

LA TERRE PHILOSOPHIQUE

Sagesse d'orient, sagesse d'occident

Gilles Roghe¹

« On peut bien démontrer par la science de l'Etendue physique que la terre n'est pas au centre du monde, on ne changera rien au fait que dans le monde qui n'est pas celui de l'extériorité, mais celui de l'intériorité constitutive, l'homme ne transforme son destin en progression vers le centre que s'il retrouve en lui la terre immobile autour de laquelle tourne le soleil et les autres étoiles [...] Il nous reste donc à produire les catégories de ce nouveau géocentrisme, non pas certes scientifique, mais sacré. » (B.Pinchart, *Méditations mythologiques*, p.151, 152.)

La philosophie a perdu la terre de vue. Le concept, dans sa suprématie, s'est exilé de la terre de la sagesse. Celle-ci constitue pourtant le fond, le socle premier de toute philosophie vraie, opérative, ouvrant sur un art de vivre, un art d'être au monde. En s'éloignant de la sagesse, la philosophie abandonne la *centralité* et la *gravité* qui l'enracine dans la vie du philosophe. Ce délestage l'a certes rendue plus virtuose, mais également plus légère et, finalement, plus vaine. Par quels détours la philosophie a oublié la *Terre de la pensée* et par quels chemins peut-on y faire retour, c'est ce que nous tenterons d'approcher ici.

1. La douloureuse extériorité du monde.

L'Homme moderne est un individu délié. Jusqu'à la Renaissance, le microcosme humain restait étroitement lié, relié à la nature au sein de laquelle il s'inscrivait. Avec l'avènement des temps modernes, les liens de l'homme et du monde tendent à se relâcher, se défaire, autorisant ainsi une libération des puissances humaines et un contrôle de plus en plus grand sur les puissances naturelles. Mais cet accroissement lumineux et visible du pouvoir de l'homme s'accompagne d'une ombre qui croît de façon proportionnelle et symétrique. En s'affranchissant d'une nature inflexible, la pensée devient certes plus déliée et autonome, plus insolente et audacieuse, mais, à mesure qu'elle se déploie dans son espace propre, le monde lui devient de plus en plus étranger. Le fossé se creuse et s'élargit entre le moi ivre de sa propre puissance et l'extériorité, la nature, l'autre.

¹ Gilles Roghe est psychothérapeute et philosophe. Ses recherches portent sur la place du corps dans les processus d'élaboration du sujet. Il pratique et enseigne les arts martiaux traditionnels chinois.

Et cette altérité est douleur. Elle me rejette dans la solitude d'une conscience trop aiguë d'être « moi ». Ce moi qui voit, pense, ressent le monde comme *l'autre*, *l'en-face*, l'irréductible « non-moi ». Il semblerait pourtant que la modernité se soit accoutumée à la souffrance, à ce déchirement, amer tribut versé pour la naissance d'un sujet délié. Comme toute accoutumance celle-ci glisse vers l'inconscience et devient la racine agissante et cachée du rapport de la civilisation technique à la Terre. Marquée par le sceau terrible de l'altérité, la Terre-planète, le monde, bref l'ensemble de ce qui n'est pas un « moi », s'engloutit dans ce simple et immense concept d'*objet*. La relation moderne à la Terre est intensément structurée par la dichotomie radicale entre sujet et objet. Dans cette perspective duelle, l'objet reste toujours l'Autre, le non-moi qu'il convient soit d'ignorer, soit d'utiliser et de manipuler dans l'*intérêt* du sujet.

La domination violente de l'*intérêt* et de l'*utile* caractérise le rapport moderne à la nature. La Terre (comme planète) est objectalisée : tout y est organisé relativement à la jouissance à court terme du *moi* (qui peut prendre le masque de l'individu, de la nation ou de l'espèce). Par la destruction accélérée des écosystèmes, les autres espèces vivantes comme les générations futures sont ignorées ; ou plutôt, leur objectalisation permet de minimiser l'importance des actes du sujet.

