-même, célèbre anthropologue chrétien, qui a élaboré une théorie originale de l’évolution de l’humanité vers une spiritualisation progressive de la matière? Dans le même sens paraissent se situer les théories «métaréalistes» de Jean Guitton et des frères Bogdanov: voir Jean GUITTON, Chriska et Igor BOGDANOV, *Dieu et la science*, Paris Grasset, 1991, p. 18: pour eux tendent à s’effacer les limites entre esprit et matière, entre matérialisme et spiritualisme...

⁵ Jean-Louis DARMS et Jean LALOUP, *Communiquer à contresens*, Louvain-la-Neuve, Cabay, 1983.

⁶ *Op. cit.*, p. 14.

⁷ *Op. cit.*, p. 10.

⁸ En tant que personnaliste, je ne puis que leur laisser la responsabilité de cette formulation ...

⁹ *Op. cit.*, p. 35.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 25, cf. entre autres, Fritjof CAPRA, *Le Temps du changement*, Monaco, éd. du Rocher, 1983.

¹¹ Cf. Norbert ELIAS, *La Société des individus*, Paris, Fayard, 1991.

¹² Image inspirée par la récente vogue médiatique du rugby: représentation imagée de l’«égrégore», de l’inconscient collectif qui transcende le groupe par rapport aux individus qui le composent.

¹³ Baudouin DECHARNEUX, *op. cit.*, p. 152.

¹⁴ Marcel BOLLE DE BAL, «Libre propos sur Personnalisme et Franc-Maçonnerie», *Perso*, n° 4, 2004.



CHEMINS VERS UNE ANTHROPOLOGIE SPIRITUALISTE

Sully Faïk

Tracer des chemins vers une anthropologie spiritualiste avec quelques grands noms de ceux qui la personnifient. Ils s'appellent, par exemple, Georges Ivanovitch Gurdjieff, Lanza del Vasto, Karlfried Graf Dürckheim, Eugraph Kovalevsky, Abraham Maslow ou Roberto Assagioli. Rencontre avec ces figures marquantes de l'esprit...

Une quatrième voie ?

L'Arménien Georges Ivanovitch Gurdjieff (1866 ou 1877 – 1949) est un étrange aventurier qui s'installa à Paris en 1922, avec un groupe d'élèves qu'il avait formés en Russie, où il avait créé avec eux, en 1919, l'*Institut pour le développement harmonique de l'homme*. Des groupes Gurdjieff, dont le *New Age* s'est largement inspiré, existent encore aujourd'hui dans plusieurs capitales européennes. Ce maître « remarquable », contemporain de Freud, appelait son école celle de la *quatrième voie*. Selon lui, la première voie est la voie du *fakir*, dont le travail porte sur la maîtrise de son corps physique. La deuxième voie est celle du *moine*, qui concerne la foi, les émotions et les sentiments. La troisième voie est la voie du *yogi* : à savoir celle de la connaissance et de l'intellect. Alors même que toutes ces voies sont longues et difficiles, aucune d'elles cependant ne suffit à l'homme pour se développer harmonieusement. Le fakir doit aussi être moine et yogi. Le moine être fakir et yogi. Et le yogi être également fakir et moine. C'est seulement après qu'il aura investi ces trois premières « chambres » que l'homme pourra avoir accès à la quatrième chambre et la plus importante : la « chambre haute », dans laquelle il devient enfin réellement le maître de sa propre maison.

Le corps, le cœur et l'esprit

Celui qui, il y a deux mille ans, s'est présenté aux hommes comme « la voie, la vérité et la vie », lorsqu'il s'est retiré au désert, avant de commencer sa mission, y a été éprouvé de « toutes les façons



Sully Faïk, secrétaire de rédaction de Perso

possibles » par Satan qui l'a soumis successivement à la tentation du corps, à la tentation du cœur et à la tentation de l'intelligence (Luc 4).

- Première tentation : « *Dis à ces pierres qu'elles deviennent des pains.* » Satan suggère d'abord à Jésus de subvenir à ses besoins vitaux. C'est une question de survie pour lui qui vient de jeûner pendant quarante jours. C'est la *tentation du CORPS*.
- Deuxième tentation : Du haut de la montagne où il l'a emmené, Satan propose la gloire à Jésus : il le mettra à la tête de tous les royaumes de la terre. C'est une réponse au besoin d'être reconnu, de briller. C'est la tentation d'atteindre le bonheur par le succès personnel, l'affirmation de soi en existant dans

le regard des autres. Après quarante jours d'isolement, la tentation est particulièrement percutante. C'est la *tentation du CŒUR*.

- Troisième tentation: Satan place Jésus sur le haut du rempart du Temple à Jérusalem et l'invite à se jeter dans le vide: «*Tu ne risques rien. Dieu ordonnera à ses anges qu'ils te saisissent de leurs mains, de peur que ton pied ne heurte quelque pierre.*» C'est la tentation du prodige, du sensationnel. Satan demande au Christ de faire ses preuves, de démontrer qu'il domine les lois de la nature. Le Père Bruckberger, dans *L'Histoire de Jésus-Christ*¹, paraphrase ce passage en l'actualisant ainsi: «*Puisque tu es le fils de Dieu, tu connais très bien évidemment la théorie des quanta, les dernières hypothèses sur l'évolution de la nature, du cosmos et de l'humanité, les procédés de fission de l'atome, tout l'arsenal scientifique le plus moderne, tu es complètement de ton temps, et je ne doute pas que tu sois capable avant aucun autre d'aller dans les plus lointaines planètes. Eh bien, vas-y!*» La troisième tentation est donc celle de l'esprit, la *tentation de l'INTELLIGENCE*.

Le fonctionnement de notre être

Lanza del Vasto (1901-1981), disciple de Gandhi et fondateur des Communautés de l'Arche, considère que la structure même de notre corps est révélatrice du fonctionnement de notre être: le ventre de convoitise et de besoin est placé en dessous du cœur émotif et chaleureux, qui, lui-même est situé en dessous de la tête intelligente et lumineuse². Selon lui, c'est par les hauts lieux de l'intelligence et du cœur que l'on se convertit d'abord. Mais l'homme n'est pas converti s'il n'est pas converti tout entier. *Il est nécessaire que le corps aussi soit converti* et c'est parce que le corps est le dernier converti que la conversion par lui devient profonde et parfaite³. «*C'est avec son être tout entier que l'homme doit aborder les choses pour que le secret des choses lui soit révélé [...] Pour qu'une connaissance soit profonde il faut qu'elle descende de la tête au cœur et du cœur au ventre.*»⁴

L'homme triunitaire

Le psychothérapeute allemand, Karlfried Graf Dürckheim (1896-1988) continue, lui aussi, cette longue tradition de penseurs qui considèrent l'homme comme un être triunitaire. Aux trois aspirations fondamentales de

l'homme existentiel (besoin de subsistance, d'affection et de sens) correspondent trois détresses fondamentales:

- la peur de la maladie et de la mort,
- la tristesse dans l'isolement,
- le désespoir vis-à-vis de l'absurde.

Les trois détresses fondamentales de l'homme

À certains moments de son existence, l'homme peut vivre des expériences transcendantes au cours desquelles, sous forme de nostalgie ou d'espérance, se profile le triple caractère de son être essentiel:

- l'expérience de la plénitude créatrice ou force d'exister, puissance de Vie,
- l'expérience de l'unité intégratrice, qui est puissance d'union aux autres et au monde au sein d'un Tout,
- l'expérience de la loi fondatrice de sens et d'ordre, qui éclaire tout, par-delà les sens et les non-sens de ce monde.

