



HAL
open science

Contribution de la philosophie de Nicolas Grimaldi à la réflexion éducative

Yoann Daumet

► **To cite this version:**

Yoann Daumet. Contribution de la philosophie de Nicolas Grimaldi à la réflexion éducative. Education et socialisation - Les cahiers du CERFEE, 2020, Éducation(s) et Spiritualité(s) : Conceptualisation, problématisation, applications – Varia, 56, 10.4000/edso.11886 . hal-04002434

HAL Id: hal-04002434

<https://hal.science/hal-04002434>

Submitted on 28 Mar 2023

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Contribution de la philosophie de Nicolas Grimaldi à la réflexion éducative

Yoann Daumet



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/edso/11886>

DOI : 10.4000/edso.11886

ISSN : 2271-6092

Éditeur

Presses universitaires de la Méditerranée

Ce document vous est offert par Bibliothèque Interuniversitaire de Montpellier



Référence électronique

Yoann Daumet, « Contribution de la philosophie de Nicolas Grimaldi à la réflexion éducative », *Éducation et socialisation* [En ligne], 56 | 2020, mis en ligne le 01 juin 2020, consulté le 29 juin 2020.

URL : <http://journals.openedition.org/edso/11886> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/edso.11886>

Ce document a été généré automatiquement le 29 juin 2020.



La revue *Éducation et socialisation* est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Contribution de la philosophie de Nicolas Grimaldi à la réflexion éducative

Yoann Daumet

Introduction

- 1 L'homme ne veut pas rester tel que la nature l'a fait. Ainsi peut-on comprendre avec Hegel (1944, p.196) le sens des parures et maquillages dont ethnologues et anthropologues constatent l'universel recours. A ce soin de marquer son irréductibilité à la nature, l'auteur de l'*Esthétique* reconnaissait la volonté pour l'homme de s'affirmer comme *esprit*. En ce sens, l'éducation pourrait être comprise comme la parure par excellence, se préoccupant de régler et discipliner jusqu'au raffinement l'usage de notre corps, la satisfaction de nos besoins naturels ou nos relations aux autres à travers la politesse, la courtoisie, l'élégance, la gymnastique ou la morale notamment. De la « haute spiritualité de la toilette » dont s'émerveillait Baudelaire (1956, p. 912-913) à la « spiritualité profonde » de l'école que glorifiait Jaurès (2006, p. 753) continuerait cet appel de l'esprit par lequel l'humanité de chaque homme est donc moins une nature qu'une tâche et dont chaque société a toujours à faire le choix pour ses enfants en amont de toute éducation.
- 2 Dans un contexte d'interrogations sur l'intérêt d'introduire des spiritualités à l'école, nous voudrions proposer une réflexion philosophique sur ce que l'on pourrait encore aujourd'hui nommer *la spiritualité essentielle de l'école*. Toutefois, nous ne pouvons nous satisfaire de protestations humanistes, d'un *credo* républicain et laïque dont une critique historique et philosophique aurait depuis longtemps pointé les limites. Nous devons chercher à fonder rationnellement cet avènement de l'esprit au sein de la nature. Or, cette question de la transcendance dans l'immanence, du surgissement dans la nature de ce qui la nie, est précisément celle autour de laquelle toute l'œuvre du philosophe contemporain Nicolas Grimaldi s'articule. De cette pensée, nous attendons

une meilleure compréhension de l'origine de toute spiritualité et un éclairage pour tenter de définir la spiritualité de l'école.

- 3 Comment cette spiritualité pourrait-elle ne pas s'opposer à la laïcité tout en étant suffisamment substantielle pour permettre le dépassement d'une approche techniciste et utilitariste de l'instruction ?
- 4 Après être revenu sur la spiritualité dans la pensée républicaine classique et la critique dont elle a pu faire l'objet dans la deuxième moitié du XX^{ème} siècle, nous analyserons donc la conception grimaldienne de l'esprit en la replaçant dans l'ensemble de sa doctrine. Nous serons particulièrement attentifs à identifier la voie par laquelle celle-ci évite aussi bien le dualisme qu'un matérialisme sans transcendance. Enfin, nous nous intéresserons à l'éthique que Grimaldi fonde à partir de cette ontologie, éthique qui nous amènera à repenser la spiritualité de l'école.

Le moment républicain : l'esprit en l'homme, l'esprit sans dieu

- 5 Renoncer à la nécessité d'une transcendance divine sans renoncer pour autant, comme leurs adversaires les en accusaient, à toute morale exigeante, à toute intériorité, à tout rapport à l'absolu, c'est-à-dire sans renoncer à l'esprit, fut une préoccupation constante pour les acteurs de la laïcisation de l'enseignement. Penser l'esprit sans dieu quand toute une tradition philosophique classique les avait accoutumés à concevoir l'esprit comme l'empreinte même de dieu en l'homme aurait pu sembler une gageure pour les penseurs républicains. Certes, il eût pu être tentant de réduire l'instruction scolaire à une approche strictement, et peut-être caricaturalement, positiviste du savoir, laissant toute dimension spirituelle à l'éducation privée, familiale et particulière¹. Mais, c'est au contraire une compréhension exigeante et substantielle de la spiritualité que porte le projet républicain. Nous voudrions en prendre ici deux exemples : Jean Jaurès et Alain. Repérer un même appel à la force de l'esprit chez le lecteur de Marx fondateur de l'Humanité et chez l'élève de Lagneau député radical peut permettre de mesurer à quel point nul artisan de l'institutionnalisation républicaine de l'école n'eût accepté de douter, fût-ce au nom de la laïcité, de la spiritualité de l'école. Les références à l'esprit sont constantes dans les discours et écrits de Jaurès et d'Alain qui ont tous deux défendu l'école laïque, en particulier dans sa dimension morale et humaniste. Certes Jaurès est moins un philosophe qu'un homme politique et sa conception de l'esprit n'a pas été développée dans des textes théoriques mais sa formation², ses lectures nourrissent ses discours : il est donc à la croisée où se fonde la conception républicaine de l'esprit, entre philosophie et politique. Alain, en philosophe quant à lui, abonde un même creuset de la pensée républicaine.
- 6 En quoi consiste donc cette spiritualité qui avait pu faire consensus et que la lecture de Jaurès et d'Alain, par-delà leurs différences, peut révéler ? Pourquoi ne peut-elle suffire à fonder une approche contemporaine de la spiritualité laïque de l'école ?
- 7 Cette spiritualité était d'abord un rationalisme, à condition toutefois de considérer la raison en son unité et non dans une réduction à la seule raison instrumentale. En effet, par la vie de l'esprit, Jaurès (p. 181) appelle les lycéens auxquels ils s'adressent en 1892 à se sentir non seulement « frères d'Euclide et d'Archimède » et à voir « avec ravissement se développer le monde idéal des figures et proportions » mais également

