



HAL
open science

From intimate meaning to mystical life: some adventurous coherences about Maine de Biran

Jean Vion-Dury

► **To cite this version:**

Jean Vion-Dury. From intimate meaning to mystical life: some adventurous coherences about Maine de Biran. 2024. hal-04646860

HAL Id: hal-04646860

<https://hal.science/hal-04646860>

Preprint submitted on 12 Jul 2024

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.

Du sens intime à la vie mystique : quelques cohérences aventureuses à propos de Maine de Biran

Jean Vion-Dury

Univ. Bordeaux, CNRS, SANPSY, UMR 6033, F-33000 Bordeaux, France

et

Direction de la Recherche Clinique et de l'Innovation (DRCI), Centre Hospitalier intercommunal de Toulon-La Seyne , F 83000

Introduction

A partir de 1818, Maine de Biran, qui fut proche des idéologues matérialistes de la révolution (Cabanis, Destutt de Tracy, Volnay, Sieyès etc.) se tourna, après de longues recherches sur le sens intime, vers une réflexion philosophique sur la foi et la vie mystique. Ce "tournant théologique" de Maine de Biran, la découverte de l'expérience religieuse qui le conduisit à l'élargissement du domaine de la psychologie et à son dépassement par une analyse du statut de Dieu (Bégout, 1995) (p. 273) l'amena à penser la "Troisième vie" dont l'amour (et précisément l'amour chrétien, l'agapè) est le principe (p.283).

Cette inflexion significative de Maine de Biran pose la question « qu'est ce qui chez ce grand penseur, ce « prince de la pensée » (Henry, 2011) (p. 22) l'a pu conduire à ce revirement, à ce nouveau chemin ? ». Plus généralement cette question est la question des inflexions majeures (les "tournants") dans la vie des philosophes et des penseurs.

Il convient alors de tenter d'imaginer la ou les raisons d'une telle évolution et ce sous la forme de quelques hypothèses. Le point de vue développé ici ne sera pas celui d'un philosophe mais celui d'un médecin phénoménologue et psychothérapeute attentif à la complexité des raisons et des motivations conscientes et inconscientes de l'agir et du penser humain. D'emblée, cette approche se placera résolument en dehors de tout réductionnisme physicaliste, neurophysiologique, ou cognitiviste, d'autant que nos approches scientifiques en ce domaine passent quasi-systématiquement à côté « des questions le plus brûlantes » de la vie humaine (Husserl, 2004) (p. 10) et manquent la chair du monde.

Pourquoi « cohérences aventureuses » ? L'expression est de Roger Caillois, un écrivain et sociologue décédé en 1978, qui donna ce titre à un essai paru en 1962. Caillois écrit, quant aux cohérences aventureuses : « *Je veux dire par là, que je suis persuadé que l'expérience est toujours partielle et la raison facilement trompeuse... Mon propos est une cohérence extensive, une articulation à la fois rigoureuse et ouverte, qui, s'il le faut, sacrifie allègrement une opinion reçue, un truisme accredité, afin de pouvoir, dans les cases vacantes du puzzle général, situer des faits inédits, ou afin de conférer à l'organigramme une rigueur supplémentaire* » (Caillois, 1976) (p. 17-18).

Ces cohérences aventureuses que Caillois qualifie de diagonales (p. 19), sont les cohérences perçues quand on flotte entre des régions du monde d'une texture et d'une structure différentes. Elles ont l'apparence de ponts, de liens entre « des vérités invraisemblables, ou des évidences dérobées » (ce sont les mots de Caillois, en 4^{ème} de couverture).

Ainsi, devant un fait psychique, le thérapeute émet des hypothèses non exclusives qu'il réfute ou non, qui s'emmêlent ou non, et qui lui permettent de saisir le complexe des motivations et des causes qui ont conduit à l'apparition de ce fait psychique. La question des cohérences aventureuses est une question de méthode, qui fait appel à ce que Heidegger appelle la pensée méditante face à la pensée calculante (Heidegger, 2021b) (p. 137), et Jung la pensée libre, par opposition à la pensée dirigée (C.-G. Jung, 2014) (p.65).