Une vision spiritualiste de l'homme

Eugraph Kovalevsky, appelé aussi Mgr Jean de Saint-Denis (1905-1970 – orthodoxe russe, émigré en France après la révolution d'Octobre), dans son ouvrage *La Quête de l'Esprit*⁵, nous aide à comprendre les mouvements qui animent nos trois centres et comment les interpréter dans une vision spiritualiste de l'homme.

Il se réfère notamment à saint Irénée (II^e s.), qui distingue *physis*, *psyché* et *noûs*. Chez saint Irénée, *physis* est équivalent de *soma* (le corps). Selon lui, l'âme (ou *psyché*) est l'intermédiaire psychique entre le corps et l'esprit (*noûs*). En inclinant vers l'esprit, l'âme se spiritualise. Au contraire, si elle n'incline que vers le corps, c'est-à-dire si elle se réduit à sa dimension psychophysique, alors son désir ne va seulement que vers la chair et elle se déséquilibre.

Pour sauvegarder son équilibre, la *psyché* doit développer ses deux dimensions:

- sa dimension psychophysique,
- et sa dimension psycho-spirituelle.

Pour nourrir la *psyché*, le *noûs* doit lui-même être branché sur plus haut que lui, sur la Source de Vie. Il doit être éclairé par l'Esprit d'en haut. Le *noûs* doit se nourrir de cet Esprit, il doit le respirer. Il doit être comme une coupe qui le

reçoit. Cet Esprit d'en haut, c'est le *pneuma*, le souffle divin.

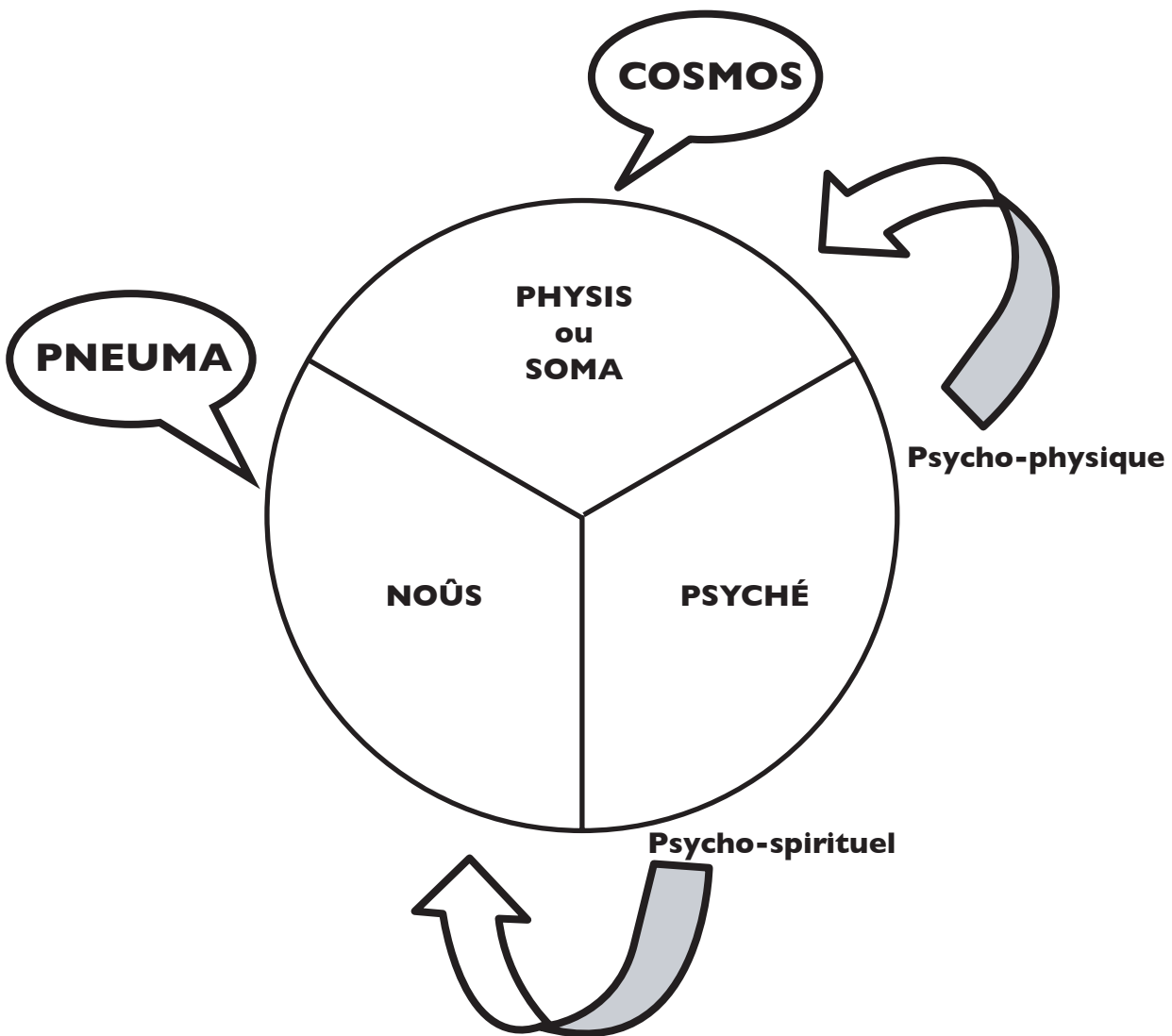
Le *noûs* reçoit donc le *pneuma* avant l'âme et le corps. C'est toujours par lui que vient l'énergie d'en haut qui se répand dans notre âme et dans notre corps proportionnellement à l'éveil du *noûs*.

Si une coupure se produit entre l'Esprit d'en haut (*pneuma*) et l'esprit de l'homme (*noûs*), celui-ci cesse d'être alimenté. Le *noûs* se tourne alors vers la *psyché*, mais au lieu de lui donner force, de l'éclairer, de la purifier, il devient parasite de cette *psyché*. N'étant plus alimenté d'en haut, c'est vers la *psyché* qu'il s'oriente. Il se nourrit *par* l'âme. Les rapports sont donc inversés: au lieu de s'élever vers le *noûs*, l'âme

est parasitée par le *noûs* qui la contamine. La *psyché* se tourne alors inévitablement vers le corps, dont elle veut se nourrir et jouir. Mais elle cherche dans le corps ce que le corps ne peut lui donner. Le corps de l'homme réduit à son être charnel, n'est plus relié à la Source de Vie. Il est donc voué à la souffrance, aux maladies physiques et psychiques. Il incline vers la destruction, la mort, le néant.

Ce déséquilibre atteint même le cosmos auquel le corps est relié. Tous les rapports sont inversés. La création est orientée vers la mort au lieu d'être orientée vers la Vie.