à se délecter des « chants immortels » des « grands poètes », ou encore à reconnaître « le droit proclamé de la personne humaine ». Vérités mathématiques et géométriques, admirations esthétiques et jugements de droit participent de « l'affirmation souveraine de l'esprit » (*ibid.*). L'esprit, comme la raison, est un et universel. L'esprit est ce fond commun dont participe toute pensée selon Alain commentant Platon (1960, p. 851), ce dont chaque dialogue socratique est le vivant témoignage et ce dont les fondateurs républicains de l'école eussent voulu que la classe fût la scène.

- 8 En un tel rationalisme, comment comprendre les termes de « foi » ou « croyance » que l'on retrouve chez de nombreux républicains laïques, et notamment chez nos deux auteurs ? A sa propre interrogation « Il faut donc croire ? » (1960, p. 1389), Alain répond en toute son œuvre par une foi en l'esprit qui seule évite la superstition, l'idolâtrie et la servitude. Le sage ne place sa foi ni dans le monde, ni dans les pouvoirs. Ainsi toute foi chez Alain porte-t-elle sur l'homme. Croire en l'esprit et croire en l'homme est la même chose : cette spiritualité républicaine est un humanisme. Il ne peut s'agir d'un savoir bien que sans doute il n'y ait pas de vérité plus fondamentale. La foi en l'esprit est œuvre de la volonté, croyance volontaire, c'est-à-dire croyance rationnelle. Volonté de croire en la force du vouloir, « générosité » aurait dit Descartes (p. 768, 769). Or, « le doute est le sel de l'esprit » écrit encore Alain (1956, p. 1014) : aussi cette foi en l'esprit est-elle le doute même. Le philosophe livre en une métaphore cette vérité paradoxale : les vrais croyants sont « les ânes rouges, ceux que l'on ne peut atteler, ceux qui ne croient rien » (p. 1016).
- 9 Cette spiritualité est par ailleurs l'expérience d'une intériorité qu'il s'agit de distinguer de la subjectivité. Nul ne peut qu'en lui-même en retrouver le sens, par sa propre expérience, mais il ne découvre là qu'une immémoriale et universelle vie de l'esprit. Jaurès évoque ainsi « la force de la vie intérieure. » (p. 180). De même, Alain (1958, p. 94) donne pour principe à cette vie de l'esprit de « s'obstiner selon soi », d'user de cette « fonction propre de l'homme », bref d'adopter cette « disposition de l'âme » (p. 1078) devant le vrai, le juste qui la définit.
- 10 Une telle conception de l'esprit en fait un équivalent de la liberté. « Qui se sait esprit se veut libre » (1958, p. 94), et Alain croit pouvoir reconnaître ici un principe d'une *philosophia perennis* : « La plus haute valeur humaine c'est l'esprit libre [...], tous les philosophes sont d'accord là-dessus » (1956, p. 1188, 1189). Jaurès - qui aimait citer Leibniz « les esprits ne s'empêchent pas » - inscrit cette découverte métaphysique comme fin de l'école. Il s'agit de « retrouver en profondeur la pleine solitude et la pleine liberté » (p. 180).
- 11 Équivalent de la liberté, cette spiritualité est une morale. Chez Alain l'esprit est un acte. Écrivant à propos de Kant, le philosophe en formule l'impérieux appel : « La morale consiste à se savoir esprit et, à ce titre, obligé absolument ; car noblesse oblige » (1946, p. 63). Cette morale de l'esprit, cette spiritualité républicaine fait sienne la seconde formulation de l'impératif catégorique : traiter l'humanité comme une fin, en soi-même aussi bien qu'en autrui. Cet impératif pourrait suffire à définir la morale, la liberté et l'esprit. Là où l'intelligence est entièrement pragmatique et tournée vers la seule réussite de l'action, l'esprit se reconnaît au contraire à son désintéressement. Jaurès en fait le principe de l'humanité par-delà les différences socio-ethniques :

la valeur humaine, la puissance de pensée, de dévouement, de sacrifice, de grandeur qui est dans la nature humaine se manifeste dans toutes les races, sous toutes les formes et que ce qui importe, ce qui vaut, ce n'est pas la forme partielle, locale,

temporelle de l'esprit de sacrifice et de pensée, mais c'est la puissance même du sacrifice et de la pensée (p. 753)

