

Revue Catholique Internationale
COMMUNIO

l'âme

L'idée d'une âme est un objet si grand, et si capable de ravir les esprits de sa beauté, que si tu avais l'idée de ton âme, tu ne pourrais plus penser à autre chose.

Nicolas MALEBRANCHE de l'Oratoire,
Méditations, IX, 20.

Sommaire

Editorial

Rémi BRAGUE : **L'âme du salut**

4

L'idée biblique et chrétienne du salut, qui est vie, comporte des dimensions qui en rendent légitime l'expression en termes de « salut de l'âme ». L'âme dont le Nouveau Testament dit le salut est premièrement l'organe de la communion avec Dieu.

Problématique

Heino SONNEMANS : **Survie, salut, résurrection**

18

Le concept d'âme prend une importance croissante chez les Grecs, d'Homère à Platon. Il devient indispensable à la pensée chrétienne pour dire la résurrection même de la chair.

Ysabel de ANDIA : **Les yeux de l'âme**

30

L'âme seule a des yeux, car le cœur seul voit. Ce thème, d'une infinie fécondité spirituelle, est orchestré subtilement par les Pères qui, dans l'intelligence de la foi, nous guident sans cesse.

Intégration

Paul IMBS : **Notes de vocabulaire**

48

Malgré sa polysémie foisonnante, l'évolution des sens du mot « âme » va vers sa sécularisation croissante. Mais n'en reste-t-il pas au moins l'idée d'un mystère, qui le restaure comme « métaphore vive » ?

Juan-Luis RUIZ DE LA PENA : **Mental, cerveaux, machines**

60

Les théories de l'intelligence artificielle oscillent entre des positions philosophiques classiques et souvent sommaires (dualisme, monisme, etc.). Leurs réussites à décrire l'intelligence sans recourir à l'âme et à l'humanité de l'homme, même partielles, peuvent fasciner et inquiéter. Elles révèlent surtout une nouvelle question : est-ce bien l'intelligence de l'homme que l'on décrit, lorsque l'on fait abstraction du bien et du mal, de l'amour et de la haine ?

Michel HENRY : **Représentation et auto-affection**

77

La notion d'inconscient ne détruit pas celle de l'âme. Car l'inconscient appartient, dans son fond, à l'horizon de la conscience, elle-même entendue comme représentation d'un objet, mis extatiquement face à l'esprit qui l'appréhende. Or l'esprit ne se connaît pas lui-même (ni le monde) d'abord ou principalement selon un écart représentatif : il se connaît, avant toute extase, parce qu'il s'éprouve immédiatement lui-même. Cette auto-affection précède la rivalité mimétique de l'inconscient avec le conscient, et nous met sans doute sur la voie d'un concept authentiquement moderne de l'âme. (Cet article est relativement technique. Son intérêt nous a cependant semblé justifier amplement sa publication).

Jérôme de GRAMONT : **La musicalité de l'âme**

97

La musique, plus que tout art, exprime la vie divine et la spiritualité de l'âme, son libre avènement à la béatitude éternelle.

Attestation

Françoise VINEL : **Rires et larmes chez Beckett : sans âme**

104 Dans le monde de Beckett, personne n'est quiconque, sauf peut-être le remier nu réduit reparait quand quelqu'un pleure : l'âme lui sort par les yeux.

Signet

Louis BOUYER : **Actualité de Newman**

115

Les tâches que Newman assignait à l'Église du siècle dernier sont aujourd'hui plus urgentes encore : à l'imitation des Pères, ouverture critique au monde, rencontre constructive de l'Évangile et du monde non-chrétien, nécessité de vivre la Bible dans la Tradition. Le christianisme, réalité de vie divine et humaine, suppose sans cesse renouveau et développement, dans l'unité de son mystère, qui est celui du Christ, dont l'Incarnation découvre celui de Dieu en sa Trinité.

Illustration de couverture (Ysabel de ANDIA) :

123

La Dormition de la Vierge : icône de l'âme.