«[...] nous devons [...] habituer le corps à vivre par l'âme, élever l'âme pour qu'elle s'alimente à l'esprit, et diriger l'esprit vers Dieu. [...] Il s'agit de retrouver la juste hiérarchie des valeurs respectives de l'esprit, de l'âme et du corps.»⁶



La personne triunitaire

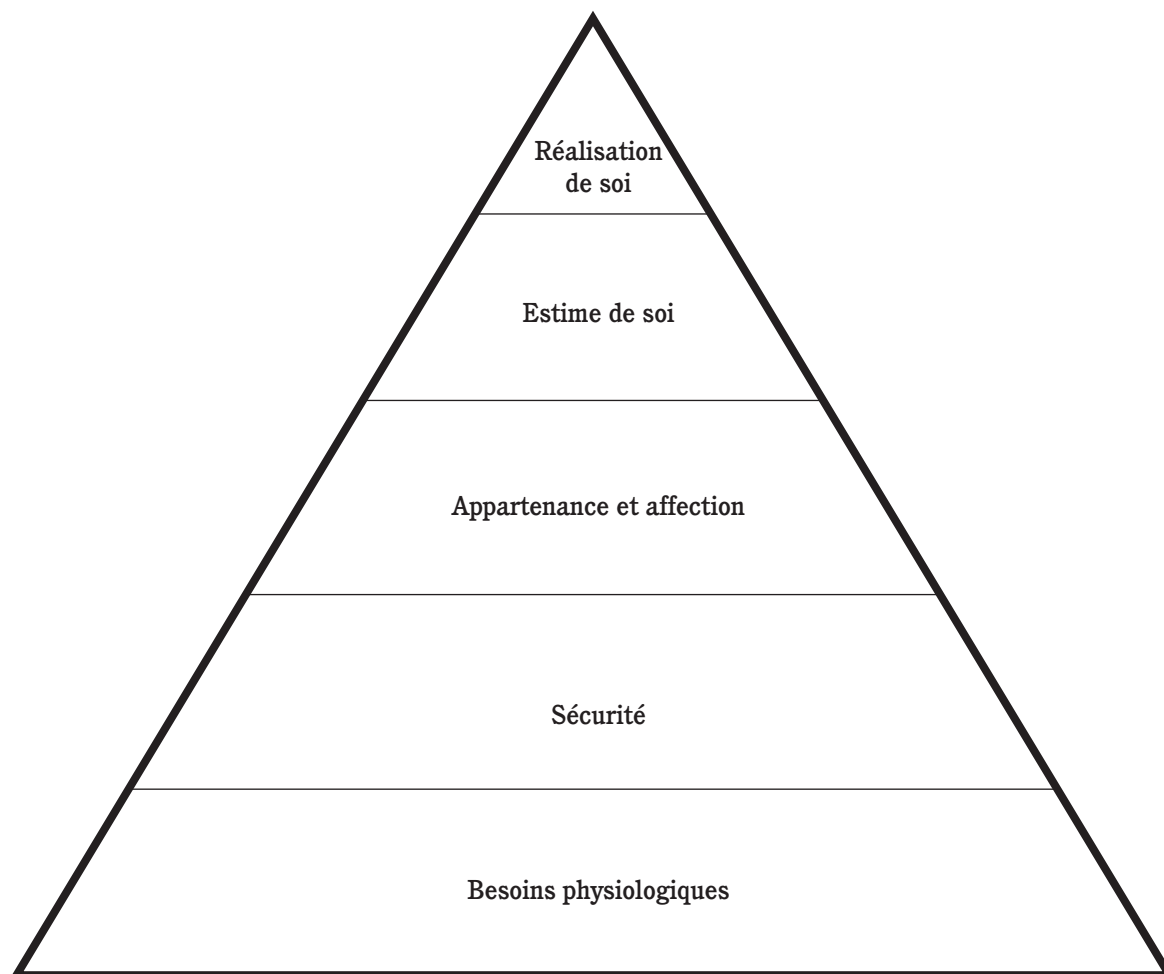
La *psyché* et le corps sont étroitement liés. On dit qu'ils sont 'copénétrants'. Si on agit sur le corps avec des pilules tranquillisantes, la *psyché* se trouve aussi tranquilisée. Inversement, si on agit positivement sur le psychisme, le corps aussi retrouve son équilibre. Si certaines maladies ont une cause physique, d'autres ont une cause psychique. Comme toute jouissance physique influence l'âme, de même tout trouble psychique affecte le corps. Cela explique que les médicaments ou autres modes d'action sur le corps guérissent des maladies d'ordre psychique, et que les thérapies psychologiques soulagent des troubles d'ordre physiologique.

La quête de transcendance

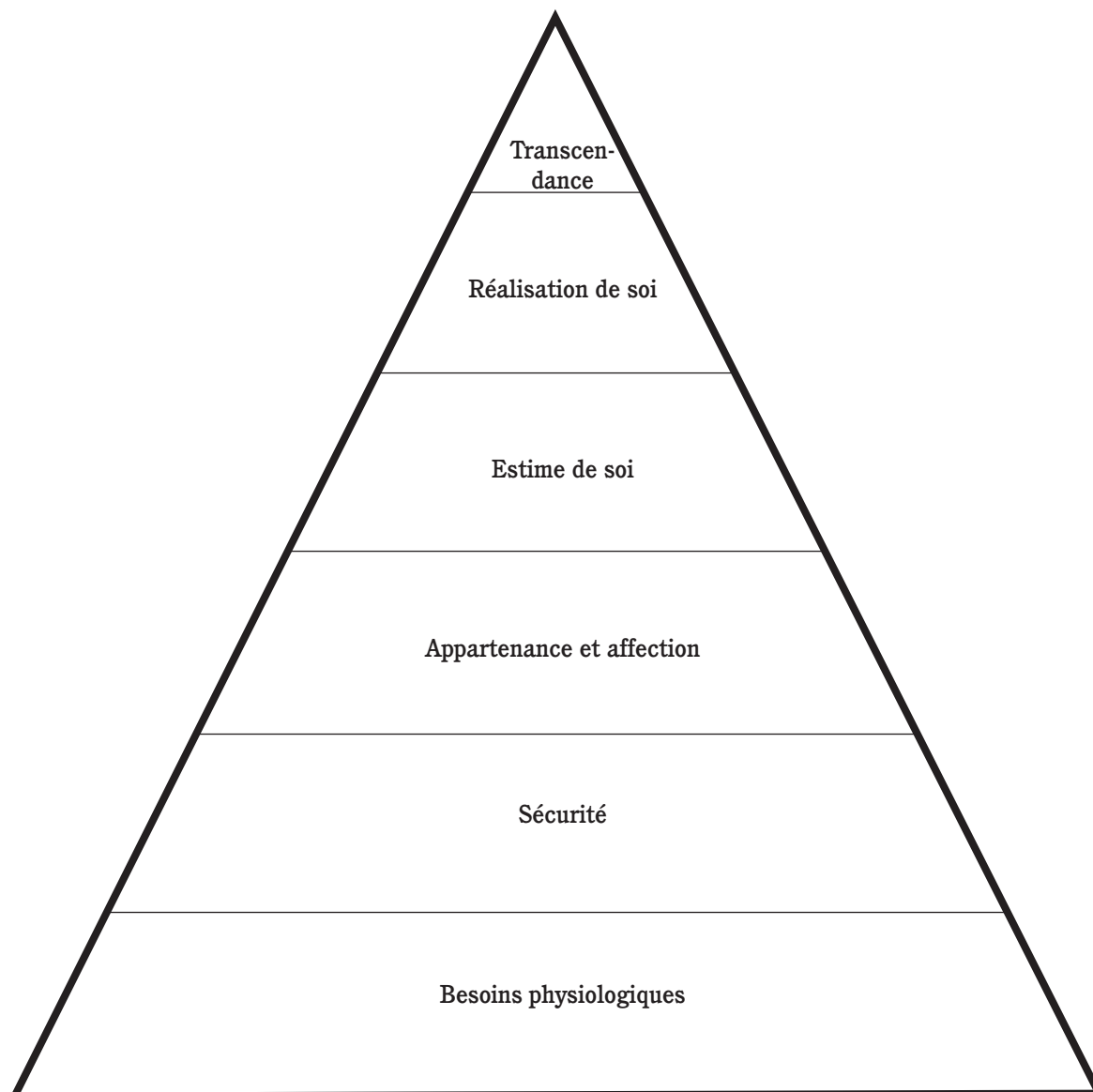
Le psychologue humaniste américain Abraham Maslow (1908-1970) est mondialement connu pour avoir établi une hiérarchie des besoins communs à tous les humains, dans une progression à cinq niveaux, dont le plus élevé est

la réalisation de soi ou, dans le langage jungien, l'individuation. Ce cinquième niveau ne peut être atteint si les quatre niveaux antérieurs n'ont pas été préalablement satisfaits: besoins physiologiques primaires, besoin de sécurité, besoin d'appartenance et d'affection, besoin d'estime de soi.