- 12 Quoi qu'universelle en droit, cette spiritualité essentielle de l'homme demande à être découverte par chacun. Mais comment transmettre une expérience intérieure ? Par la culture, par ce que l'on appelait alors « les humanités » puisqu'il s'agissait d'y découvrir par la nécessaire médiation de la littérature et des arts, le secret de toute humanité et de se reconnaître des frères en chacun de ses semblables.
- 13 Au terme de la présentation de cette spiritualité telle que l'on peut la lire chez Jaurès et Alain, nous devons en questionner le caractère laïque. La laïcité est un principe politico-juridique que l'on peut identifier avec J. Baubérot (2015) à la présence de quatre indicateurs : la liberté de conscience, l'égalité des citoyens, la séparation de l'Etat et des religions, la neutralité religieuse et spirituelle de l'Etat. A ce compte, il pourrait ne pas exister de spiritualité laïque, la laïcité consistant à garantir seulement l'absolue liberté de chacun à vivre ou non la spiritualité de son choix. Mais à cette définition s'ajoute une spécificité de l'histoire et de la pensée de la laïcité en France : la centralité de la laïcité de l'école. Cette *scolarisation* de la question laïque a deux corollaires dont l'articulation peut sembler problématique et a pu être contestée : une neutralité religieuse ou spirituelle stricte dans l'enseignement cohabitant avec la transmission d'un socle axiologique substantiel (la raison, la liberté, la culture, l'universel..., autant de figures de l'esprit). Le point critique de cette conception de la laïcité est l'origine de l'esprit : comment cette spiritualité est-elle fondée ? Pour être véritablement une spiritualité laïque, elle ne peut relever d'une croyance, d'une métaphysique, d'une transcendance absolue ou d'une ontologie dualiste. Il faut donc entrer plus avant dans l'élucidation des thèses philosophiques des deux auteurs cités jusqu'ici.
- 14 Sur cette question, Alain reste fidèle à Descartes : l'âme est ce qui s'oppose au corps, mieux ce qui « doit refuser le corps » (1958, p. 1031). Elle est une substance distincte du corps, appartenant en propre à l'homme. Il envisage les rapports de l'esprit au corps à la manière de l'union de l'âme et du corps chez Descartes sans résoudre toutefois les problèmes logiques inhérents en recourant comme lui à l'intervention divine. Ces problèmes ne sont pas les siens car son cartésianisme est moins métaphysique que moral : l'esprit *doit* exister. Cela relève chez lui, comme dans la pensée républicaine du début du XX^{ème} siècle, d'une intuition morale qui n'est pas reliée à une argumentation ontologique. Ce *dualisme éthique* de l'humanisme républicain repose donc sur un postulat. Son évidence ne peut plus être la nôtre. Comment ne tomberait-elle pas sous la critique des lecteurs des *philosophes du soupçon*³ (Ricoeur, 1965, rééd. 1995, p. 44) comprenant notamment la distinction de l'âme et du corps comme un rapport imaginaire à soi-même et dénonçant une *croyance* derrière l'affirmation de l'esprit comme virtualité humaine anhistorique ?
- 15 Jaurès semble en certaines affirmations suggérer une autre voie sans que, comme nous l'avons vu, il ne puisse s'agir toutefois d'une thèse philosophique étayée :
- Et puis, c'est la leçon de la vie qui monte des espèces, qui, degré par degré, semble gravir vers une cime, comme si la vie avait pour loi dans la nature même de se dépasser sans cesse elle-même, vous obligeant ainsi à chercher le ressort profond de ce mouvement et de cette ascension. Et c'est dans cette montée l'élargissement de l'esprit, la croyance, la confiance croissante de l'esprit en lui-même (p. 782)
- 16 Cet extrait, *mutatis mutandis*, pourrait annoncer ce que sera l'ontologie grimaldienne dont nous aurons à voir qu'elle place l'origine de l'esprit dans la nature physique.

Jaurès, en 1910, a pu lire et nourrir sa pensée de Spencer et de Bergson – son condisciple à l'ENS -, en particulier de *L'évolution créatrice* paru en 1907. Bergson ne serait-il pas le philosophe de ce début du XX^{ème} siècle permettant, grâce notamment à sa compréhension philosophique des apports de la théorie de l'évolution, de penser une conception laïque de l'esprit, c'est-à-dire ne s'opposant pas substantiellement à la matière ? Même s'il porte l'ambition originale et décisive de penser la vie pour relier l'esprit à la matière, Bergson conserve une conception classique de la matière qui évoque Kant : « L'inertie de la matière n'est et ne signifie rien d'autre que le manque de vie de la matière elle-même⁴. » L'esprit procède certes de la vie, mais s'oppose à la matière, comme deux substances distinctes. Faute d'accorder au néant le poids de l'être, faute d'envisager la négativité au sein de l'être, il ne peut que conclure de « la dualité des manifestations » à « la dualité de l'être manifesté » (Grimaldi, 1971, p. 131). Sa philosophie est indéniablement dualiste. Elle est un spiritualisme. L'esprit reste une pure transcendance à la matière. Elle suppose donc de postuler une autre substance que la réalité physique. Elle ne peut être la source d'une spiritualité laïque. Ainsi cette inspiration bergsonienne ne peut résoudre les contradictions de la conception de l'esprit qui sous-tend le discours républicain de Jaurès, conception lestée d'un syncrétisme incertain entre un matérialisme marxiste et ce spiritualisme.

- 17 A travers ces deux penseurs, nous constatons que cette spiritualité républicaine était un positionnement moral, une foi humaniste qui amenait à ne pas renoncer à l'esprit, à l'homme, à l'absolu en dépit que l'on eût retiré toute nécessité ontologique à Dieu. Mais ce qui avait pu paraître la grandeur de cette position – son caractère inconditionné, son évidence éthique – tout au long de la III^{ème} république serait sa faiblesse face à la vaste et diverse entreprise critique de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle par laquelle toutes les notions philosophiques classiques relevant de l'esprit allaient être dénoncées comme autant d'illusions métaphysiques. Ainsi, la spiritualité consubstantielle de l'école ne va plus de soi. Elle serait problématique, voire suspecte alors même que des appels à « des spiritualités », « à des pratiques spirituelles » trouvent un écho. Nous voudrions tenter de comprendre maintenant pour quelles raisons nous avons pu littéralement expurger notre conception de l'école de cette dimension spirituelle au point que l'on puisse aujourd'hui s'interroger sur l'opportunité d'y « introduire des spiritualités » supposant que l'école, par elle-même, en serait privée. Citer cette critique nous permettra de saisir toute l'originalité, la radicalité et l'intempestivité de l'œuvre de Nicolas Grimaldi proposant, une voie à la philosophie pour penser, encore aujourd'hui, la spiritualité.

Critiques de la notion d'esprit

- 18 Si un historien des idées a pu qualifier Sartre de « dernier philosophe » (Renaut, 1993), c'est en raison même de la prétention de la philosophie à ne pas réduire l'être à une pure présence, c'est-à-dire à ne pas réduire la liberté et l'esprit à des illusions métaphysiques. Or, l'émergence des sciences humaines, comme les évolutions stupéfiantes de la biologie dans la deuxième moitié du XX^{ème} siècle ont pu contester la prétention à penser l'esprit au point que des philosophes eux-mêmes aient pu y renoncer⁵ et que le « dernier d'entre eux » dût être accusé de naïve métaphysique. Cette répudiation de l'esprit est la conséquence d'un projet global formulé ainsi par Lévi-Strauss⁶ : « le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme,