C'est cette méthode des cohérences aventureuses qui sera utilisée pour tenter de répondre à la question de la ou des raisons du tournant théologique voire mystique de Maine de Biran.

Première hypothèse : le fatum organique

Concernant ce tournant religieux, l'hypothèse de Bégout, dans son recueil de textes de Maine de Biran, est celle du *fatum* organique : pathologie stomacale, douleurs et détresses du vieillissement (Bégout, 1995) (p. 274).

Bien évidemment, cette cause ne peut en aucun cas être rejetée. Peut-être Maine de Biran souffrait-il d'une pathologie chronique, de ses fluctuations et de cette impression profonde de fragilité que donne ce type d'atteinte avec ses rechutes et ses rémissions ?

Si l'irruption d'une pathologie chronique chez Maine de Biran pouvait être de nature à lui avoir fait changer son point de vue sur la vie, peut-on affirmer que cela serait suffisant pour être à l'origine du tournant théologique et pour en expliquer l'intensité ? Car l'acceptabilité et la résilience face à un état pathologique chronique dépendent largement de l'environnement social, culturel, familial.

Il nous faut donc envisager d'autres possibilités adjacentes qui auraient pu favoriser ou générer ce tournant.

Deuxième hypothèse : les modifications de l'environnement relationnel.

Parmi les causes possibles d'un tel tournant, on doit penser à des modifications potentielles de l'environnement relationnel, et cela vaut dans deux directions. Avant tout, il convient de prendre en compte la disparition de son « épouse bien aimée » (comme Maine de Biran en parle dans son journal), disparition qui aurait été de nature à avoir modifié profondément l'humeur et la direction de l'élan vital de Maine de Biran.

La première direction est celle de la rencontre inopinée d'une personne s'avérant d'une grande proximité intellectuelle et affective et qui, par cela même, aurait généré une transformation progressive et profonde de la manière de penser de notre philosophe. Il existe nombre de témoignages à propos de rencontres ayant induit des changements existentiels profonds. Rien ne nous dit que Maine de Biran n'ait pas rencontré soit un prêtre, soit un personnage quelconque de la cité de Bergerac dont la foi authentique et intense aurait pu lui faire considérer la perspective de la voie théologique comme dépassement et accomplissement, d'une part de son *fatum* et d'autre part de sa philosophie.

Un autre exemple de l'impact de l'environnement relationnel est la relation extrêmement intime à divers titres entre Heidegger et de Hannah Arendt. Cette relation a profondément modifié la pensée de Heidegger. La relation amoureuse entre Heidegger et Hannah Arendt débuta en 1925. Anna Arendt quitta l'Allemagne en 1933, mais revint dans les années 50 revoir son maître et amant auquel elle sera toujours attachée. Heidegger parlait explicitement du fait que cette relation avec Hannah Arendt « ouvrait l'horizon de son travail » (Froidecourt, 2013). On est en droit de se demander quel fut l'impact de cette relation dans le fameux "tournant" heideggérien (*Khere*) qui survint dans les années 1930.

L'autre direction de l'impact du contexte relationnel dans l'évolution d'une pensée est la disparition d'un ou plusieurs êtres malfaisants. Il n'est pas rare - et c'est une expérience quotidienne en psychothérapie - que des personnes qui s'éloignent d'un sujet pervers qui les a mis sous emprise se retrouvent transformées et se remettent à reconsidérer une grande partie de leur mode de pensée et de leur mode de vie. Que sait-on finalement du contexte relationnel de la sous-préfecture de Bergerac dont la modification aurait d'une certaine manière libéré Maine de Biran ?

Troisième hypothèse : l'introspection et la vie intérieure

La question « qu'est ce qui chez Maine de Biran l'a conduit au tournant théologique ? » peut se aussi se décliner comme la question du lien qu'il peut y avoir entre la pratique de l'exploration du sens intime (en d'autres termes l'habitude de l'introspection profonde) et l'accès à une pensée de l'âme ou à ce que l'on nomme expériences mystiques.