Car oublier que « nous empruntons la Terre à nos enfants », c'est refuser notre mort prochaine. Ce refus fait sens : la mort nous inscrit en effet comme « êtres naturels ». Elle est la limite ultime et radicale aux prétentions d'autonomie du sujet. Par elle, nous retournons à la Terre et retrouvons une place humble dans un processus vital qui nous dépasse. Le sujet délié ne peut que se révolter contre cette dernière loi qu'il ne peut transgresser. Le meurtre du futur par la destruction du présent s'enracine dans cette angoisse fondamentale du sujet pour lequel la mort devient toujours plus tragique et inacceptable au fur et à mesure qu'il se structure comme distinct de l'altérité. Notons ici qu'on peut lire la fascination qu'exerce le clonage humain comme le désir de transgresser la mort et de s'exclure définitivement du règne de la nature.

C'est la notion centrale d'*interaction* que la modernité occulte et écarte pour pouvoir jouir sans culpabilité de l'objet. Dans l'inter-action, le projecteur n'est plus braqué sur l'opposition des termes mais sur leur complémentarité : point de sujet sans objet. L'inter-action désigne l'entre-deux vivant qui fait que les concepts sujet/objet deviennent les termes extrêmes et abstraits d'une relation, d'un tissage où l'un n'existe que dans sa *relation* à l'autre. Au-delà de l'opposition brutale, sujet et objet s'expriment alors comme un couple conceptuel, comme deux pôles magnétiques entre lesquels surgissent une infinité de relations possibles. La pensée duelle se fonde sur la notion de limite. L'entre-deux de l'interaction introduit un troisième terme permettant de dépasser le déchirement binaire, l'extériorité radicale de l'objet ; dépassement qui oblige à repenser la limite. Repenser la limite, c'est repenser le corps.

Celui-ci incarne en effet, par l'enveloppement de la peau, la frontière du dualisme entre le mien et le non-mien : l'épiderme est l'organe de la limite, de la démarcation du moi et du monde. Mais dans un même temps, le corps est le lieu de l'échange permanent avec l'extériorité. Il n'existe que dans un ensemble

d'interactions continues avec les éléments : l'air respiré, l'eau bue, la terre des végétaux absorbés. Respiration, alimentation, perception : autant de systèmes d'absorption et d'assimilation du monde qui, à y regarder de près, rendent bien difficile l'établissement d'une limite nette et tranchée entre intériorité et extériorité. Même la peau, apparemment si séparante, ne cesse d'interagir avec son milieu par la régulation thermique, l'émission d'effluves. Dans l'air inspiré et expiré, dans l'aliment issu du sol, assimilé et rendu à la Terre, dans la sensation (visuelle, tactile, auditive), quand commence le *mien* et quand se termine-t-il ? Existe-t-il un instant *t* à partir duquel on puisse affirmer que l'objet est devenu moi ? Considérant l'ensemble des flux qui me traversent et dont je me nourris, puis-je encore trouver un point-frontière séparant le sujet de l'objet ? Qu'est-ce qui, en dernière analyse, relève uniquement du moi ? Symétriquement, peut-on encore dans ce contexte d'interaction, affirmer l'existence d'un non-moi radical ? Le philosophe anglais David Hume va jusqu'à considérer que le moi n'est que l'ensemble de ces flux, qu'il n'y a pas d'ego substantiel pouvant revendiquer une quelconque indépendance, conclusion que n'aurait pas renié un Zhuang Zi ou un disciple du Bouddha.

La prise en compte de l'interaction conduit à une relativisation du concept de limite. Si celle-ci subsiste, on doit reconnaître son extrême porosité et son incapacité à séparer. Elle n'est que cet espace d'échanges, de tissage et de relation où il apparaît bien délicat et périlleux d'affirmer la présence d'un sujet ou d'un objet pur. Dans ce contexte trans-duel l'homme redevient un individu relié, et même infiniment relié, à l'ensemble du monde qui n'est plus l'Autre radical, mais le milieu au sein duquel le sujet s'intègre plus ou moins harmonieusement.