mais de le dissoudre » et « d'entreprendre la résolution de l'humain en non-humain » (1962, p. 294). Il ne s'agit pas là d'une simple option méthodologique, d'un réductionnisme scientifique ayant sa justification dans la clôture d'une épistémologie disciplinaire mais bien d'une doctrine plus large comme Lévi-Strauss l'écrira, expliquant vouloir « contribuer à une abjuration de ce qu'on entend aujourd'hui par philosophie » (1971, p. 571). Il n'interdit pas seulement à une science naissante de penser l'homme, mais il répudie toute pensée de l'homme. Construisant leur positivité sur le modèle des sciences de la nature, ces sciences humaines écartent la négativité de l'esprit. Dès lors, ce que certains croient encore pouvoir nommer esprit n'est plus qu'un fait que biologie et psychologie se partagent (Changeux, 1988)⁷. Ce sont tous les modes de cette négativité qui sont rendus à leur *platitude*⁸. Comme Deleuze (1966, p. 41) louant Bergson d'avoir pensé la différence sans avoir recours au négatif et pouvant alors affirmer que « le désir ne manque de rien » puisqu'il est « machine » (1972, p. 34), la sociologie, notamment avec Bourdieu (1979) rejettera l'homme comme subjectivité et liberté dont nous avons pu voir l'équivalence avec la notion d'esprit. De son côté, Derrida (1967) entendra « déconstruire la métaphysique », terme ici péjoratif derrière lequel se trouvent dénoncées toutes les prétentions à ne pas réduire la pensée à un jeu de langage ou à reconnaître une nécessité propre à la vie de l'esprit. Lors, réduisant toute pensée, toute intériorité à un effet de langage, cette nouvelle philosophie réhabilitera, contre la philosophie, l'ancienne sophistique qui se définissait par le primat accordé au langage sur l'être et la pensée (Mattéi, 1983).

- 19 Que ce point de vue matérialiste, déterministe et immanentiste soit la position méthodologique de la science est sa légitimité. Et nul ne peut contester, sinon par elle-même, la science en son domaine. La question est celle de la possibilité d'un autre ordre. Que la science conclut ce que ces postulats méthodologiques supposaient, c'est-à-dire à l'incertitude et à l'incompétence de la raison scientifique concernant tout ce qui ne peut pas être un objet, ne signifie pas qu'aucune autre certitude n'existe. Nous rencontrons enfin ici Grimaldi :

si le fait de la science est irrécusable en ses progrès comme en ses résultats, tout aussi irrécusable est l'expérience de la conscience qu'on a cependant cherché à effacer au nom de telle avancée scientifique ou de telle construction idéologique (1983, p. 468)

- 20 Ainsi l'originalité de la philosophie de Nicolas Grimaldi est-elle d'affirmer à la fois, comme les sciences le confirment, que « la nature est immanente à la conscience » (*ibid.*), c'est-à-dire que rien d'humain n'a d'autre origine que la nature – ce dont le contraire serait une affirmation dualiste ou théologique qui outrepasserait les droits d'une pensée laïque telle que nous la recherchons ici –, mais qu'en même temps « ne serait-ce que celle de l'attente et du désir, la plus originaire expérience manifeste la transcendance de la conscience par rapport à la nature » (*ibid.*). Ce paradoxe qui consiste à affirmer la transcendance tout en reconnaissant l'immanence demande à être explicité. Grimaldi indique lui-même que cette question qui revient à celle du statut de l'esprit et de son rapport à la nature est « le lieu géométrique de tous les problèmes » (1992, p. 1).

L'esprit dans l'ontologie grimaldienne

- 21 La philosophe de N. Grimaldi construit son originalité à partir des sources philosophiques les plus classiques. Il définit lui-même son projet en une formulation que nous pourrions identifier comme la recherche d'une spiritualité laïque :

Pascal dit : « Jamais personne, sans la foi, n'est arrivé à ce point où tous visent continuellement. Tous se plaignent [...] Nous ne nous tenons jamais au temps présent, tout nous déçoit toujours⁹. » Inconstance, ennui, inquiétude, voilà la condition de l'homme. Toute mon entreprise est d'avoir tenté de *rendre raison de l'anthropologie pascalienne, sans recourir à aucun des fantasmes de sa théologie, et sans Dieu*^{10,11}

- 22 Lecteur de Nietzsche, il n'entendra pas recourir davantage à l'inversion de l'ordre que dénonce l'auteur du *Gai savoir*¹², « inversion selon laquelle bien plutôt qu'elles ne fondent leurs morales en une rigoureuse relation de principe à conséquence, la plupart des philosophes ne tendent qu'à en justifier plus ou moins laborieusement le préjugé, produisant après coup et arbitrairement les principes jugés aptes à fonder les options morales initiales. » (Cartier, 2008, p. 15) À rebours de l'humanisme républicain comme de la philosophie d'E. Lévinas (1980) dont il partage par ailleurs un certain nombre d'analyses, Grimaldi ne consentira ni à renoncer à l'ontologie ni à la subordonner à l'éthique. Le risque d'un totalitarisme de l'Être ne peut être celui d'un être dont l'inaccomplissement est inhérent à l'essence même. L'altérité chez Grimaldi n'est pas niée. Au contraire, elle est intégrée de manière radicale à l'être comme nous aurons à le comprendre à travers la transcendance matérielle originnaire d'une ontologie du temps. Mais cette prétention à fonder l'éthique sur une ontologie demeure un défi dont d'aucuns pourraient craindre l'archaïsme et la démesure. Nous voudrions faire ici la proposition audacieuse – en ce qu'elle ne correspond ni au vocabulaire ni même aux préoccupations de Grimaldi – que seule cette démarche peut garantir une spiritualité laïque des critiques que nous avons citées.
- 23 Le point de départ de la pensée de Nicolas Grimaldi est l'étonnement face à l'expérience de la conscience et de ses modes. En une démarche phénoménologique et non métaphysique, il tente d'élucider cette expérience. Or, l'expérience la « plus constante, plus originaire, plus fondamentale » (2014, p. 51) de la conscience lui semble être celle de l'attente. Comme les mythes nous l'enseignent, « nous vivons d'attendre » (*ibid.*) en dépit même de la satisfaction de nos besoins, de nos appétits, de nos désirs : c'est le sens de cette douleur sans objet que l'on nomme ennui. C'est aussi celui de cette déception qui accompagne inexorablement la réalisation de nos projets et dont Grimaldi a pu écrire qu'elle était à l'origine de toute philosophie (1992, p. 7) : alors que nous espérons qu'enfin cessât cette attente qui nous condamnait à vivre chaque instant comme un délai qui ajournait toujours notre accomplissement, nous retrouvons cette distance à nous-mêmes rendue plus sensible et plus douloureuse de n'avoir plus de but pour lui donner sens. Mais d'où vient que nous attendions ainsi au point que la conscience même puisse s'identifier à l'attente, se demande Grimaldi ? Être toujours en attente de soi, avoir son centre hors de soi, être une tendance est le propre de la vie. Ainsi cette « tendance propre à la vie a dû se réfléchir dans la conscience en attente » et « l'attente serait donc à la conscience ce que la tendance est à la vie son essence même, sa nature » (2014, p. 52). Le philosophe tire les conclusions ontologiques de cette manifestation de la vie comme l'unité d'une dualité dont témoigne la définition même de toute tendance par laquelle tout vivant s'identifie toujours moins à ce qu'il est qu'à