Rémi BRAGUE

L'âme du salut

J'AI récemment retrouvé, passablement poussiéreux, le petit manuel de catéchisme dont je m'étais servi, dans les années cinquante. Quelle n'a pas été ma surprise quand j'ai constaté que le mot « âme » (spécifié en « âme raisonnable ») y figurait quasiment à chaque page : le message chrétien que l'enfant que j'étais devait assimiler était présenté à peu près exclusivement dans le vocabulaire de l'âme. Depuis lors, on est bien revenu de ce qui peut sembler une inflation, et le discours chrétien, à l'inverse, s'est fait étrangement discret sur cette notion : on veut bien parler (avec ou sans majuscules) de « l'homme », de « la personne », etc., mais de « l'âme », point. Cette réticence s'appuie sur des justifications tirées de l'exégèse ou de la philosophie. Mais comme elle n'est pas propre au discours chrétien, il n'est pas exclu que l'on ait prêté l'oreille à l'exégèse avec autant de complaisance parce qu'elle venait renforcer une tentation de se conformer à un milieu ambiant dans lequel « âme » était devenu un gros mot (1).

Avons-nous besoin de parler de l'âme ?

Il se peut que la tendance générale de la culture soit, en France du moins, à la veille d'un de ces retournements dont elle est coutumière, voire d'un de ces « retours » dont la presse aime faire ses titres. En effet, même si le mot « âme » n'est pas volontiers prononcé, il se trouve au point de convergence de certaines pensées contemporaines, comme leur foyer invisible. Quelques exemples : a) comment penser la « dignité humaine »,

(1) Un exemple de cet état d'esprit dans Michel Tournier, *Le vent paralet*, ch. 3, p. 156 (NRF, Folio). Cette attitude est d'ailleurs elle-même, probablement, la monnaie d'une (fausse) pièce que certains chrétiens avaient aidé à mettre en circulation : l'idée de l'âme comme une chose, et d'une chose qu'il s'agissait de jouer contre le corps.

voire les « droits de l'Homme » tant chantés, etc., quand on se refuse à faire appel à ce que l'on nomme, pour le disqualifier, de la « métaphysique » — en l'occurrence, une notion de la personne qui implique celle d'âme ? A l'inverse, à quoi l'idéologie en veut-elle, quand elle réclame mon adhésion — et pas un aveu des lèvres, mais un engagement entier, sincère ? que veut-elle vider pour le remplir de soi ? qu'est-on amené à redécouvrir, quand on lui échappe ? (2) ; b) nous prenons de plus en plus conscience de la façon dont la discipline imposée par l'apprentissage de la rationalité scientifique et par la conquête technique de la nature nous a encouragés à évaluer, puis à définir l'homme par son intellect le plus abstrait. Nous en arrivons par là à redécouvrir et à réhabiliter la sensibilité, l'affectivité, l'imagination, etc., voire chez les meilleurs, à concevoir dans son originalité le mode d'être de la subjectivité (3). Comment nommer ce domaine à redécouvrir ? Quand on ne veut pas parler d'« âme », on parle de *mon* corps, du corps propre, vécu, vivant (animé 1), réintroduisant ainsi la chose même que le mot « âme » avoue franchement ; c) la recherche de la « sincérité », de l'« authenticité » dans l'affirmation de soi ou dans les relations entre les personnes, que vise-t-elle au juste ? comment nommer ce fond à partir duquel s'exprime l'homme sincère ? comment nommer l'objet d'une relation vraie, ce qui ne se réduit pas aux masques sociaux, etc. ?

Quoi qu'il en soit d'une absence (relative) ou d'un retour (éventuel) de l'âme dans la culture contemporaine, il reste à poser la question du rapport de cette notion avec le christianisme, lequel n'est ni plus ni moins inactuel aujourd'hui qu'hier ou que demain. Or, l'idée chrétienne de l'âme est, me semble-t-il, indépendante des vicissitudes de l'accueil fait à ce que nomme ce terme en philosophie ou en science (ou plutôt, dans la philosophie des savants), à plus forte raison, des flux ou des reflux de la sensibilité collective. On peut avoir plus ou moins de mal à la concevoir, quand on est philosophe ; on peut, quand on est journaliste, avoir plus ou moins de mal à en parler : tout cela n'affecte pas directement le message chrétien et ce que celui-ci a à dire sur l'âme. Je laisserai donc ici totalement de côté les

(2) Il faudrait là-dessus interroger l'expérience des dissidents soviétiques ou cubains, dont certains purent faire la découverte bouleversante que c'était à rien de moins qu'à leur âme qu'on en voulait.