Plus tard, Maslow a complété sa hiérarchie des besoins en y ajoutant un sixième niveau. Il s'est rendu compte, en effet, qu'au-dessus de la «réalisation de soi» existait un niveau encore supérieur: celui du «dépassement de soi» ou de la «transcendance». C'est le niveau qu'atteignent les sages, les mystiques, les saints, c'est-à-dire les hommes qui arrivent à vivre en communion intime avec un au-delà. C'est un niveau qui dépasse la réalisation de la personne. C'est pourquoi on l'appelle «transpersonnel» ou «spirituel». Le *moi* (ou ego), après être devenu un JE, atteint enfin le niveau le plus élevé de son aspiration, celui du *soi*. C'est à ce niveau



Hiérarchie des cinq besoins fondamentaux de la personne



Hiérarchie des six besoins fondamentaux de la personne

que sont possibles les « expériences sommet » qui donnent accès à une conscience beaucoup plus vaste du monde et de l'univers.

Une psychologie des hauteurs

La « psychologie transpersonnelle », qui vise à atteindre le niveau le plus élevé de l'être, s'inscrit elle-même dans le courant le plus vaste de la « psychologie humaniste », née dans les années 50 autour d'Abraham Maslow (1908-1970) et Carl Rogers (1902-1987). Elle s'oppose à la psychanalyse qui ne scrute que les zones d'ombre de l'individu. Alors que la psychanalyse est une psychologie des profondeurs, la psycho-

logie humaniste est plutôt une psychologie des hauteurs.

La « psychologie transpersonnelle » vise à mener la personne encore plus haut que la « psychologie humaniste ». On l'appelle même « psychologie transhumaine », en ce sens qu'elle nous conduit au-delà de l'humain. La « psychologie humaniste » a pour objectif le développement de tout le « potentiel humain », alors que la « psychologie transpersonnelle » conduit la personne vers un au-delà situé plus haut que l'humain. Il s'agit vraiment d'une « psychologie spiritualiste » qui répond au besoin suprême de l'homme, à savoir son besoin d'absolu.

En 1917, Carl Jung (1875-1961) avait déjà utilisé, en allemand, le mot «Uberpersonlich». Parmi les penseurs francophones, Emmanuel Mounier (1905-1950) est le premier à introduire, en 1947, le terme «transpersonnel», dans son ouvrage *Le Personnalisme*⁷. Pour lui, l'homme ne tient debout que grâce à une force ascensionnelle qu'il découvre au plus profond de lui et qui l'invite à un véritable *surpassement*. Mounier en arrive même à définir la personne en devenir comme un *mouvement vers le transpersonnel*⁸. Pour le chrétien, ce *transpersonnel* est lui-même une Personne, mais une personne «supérieure en qualité d'être».

Une fenêtre qui donne sur le ciel

Un des principaux représentant de cette «psychologie transpersonnelle» est le psychologue italien Roberto Assagioli (1888-1974), auquel une étude a été consacrée dans le numéro 9 de *Perso*⁹. Lors d'une séance de discussion, Assagioli expliquait: «*Si vous regardez le reflet du soleil dans un miroir, ou bien dans l'eau, ce que vous voyez, c'est la lumière du soleil, avec toutes ses qualités, en quantité infinitésimale, mais qualitativement, il s'agit bien du soleil.*»

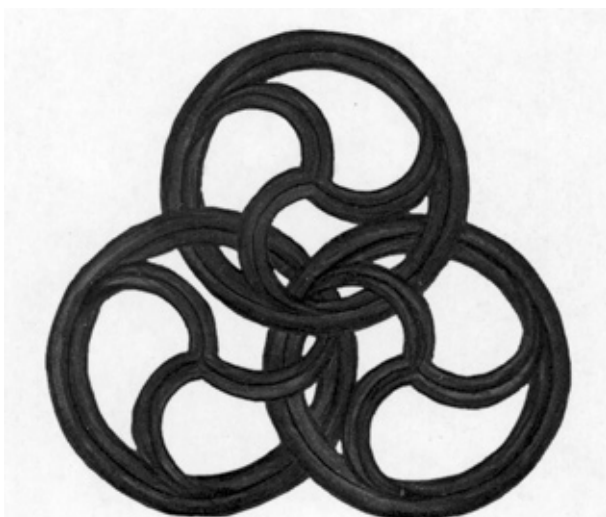
Les théories psychologiques ne s'intéressent le plus souvent qu'à la personnalité: le je ou moi conscient. Assagioli suggère qu'il existe une tension entre ce *je*, réalité essentielle (mais relativement superficielle et changeante) et le *soi* supérieur (fondamental et permanent). Le champ de conscience de la personnalité peut être plus ou moins étendu: il peut s'accroître et se modifier par des processus d'observation et de réflexion. Il est constitué de millions d'éléments

divers et sans cesse variables dont le *je* est le principe organisateur, le point central immobile et constant: ce qui est vraiment nous.

C'est en élargissant le champ de sa conscience que le *je* s'éveille et s'élève. Et, en s'élevant, c'est-à-dire en devenant de plus en plus pleinement conscient, il accède graduellement au soi supérieur transpersonnel qui l'attire et auquel il aspire. Entre le *je* et le *soi*, il y a donc un double mouvement d'attraction: une attirance venue d'en haut et une aspiration venue d'en bas.

Comme l'écrit Jean Hardy dans *Une psychologie qui a de l'âme*¹⁰, le *soi* supérieur c'est pour nous «*un potentiel, une zone à laquelle la plupart des gens n'accèdent qu'occasionnellement, c'est un aperçu de ce que nous pourrions être si c'était notre âme plus que notre personnalité qui inspirait notre vie. C'est la fenêtre qui donne sur le ciel.*»¹¹

- ¹ BRUCKBERGER, R.-L., *L'Histoire de Jésus-Christ*, Paris, Grasset, 1995, p. 164.
- ² LANZA DEL VASTO, *Approches de la vie intérieure*, Paris, Denoël/Gonthier, 1962, p. 137.
- ³ LANZA DEL VASTO, *Le Grand Retour*, Éditions du Rocher, 1993, pp. 16-41 et 90-97.
- ⁴ LANZA DEL VASTO, *Commentaire de l'Évangile*, Paris, Denoël/Gonthier, 1951, p. 266.
- ⁵ KOVALEVSKY, Eugraph, *La Quête de l'Esprit*, Paris, Albin Michel, collection Spiritualités vivantes, 1993, 256 p.
- ⁶ *Ibidem*, p. 96.
- ⁷ MOUNIER, Emmanuel, *Le Personnalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, collection Que Sais-je? n° 395, 1961, 136 p. .
- ⁸ *Ibidem*, pp. 88-89.
- ⁹ FAÏK, Gaëlle, «Du personnel au transpersonnel par la psychosynthèse», in *Perso - Regards personnalistes*, n° 9, mai 2006, pp. 9-13.
- ¹⁰ HARDY, Jean, *Une psychologie qui a de l'âme - Dits et non-dits de la psychosynthèse*, La Varenne Saint-Hilaire, Éditions Séveyrat, 1989, 272 p.
- ¹¹ *Ibidem*, p. 46.