La pratique organisée et systématique de l'introspection à la recherche des composantes et structures de la vie mentale, par la suite successive de l'effeuillage des évidences naturelles, conduit à ce type d'activités psychiques dans lesquelles tout est ouvert en soi-même, libéré autant que cela est possible des doxas, des représentations et des carcans de pensée. A ce moment, s'organise une "perméabilité" à ces expériences dites de pic décrites par Maslow (Maslow, 1994) lesquelles comprennent par exemple un sentiment océanique, une saisie de l'unité du monde, une perception sans jugement. Mais plus encore, peut émerger une disponibilité à des expériences plus profondes et plus indescriptibles encore, les expériences mystiques qui, hors de toute rationalité mais

apodictiques, laissent entrevoir une relation spécifique à une transcendance (un Dieu, des Dieux ...) dont on ne peut, ni ne veut rien connaître mais qui habite alors celui qui la vit. C'est le processus de la conversion (qui signifie mouvement tournant¹).

L'expérience mystique n'a pas grand-chose à voir avec la croyance religieuse, ni avec l'apprentissage des rites et du « paradigme religieux » en vigueur dans une société donnée. C'est une « expérience intuitive ou immédiate » (Flasch, 2011) (p.64) absolument irréfutable, potentiellement détachée de la forme religieuse et dogmatique. Cette expérience relève de l'intime, d'un fait primitif, primordial même, mais dans l'ordre de la passivité, de cette passivité supérieure comme la nomme Maine de Biran (Bégout, 1995) (p. 274). Johannes Eckhart a décrit la condition de cette expérience mystique : le détachement des choses du monde est le chemin vers l'intime, mais ce détachement est également un détachement des représentations de Dieu. C'est aussi un pâtre Dieu (Mangin, 2012)(p. 75) qui ressemble à la passivité supérieure de Maine de Biran dans la Troisième vie (Bégout, 1995) (p. 277, 280). L'expérience de l'intime, amène à l'expérience du fond sans fond (Mangin, 2012) (p. 82) et de la « la percée » de la pensée dans ce fond. Et pour Eckhart (Eckhart, 2022) (sermons 101-104), à la suite de St Augustin, c'est là, dans ce fond sans fond, que la naissance de Dieu s'effectue (Mangin, 2012) (p. 55- 62). La naissance de Dieu dans l'âme est comme une lumière qui jaillit au plus profond de l'être (Mangin, 2012) (p. 62). Maine de Biran en écrivant de son côté « quand la lumière divine commence à nous éclairer, alors on voit dans la vraie lumière ; il n'y a aucune vérité essentielle que l'intuition ne saisisse ; les yeux sont ouverts et l'on voit sans effort... Mais tout est là » (Bégout, 1995) (p. 279) retrouve bien là le fond de la mystique chrétienne.

Un autre exemple de la facilitation des expériences mystiques par l'introspection fréquente et approfondie est donné par C. J. Jung, qui vivra deux tournants dans sa vie. Dès l'enfance (il était fils de pasteur), Jung analysait sa vie intérieure et très tôt, il a véritablement établi un dialogue personnel avec son âme (avec sa méthode de l'imagination active), âme qu'il considère comme absolument différente de la conscience. Après l'écriture des *Métamorphoses de l'âme et ses symboles* (C.-G. Jung, 2014) et sa rupture d'avec Freud (1912), et dès lors qu'il rejette le cadre théorique de la psychanalyse Freudienne pour développer sa Psychologie des profondeurs, il relate des expériences extraordinaires de pensée, des visions (en particulier concernant la guerre à venir), des expériences mystiques, et même des phénomènes quasi psychotiques (dans le sens où ils relèvent de la structure originelle et morcelée de la psyché). Ces expériences, qui prennent place dans une crise existentielle et psychologique survenue entre 1914 et 1925, sont consignées dans le livre Rouge (C. G. Jung, 2012), témoignage de ce premier tournant.