(3) Cf. Michel Henry, « Le concept d'âme a-t-il un sens ? », dans *Revue Philosophique de Louvain*, 64 (1966), 5-33. Du même auteur, cf., dans ce numéro, « Représentation et auto-affection » p. 78-97.

problèmes que la philosophie traite en les regroupant sous le concept d'âme (le « rapport entre le physique et le moral de l'homme », l'identité personnelle, « les machines pensent-elles ? »; etc.) (4), ainsi que la plus ou moins grande plausibilité que leur solution dans un sens ou dans un autre donne à la doctrine chrétienne. Je ne poserai qu'une seule question : *le message chrétien a-t-il besoin du concept d'âme?*

Commençons par redire ce que chacun sait : l'idée d'âme n'est pas propre au christianisme, ni même à la tradition biblique en général. Elle se rencontre sous des formes diverses dans des aires culturelles étrangères à celle-ci, dans les religions qui s'y sont développées, et elle y a trouvé une élaboration philosophique qui n'a nullement attendu la Révélation biblique pour se porter à des sommets exceptionnels, comme dans le *Phédon* de Platon ou le *Traité de l'âme* d'Aristote. Pour qui cherche un christianisme réduit à ce qui, pense-t-on, est « spécifiquement chrétien », il sera tentant de se passer de la notion d'âme, comme impure.

D'autant plus que, dans la Bible elle-même, l'idée d'âme est imprécise. Ainsi, les mots que nous sommes portés à traduire ainsi ont aussi d'autres significations plus anodines. Par exemple, le mot « âme » sert aussi à rendre le pronom réfléchi, en hébreu comme dans d'autres langues sémitiques. En revanche, l'idée de « personne » peut être exprimée par d'autres mots, qui se traduiront dans d'autres contextes par « chair », etc. On peut ainsi prétendre distinguer dans l'usage des mots une anthropologie implicite, « sémitique », ou « biblique ». Mais, outre les problèmes de méthode que soulève une telle recherche exécutée au niveau du langage (5), il faut encore se demander si de telles représentations sont normatives. Font-elles plus partie du contenu de la foi que ne le fait, par exemple, la conception d'un monde à trois étages (les « eaux supérieures ») que suppose le récit de la création ?

Si l'on se place maintenant au niveau, non plus des mots, mais des déclarations plus ou moins nettes dans lesquelles une conception de l'homme est à l'oeuvre, nous rencontrons, au lieu d'une pensée « biblique », une variété de représentations anthropologiques qui ne sont pas toujours conciliables entre

(4) Sur ces problèmes, cf. dans ce numéro, l'article de J.L. Ruiz de la Pena, p. 70-76.

(5) Reste indispensable là-dessus le sottisier de James Barr, *Sémantique du langage biblique*, BSR, Aubier, etc., Paris, 1971. Pour un exemple d'étude sémantique sérieuse du mot « âme », cf. dans ce numéro, l'article de P. Imbs, p. 48-59.

elles : un monde sépare, par exemple, l'homme comme « âme vivante » de la *Genèse* (2, 7) de l'image du corps alourdissant l'âme dans le livre de la *Sagesse* (9, 15). On n'obtiendra une « pensée biblique » unifiée que si l'on exclut tacitement certains textes, se donnant ainsi un canon personnel. Les textes du Nouveau Testament manifestent la même diversité, qui est d'ailleurs celle d'un milieu culturel bigarré, dans lequel avait pénétré depuis plusieurs générations un hellénisme lui-même sans unité (depuis la philosophie populaire jusqu'à la philosophie la plus sublime — mais réservée à des cercles étroits). Dans un tel milieu, l'idée d'une âme immortelle restait, semble-t-il, ressentie comme grecque d'origine (6), mais sans que cela implique un refus. Le Nouveau Testament utilise au contraire le vocabulaire de l'âme : il fait dire au Christ qu'il ne faut pas craindre « ceux qui peuvent tuer le corps, mais qui ne sauraient tuer l'âme » (*Matthieu* 10, 28) — mais c'est pour mentionner aussitôt celui qui peut perdre les deux dans la Géhenne. Réciproquement, l'expression « immortalité » n'y figure qu'une seule fois, et c'est à propos de la résurrection des corps (*1 Corinthiens* 15, 33 s.). En revanche, il y est question à plusieurs reprises du « salut de l'âme » (*Jacques* 1, 21; 5, 20; *1 Pierre* 1, 9, et cf. *Hébreux* 10, 39).