Petite bibliographie pour en savoir plus

- AÏSSEL, Selim, *Apprendre à se connaître - Un chemin vers soi-même - L'Enseignement d'un sage*. Petite Rosselle (France): Spiritual Book France, 2002, 208 p.
- ANÇARI, Pir K., *Psychologie spirituelle ou l'Alchimie intérieure*. Bening (France): Les Éditions de la Lumière, 1996, 417 p.
- BENNET, John G., *Gurdjieff, artisan d'un monde nouveau*. Paris: Courrier du livre, 1977, 267 p.
- BOUCHET, Christian, *Gurdjieff*. Puiseux: Éditions Pardès, 2001, 128 p.

- BURTON, Robert Earl, *Pratique du rappel de soi selon l'enseignement de G. Gurdjieff et P.D. Ouspensky*. Béning-lès-Saint-Avoid (France): Les Éditions de la Lumière, 2001, 240 p.
- DE MALEVILLE, Georges, *L'Harmonie intérieure selon la quatrième voie*. Paris: Dervy, [2006], 123 p.
- DÜRCKHEIM, Karlfried Graf,
 - *Hara, centre vital de l'homme*. Paris: Éditions du vieux colombier, 1964, 159 p.
 - *Pratique de la voie intérieure*. Paris: Le Courrier du Livre, 1968, 125 p.
 - *Exercices initiatiques dans la psychothérapie*. Paris, Le Courrier du Livre, 1977, 64 p.
 - *Vers la vie initiatique – Méditer: pourquoi et comment*. Paris: Le Courrier du Livre, 1978, 181 p.
 - *Le Maître intérieur: le maître, le disciple, la voie*. Paris: Le Courrier du Livre, 1980, 191 p.
 - *Le Centre de l'Être – Propos recueillis par Jacques Castermane*. Paris: Albin Michel, collection Spiritualités vivantes, 1992, 219 p.
 - *L'Expérience de la transcendance*. Paris: Albin Michel, collection Spiritualités vivantes, 1994, 187 p.
 - *L'Homme et sa double origine*. Paris: Albin Michel, collection Spiritualités vivantes, 1996, 223 p.
- DÜRCKHEIM, Karlfried Graf et GOETTMANN, Alphonse, *Dialogue sur le chemin initiatique*. Paris: Albin Michel, collection Spiritualités vivantes, 1999, 158 p.
- GROF, Stanislav, *Psychologie transpersonnelle*. Monaco: Éditions du Rocher, collection L'Esprit et la Matière, 1984, 317 p.
- HARDY, Jean, *Une psychologie qui a de l'âme – Dits et non-dits de la psychosynthèse*. La Varenne Saint-Hilaire (France): Éditions Séveyrat, 1989, 272 p.
- HULME, Kathryn, *Ma conversion – De Gurdjieff au catholicisme*. Stock, 1966, 232 p.
- INTROVIGNE, Massimo, *Le New Age des origines à nos jours – Courants, mouvements, personnalités*. Paris: Éditions Dervy, 2005, 304 p.
- KOVALEVSKY, Eugraph (Mgr Jean de Saint-Denis), *La Quête de l'Esprit*. Paris: Albin Michel, collection Spiritualités vivantes, 1993, 256 p.
- LANZA DEL VASTO,
 - *Le Pèlerinage aux sources*. Paris: Éditions Denoël, 1943, 408 p.
 - *Commentaire de l'Évangile*. Paris: Denoël/Gonthier, 1951, 503 p.
 - *Approches de la vie intérieure*. Paris: Denoël/Gonthier, 1962, 345 p.
 - *Le Grand Retour*. Éditions du Rocher, 1993, 270 p.
- OUSPENSKY, *Fragments d'un enseignement inconnu*. Stock, 1994, 559 p.
- PAUWELS, Louis, *Monsieur Gurdjieff – Documents, témoignages, textes et commentaires sur une société initiatique contemporaine*. Paris: Éditions du Seuil, 1954, 520 p.
- PELLERIN, Monique et BRÈS, Micheline, *La Psychosynthèse*. Paris: Presses universitaires de France, Collection Que-sais-je? n° 2857, 1994, 128 p.
- VAYSSE, Jean, *Vers l'éveil à soi-même – Approche de l'enseignement laissé par Gurdjieff*. Paris: Tchou, 1973, 224 p.
- WOERLY, Frantz, *L'Esprit guide – Entretiens avec Karlfried Dürckheim*. Paris: Albin Michel, collection Spiritualités vivantes n° 50, 1985, 219 p.

CONNAÎTRE MASLOW

Qui parmi vous n'a jamais entendu parler d'Abraham Maslow? En 1972, les éditions Fayard publiaient en français un livre qui faisait date. Intitulé *Vers une psychologie de l'être*, cet ouvrage débute par une première partie consacrée à «l'élargissement du domaine de la psychologie» et qui était précisément intitulé *Pour une psychologie de la santé*. Qu'on se le dise cependant, malgré la grande influence que cet auteur a eue sur la psychologie contemporaine, ses ouvrages n'ont été que très récemment publiés en français. Fait assez incroyable, il faudra attendre le début de cette année 2008 pour que soit accessible aux francophones l'ouvrage qui a fait sa renommée et dans lequel il a exposé sa fameuse théorie de la motivation et des besoins. Ce sont les éditions Eyrolles qui publient en effet l'ouvrage phare de Maslow: *Devenir le meilleur de soi – La Théorie de la motivation et des besoins*. Notons cependant qu'auparavant, en 2004 et en 2006, ces mêmes éditions Eyrolles avaient pris l'initiative de traduire et de publier deux titres importants de Maslow:

- *Être humain – La Nature humaine et sa plénitude* (2006),
- *L'accomplissement de soi – De la motivation à la plénitude* (2004).

Jean-Marc Priels

POUR UNE APPROCHE PERSONNALISTE DE LA SPIRITUALITÉ

Aaron Mundaya Baheta

Du point de vue néo-personnaliste, on ne peut approcher la spiritualité que de façon plurielle. Il en existe trois formes, qui reposent sur autant de modes d'ouverture spécifiques à la transcendance: on peut les qualifier de verticale, d'horizontale et de réflexive. Regard pluriel...

Nous voulons tenter une approche de la spiritualité du point de vue du néo-personnalisme¹, considéré dans sa posture philosophique. Dans le contexte mondial actuel, marqué par la diversité et la pluralité culturelles, ce néo-personnalisme se veut un personnalisme pluraliste. Cela signifie que nous allons tenter une approche philosophique de la spiritualité par le biais du personnalisme pluraliste. Aussi, importe-t-il de mettre d'abord en lumière l'assise philosophique de ce personnalisme.