ce qu'il a à être, où le présent ne tient son sens que de l'avenir qui le hante. Ni monisme ni dualisme. En l'hypothèse moniste, comment rendre compte d'une tendance ? Si le propre de la matière était d'être entièrement identique à elle-même, sans négativité, sans transcendance comment comprendre cette tension, le devenir, cette inquiétude de l'irréel dans le réel ? Mais on connaît par ailleurs les apories du dualisme sur lesquelles presque toutes les philosophies classiques ont achoppé et qui ne les ont souvent résolues qu'au prix d'un spiritualisme affirmant un principe transcendant, solution comparable à celle par laquelle Descartes en ses *Méditations métaphysiques* a recours « aux preuves de l'existence de Dieu » pour dépasser l'insuffisante évidence du *cogito*. L'analyse de la vie suggère à Grimaldi un *monisme scissionnaire* et une ontologie du temps. Ici cette philosophie résout les apories des intuitions sartriennes. Grimaldi reprend Sartre pour qui *l'être pour soi est ce qu'il n'est pas, et n'est pas ce qu'il est*. Mais l'ontologie grimaldienne propose d'expliquer cette transcendance interne à l'être sans contradiction avec une philosophie de la nature, à travers l'ontologie du temps. Grimaldi rejoint la dénonciation nietzschéenne de la fausse opposition entre être et devenir qui interdisait de penser la vie. Mais il la prolonge en ouvrant une alternative à l'ontologie éléatique par cette ontologie du temps. Comme Nietzsche, il reconnaît la continuité entre le corps et l'esprit sans réduire toutefois l'esprit à n'être qu'un complexe singulier d'instincts et de pulsions. Certes, il n'y a que de la matière. Mais le propre de cette matière est d'être toujours disjointe à elle-même à l'image du temps que le phénomène de la vie engendre. Une seule substance qui porte en elle sa propre transcendance. L'esprit est le nom de la transcendance que la nature porte en elle-même. Le concept de nature s'en trouve lui-même repensé en un sens aristotélien¹³ :

C'est donc nécessairement dans le devenir que nous devons tenter de comprendre la réalité que nous vivons. C'est pourquoi nous définirions l'objet de notre investigation aussi bien comme étant la nature que comme le sens de la nature. Car la nature (*physis*) est originellement ce qui croît et devient, ce en quoi toute chose est toujours en puissance de devenir et par conséquent toujours en manque d'être. (1992, p. 23)

- 24 Nous sommes ici très loin, comme nous avons pu l'annoncer, d'un spiritualisme ni même d'une métaphysique à proprement parler, puisque Grimaldi ne sort jamais de l'expérience même quand il traite de questions ontologiques. Si sa démarche phénoménologique aboutit à une ouverture métaphysique ce n'est jamais que par l'expérience de la conscience dont le propre est de se dépasser à elle-même et parce qu'il s'agit du sens de la vie même : « De même que la matière vivante est la distension de la matière à elle-même, de même l'esprit est distendu de la vie, étant par essence la distension de la vie à elle-même » (*ibid.* p. 296) écrivait encore Grimaldi dès son premier ouvrage.
- 25 Comme jamais la vie ne cesse de vouloir vivre davantage, notre vie est celle d'une attente infinie. Or, il nous semble avoir en nous le sens de ce que nous attendons, « de ce qui ne laisserait plus rien à attendre » (2014, p. 53) quoique cette réalisation soit impossible. Il ne peut donc s'agir que des diverses figures de l'absolu – la perfection, la plénitude, l'éternité – dont notre attente porte en elle le sens bien ne nous ne puissions en avoir aucune expérience. Reprenant Hegel pour qui l'infini est le contenu même et la vérité de la conscience quoique toujours sur le mode de l'absence, cet absolu est donc comme l'horizon transcendantal de la conscience. Le rapport que toute conscience entretient avec lui est sa spiritualité. L'expérience de l'esprit peut donc se comprendre fondamentalement comme une expérience de l'absence.

Parce qu'elle nous fait tendre sans cesse vers ce qui n'existe pas (l'absolu, la justice, l'abnégation, le souverain bien, etc.) parce qu'elle en est à la fois l'attente, l'espérance, l'exigence et la réquisition, cette raison est en nous l'hyperbole du désir, et, par conséquent, comme la faculté de quelque universelle absence. Constitutive de la conscience, c'est cette universelle absence qui creuse en chaque homme son intériorité. (2003, p. 53)

- 26 L'originalité radicale de Grimaldi, pour autant que l'on soit convaincu par son argumentation, serait moins la découverte de cette absence au cœur de la présence – ce dont on trouverait nombre d'équivalents chez ces prédécesseurs en raison même du caractère originaire de cette découverte pour toute philosophie – que dans la proposition de fonder cette découverte métaphysique sur la physique. Ainsi a-t-on pu écrire :

Rien dans cette philosophie, même quand elle parvient à ce qu'il faut bien appeler *la vie spirituelle*¹⁴, ne la rattache un tant soit peu à la tradition spiritualiste, et c'est sans jamais rien céder de sa réflexion sur la vie en son sens biologique qu'elle parvient à dégager ce qui constitue sans doute l'un de ses résultats les plus originaux et les plus féconds : fonder *une transcendance non théologique*¹⁵ et dessiner très précisément les contours de ce qu'on pourrait nommer encore un matérialisme, mais à la condition de bien voir que, par la temporalité dont elle est investie et dont elle « la tradition », la matière porte en elle-même le sens de l'esprit à venir [...] (Cartier, 2008, p. 14)

- 27 Au terme de cette analyse de l'ontologie grimaldienne, et avant de pouvoir en tirer les conclusions éthiques pour une spiritualité de l'école, notons – en une démarche que nous avons pu qualifier d'audacieuse car extérieure à la pensée de Grimaldi – la conformité avec le principe de laïcité tel que nous avons pu le définir dans une tension structurante entre principe d'abstention et refus du relativisme. Après « l'universel effondrement » dont Deleuze par exemple (1969, p. 303), s'autorisant de Nietzsche, se réjouissait, Grimaldi refuse de limiter la philosophie à son moment sceptique. De même, la laïcité ne se limite pas à « sa position critique » (Kintzler, 2014). Le dessaisissement des préjugés, de ce que Kant nommerait *hétéronomie*¹⁶, rend la conscience au *sens* de l'attente à laquelle on peut l'identifier, c'est-à-dire à sa spiritualité.