C'est de cette expression qu'il me semble convenable de partir. L'âme désigne ici l'objet, ou le lieu, ou comme on voudra dire, du salut. La question se pose donc : en quoi le salut est-il celui de l'âme ? Est-ce que, là où il s'agit de nommer ce qui bénéficie du salut, la notion d'âme est à sa place ? Dans ce qui suit, je voudrais répondre que l'idée du salut qui se trouve impliquée dans la Bible et dans le message chrétien comporte des dimensions qui en rendent la traduction en termes de « salut de l'âme » non seulement possible, mais même tout spécialement légitime.

Le salut comme vie

Le point de départ de cette enquête doit être l'idée même de salut. Celle-ci, en effet, est loin d'aller de soi. Tout le monde

(6) C'est ce que laisse entendre, à propos de la conception essénienne de la rétribution, Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 8, 11 (155 s.). Il vaut de noter que cette origine n'est pas ressentie comme un obstacle, pas plus que les penseurs chrétiens postérieurs n'hésiteront à prendre comme point de départ la conception de l'immortalité de l'âme

n'est pas spontanément convaincu de la nécessité d'un salut, et toute religion ne comporte pas non plus un souci de ce genre. On peut se contenter, lorsque l'on admet un principe suprême (un « Dieu »), de lui demander ce que chacun souhaite naturellement : la prospérité personnelle et celle de la cité, la santé de l'individu, la fécondité de la terre, la victoire sur les ennemis, etc. On peut aussi travailler à un salut pour lequel aucune intervention extérieure n'est requise et qu'il s'agit de conquérir soit collectivement, par l'action politique, soit individuellement, par l'effort spéculatif ou moral. On peut encore concevoir ce dernier comme le culte véritable que nous avons à rendre à Dieu, sans que nous soyons en droit de demander à celui-ci de nous « sauver », les forces reçues de lui, et pour lesquelles on lui rendra grâces, voire qu'on lui demandera d'augmenter en nous, suffisant à nous guider sur la voie droite, sans que l'on ait besoin d'espérer quoi que ce soit que l'on pourrait nommer « salut ». Pour qu'il y ait salut, il faut une rupture, un arrachement par rapport à une situation conçue non comme affectée d'une entrave ou d'une limitation adventice ou provisoire, mais comme viciée de façon radicale, inopérable, que l'on ne peut ôter que par un retournement total. Il doit être total parce que nous sommes totalement contaminés par le mal, incapables donc de prendre appui, pour en sortir, sur une partie de nous-mêmes qui serait restée indemne — et donc obligés de nous en remettre à la main que nous tend, d'un ailleurs absolu, une Innocence absolue.

Si le salut est tel de par son origine, il peut varier quant à sa nature : la main qui nous est tendue, par exemple, par le philosophe redescendu dans la caverne de Platon doit nous acheminer à la lumière du Bien ; celle des intercesseurs bouddhiques (*avalokitèsvara*) nous mènera à l'extinction du désir. En revanche, le salut, tel que se le représentent les Écritures, que le mot de « salut » y soit ou non prononcé, est une *vie*. C'est de cette idée centrale qu'il s'agit de tirer les conséquences. Au départ, cette vie est, de la façon la plus concrète, habiter en paix sur sa terre et en tirer les moyens de sa subsistance (cf. la liste des bénédictions promises en *Deutéronome* 28, 1-14). Au point

admise dans la philosophie ambiante. D'une manière générale, l'origine « grecque » ou supposée telle d'un concept n'a rien à voir avec la légitimité ou non de sa reprise (qui est toujours une réinterprétation) par le christianisme. Il serait bon d'en four avec cette sorte d'« anti-hellénisme » de certains théologiens. C'est dans cette direction, la bonne, que va l'article de H. Sonnemans, dans ce cahier, p. 18-29.

d'arrivée, à l'époque du Christ, cette notion de vie en arrive à se confondre avec l'idée de salut. Le salut, ce sera la Vie, la vie du monde à venir, la vie éternelle, etc. — et les vocabulaires se chevauchent, la conception nouvelle retenant les expressions issues de l'ancienne, qui se trouve ainsi moins remplacée qu'approfondie. On parlera de la sorte de « la terre des vivants », ou, réciproquement, de « recevoir son lopin de vie » (*klèronomein tèn zôèn*) (7). Cette évolution et ce mélange se font à partir d'un niveau col rien ne semble trancher nettement sur ce que le plus grossier des paganismes imaginables demanderait à ses dieux.