En tant que philosophie des personnes ou des visages, le personnalisme pluraliste rejette tout réductionnisme anthropologique, tant dans la perception de l'être humain comme personne que dans l'établissement des relations entre personnes qui les font accéder à la vraie richesse de leur humanité. Cet anti-réductionnisme équivaut à l'affirmation d'une vision pluraliste à la fois de l'être humain en tant qu'«être-en-relation» et des modalités de son existence, perçue comme «vie-en-relation». La mise en lumière de cette idée d'être humain et de celle de son existence permettra de fonder le lien du personnalisme pluraliste à la spiritualité. C'est le deuxième point que nous allons brièvement aborder.

La spiritualité nous paraît être une modalité de cette «vie-en-relation» de l'être humain, tissée dans l'ouverture à

une transcendance. Plus que toute autre modalité d'existence humaine, elle nous apporte toute la richesse de notre humanité personnelle. Du point de vue de la philosophie personnaliste, elle est perçue comme une modalité plurielle. C'est le troisième point de notre réflexion.

I. Assise philosophique du néo-personnalisme

L'enjeu majeur du néo-personnalisme est la prise en compte radicale de l'humain dans la personne. Car l'humain porte en lui le projet d'une existence sensée pour toute personne, quels que soient les aspects spécifiques et les particularités de son être-homme et de son être-au-monde. Donner sens et valeur à l'humain en tout homme, quel qu'il soit et qui qu'il soit, en vue de prendre part à l'édification d'un monde de paix et de bien-être pour tous, tel est ainsi le nœud de la pensée néo-personnaliste.



A. Mundaya Baheta

Avec cet enjeu majeur, le néo-personnalisme entend véritablement prendre son ancrage dans le champ de l'engagement philosophique traditionnel, celui d'un effort pour penser, de façon réflexive, rationnelle et critique, l'expérience humaine dans sa totalité. Il n'entend pas le faire simplement en affirmant à la fois son enracinement dans une phénoménologie comparée des personnes et des choses, son inspiration par une phénoménologie du

visage, et son appropriation des thèmes approfondis par une phénoménologie de la rencontre.

Dans cette perspective, toute pensée philosophique doit reposer sur un présupposé fondamental – présupposé anthropologique – qui sous-tend tout son déploiement dans divers champs de pensée. Il s'agit de la vision de l'homme dont dépend la voie de réflexion sur le sens de son existence, ainsi que la démarche à engager pour répondre aux diverses interrogations qu'il se pose dans les diverses situations d'existence. De ce point de vue, le néo-personnalisme peut bien justifier sa pertinence philosophique. En effet, il repose sur une vision de l'homme qui s'oppose à la vision fondatrice de la philosophie, depuis l'époque des penseurs grecs, celle de l'homme comme être individuel et rationnel.

Par ailleurs, on commence seulement à admettre que les processus d'apprentissage du genre humain, initiés depuis la pensée rationaliste des anciens Grecs, sont arrivés à échéance, dans le contexte actuel d'une civilisation de la panique (P. Sloterdijk, 2000, pp. 81-85). On doit donc prendre acte de l'incapacité opératoire du paradigme de l'homme comme être individuel et rationnel à mobiliser la pensée humaine face aux différents défis actuels de l'avenir de notre monde, d'une part. D'autre part, ce paradigme échoue à enrayer le «*mécontentement du sujet du monde, en particulier au sujet de la périssabilité inacceptable qui est le lot de toute vie tombée sous la domination de la représentation du temps*» (P. Sloterdijk, 2000, p. 130).

Une alternative philosophique est donc requise. L'échec des visions nihilistes – nihilisme de l'éternité et nihilisme de la transformation et de la mobilisation – oriente vers une alternative non nihiliste qui avant tout ne doit rien au *khrónos* (P. Sloterdijk, 2000, pp. 130-131). Une telle alternative doit penser l'avenir à partir de la structure cinétique du présent. Car «*le présent, c'est le mouvement, au sens d'un drame de l'arrivée, de la production et de l'entrée. L'expérience du présent fait partie des privilèges de l'existence humaine parce que les hommes sont des êtres de l'arrivée et de l'entrée par excellence – prédisposés au réveil, à la sortie, à la production et au commencement*» (P. Sloterdijk, 2000, p. 133).

En raison de son enjeu majeur, le néo-personnalisme entre bien dans le registre d'une telle

alternative philosophique. Car le respect et la valorisation de l'humain, dont il fait le leitmotiv de toute action humaine, supposent pour chaque acteur une expérience de vie-en-relation laquelle conduit à une vie en humanité. Or, une telle expérience suppose une entrée et un vécu permanent en humanité. Cela implique une continuelle sortie de soi de chaque sujet individuel pour un commencement sans cesse inouï de vie en humanité, devant la singularité de l'autre qu'il rencontre dans le présent de son existence quotidienne. Car cet autre concret est toujours déjà un écho de l'appel au respect et à la valorisation perpétuels de l'humain.

Ajoutons que la sortie de soi pour un commencement de vie authentique avec l'autre est un travail de production et de partage des valeurs humanisantes. C'est donc toujours un réveil à l'humanité vécue dans le présent de l'existence quotidienne. C'est un travail à accomplir dans chaque instant présent de tout vécu-en-relation. Car, en effet, «*il n'y a du présent que là où il y a une existence humaine, et il n'y a de l'existence que là où il y a une venue-au-monde humaine*» (P. Sloterdijk, 2000, p. 133), que là où il y a valorisation authentique de l'humain.

Pour tenter de bien saisir le contenu sémantique de l'humain, considérons très brièvement la vision anthropologique qui fonde la philosophie néo-personnaliste.

2. La personne: un être humain et spirituel

Comme toute vision personnaliste, le néo-personnalisme repose sur la perception de l'être humain comme personne, en tant que ce mot évoque le fond humain de l'existence (V. Triest, 2005, p. 24), le plus qui est en l'homme (V. Triest, 2000), la présence même de l'homme (E. Mounier, 2000 p. 67). Ce qui veut dire que l'existence personnelle est le mode proprement humain de l'existence, reposant sur l'effort humain pour humaniser l'humanité (E. Mounier, 1949, p. 7).

Mais soulignons un autre aspect déterminant de la compréhension de la personne. Elle est, dans sa constitution même, un être spirituel et un être de relation. D'une part, elle a une manière de subsistance et d'indépendance dans son être qui lui permet d'unifier toute son activité dans la liberté et de développer par surcroît, à coups

d'actes créateurs, la singularité de sa vocation (E. Mounier, 2000, p. 67). D'autre part, il n'y a de personne que dans la relation à l'autre, car comme le montre bien E. Mounier, «*la personne est une existence capable de se détacher d'elle-même, de se déposséder, de se décentrer pour devenir disponible à autrui*» (F. Poché, 2004, p. 163). C'est en ce sens qu'on peut dire que «*l'humanité commence seulement avec la responsabilité pour autrui*» (V. Triest, 2000, p. 96).

On peut donc considérer que l'humain coïncide avec la personne en l'homme. Ces propos ont déjà le mérite de nous permettre de percevoir la personne comme un être humain et spirituel. Seulement, ils n'écartent pas de façon radicale la vision de la personne comme individu, comme un être vivant pour lui-même, ne recherchant dans son rapport à l'autre que la consolidation des vertus et des capacités de son moi propre. Une personne-individu peut bien assumer une vie-en-relation, une altérité, mais dans un espace existentiel clos où il se pose comme référence absolue.