Spiritualité de l'école

- 28 Il nous faut maintenant comprendre les conséquences de cette conception de l'esprit sur ce qui pourrait être la spiritualité de l'école et découvrir l'éthique qui en découle.
- 29 L'école sera d'autant plus spirituelle qu'elle révélera, suscitera, fortifiera et donnera sens en chaque enfant à cette attente à l'égard de la vie qui est le propre de l'esprit. Nulle part moins qu'à l'école, l'enfant ne doit se sentir enfermé dans ce qu'il est : alors que nous n'en savons pourtant rien, c'est son avenir qui donne sens au présent.
- 30 Mais, puisque le propre de la vie est d'être soumise au temps, le propre de l'esprit ne peut être que de nous « soustraire à l'érosion du temps » (2014, p. 197). La spiritualité de l'école a ici pour nom persévérance : « À l'inconstance de tout ce qui est temporel, [l'esprit] oppose donc le défi de sa constance comme un témoignage de surnaturelle intemporalité » (*ibid.*). La force de l'esprit consiste à continuer de vouloir ce que l'on avait voulu comme si une immatérielle nécessité nous y appelait malgré les efforts, les échecs, ou la versatilité des inclinations car rien ne se réalise sans elle. C'est parce

qu'une « originaire attente d'une forme surnaturelle d'existence est le propre de l'homme » (2003, p. 218) qu'il consent ainsi à la peine, « ce à quoi le propre du naturel est de se dérober » (*ibid.*). Ce sacrifice – ne serait-ce que celui du temps consacré à la tâche, ou du plaisir immédiat dont l'effort est la négation – est donc « l'attestation la plus simple et la plus évidente de notre ab-négation » et « la plus constante attestation de l'esprit » (*ibid.*).

31 Ce n'est que par l'habitude des exercices que ceux-ci deviennent faciles. Grimaldi propose ici une analyse ontologique de l'habitude : elle est une re-création. Par l'habitude, une nouvelle nature a été produite. Je suis devenu ce que je projetais. A l'irréalité d'un souhait succède la réalité d'une compétence. Aussi Grimaldi considère-t-il que l'esprit exerce dans la vie cette novation qu'exerce la vie dans la matière à travers l'évolution.

32 Par l'esprit, c'est aussi notre singularité qui trouve à s'exprimer. C'est par la volonté, la persévérance, c'est-à-dire la foi en la force de l'esprit que le violoniste a rendu « sa singularité diaphane » (2014, p. 198). Ce n'est donc que par l'esprit, que nous pouvons nous donner à connaître aux autres et les connaître. Extériorisation d'une intériorité, Hegel aurait dit travail¹⁷. C'est pourquoi, Grimaldi reprenant les analyses du philosophe allemand écrit en des formules que l'on pourrait choisir comme définition de l'esprit et que la lecture des *Manuscrits de 1844*¹⁸ de Marx inspire :

Le travail formateur médiatise l'identité. Il manifeste que je ne suis pas un être simple, puisque je suis à moi-même un rapport dynamique et instable. Il manifeste aussi que je n'ai pas été créé une fois pour toutes, puisqu'il ne dépend que de moi de me recréer. [...] On peut bien dire alors, si l'on veut, que ma nature est d'échapper à ma propre nature, ou que ma nature est une tâche, ou que mon être c'est ma liberté. (1998, p. 68)

33 Le travail prend une valeur spirituelle. En refondant les concepts de matière et d'esprit sur ceux de temps et de vie comme nous l'avons vu précédemment, Grimaldi les unifie en une ontologie de la médiation où le travail opère une transsubstantiation changeant l'esprit en matière, la puissance en acte et médiatisant l'infini dans le fini, l'absolu dans le relatif, l'universel dans le singulier.

34 Ce rapport à l'absolu est la source de toute fraternité, c'est-à-dire la certitude que les autres sont nos semblables et que ce qui les affecte nous affecte, qu'une même attente nous hante. Mais l'attente d'autrui ne peut jamais nous être donnée, aussi est-ce l'expérience esthétique qui en sera la médiation nécessaire. L'art nous révèle que ce que nous avons de plus personnel est ce que nous avons de moins individuel. Nous rompons alors cette solitude à laquelle Grimaldi a consacré un ouvrage central de son œuvre et dans lequel il écrit :

Savoir que chaque homme est donc en soi comme au secret et dans le monde comme un clandestin, c'est en comprendre la solitude. Mais la comprendre c'est la rompre, puisque c'est la partager. Aussi la raison nous inspire-t-elle envers tout homme ce mélange d'attention, de compréhension, de compassion, de tendresse, de pitié, qu'on appelle *humanité*. Avoir de l'âme, c'est donc garder à vif ce vide intérieur qui nous constitue et nous rend attentifs à chacun comme pour répondre à une attente. (2003, p. 64)

35 L'expérience esthétique, nous révèle également que quoiqu'au monde, nous n'appartenons pas au monde, que celui-ci a, pour notre conscience, si peu de consistance et de nécessité que nous pouvons en investir d'autres. Cette déréalisation

du monde qui interdit à tout esprit de ne jamais s'y confondre tout en y prenant sa place peut être également une des leçons spirituelles de l'école.