Rien, si ce n'est, justement, un élément qui donne à tous les biens terrestres une tonalité originale et qui, pensé à fond, sera le germe d'un dépassement. On le voit dans le Décalogue : les jours de celui qui honore son père et sa mère doivent se prolonger « sur le sol que le Seigneur ton Dieu t'a donné » (*Exode* 20, 12), après l'avoir promis (*Deutéronome* 11, 21). La vie à choisir doit se vivre « dans l'amour du Seigneur » dans l'obéissance et l'union à Dieu « qui est la vie et la longueur des jours, qui seul peut vous fixer sur la terre promise » (30, 19 s.). L'idée de salut qui est ici en jeu s'enracine dans l'expérience centrale d'Israël. Celui-ci ne se sent pas autochtone, il n'est pas né de la terre. Il a *reçu celle-ci et, avec elle*, les conditions de la vie et de l'habitation. Il habite des champs qu'il n'a pas défrichés, des maisons qu'il n'a pas bâties (*Josué* 24,13 ; *Deutéronome* 6,10 et, négativement, 28, 30).

Que la terre soit la propriété des dieux n'est pas une conception propre à Israël. Ce qui, en revanche, est unique, c'est que la terre ait été donnée en un moment de l'histoire. Cette expérience donne à la conception du salut qu'Israël dégagait progressivement un caractère singulièrement radical. Le salut pourrait n'être que le résultat d'une intervention divine rétablissant, après une perturbation, un ordre originel. Cet ordre, dans ce cas, serait considéré comme allant de soi, comme un état naturel. Israël, au contraire, perçoit son existence même comme résultant d'une intervention salutaire : l'exode hors d'Égypte. Celui-ci prend certains traits des récits babyloniens de la création (la victoire sur les eaux originelles se lit en filigrane à propos du passage de la mer Rouge), mais il y sont transposés du « temps » mythique à un passé supposé en continuité avec

(7) On trouvera toutes les références dans Paul Volz, *Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingue, 1934 (2^e éd.), p. 341 s, et 362 s.

l'histoire vécue d'Israël. De la sorte, si le salut est vie, c'est que, dès l'origine, la vie du peuple sur sa terre est salut. La vie même est salut, et pas seulement la survie qui suivrait une vie « naturelle » et, comme telle, allant de soi. Le salut étant à l'origine, on comprend que la réflexion d'Israël sur son salut débouche sur l'idée de création.

La terre habitée est donnée par Dieu. Celui-ci peut la donner parce qu'il la possède. Habiter sur la terre promise, c'est donc habiter chez Dieu, et pas seulement à partir du moment où celui-ci y emménage en un endroit privilégié, son Temple, et y réside. Or, on n'habite pas chez Dieu sans habiter *avec* lui. Le salut, la vie chez Dieu, devient ainsi une vie avec Dieu. C'est sa proximité qui est source de bonheur : « à ta droite, délices éternelles » (*Psaume* 16, 11). Mais la vie auprès de Dieu impose le respect de l'Alliance, qui est comme le bail conclu avec lui, ou encore, comme le code de savoir-vivre qu'il s'agit d'adopter pour se conduire comme lui. Comme dans la parabole du festin de noces, il faut, si l'on est invité, se « mettre en tenue » (cf. *Matthieu* 22, 11). Ce savoir-vivre à respecter pour vivre avec Dieu, c'est la Loi. Celle-ci n'est pas seulement un ensemble de conditions dont le respect garantirait à l'homme les bonnes grâces de Dieu. Elle est surtout une fenêtre ouverte sur les moeurs divines, dont elle donne la transposition dans le registre de la conduite humaine : la perfection dans la Loi ouvre sur la perfection du Dieu qui en est l'auteur (cf. *Lévitique* 11, 45 ; 19, 2).