Percevoir la personne comme un être humain et spirituel, c'est le considérer, dans la perspective d'une anthropologie spirituelle, comme une totalité vivante ouverte et non pas close. Cette ouverture qui se réalise à travers son esprit, distingué de son âme, est une démarche réfléchie et raisonnable de sa mise en rapport avec une transcendance qui l'invite à donner la preuve de son humanité par son engagement dans une altérité inconditionnelle et sans limite. Elle fait de la personne une substance vivante dynamique ayant une richesse humaine par son ouverture responsable à autrui, fondée dans son ouverture à la transcendance.

Sans vouloir approfondir ici cette vision de la personne, nous nous contenterons d'affirmer qu'il n'y a d'humain que l'ouverture spirituelle dans la personne. L'humain renvoie à une qualité de vie, valorisée dans l'appel d'une transcendance à respecter la dignité de cette vie en soi-même et dans les autres. Puisque la vie est fondamentalement une valeur de relation à autrui, l'ouverture spirituelle à la transcendance fonde dans la personne sa vraie dignité humaine, son humanité même, et conduit la personne à valoriser cette dignité partout et toujours. En tant qu'être humain, la personne est donc fondamentalement un être spirituel. Le personnalisme, comme pensée de la personne pour la

personne, est donc une pensée de la spiritualité. Elle a toujours à faire avec la spiritualité. Mais quelle spiritualité ?

3. Un regard pluriel de la spiritualité

a. Pas de spiritualité sans rapport à la transcendance

Toute forme de spiritualité est fondamentalement ouverture à la transcendance. Cette ouverture est un trait essentiel pour la dynamique de toute existence humaine, orientée vers la valorisation de l'humain. Car, l'attrait de la transcendance est, en réalité, un appel lancé à tout sujet individuel et singulier à se poser au-delà de son univers propre, pour voir l'autre dans sa véritable dignité humaine et pour agir en vue de la valorisation de cette dignité.

Cet appel convie la personne humaine à valoriser l'humain au-delà des limites ou des clôtures existentielles propres à des individus empêtrés dans la mondanéité de l'existence terrestre. Ces clôtures, qui peuvent être idéologiques, culturelles, confessionnelles, confrériques... influent sur la démarche éthique de la personne, par rapport à elle-même et dans son rapport aux autres. Qu'elles fassent reposer la personne dans une sorte de vision solipsiste d'elle-même ou qu'elles laissent place à un espace d'altérité, mais seulement limitée, ces clôtures posent, en fin de compte, le moi individuel et subjectif comme référence anthropologique absolue.

Ces clôtures existentielles supposent une clôture plus profonde ; une clôture ontologique qui nourrit la dynamique égocentrique de l'existence concrète de l'homme et l'empêche de s'élever à un niveau de perception de soi et des autres qui respecte et valorise l'humain. Elle réfrène sa libre volonté d'une altérité authentique laquelle ne peut véritablement s'instituer que par la détermination éthique d'une transcendance à visage humain.

Ce qui sous-entend deux vérités personnalistes importantes concernant la spiritualité...

- D'abord, l'appel de la transcendance est à percevoir comme une invitation faite à la personne humaine à accepter librement, dans sa démarche éthique, la rupture des clôtures existentielles qui réfrèment en elle

l'élan humain d'une altérité inconditionnelle et sans limite.

- Ensuite, la transcendance susceptible de lancer un tel appel doit servir de «*référence prescriptive, sollicitant en toute chose la décision libre de l'homme en faveur de la valorisation de tout ce qui est humain et de la reconnaissance de la liberté de l'autre*» (A. Mundaya, 2004, p. 6). Elle ne peut, pour cela, être perçue que comme une transcendance qui se donne dans l'immanence de la réalité humaine. Il s'agit d'une transcendance «*transhumaine*», qui transit la personne humaine en l'amenant à s'élever à une perception supérieure de soi et de l'autre. C'est seulement en ce sens que la transcendance peut déployer son efficence pour la dynamique personaliste de l'existence humaine.

Ainsi fondée dans l'ouverture à la transcendance, toute spiritualité digne de ce nom est fondamentalement cette rupture de la clôture ontologique qui autorise l'homme à ne pas se refermer sur son moi individuel («*ego*») mais, au contraire, à s'ouvrir aux autres. Ce qui lui permet de grandir en humanité. Elle est donc la prise en compte personnelle de l'élan de surpassement de soi qui fait accéder la personne individuelle d'une humanité «*close*» ou «*égocentrée*» à une humanité «*ouverte*» ou «*spirituelle*».

Ainsi perçue, la spiritualité peut se prêter à différents modes de valorisation de l'humain en soi-même et dans les autres. Car, la différence dans la perception de la transcendance elle-même implique une différence dans la manière de valoriser l'humain. C'est dire que, d'un point de vue néo-personnaliste, on ne peut approcher la spiritualité que de façon plurielle.

b. Vers une perception plurielle de la spiritualité.

L'approche personaliste de la spiritualité ne peut être que pluraliste. Car il y a plusieurs manières d'entrer dans la démarche fondamentale de la spiritualité. Autrement dit, il y a plusieurs modes d'ouverture à la transcendance, en raison de la perception qu'on peut avoir de celle-ci. On peut distinguer trois principaux modes d'ouverture à la transcendance, et chaque mode peut donner lieu à différentes formes de spiritualité.

1° Le mode vertical

La transcendance est définie comme une réalité absolue de nature divine. Elle peut se rapporter à la personne humaine soit dans son extériorité radicale, soit en se rendant présente dans l'intériorité même de la personne. La spiritualité tient alors dans une qualité de vie individuelle et altruiste produite à travers différentes modalités d'union à Dieu. C'est le mode des spiritualités religieuses.

2° Le mode horizontal

La transcendance est définie, pour la personne individuelle, comme un espace existentiel de surpassement de soi, ancré dans l'immanence de son existence terrestre et du monde qui est le sien. Elle ne renvoie pas à une extériorité radicale mais à une force humaine subjective qui amène l'individu à vivre en relation avec autrui, dans le respect des convictions propres de chacun. La spiritualité s'entend comme une orientation de vie dans laquelle on donne sens aux choses, exclusivement par des engagements individuels et altruistes, à travers des outils humains qu'offre le monde matériel et technique dans lequel nous vivons. Sur base de ces engagements libres et volontaires, la spiritualité amène les êtres humains à plus de liberté par rapport à eux-mêmes, par rapport aux autres, par rapport à la société. C'est le mode des spiritualités humanistes, athées, laïques ou scientistes.

3° Le mode réflexif

La transcendance est ici définie comme un au-delà du moi individuel ancré dans son intériorité profonde. Cet au-delà se présente comme un espace de présence à soi dans un élan de divinisation intérieure que rendrait possible notamment l'exercice d'une méditation profonde. La spiritualité s'entend alors comme l'ensemble des techniques de méditation et sagesse de vie qui amènent l'individu à coïncider avec son dieu intérieur par un retour réflexif en lui-même. Elle lui permet d'acquérir les qualités nécessaires pour travailler au bien de l'humanité. C'est le mode des spiritualités de l'homme individuel que l'on rencontre dans beaucoup des philosophies de vie orientales, comme le bouddhisme.

Disons, en conclusion, qu'il n'y a pas de personalisme sans rapport à la spiritualité. Car celle-ci définit une modalité fondamentale de la «*vie-en-relation*» qui est l'expérience fondatrice d'une existence sensée dont le personalisme

fait son objet de pensée. Liant la personne, être-en-relation, à une transcendance dont la signification du point de vue personnaliste n'est pas univoque, la spiritualité ne peut, de ce même point de vue, qu'être perçue comme une démarche plurielle de vie en humanité.