- 36 Une telle spiritualité, loin de s'opposer à la vie et en cohérence avec l'ontologie dont elle découle, ouvre une vie plus vaste, plus attentive. Grimaldi file la métaphore musicale :

si l'esprit est le contraire de la vie, c'est comme la musique est le contraire du bruit : non parce qu'elle supprime toute vibration, mais parce qu'elle rend chacune plus intense (*ibid.* p. 43)

- 37 Adopter le point de vue de cette vie plus vaste nous délivre également du moi. Nous comprenons que le moi, loin d'être une substance, « est un médium ». Ontologiquement, le moi « n'existe que par ce qui le précède : une lignée, une civilisation, une histoire » et sans la possibilité de la partager avec les autres chacun « sent sa propre existence comme une carence » (*ibid.* p. 179). De plus, alors que dans ce que Grimaldi nomme « l'ordre de la représentation » nous pouvons être obsédés par « cet envahissant et fantastique égotisme » qui nous persuade que nous existerions d'autant plus que l'image que nous renverrions aux autres, la place que nous occuperions dans le monde et les succès que nous y recevions seraient les plus flatteurs, nous découvrons qu'en « l'ordre de la vie », « l'individu n'est qu'un médium à travers lequel s'exerce, s'accomplit, se communique et se perpétue la vie qui le constitue » (p. 169). Alors qu'en la première de ces logiques s'étirole notre vitalité, la seconde permet au contraire de nous sentir d'autant plus vivre qu'à travers nous s'exerce cette logique de la vie à toujours déborder d'elle-même.

Une éthique spirituelle de l'enseignement

- 38 Ce sens accordé à la vie peut permettre de penser une éthique spirituelle de l'enseignement.

- 39 En effet, dans l'ontologie grimaldienne, la spiritualité consistera pour chaque conscience à « accomplir la tendance spontanée de la vie à se reproduire, à se propager, à se diffuser, à se communiquer » (*ibid.* p. 219). Cette spiritualité est donc une éthique. Chaque homme a à déterminer, au sein de son existence, les moyens par lesquels il participera de cette spiritualisation de la vie. Pour Grimaldi ce service de l'absolu peut s'exercer de deux manières : par le travail et par l'amour. La singularité du travail est d'être le mode anonyme, et sans doute le plus désintéressé de ce dévouement. Quoique nous y donnions notre vie, nous n'y imposons pas notre personne. De combien de vies anonymes notre existence en toutes ses dimensions n'est-elle pas en effet redevable ?

- 40 Parmi cet universel don que constitue le travail, celui de l'enseignant demande à être compris dans sa particularité. En l'enseignement, le temps donné n'est pas seulement le temps indifférencié de la vie, mais c'est celui d'une existence singulière qui s'y exprime : « leur travail absorbe [...] quelque chose de leur personnalité ». En cela le travail du professeur s'apparente à celui de l'artiste. Tout ce qui est technique y est nécessaire et « misérablement insuffisant » (*ibid.* p. 184) :

[...] il va de soi que l'exercice de leur fonction ne requiert pas seulement tout le temps passé à l'apprentissage de leur métier, toute leur capacité d'attention, de contention et d'adaptation, mais encore tout ce que leur propre expérience, leur propre histoire, leurs propres passions, leur propre affectivité leur ont appris de l'universelle attente et de l'universelle sensibilité (*ibid.* p. 183)

- 41 Ainsi est-ce l'universelle vie de l'esprit - découverte à travers la singularité de leur existence - qui est *l'objet véritable* de leur enseignement :
- [...] aucun professeur n'est véritablement un professeur s'il n'est que le plus savant des professeurs. Car ce que les autres attendent de nous, c'est nous-mêmes. C'est en faisant entendre et en communiquant le plus intense et le plus intime de soi qu'on éveille en chacun le plus profond de lui-même. (*ibid.* p. 184)
- 42 Cela ne peut qu'improprement se transmettre ou se démontrer, sinon par l'exemple. Ce n'est jamais que par son comportement, par sa manière de vivre qu'il peut espérer faire partager cette spiritualité d'un rapport à l'absolu. Grimaldi ne craint pas d'évoquer « l'intensité d'une communion » pour caractériser ce partage de l'expérience de la subjectivité.
- 43 A nul autre, peut-être, autant qu'au professeur s'offre l'espérance de vivre après sa mort. Sa mort n'est que celle d'un moi dont la vocation est celle d'une médiation, et la réalité comparable à la vague sur la mer. Puisqu'il aura vécu au plus près du sens même de la vie - en son sens biologique comme le plus spirituel - de lui, sans doute, plus que de tout autre, on peut écrire sans vain sentimentalisme mais en s'appuyant sur une découverte ontologique :
- 44 « Lorsqu'il s'efface, demeure à jamais la vie qu'il a donnée, comme s'il rayonnait encore. » (*ibid.* p. 231)

Conclusion

- 45 Partagée entre un positivisme qui - respectueux de ses propres principes - ne pouvait que nier la négativité de l'esprit, et un spiritualisme héritier d'une métaphysique qui reconnaissait un fondement onto-théologique à l'esprit, la pensée républicaine de l'école et son humanisme furent la cible d'une science qui, en quête de sa légitimité et portée par ses progrès, les plaça devant leurs contradictions mais, très vite, entendit également réduire le champ de la pensée aux limites de l'objectivité. Dès lors, l'esprit, comme l'homme, sembleraient n'avoir jamais été qu'une illusion, un paradigme historique dépassé, ou un épiphénomène de la nature.
- 46 Dans le champ de l'éducation, pourtant, la question de la spiritualité trouve une nouvelle actualité. La philosophie de Nicolas Grimaldi offre à cette réflexion qui s'ouvre une contribution précieuse. En effet, elle propose une réponse originale et potentiellement féconde au problème auquel toute pensée laïque de la spiritualité se heurte inévitablement : comment comprendre l'avènement de l'esprit *au sein de la nature*, ou de la transcendance dans l'immanence. Cette réponse est celle d'une ontologie de la vie et du temps. Cette ontologie nous a amené à comprendre qu'analogiquement à la vie qui serait l'inquiétude, la négativité, la futurition de la matière, l'esprit serait « la ferveur insurrectionnelle de la vie » (1971, p. 236). Unifiant ainsi les concepts de matière et d'esprit, elle est aussi une ontologie de la médiation. Le travail de l'enseignant peut alors être compris comme exemplaire de cette médiation et l'un des modes les plus fervents de cette spiritualisation de la vie par laquelle tout homme vit d'autant plus intensément qu'il exalte en l'autre cette sécession de la nature à elle-même qui est le propre de la vie.
- 47 La spiritualité de l'école consisterait à vivifier « cette aspiration par laquelle tout individu se déborde et tend à se diffuser jusqu'à s'y effacer dans la vie d'une totalité

plus vaste » (2005, p. 81) que l'on nomme esprit. Et l'esprit de l'enfant, loin d'être un objet, une chose, mesurable et localisable, encore moins une *présence* mystique, demeurerait l'expérience subjective et universelle d'une *absence*.