Pourtant, si cette prise de conscience est nécessaire et vitale, elle ne saurait suffire. Comment faire pour que cette compréhension de l'imbrication essentielle des systèmes ne reste pas un objet mental parmi tant d'autres, extérieur à la vie du sujet ? Comment passer d'une approche strictement mentale (frontale) à une appréhension plus large, permettant certes de comprendre mais également d'éprouver, de sentir, avec l'intégralité du psycho-organisme, la non-dualité du sujet et de l'objet ?

Relier l'individu au Tout, éprouver dans toute son intensité l'inscription de l'homme dans le cosmos, constitue le point convergent, l'objectif commun de tous les yogas², tant occidentaux qu'orientaux. Ceux-ci présentent des méthodes pour amener l'individu à se libérer de la prison du moi. À ce tournant la Terre réapparaît sous les traits du concept de *culture* qui, dans son sens originel, contient infiniment plus que ne lui prête la modernité.

² Nous utilisons ici le mot *yoga* dans son sens ancien dérivé de la racine *yug* (joindre, réunir, rassembler) qui s'exprime encore dans le français *joug*, pièce de bois rassemblant et harmonisant la force de deux bœufs. Le yoga est la voie permettant de prendre conscience du lien individu-Tout. Le yoga est l'art de la liaison, quelque soit l'origine de la méthode (védanta, bouddhisme, taoïsme, christianisme, etc). L'utilisation du terme pour désigner une branche du yoga indien, le *hatha yoga* (yoga de l'effort violent), est une déformation moderne éminemment réductrice.

2. Le philosophe-jardinier.

À travers des contextes aussi différents que la Renaissance de Dante, la philosophie grecque ou le néo-confucianisme, nous retrouvons l'exigence d'une culture de l'âme, d'une voie de transformation qui dépasse largement la simple acquisition du savoir-objet. La « culture de la voie » (pour reprendre l'expression chinoise) vise à une connaissance qui ne soit plus objet, mais interaction formatrice et transformatrice pour le sujet. Pour saisir toutes les implications d'une culture de l'âme, il faut revenir au sens premier et originaire de la culture. A cette condition seulement pourra émerger le sens profond de cet art de cultiver qu'est la philosophie, entendue comme art de vivre.

« Car il faut noter que c'est une très périlleuse négligence que de laisser la mauvaise opinion prendre racine. Car, comme l'herbe se multiplie dans un champ non cultivé, dépasse et couvre l'épi de froment, si bien qu'en regardant à distance l'épi n'apparaît plus et que l'on perd finalement son fruit ; de même, la mauvaise opinion qui n'est ni châtiée ni corrigée, croît et se multiplie tant que les épis de la raison, c'est-à-dire la juste opinion, se cachent et, comme ensevelis, se perdent. Oh ! comme est grande mon entreprise en cette chanson, de vouloir désormais sarcler ce champ si envahi par le trèfle qu'est celui de l'avis commun, si longuement abandonné par la culture ! » (Dante, *Banquet*, IV, 7.)

Il faut scruter le sens de cette description. N'est-elle que métaphore stylistique ou l'invocation de la culture de la terre évoque-t-elle une profondeur qui déborde l'à-plat de l'image ?

La terre est un symbole trop gros de significations pour que son utilisation par Dante ne relève que d'un procédé littéraire. En réinvestissant l'image virgilienne du champ labouré comme expression du travail humain, Dante suggère une approche sensible de l'homme. L'esprit n'est pas un vaste espace à combler ou une feuille vierge à saturer de mots mais une terre à cultiver. Laissée à l'abandon la terre de l'esprit devient inculte, les opinions les plus folles y prennent racines, se développent et étouffent le fruit du labeur humain, du labeur d'humain. La terre féminine demande l'acte masculin du labour et de la culture afin de déployer tout son potentiel de fécondité, d'enfantement.

La terre de l'esprit demande que l'homme de culture ne soit pas seulement cultivé mais cultivateur. Il est ainsi simultanément l'objet et le sujet de son œuvre, sculpture et sculpteur, œuvre d'art et artiste : la douloureuse dichotomie du moi et du monde tend ainsi à s'estomper. Transformer le philosophe en jardinier de l'âme implique de considérer l'acte intellectif comme un processus naturel qui demande du temps, une maturation pour produire le fruit du concept juste.