Le salut s'accomplit de la sorte dans l'adoption des moeurs divines qu'implique la vie au pays de Dieu. L'exigence d'un *habitus* moral à la mesure de Dieu est précédée d'une habitation chez Lui. Le don entraîne l'exigence, mais il en précède la réalisation. Nous avons vu que le salut, pour être salut, doit comporter une dimension d'arrachement et de rupture. Cette dimension est présente dans l'expérience d'Israël ; mais elle se fait pour ainsi dire à partir de la fin : non pas à partir du malheur ressenti dans le monde « naturel » (qu'il s'agisse d'un malheur matériel — physique, politique, etc. — ou d'une angoisse métaphysique en style gnostique), mais par rapport au don divin. C'est le don d'une communion toujours plus profonde avec Dieu qui nous révèle inaptes à la vivre, incapables de nous mettre au diapason, et secrètement complices de la mort. La distance qui rend la rupture nécessaire pour qu'il y ait salut est la distance qui sépare la sainteté de Dieu de notre péché.

Mais elle n'est *que celle-ci*. Elle n'est pas, en particulier, la dénivellation ontologique qui sépare deux niveaux d'être, l'un supérieur, l'autre inférieur. Par suite, le salut ne consistera pas dans l'abandon, au profit d'un niveau supérieur de la réalité qui serait comme naturellement bon, d'un niveau inférieur où l'on trouverait, par exemple, la matière, le corps, l'individualité, les réalités sensibles, ou encore la diversité rhapsodique des événements de notre vie, tout ce qui fait de nous les individus que nous sommes. Le salut biblique et chrétien doit à son enracinement dans l'expérience de la terre promise de ne pas consister à rejeter quoi que ce soit de ce qui nous constitue, mais à le récapituler en entier dans la reconnaissance de celui qui nous le donne. En effet, le monde sensible est « très bon », puisque le créateur l'a affirmé tel ; la pluralité est bonne, puisqu'elle existe dans la vie trinitaire de Dieu ; le devenir historique est bon, puisque le Verbe est entré dans cette histoire, par les prophètes, puis par son Incarnation.

Le principe de la vie

Jusqu'ici, le mot « âme » n'a pas été prononcé à propos du salut, tel que le conçoit la Révélation. Cependant, quel que soit l'usage des termes, il me semble que le contenu que recouvre ce mot est comme appelé par cette conception du salut : *le salut biblique et chrétien concerne l'âme parce qu'il est une vie*. En effet, l'âme est, depuis des temps très reculés — aussi loin, à vrai dire, que l'on peut remonter — et dans les cultures les plus diverses (y compris hellènes et « sémites ») le nom que reçoit le principe vital, souvent lié au souffle, à ce dont la présence fait vivre, et dont le départ coïncide avec la mort. Si l'âme est le principe de la vie, une vie sauvée, c'est-à-dire non pas seulement remise sur les rails après une embardée passagère, mais régénérée à fond, devra aller jusqu'au principe, et se présenter comme le salut de l'âme. *Un salut qui est vie doit être salut de l'âme*.

Maintenant, quelle est cette « vie » ? Quelle vie requiert, pour l'expliquer, la notion d'âme ? Et quelle vie mérite que, pour en assurer le salut, on fasse intervenir cette notion ? Si la vie est pensée à des niveaux différents, l'âme, elle aussi, s'articulera en divers niveaux qui correspondront au type de vie dont elle est à chaque fois le principe. C'est ce qu'expose le plus ancien et le plus riche d'influence des traités philosophiques de l'âme qui nous soient parvenus, celui d'Aristote. Nous y lisons qu'une

« âme végétative » est responsable de la vie végétative, celle que nous partageons avec les plantes (nous dirions : les fonctions de nutrition et de reproduction), une « âme perceptive », de la vie sensorielle, et une « âme intellectuelle », des fonctions supérieures de l'intelligence. A chaque fois, l'âme (ou *une* âme) est invoquée comme principe d'un certain type de vie. En l'occurrence, le point décisif n'est pas la façon dont ce principe est défini, voire le nom d'âme qui le désigne, mais bien la vie qu'il permet de décrire et qui, d'ailleurs, est le véritable sujet du traité aristotélicien (8). Retenons que les idées d'âme et de vie sont, pour ainsi dire, en phase : la notion d'âme dont on aura besoin variera avec la notion de vie que l'on se sera tout d'abord donnée.