BIBLIOGRAPHIE

- Alain (1946). *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant*. Paris : Hartmann/Flammarion.
- Alain (1956). *Propos*, tome I. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Alain (1958). *Les arts et les dieux*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Alain (1960). *Les passions et la sagesse*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Baubérot, J. (2015). *Les 7 laïcités françaises*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Baudelaire, C. (1956). *Curiosités esthétiques*, Le peintre de la vie moderne, XI, « Éloge du maquillage », in *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Bergson, H. (1907/2013). *L'évolution créatrice*. Paris : PUF.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinction*. Paris : éd. de Minuit.
- Cartier, D. (2008). *La vie ou le sens de l'inaccompli chez Nicolas Grimaldi*. Paris : L'Harmattan.
- Changeux, J.P. (1988). *La nature et la règle*. Paris : Odile Jacob.
- Deleuze, G. (1966). *Le bergsonisme*. Paris : PUF.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris : éd. de Minuit.
- Deleuze, G. (1972). *L'anti-Œdipe*. Paris : éd. de Minuit.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil.
- Grimaldi, N. (1971/1992). *Le désir et le temps*. Paris : Vrin.
- Grimaldi, N. (1983). Tendances actuelles de la philosophie, *Revue des sciences morales et politiques*.
- Grimaldi, N. (1992). *Ontologie du temps*. Paris : PUF.
- Grimaldi, N. (1998). *Le travail. Communion et excommunication*. Paris : PUF.
- Grimaldi, N. (2003/2005). *Traité des solitudes*. Paris : PUF.
- Grimaldi, N. (2014). *Les idées en place. Mon abécédaire philosophique*. Paris : PUF.
- Hegel G. W. (1944). *Esthétique*. Paris : Aubier.
- Jaurès, J. (2006). *Rallumer tous les soleils*. Paris : Omnibus.
- Kintzler, C. (2014). *Penser la laïcité*. Paris : Minerve.
- Lévinas, E. (1961, 2^{ème} éd. 1980). *Totalité et infini*. La Haye : M. Nijhoff.
- Lévi-Strauss, C. (1962/1985). *La pensée sauvage*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1971). *L'homme nu*. Paris : Plon.

- Nicolet, C. (1995). *L'idée républicaine en France (1789-1924)*. Paris: Gallimard.
- Mattéi, J. F. (1983). *L'étranger et le simulacre*. Paris : PUF.
- Renaut, A. (1993). *Sartre, le dernier philosophe*. Paris : Seuil.
- Ricœur, P. (1965). *De l'interprétation, Essai sur Freud*. Paris : Éditions du Seuil (rééd. Points, 1995).

NOTES

1. Partition qui correspondrait au *mens* latin (l'intelligence) et *spiritus* (capacité de recueillement et d'ouverture aux autres) des Anciens.
2. Elève de l'ENS (reçu 1^{er}), agrégé et docteur en philosophie (thèse « L'existence du monde sensible »).
3. L'expression désigne Marx, Nietzsche et Freud.
4. E. Kant, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, chap. III, théorème 3 « Remarque ».
5. Nous ne pouvons que citer ici ces positions critiques. Pour une analyse approfondie en lien avec l'explicitation de la philosophie grimaldienne qui s'y oppose, on se reportera avec profit à l'ouvrage de Didier Cartier, *La vie ou le sens de l'inaccompli*. Paris, L'Harmattan, 1^{ère} partie, chap. I. Nous en reprenons les références ici.
6. Rappelons que C. Lévi-Strauss était agrégé de philosophie.
7. Il s'agit de « naturaliser les intentions » p. 81, 82.
8. F. Nietzsche, *Le gai savoir*, Avant-propos, §4.
9. Pascal, *Pensées*, Brunschwig 425.
10. C'est nous qui soulignons.
11. Entretien avec Robert Maggiori pour le journal *Libération* du 17 septembre 2011.
12. Partie I, §29.
13. Aristote, *Métaphysique*, Δ, 4, 1014 b 16 et K, 11, 1067 b 33.
14. C'est nous qui soulignons.
15. *Idem*.
16. Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1796.
17. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §187.
18. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Notes de lecture, §22, 2^{ème} vol. Œuvres, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1968, p.33.

RÉSUMÉS

Dans un contexte d'interrogations sur l'intérêt d'introduire des spiritualités à l'école, cet article propose une réflexion philosophique sur ce que l'on pourrait nommer la spiritualité essentielle

de l'école. Cette spiritualité était une dimension centrale de la pensée républicaine classique. Elle relevait d'une foi humaniste et semble avoir été emportée par la critique de cet humanisme par les sciences humaines, au point que fonder une spiritualité laïque de l'école puisse sembler aujourd'hui un défi. La philosophie de Nicolas Grimaldi, réinterprétant les rapports de l'esprit et de la nature en un monisme scissionnaire et une ontologie de la vie peut permettre de le relever. A la lumière de l'éthique que ce philosophe tire de cette ontologie, cet article définit une spiritualité de l'école et du travail de l'enseignant.

In a context of issues about the interest of introducing spirituality into school, this article offers a philosophical reflection on what could still be called the school's essential spirituality. This spirituality was a central dimension of classical republican thought. It was part of a humanistic faith and seems to have been swept away by the criticism of this humanism by the human sciences to the point that founding a secular spirituality of the school may seem today a challenge. The philosophy of Nicolas Grimaldi, reinterpreting the relationship of the spirit and nature in a split monism and an ontology of life can help to overcome it. In the light of the ethics that this philosopher draws from this ontology, this article defines a scholar spirituality and the teacher's work.

INDEX

Mots-clés : spiritualité de l'école, Nicolas Grimaldi, ontologie de la vie, transcendance et immanence, esprit et nature, éthique de l'enseignant.

Keywords : spirituality of the school, Nicolas Grimaldi, ontology of life, transcendance and immanence, spirit and nature, teacher ethics.

AUTEUR

YOANN DAUMET

Doctorant en sciences de l'éducation, Université de Montpellier, LIRDEF, professeur des écoles, formateur INSPE Nîmes