On pourrait dire, également, que la pratique de la phénoménologie conduit à cette disponibilité, à cette ouverture, à cette perméabilité en direction de l'expérience mystique. Mais l'inverse est sans doute vrai, à savoir que la phénoménologie a été pensée pour cela. C'est ainsi que Husserl² confia à Edith Stein : « La vie d'un homme n'est rien d'autre qu'un chemin vers Dieu. J'ai essayé de parvenir au but sans l'idée de la théologie, ses preuves, ses méthodes, en d'autres termes, j'ai voulu atteindre Dieu sans Dieu. Il me fallait éliminer Dieu de ma pensée scientifique pour ouvrir la voie à ceux qui ne connaissaient pas la route sûre de la foi passant par l'Église. Je suis conscient du danger que comporte un tel procédé et du risque que j'aurais moi-même couru si je ne m'étais pas senti profondément lié à Dieu et chrétien du fond du cœur. » (Stein, cité par (Sivak, 2008)). Et également « Je ne suis pas un philosophe chrétien. (...) Comme je vous l'ai déjà dit souvent : ma philosophie, la phénoménologie, ne veut être rien d'autre qu'une voie, une méthode permettant à des hommes, qui se sont éloignés du christianisme et de l'Église, de retourner vers Dieu» (Cité par (De Miribel, 1984)(p. 224)).

Quatrième hypothèse : l'intrusion du romantisme.

Maine de Biran, dans cette période charnière et confuse de la fin du XVIII^e siècle et du début du XIX^e voit sa pensée évoluer au sein d'une transformation majeure de la pensée occidentale, l'apparition du romantisme. Si le romantisme naît en Allemagne avec le *Sturm und Drang*, dès les années 1775-1785, et s'il arrive en France de manière un peu décalée et après la Révolution, il ne faut pas sous-estimer l'importance des émigrés qui, au contact de l'Allemagne et de l'Autriche, modifièrent la culture des salons en ce début du XIX^e siècle (Peyre & Zerner, 2007).

¹ Voir le Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales.

² On rappelle que Husserl s'était converti au protestantisme en 1886.

Comme le signale Gusdorf, le Romantisme apparaît d'abord comme une réaction profonde, d'une part à l'esprit des Lumières et sa froide rationalité et, d'autre part, à la Révolution française et à ce qu'il faut bien appeler son échec sur le plan politique. Le Romantisme est une contre-révolution : « Spiritualité post-révolutionnaire, le Romantisme implique une conversion de la culture dont le centre de gravité se déplace de l'extérieur, vers l'intérieur » écrira Gusdorf (Gusdorf, 1993)(p. 56). Si, dans notre pays, nous insistons idéologiquement sur la part de lumière de la Révolution française (Valmy, les sans-culottes, la déclaration des droits de l'homme, les réformes sociales) jusqu'à en faire une mythologie, nous omettons systématiquement de rappeler le côté très sombre de cette période, l'effroyable boucherie de la Terreur (entre 35000 et 40000 morts en 3 ans !). Ce déchaînement de violence peut en soi constituer une cause majeure du rejet romantique de la Révolution, indépendamment des idées mêmes des révolutionnaires.

Mais surtout, le Romantisme est l'ouverture d'un nouvel horizon spirituel. C'est une « Révolte des âmes » « une insurrection de celles-ci face à la construction progressive et béate d'une société irrespirable et leur désarroi face à ce progrès scientifique et technique qui, somme toute, séparait avec violence l'homme de la nature : un pareil désarroi, des hommes les plus humains, beaucoup moins négatifs, l'ont pressenti déjà comme pour nous aider, hurlant de toutes les manières la fureur de la faim spirituelle, clamant et proclamant l'insurrection de l'âme aux quatre coins du monde, s'arrachant à leur siècle qu'ils jugeaient imbécile et qui ne manquait pas d'inconfort » (Guene, 2011) (p. 17). Quant à cette faim spirituelle, Novalis (1772-1801) écrivait : « Là où il n'y a plus de Dieux, règnent les spectres » (cité par (Guene, 2011) (p. 137)).

Maine de Biran semblait pour le moins perplexe face à ce qui s'était ainsi déroulé pendant cette période difficile, puisqu'il écrivit, dans son journal, le 30 avril 1814 : « J'ai eu avec un jeune homme une conversation qui m'a fait faire des réflexions tristes sur cette pitoyable génération révolutionnaire et l'influence qu'ont exercé des doctrines modernes de philosophie sur la direction générale des idées comme sur les mœurs et les habitudes de notre temps ».