« Rien d'important ne se fait subitement ; considère même du raisin ou une figue ; si tu me dis : je veux une figue, je te répondrais qu'il faut du temps ; laisse d'abord le figuier fleurir, puis produire son fruit, puis le faire mûrir. Ce n'est pas subitement et en une heure que le fruit du figuier est à point ; veux-tu donc acquérir si vite et si rapidement le fruit de la raison humaine ? » (Epictète, *Entretiens*, I, 15,7.)

Si le concept est le fruit, celui-ci n'apparaît pas hors d'un contexte, d'un environnement, d'un milieu mental. Le concept n'est que l'éclosion d'une attitude intellectuelle juste qui introduit la mesure dans la jungle luxuriante des désirs. L'acte spéculatif n'est pas premier mais demande un travail préalable du terrain, du terreau psychique offrant au processus de la pensée un environnement favorable.

L'approche terrienne de l'acte philosophique exprime sous une nouvelle lumière l'exigence fondamentale d'une philosophie qui ne soit pas que mots. La production du fruit-discours est la résultante quasi naturelle d'un sarclage, d'une culture, bref d'une *praxis*. La philosophie ne peut pas plus se passer d'une pratique que l'agriculteur d'agriculture. Sans ce travail de soi-même sur soi-même, l'homme est menacé de maladie. Epictète l'exprime par l'image de la digestion qui prolonge celle de la culture.

« Ceux qui reçoivent simplement les principes veulent les rendre immédiatement, comme les estomacs malades vomissent les aliments. Digère-les d'abord et, ensuite, ne vomis pas ainsi ; sinon, il advient cette chose sale et répugnante que sont les aliments vomis. Mais, les principes une fois digérés, montre-nous un changement dans ta faculté directrice, comme les athlètes montrent leurs épaules qu'élargissent l'exercice et la nourriture. » (Epictète, *Entretiens*, III, 21.)

Le concept doit être longuement médité, mâché et remâché, digéré, pour enfin être assimilé par le disciple. Ainsi est dépassée l'extériorité du mot. Par la vertu de la répétition, par un processus quasi biologique d'assimilation, le concept s'incarne, « entre » dans l'âme du philosophe. Cette assimilation a pour fin l'éclosion et le mûrissement d'un état de conscience qui rend manifeste le concept sans qu'il soit nécessaire de le formuler en mots. La barrière structurante et limitative du langage est dépassée, métamorphosée en une connaissance globale par l'âme entière de l'adepte. Le concept est à la fois compris, vu et senti. Plutôt « qu'avoir » une notion, le philosophe est imprégné par elle.

C'est à une agriculture de l'esprit que nous convie la sagesse grecque. Il faut planter, prendre soin, ameubler et arroser l'esprit afin que croisse lentement et naturellement une compréhension nouvelle du monde qui est conjointement manière d'être et de sentir. C'est la puissance terrestre et maternelle de l'esprit qui est reconnue ici. A la certitude rigide et fragile du mot on préfère la fécondité d'engendrement dans un en-deçà du langage qui, en passant par lui, est aussi un au-delà.

L'expression chinoise pour qualifier ce processus de sédimentation du concept est « Du Zhi Li » (littéralement : « ventre c'est ici ») et indique la nécessité de faire descendre dans le ventre les principes, de ne pas se contenter d'un vernis psychique de surface. Le corps est et doit être intégré à l'acte de connaître. Le ventre, l'estomac, dans le système des Wu Xing (5 éléments), est associé à la terre (l'élément central), dans sa fonction d'assimilation .

Il y a ici une nette parenté entre l'approche chinoise et la philosophie grecque. N'oublions pas que la *philo-sophia* est avant tout et premièrement « amour de la sagesse ». Avant de se développer comme spéculation pure, elle est d'abord une pratique. En perdant la *praxis*, la philosophie a tourné le dos à la sagesse pour se

vouer à la fascination du mot. L'orientation pratique (et non pas utilitariste) de l'approche chinoise la rapproche de l'intuition grecque : il ne s'agit pas de « faire de la philosophie » mais de « vivre en philosophe ». A ce titre la primauté moderne du mot s'estompe au profit d'autres approches utilisant volontiers le symbole. Celui-ci possède une force suggestive servant de remède au poison du mot-tyran.