Indications bibliographiques

- MOUNIER, E., *Le personnalisme*, (Que sais-je?), Paris, P.U.F., 1949.
- MOUNIER, E., *Ecrits sur le personnalisme*, (Points/Essais), Paris, Seuil, 2000.
- MUNDAYA BAHETA, A., *Transcendance et normativité de l'humain*, dans *Perso. Regards personnalistes*, n° 3, mai 2004, pp. 3-7.
- MUNDAYA BAHETA, A., *Le personnalisme pluraliste. Bref plaidoirie pour la philosophie et l'action du C@pp*, dans *Perso. Regards personnalistes*, n°s 7&8, Oct. 2005-Janvier 2006, pp. 15-17.

POCHE, F., *Une politique de la fragilité. Ethique, dignité et luttes sociales*, Paris, Les Editions du Cerf, 2004.

TRIEST, V. *Plus est en l'homme. Le personnalisme vécu comme humanisme radical*, P.I.E.-Peter Lang, Bruxelles, 2000.

TRIEST, V. *Le néo-personnalisme, clé d'une seconde modernité*, dans *Perso. Regards personnalistes*, n°s 5&6, 2005, pp. 23-30.

SLOTTERDIJK, P., *La mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique politique*, (Points/Essais), Paris, Seuil, 2000.

¹ Par néo-personnalisme nous désignons l'humanisme personnaliste qui entend reprendre à son compte, dans le contexte actuel de diversité et de pluralité culturelles, les questions approfondies en leur temps par des philosophies de la communication, de l'être-avec, de la rencontre, comme celles d'Emmanuel Mounier, d'Emmanuel Levinas, ou de Martin Buber par exemple. Nous définissons ce personnalisme comme un *personnalisme pluraliste*. (Cf. A. MUNDAYA, 2006, pp. 15-17).

SPIRITUALITÉ

La vie de l'esprit. On se trompe si on la confond avec la religion, qui n'est qu'une façon de la vivre. Ou avec le spiritualisme, qui n'est qu'une des façons de la penser. Pourquoi les croyants auraient-ils seuls un esprit? Pourquoi sauraient-ils seuls s'en servir? La spiritualité est une dimension de la condition humaine, non le bien exclusif des Églises ou d'une école.

Une spiritualité laïque? Cela vaut mieux qu'une spiritualité cléricale, ou qu'une laïcité sans esprit.

Une spiritualité sans Dieu? Pourquoi non? C'est ce qu'on appelle traditionnellement la sagesse, du moins l'une de ses formes. Pourquoi faudrait-il croire en Dieu pour que l'esprit en nous soit vivant?

Le mot vient du latin spiritus, que les Grecs pouvaient traduire par psukhê (l'étymologie, dans les deux langues, fait référence au souffle vital, à la respiration) aussi bien que par pneuma. C'est dire que la frontière, entre le spirituel et le psychique, est poreuse. L'amour, par exemple, peut appartenir aux deux. La religion peut appartenir aux deux. La foi est un objet psychique comme un autre. Mais c'est aussi une expérience spirituelle. Disons que tout ce qui est spirituel est psychique, mais que tout ce qui est psychique n'est pas spirituel. Le psychisme est l'ensemble, dont la spiritualité serait le sommet ou la pointe. En pratique, en effet, on parle de spiritualité pour la partie de la vie psychique qui semble la plus élevée: celle qui nous confronte à Dieu ou à l'absolu, à l'infini ou au tout, au sens ou au non-sens de la vie, au temps ou à l'éternité, à la prière ou au silence, au mystère ou au mysticisme, au salut ou à la contemplation. C'est pourquoi les croyants y sont tellement à l'aise. C'est pourquoi les athées en ont tellement besoin.

André COMTE-SPONVILLE, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, p. 555.

PISTES PÉDAGOGIQUES

Quelle(s) spiritualité(s) pour le XXI^e siècle ?

1. Quel sens donnes-tu aux deux «(s)» du titre de ce numéro ?
2. Le XXI^e siècle a-t-il besoin d'une nouvelle spiritualité ? La spiritualité n'est-elle pas de toujours et de partout ?
3. Peut-on être personnaliste et rejeter toute ouverture au spirituel ?
4. Le spirituel est-il nécessairement en rapport avec le religieux ? Peut-on vivre une spiritualité sans adhérer à aucune religion ?
5. Peut-on être «pratiquant» au sein d'une religion et n'avoir aucune aspiration à la spiritualité ?
6. Une spiritualité sans Dieu ou sans la foi dans une transcendance est-elle possible ?
7. On dit que la frontière entre le psychologique et le spirituel est *poreuse*. Comment toi-même vis-tu personnellement cette relation dans ton for le plus intérieur ? Donnes des exemples que tu as vécu.
8. Connais-tu l'étymologie du mot *spirituel* ? Qu'est-ce que cette étymologie te révèle sur le sens de ce concept ?
9. Interroge-toi de la même façon sur l'étymologie du mot «*religion*».
10. Qu'entend-on par *spiritualité laïque* ? Par *spiritualité matérialiste* ? N'est-ce pas contradictoire ?
11. Que t'inspire le titre choisi par Christophe pour sa contribution à ce numéro : *Touche pas à ma spiritualité !*
12. Compare la laïcité «à la belge» et la laïcité «à la française».
13. Dans plusieurs articles de ce numéro, il est question de *reliance*. De quoi s'agit-il ?
14. Qu'est-ce que la *quatrième voie* chez Gurdjieff ?
15. Pourquoi, dans l'Évangile, Luc écrit-il que le Christ au désert, avant de commencer sa mission, a été tenté comme homme «*de toutes les façons possibles*» ?
16. Quelles sont, selon Karlfried Graf Dürckheim, les trois détresses fondamentales de l'homme ? Montre que ces trois détresses fondamentales révèlent le triple caractère de son être essentiel.
17. Quels sont, selon Abraham Maslow, les six besoins fondamentaux de la personne ? Montre comment ces besoins fondamentaux sont hiérarchisés.
18. Qu'est-ce que l'*humanisme personnaliste* et le *personnalisme pluraliste* ? (Voir *Pour une approche personnaliste de la spiritualité*.)
19. Peut-on définir la personne comme un être spirituel et un être de relation ?
20. Es-tu d'accord avec cette pensée de Aaron Mundaya et argumente ta réponse : *Puisque la vie est fondamentalement une valeur de relation à autrui, l'ouverture spirituelle à la transcendance fonde dans la personne sa vraie dignité humaine, son humanité même, et conduit la personne à valoriser cette dignité partout et toujours.*

Si tu veux aller plus loin dans cette réflexion, recherche sur Internet des informations complémentaires sur l'un ou l'autre des auteurs cités dans ce numéro.

- | | |
|--|--|
| - Roberto Assagioli | - Carl Jung |
| - Martin Buber | - Lanza del Vasto (dont le visage a été choisi pour illustrer la page de couverture) |
| - Auguste Comte | - Emmanuel Levinas |
| - Karlfried Graf Dürckheim (à ne pas confondre avec le sociologue français Émile Durkheim) | - Abraham Maslow |
| - Sigmund Freud | - Edgard Morin |
| - Georges Ivanovitch Gurdjieff | - Emmanuel Mounier |
| | - Simone Weil |

Ce dossier pédagogique a été conçu par Sully Faik

DERNIÈRES PUBLICATIONS DU C@PP