La pensée romantique est une pensée holiste et le retour de modes de pensée analogique (médiévale) dans une société qui l'avait récusée au prétexte des lumières de la déesse Raison. La pensée romantique fait face à la pensée naturaliste des Lumières (Descola, 2015). « Face à l'idéologie des Lumières, les romantiques sont des hommes de l'illumination intérieure. Leur savoir se nourrit de certitudes qui se prononcent aux racines de l'être personnel, en communication avec l'intelligibilité secrète qui anime le cosmos » (Gusdorf, 1993) (p. 323). Souvent panthéiste, la religiosité romantique revient vers une spiritualité intime et personnelle. Mais il faut noter que l'épistémologie romantique considère comme complémentaire le savoir et la science, cette dernière restant en superficie et n'abordant pas l'essence même de la vie qu'elle méconnaît : « l'intelligibilité non-galiléenne ne détruit pas l'intelligibilité galiléenne ; elle intervient en lecture seconde de la première, pour situer les acquisitions nouvelles dans l'espace spirituel » (Gusdorf, 1993) p. 332). C'est bien ce que fait Maine de Biran dans le "tournant théologique", en superposant à ses théories psychologiques son approche théologique.

Cette pensée romantique religieuse et profonde, on la retrouve aussi chez deux musiciens majeurs du XIXème siècle, Liszt et Brahms. Nous aborderons plus bas le cas de Liszt, mais, chez Brahms, le *Requiem allemand* (1868) le *Chant du destin* (1871) et le motet *Warum* (1878) illustrent la profondeur de cette pensée religieuse romantique que son œuvre d'orgue, mal connue, intime et peu fournie (18 pièces dont 11 chorals) et d'une intense spiritualité proche de celle du Cantor de Leipzig complète et explicite (Bruyr, 1965) .

Cinquième hypothèse : Une expérience à proximité de la mort

Une autre hypothèse est que Maine de Biran pourrait avoir fait une expérience à proximité de la mort (EMI, ou en anglais NDE). Aucun élément concret ne nous permet de l'affirmer dans sa biographie mais plusieurs arguments pourraient donner sens à cette hypothèse.

Le premier est que, même en absence de réanimation, de tout temps et partout dans l'histoire, et cela est attesté dans de multiples textes (bible, livre des morts etc.), des personnes ont vécu ce type d'expériences. On peut raisonnablement compter entre 10 et 18% d'EMI chez des sujets ayant été en état critique (Spresser, 2018) (p. 17). Sans doute, avant les progrès de la médecine, les survivants étaient peu nombreux mais par exemple, le tableau de Jérôme Bosch *Ascension vers l'Empyrée* retrouve les éléments caractéristiques des EMI à savoir le tunnel lumineux, les personnes qui attendent à l'issue du tunnel, la présence d'un ange portant le mort (ou son âme) dans ce tunnel. Au XVIIe siècle, le scientifique, théologien et philosophe suédois Emanuel Swedenborg

(1688– 1772), a rapporté, dans de nombreux écrits, des expériences pouvant s'apparenter à des EMI. Une EMI chez le Cardinal Donnet aurait été publiée dans *Lancet* en 1866 (Spresser, 2018) (p 15), même si la littérature scientifique sur ce sujet n'émerge que dans les années 1970.

Les personnes ayant vécu une EMI, modifient pour la plupart leur état d'esprit, leurs comportements et leurs croyances après cette expérience majeure. Un accroissement des convictions religieuses, un changement significatif de leurs centres d'intérêts (Spresser, 2018) (p 38 , 42) sont très fréquemment relatés.

Ainsi C.J. Jung a vécu une EMI en 1944 (à la suite d'un infarctus cardiaque) et il décrit remarquablement cette expérience qui retrouve toutes les caractéristiques cliniques habituelles (C. G. Jung & Jaffé, 1991) (p 456-69). Il écrit : « Après cette maladie commença pour moi une période fertile de travail. Bon nombre de mes œuvres principales ne furent écrites qu'après. La connaissance ou l'intuition de la fin de toutes choses me donnèrent le courage de chercher de nouvelles formes d'expression ... » et, plus loin : « ce n'est qu'après ma maladie que je compris combien il est important d'accepter son destin » (p. 467).