Dans son usage démonstratif, le mot traduit le désir de contrôle et de fixation du mystère de l'altérité. Une fois nommé, l'autre est contrôlé, connu, cerné, délimité et évocable. Il y a ici amalgame entre nommer et connaître. Si nommer apparaît comme une dimension fondamentale de l'acte de connaître, celui-ci ne s'épuise pas pour autant dans l'acte de nommer. En imposant une connaissance claire et distincte, la définition fige l'intuition et se pose comme la destruction du mystère de l'Autre.

Le symbole se fonde sur une autre logique : analogique et synthétique plutôt qu'analytique et discursive. Le symbole ne cherche pas à mettre en lumière toute la chose : il sait que tout éclairage projette une zone d'ombre et qu'il convient d'en faire plusieurs fois le tour pour s'en faire une idée juste. Il conserve une approche délicate, ne violant pas l'intimité de l'objet. L'approche symbolique est une mastication, une rumination, pour que, lentement, le sens émerge dans sa richesse et sa profondeur. Le symbole demande une approche non-conquérante : il reste un objet à interpréter, ne se livre que lentement, selon une logique d'enroulement autour de thèmes récurrents dégagant le sens à la fois par sédimentation de strates et par fulguration intuitive.

Accepter l'approche transversale et polysémique du symbole, c'est redonner sa dignité philosophique à l'imagination. Non pas le fantasme ou le délire, mais l'imaginaire comme faculté du possible, à l'image de la glaise non encore modelée qui porte en elle l'infinie richesse de toutes les formes possibles. Image et concept sont à la fois remède et poison. L'image est en effet sensible, toujours particulière ; elle risque donc de devenir un frein et un obstacle à l'universalité. Elle possède cependant une remarquable plasticité : elle est souple, évolutive, apte à la variation, équivoque. De fait, elle impose pour qui veut dépasser le constat factuel de la diversité, une démarche herméneutique.

Le concept en revanche est abstrait et donc plus universel que l'image. Il apparaît cependant plus rigide, univoque et statique. Il s'accompagne du danger du dogmatisme, fixant et cristallisant par excès de contrôle le mouvement de la vie.

Il est ici éclairant d'étudier la relation entre image et concept par la grille de lecture du néo-confucianisme. La philosophie chinoise distingue deux modes de pensée : la pensée *yang*, masculine, en mots, est incisive et vise à l'efficace. La pensée *yin*, féminine, sans mots et sans images est intuitive, sensitive et plus contemplative. L'occident moderne ne connaît plus que la pensée *yang* : outil de la technique et du contrôle. L'existence même d'une pensée intuitive, sans mots, lui devient de plus en plus étrangère. Le symbole et l'image constituent ici un entre-deux, une passerelle entre pensée *yang* et *yin*.

L'imaginaire conserve une fluidité, une féminité faisant contrepoids à la rigidité parfois hiératique du concept. La démarche symbolique se refuse à toute

« posture fixe » que prend l'esprit ; elle reste en mouvement, en devenir, en procès, véritable Tai Ji Quan psychique. En se structurant à l'écart de l'imaginaire, du symbolique, la pensée se rigidifie et se virilise à outrance, perdant sa malléabilité et sa fécondité tellurique.

Car le concept est un mâle qui s'ignore ; plein de sa propre puissance, de sa propre plénitude, il ne soupçonne plus la subtilité du vide, la richesse du possible, la profondeur féconde du suggéré. Seul l'intéresse le certain, le maîtrisable, le « dominable ». S'ignorant en tant qu'entité sexuée, il s'hypostasie et devient à lui-même sa propre référence. On peut lire la modernité comme une masculinisation de la pensée, développant simultanément une puissance et une brutalité. Par l'intercession de l'imaginaire le concept-mâle peut renouer avec le jeu d'attrance réciproque qu'il entretient avec le mystère féminin. La sagesse appelle le concept mais dans une dimension de complémentarité retrouvée. Une sagesse sans concept est aveugle, un concept sans sagesse, bavard et infécond.