Pour ces raisons, rien n'interdit de penser que le « tournant théologique » de Maine de Biran puisse- être dû à une EMI. Maine de Biran aurait très bien pu vivre une EMI dans un contexte inaugural de la pathologie chronique qui semble l'atteindre, d'autant qu'à cette époque, il n'est pas certain que l'on pouvait facilement parler, l'écrire ou conceptualiser une telle expérience. Même encore actuellement, les personnes ayant expérimenté une EMI n'en parlent que rarement spontanément tant notre contexte culturel rend sourd aux expériences extraordinaires de ce genre.

Les “tournants” philosophiques et la transformation du style.

Un élément frappant chez Maine de Biran et concernant son tournant mystique, est le fait que son style d'écriture change de manière significative. Le style très philosophique, serré, dense dans l'argumentation que l'on retrouve dans les deux périodes pré-positiviste puis introspectionniste de son œuvre est très différent du style plus incarné, plus passionné, plus intense et évidemment plus mystique de la période théologique.

Ce mouvement du style lors des “ tournants “, on le retrouve chez Liszt qui après avoir couru les salons, les concerts et les femmes, vécut, à partir de 1860, une crise morale intense (par suite d'un mariage impossible) puis une dépression. Il reçut les ordres mineurs des franciscains en 1865, à l'âge de 54 ans. Mais dès 1860, dans une sorte de “ tournant théologique ou mystique “, il écrivit des pièces radicalement nouvelles quant au style et quant à l'intention : d'ailleurs, pratiquement la très grande majorité de son œuvre religieuse (considérable) se situe à partir de cette période, dans un style compositionnel très différent de celui de ses œuvres antérieures que ce soit pour le piano (*Années de pèlerinage*, 1877) ou dans les différents oratorios et autres œuvres religieuses (Rostand, 1960) (p. 170-178).

Chez Jung, ce n'est pas le style qui change après son EMI, mais, comme il le dit lui-même, l'amplitude de ses intérêts et de ses formes d'expression (C. G. Jung & Jaffé, 1991) (p. 467).

C'est chez Heidegger que l'on trouve une modification majeure du style philosophique, à partir de ce qu'il appela lui-même le tournant (*Kehre*). Pour Fédier, c'est un changement de la localisation de sa pensée, c'est un « penser autrement » en quittant le site de la métaphysique, une attitude qu'il convient de prendre ; c'est aussi quitter un chemin pour en suivre un autre, sans esprit de retour (Fédier, 2013). Mais Gadamer écrit : « C'est tout sauf le renversement (*Umkehrung*) d'une habitude de pensée qui serait née de son bon vouloir ou d'une libre décision de sa part ; c'est quelque chose qui lui est arrivé. Il ne s'est pas agi d'une illumination mystique mais de l'affaire (*Schache*) la plus simple de la pensée, quelque chose de si simple et de si contraignant que cela ne peut arriver qu'à une pensée qui s'est risquée jusqu'à la limite » (Gadamer, 2002) (p. 41). Mais quelle est donc cette limite ?

Non seulement le style d'écriture de Heidegger diffère mais même un vocabulaire nouveau apparaît, encore plus nouveau que celui de *Être et temps* et *a fortiori* que celui de *Questions Fondamentales de la Phénoménologie* par exemple. Déjà dans *Être et temps*, puis à partir d'*Apports à la philosophie* (années 1936-37), et ensuite avec *Acheminement vers la parole* et les œuvres postérieures à cette période, on trouve un nouveau mode de pensée tel qu'on est en droit de se demander s'il a un rapport avec une EMI et/ou à quel point il procède de la pensée de Eckhart dont on sait qu'elle a inspiré Heidegger tout au long de sa vie (Mangin, 2012) (p. 140). On retrouve d'ailleurs dans *Apports à la philosophie*, plus encore qu'ailleurs, cette influence d'Eckhart, avec des mots comme par exemple l'*aletheia* (voilement dévoilement), la fondation proche du fond sans fond du théologien

dominicain, la problématique de la *Gelassenheit* (sérénité) (David, 2013). Si *Apports à la philosophie*, apparaît comme un stigmate possible d'une EMI, rien n'indique dans sa biographie un tel évènement ; mais Heidegger fut un être secret et parfois duplice qui aurait très bien pu ne jamais parler d'une telle expérience, même à ses élèves les plus proches, comme Gadamer. Cette inspiration mystique (bien que Heidegger n'aime pas, voire récuse ce mot), nous en trouvons également trace dans le texte *le Tournant* dans *Questions III et IV* (1962) avec ce passage : « Le dieu vit-il ou est-il mort ? N'en décident ni la religiosité des hommes, ni encore moins, les aspirations théologiques de la philosophie et des sciences de la nature. Si dieu est dieu, il advient à partir de la constellation de l'être et à l'intérieur de celle-ci » (Heidegger, 2021a)(p. 320). Or Eckhart dit : « C'est pour cela qu'il doit y avoir au fond de toi un silence et un calme dans lequel Dieu peut prononcer sa Parole et engendrer son fils sans l'aide d'aucune représentation » (Eckhart, 2022)(Sermon 101,p. 914).

Le cas Heidegger est emblématique de ce qui se joue dans ce "Tournant". Certes il s'agit de textes philosophiques, mais on ne peut oublier que Heidegger écrivit très tôt, à la demande de Husserl, la *Phénoménologie de la vie religieuse* et que, s'il s'éloigna de l'Église Catholique et soutint ce qu'il nomme un athéisme méthodologique, il n'a cessé d'interroger la problématique spirituelle et plus précisément mystique. Il prendra soin de différencier à quel point une existence tournée vers la foi ne saurait se confondre avec la métaphysique et en particulier l'ontothéologie de St Thomas (Auriol, 2013).

Conclusions.

Dans ce travail rien n'est démontré. Ce sont des similitudes, des saillances, des diagonales, des résonances, bref, des cohérences aventureuses, qui ont conduit à ces questions et ces hypothèses qui n'ont été là que pour simplement ouvrir des possibilités, partant du principe que le philosophe, en dehors de sa vie spéculative et théorique qui met en avant les processus intellectuels, est soumis, comme chacun, aux impacts affectifs, aux conditions de son temps, aux effets de son inconscient personnel, familial (psycho-généalogique), collectif. On pourrait même penser, selon le principe d'énantiométrie (la course des contraires d'Héraclite), que le fort développement rationnel est compensé, par moments, par une sensibilité plus grande aux processus affectifs ou intuitifs, dont le rationnel est exclu. On peut-être encore envisager que les ratiocinations et débats philosophiques saturent l'esprit du philosophe et l'amènent à se tourner vers un autre aspect, non rationnel, de la vie mentale. Maine de Biran ne nous dit-il pas la même chose ? : « ces braves gens que je vois, qui s'occupent de philosophie, veulent tout faire, tout voir avec leur esprit, et ils ne font ne voient rien, ne saisissent que des fantômes sans consistance. Je sens, du moins pour ma part, le vide et le néant de tout ce que je fais et comprends avec mon esprit » Cité par (Bégout, 1995) (p. 302).

Ce qui est également remarquable, c'est que Maine de Biran, Jung ou Heidegger, à l'occasion de ces ruptures de trajectoires psychologiques, tournent le dos à ce qui fut le socle de leur activité intellectuelle. C'est pour cette raison que ces tournants nous fascinent nous conduisent à envisager des dimensions de la vie mentale qui dépassent l'ordre rationnel.

Il n'en reste pas moins que l'on peut proposer, à partir de ces quelques exemples que la pratique de l'introspection et celle plus précise de la phénoménologie, si elle n'est pas nécessaire, favorise l'exploration du fond sans fond et facilite la survenue de ces expériences extraordinaires ou mystiques. Car laisser venir ce qui vient en suspendant son jugement, ce que doit faire un phénoménologue conséquent, laisse le champ libre à des expériences qui ne sont pas filtrées par des *a priori* rationnels ou sociaux.