Le philosophe chinois possède ici un avantage : son écriture même est une pensée symbolique, intermédiaire entre le signe arbitraire et l'image de la chose. L'étymologie traditionnelle chinoise met en œuvre la logique de l'enroulement pour faire jaillir le tissage du sens, nous dévoilant une voie intégrant tous les aspects de l'humain.

3. La Terre en nous : la voie du centre.

Dans le système des 5 éléments, la Terre (*tu**)³ est l'élément central, articulant les éléments *yang* (bois et feu) et *yin* (métal et eau). Cette centralité de la terre s'exprime par l'idéogramme *zhong** (le centre) qui représente un carré (symbole de la terre, de la stabilité, des quatre éléments) traversé par une ligne centrale. Le *Shuowen Jiezi* en donne la « définition » suivante : « centre-milieu et intermédiaire entre Haut et Bas, supérieur et inférieur. Intervalle non-localisé du Ciel et de la Terre, lieu d'échanges féconds où, par les échanges interactifs, apparaissent les 10000 êtres de l'univers. » (*Shuowen* dans *Ricci*, t.1, p.416). Celui qui trouve le centre réunit le Ciel et la Terre et habite dans cet « intervalle non-localisé », source de fécondité. Cette verticalité du centre se retrouve dans l'idéogramme de la Terre (*tu*) où les deux traits horizontaux figurent la profondeur et la surface de la terre d'où les êtres émergent et se dressent.

³ Se reporter à l'encadré pour les représentations graphiques des idéogrammes.

土	TU	La Terre (comme élément), sol, terrain, terroir, plante traversant la couche d'humus.
中	ZHONG	Le Centre, la centralité, l'intérieur, le coeur humain, le juste milieu. Intermédiaire, interne, équilibré, médiateur.
王	WANG	Souverain, empereur, intermédiaire entre le ciel et la terre, il est la liaison entre l'Un du ciel et la dualité Yin/Yang.
三	SAN	Trois, triade «terre-homme-ciel».
十	SHI	Dix, complet, entier, parfait, totalement, Tout.
十三	SHI SAN	Chiffre 13.

Or il suffit d'ajouter un trait à *tu* pour former *wang**, le souverain, qui incarne dans la chine ancienne la fonction d'intermédiaire entre le Ciel et la Terre : « Les trois traits représentent le Ciel, la Terre et l'Homme, et celui qui les réunit et les fait communiquer, c'est le roi. Confucius en dit : unir les 3, c'est être Roi . » (*Ricci*, t.2, p.2063.). On trouve dans *wang* deux lectures de la terre : *tu* et le trait inférieur de *san** (trois). L'idéogramme *wang*, tout en intégrant *tu*, se compose de deux idéogrammes : *san** et *shi** (10). *San* représente la triade Terre/Homme/Ciel dans laquelle l'homme (le trait central) représente l'intermédiaire potentiel entre le *Yin* terrestre et le *Yang* céleste. A cette triade est associé le chiffre 10 (*shi*), figuré par une croix qui représente la complétude. *Shi* figure les quatre directions plus une (le centre), les quatre éléments plus un (la terre). La terre comme centre (*zhong*) est au centre de la croix. Le chiffre 13 (*shisan**)symbolise traditionnellement l'homme réalisé, le sage. La conjonction de *san* et de *shi* forme *wang*, le souverain qui réunit en acte le Ciel et la Terre.

Se réaliser, devenir son propre souverain, c'est être debout en son centre, entre Ciel et Terre. Insistons sur le fait que l'homme ne devient réellement homme que dans son rapport harmonieux à l'ensemble du monde, du cosmos (au sens grec), et nullement à l'écart ou en dominant celui-ci. L'homme s'accomplit dans sa fonction de médiateur, de vecteur, participant par son harmonie propre à l'harmonie d'ensemble du Yin et du Yang. On voit comment, en partant d'un idéogramme, il est possible de dévider tout un champ sémantique qui, grâce à un jeu de variation autour d'un thème, favorise *l'émergence du sens*. Cette approche est proprement *terrestre* : elle conçoit le sens comme une plante dont la croissance nécessite des soins quotidiens et attentifs, plus que comme une place forte à conquérir ou un objet à construire.

Mais le génie chinois ne se limite pas au langage symbolique. Par les arts du corps, tel le *Yang Sheng Gong* (art de nourrir le principe vital) ou le *Tai Ji Quan* (art martial du grand faîte), le pratiquant apprend à vivre et ressentir le sens qui émerge de la scrutation patiente des idéogrammes. Les premiers pas dans l'apprentissage de ces arts sont d'abord pénibles, laborieux. Ils imposent au corps moderne revêché et tendu, un autre rythme, plus lent, plus terrestre, à l'image des saisons qui se déroulent inlassablement. « L'art naît dans la contrainte et meurt dans la liberté » disait Michel Ange. Progressivement, comme une pousse qui germe, l'aisance et la compréhension prennent corps. Le pratiquant apprend à se tenir dans son *zhong* physique, centre immobile du mouvement : « Trente rayons se joignent en un moyeu unique ; Ce vide dans le char en permet l'usage » (*Tao Te King*, 11). L'établissement de ce centre permet la connexion du ciel (le sommet du crâne) et de la terre (le coccyx). Le corps commence alors, de lui-même, à expérimenter les qualités des éléments, leur excès ou leur manque : un excès de Terre ou d'Eau provoque la lourdeur, la torpeur, la déliquescence ; trop de Feu apporte l'agitation, la crispation... La pratique équilibrée, *centrée*, goûte à la densité tranquille de la Terre jointe à la légèreté puissante du Ciel, le tout se déployant dans un processus continu engendrant la variété des formes.

L'intimité avec le *zhong* physique produit sa conjonction avec le *zhong* psychique. Celui-ci est à l'esprit ce que le premier est au corps. Lentement, les pensées/émotions s'apaisent et se clarifient ; l'identification à ce qui est pensé, à ce qui est vécu se fait moins compulsive. En lâchant notre désir de contrôle, le naturel resurgit, l'intelligence du corps auparavant bâillonnée émerge et guide l'adepte. La *sensation* d'être un individu séparé du Tout commence à s'estomper. La conscience tranquille des flux qui nous traversent s'affine et érode lentement l'illusion de l'extériorité. Le corps ressent son inscription profonde dans un processus vital où tout interagit. Le concept d'objet se vide de sens pour laisser place à une logique de l'énergie et du mouvant. Alors seulement la souffrance du dualisme est dépassée. Par la pratique, ce que l'esprit comprend, le cœur l'éprouve et le corps le ressent.

L'entrelacement du corps, du symbole et du concept favorise le jaillissement d'une étincelle : le *sens*. Ce n'est que dans l'entre-deux du sujet et de l'objet, que raison, sentiment et sensation se réconcilient pour forger une connaissance qui soit indissociablement manière d'être au monde. Ici s'enracine tout acte éducatif profond. Ici émerge une écologie, une écosophie, se dégageant des fers de la dualité.

Bibliographie

Giorgio Colli, *La sagesse grecque*, 3 vol., Editions de l'éclat, Paris, 1990-91.

Epictète, *Entretiens*, traduction E. Bréhier, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1962.

Marc-Aurèle, *Pensées*, traduction E. Bréhier, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1962.

Héraclite, *Fragments*, sous la direction de J-P Dumont, dans *Les Présocratiques*, Gallimard, Paris, 1988.(traduction partielle de la grande édition des présocratiques de H. Diels, Berlin, 1903).

Sénèque, *Apprendre à vivre : lettres à Lucilius*, t. 1 & 2, Arléa, Paris, 1992.

Dante, *Banquet*, traduction C.Bec, La Pochothèque, Paris, 1999.

Bruno Pinchard, *Méditations mythologiques*, Le Seuil, Paris, 2002.

Philosophes Taoïstes, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1980.