Il faut, semble-t-il, envisager les "tournants" chez les philosophes, de la même manière qu'on envisage les catastrophes dans les systèmes complexes, dans lesquels une petite variation de quelques paramètres marginaux parmi 1000 autres peut suffire pour que la totalité de la configuration générale se mette à changer. Un tournant philosophique est donc une évolution catastrophique au sens de Thom (Thom, 1977). Et pour cette raison, il est extrêmement difficile de comprendre, sans caricature, les raisons psychiques d'évolutions radicales, d'autant plus que, en dehors du traumatisme aigu, le temps de l'évolution psychologique est un temps long, dont les motifs se superposent les uns aux autres, se tuilent lentement au sein de la trajectoire de vie.

Nous concluons cette présentation avec quelques lignes de Maine de Biran, sur la force qui porte l'âme hors d'elle-même: « c'est la vie mystique de l'enthousiasme [enthousiasme veut dire en-Dieu], et le plus haut degré où puisse atteindre l'âme humaine en s'identifiant autant qu'il est en elle avec son objet suprême, revenant ainsi à la source d'où elle est émanée.... » (Bégout, 1995) (p. 299).

Références

- Auriol, I. (2013). Mystique. In *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (Arjakovsky P., Fédier F., France-Lanord H, p. 872-875). Cerf.
- Bégout, B. (1995). *Maine de Biran, la vie intérieure (extraits de textes)*. Payot.
- Bruyr, J. (1965). *Brahms* (Seuil).
- Caillois, R. (1976). *Cohérences aventureuses. Esthétique généralisée—Au coeur du fantastique—La dissymétrie*. Gallimard.
- David, P. (2013). Eckhart, maître (1260-1328). In *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (Arjakovsky P., Fédier F., France-Lanord H., p. 365-366). Cerf.
- De Miribel, E. (1984). *Comme l'or purifié par le feu; Edith Stein 1891-1942*. (Plon).
- Descola, P. (2015). *Par-delà nature et culture*. Folio.
- Eckhart, J. (2022). *Maître Eckhart. Intégrale des 180 sermons. Nouvelle traduction de Laurent Jouvét*. Almore Editions.
- Fédier, F. (2013). Khere. In *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (Arjakovsky P., Fédier F., France-Lanord H., p. 719-721). Cerf.
- Flasch, K. (2011). *Maître Eckhart : Philosophe du christianisme*. Vrin.
- Froidecourt, A. (2013). Arendt, Hannah (1906-1975). In *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (Arjakovsky P., Fédier F., France-Lanord H., p. 98-101). Cerf.
- Gadamer, H.-G. (2002). *Les chemins de Heidegger*. Vrin.
- Guerne, A. (2011). *L'Ame insurgée : Ecrits sur le romantisme*. Points.
- Gusdorf, G. (1993). *Le romantisme (1). Le savoir romantique*. Payot.
- Heidegger, M. (2021a). Le Tournant. In *Questions III et IV* (p. 307-322). Gallimard.
- Heidegger, M. (2021b). Sérénité. In *Questions III et IV* (p. 133-148). Gallimard.
- Henry, M. (2011). *Philosophie et phénoménologie du corps : Essai sur l'ontologie biranienne* (6e édition). PUF.
- Husserl, E. (2004). *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Gallimard.
- Jung, C. G. (2012). *Le livre rouge—Version texte*. Les Arènes.
- Jung, C. G., & Jaffé, A. (1991). *Ma vie*. FOLIO.
- Jung, C.-G. (2014). *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*. Le Livre de Poche.
- Mangin, E. (2012). *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*. Le Seuil.
- Maslow, A. H. (1994). *Religions, Values, and Peak-Experiences*. Penguin Books.
- Peyre, H., & Zerner, H. (2007). Le Romantisme. In *Encyclopaedia Universalis*.
- Rostand, C. (1960). *Liszt*. Seuil.
- Sivak, J. (2008). Husserl comme théologien. *An. Inst. de Ist, VI*, 253-264.
- Sprenger, S. (2018). *La mort dans l'âme : Approche en phénoménologie expérientielle des expériences de mort imminente*. [Médecine]. Aix Marseille Université.
- Thom, R. (1977). *Stabilité structurale et morphogénèse* (Interéditions).