Il se trouve que nos contemporains, héritiers en cela du mécanisme cartésien (l'animal comme machine), répugnent à nommer « âme » la vie présente dans le corps et qui distingue du cadavre inerte — « inanimé », comme nous disons pourtant. Nous réservons généralement le terme d'« âme » aux fonctions les plus élevées de la vie, qui ressortissent à l'âme raisonnable, que nous appelons aussi l'esprit. On peut très bien accepter cet usage des mots, comme un fait et rien de plus. On peut tenter de se passer de la notion d'âme. Savoir si on ne la réintroduit pas subrepticement (sous des noms divers) est une question qui ne nous concerne pas ici... Quoi qu'il en soit, ce qui me semble décisif en la matière, même une fois réservé le cas des fonctions dites inférieures, est la question de savoir quelle est l'idée de la vie que l'on se donne. Car, si l'on ne voit dans la vie humaine que ce qui est capable d'effectuer la même sorte d'opérations qu'un ordinateur, il n'est peut-être pas nécessaire non plus de faire appel à une « âme » pour cela. Reste à savoir si la vie humaine relève, soit du biologique, soit de l'intelligence (l'anglais *mind* conviendrait mieux ici...), et si une analyse plus fine de celle-ci ne mènerait pas à affirmer quelque chose comme l'âme.

La vie humaine est en effet, non seulement plus que la vie biologique, mais aussi autre chose que la capacité de raisonner. Elle est, par exemple, la vie que nous *vivons* dans une épaisseur historique, ou la vie que nous *menons* d'après certaines règles de conduite ; elle est la vie que nous *donnons* à nos enfants, mais aussi celle que nous « faisons » à nos proches en général (« il lui fait une vie impossible ») ; elle est heureuse ou malheureuse, la

(8) Aristote, *Traité de l'âme*, 11, 1 en entier et 4, 415 b 8.

« belle vie » ou « ce n'est pas une vie ». Elle est *notre vie*, celle que nous ressentons comme une unité d'un seul tenant, et dans laquelle il y va de tout.

La vie dont l'âme est le principe est aussi, et d'abord, cette vie-là. L'âme est principe de mouvement, et pas seulement d'un mouvement mécanique (comme dans le « dessin *animé* »), *mais* d'un itinéraire unifié et ne cessant de se totaliser et de se récapituler dans sa propre unité. Du fait qu'elles sont au service d'un être engagé sur un tel itinéraire, toutes les fonctions de l'âme que distingue la psychologie reçoivent un sens original. Ainsi, par exemple, l'âme n'est pas seulement ce qui ressent plaisir ou douleur, mais ce qui se sent heureux ou malheureux — ce qui implique une capacité, d'une part, de se sentir soi-même, d'autre part de percevoir la totalité de la vie comme affectée et réintégrée par le bonheur ou le malheur présents. De même, l'âme n'est pas seulement ce dont la mémoire retient tel ou tel événement passé avec plus ou moins de netteté ; elle est aussi ce qui sait que cet événement m'est arrivé à moi, et, par là, ce qui conserve l'identité du sujet.

Si le caractère humain de la vie que nous vivons affecte toutes les dimensions de ce dont traite la psychologie, l'âme ne saurait être comme un niveau qui viendrait s'ajouter au-dessus des autres, un étage supérieur dont la présence ne modifierait en rien l'infrastructure. L'âme n'est pas quelque chose dans l'homme, ou à l'homme (c'est pourquoi on ne peut pas dire sans précaution que l'homme a une âme) ; elle est le mode d'être de tout l'homme. En particulier, l'âme ne se confond pas avec les fonctions supérieures de l'esprit humain, et ne varie pas en intensité avec l'« intelligence » du sujet.

L'âme est l'unité de l'homme. Mais cette unité est justement, encore une fois, celle d'une vie. Une vie marquée fondamentalement par le fait d'être unique peut s'appeler *destin*, si l'on entend par là, non une destinée qui pèserait du dehors sur la liberté, mais une *destination*, une direction vers un objectif à partir d'une lancée première. L'unité de l'homme est plus que la permanence d'une substance qui subsiste sous la bigarrure changeante des accidents : cette permanence est celle des choses, et la catégorie de substance ne s'applique en rigueur qu'à celles-ci. L'unité de l'homme est celle d'une aventure dans laquelle se présentent inséparablement une histoire et un projet. La permanence le cède, dans ce cas, au caractère définitif du passé et irrévocable de la décision qui engage l'avenir.

Que ce soit *moi* qui suis engagé dans cette aventure, c'est ce que permet de dire l'affirmation de l'âme. C'est l'âme qui fait le sérieux de cette aventure. Elle est moins ce qui permet à l'homme de se mettre à l'abri en s'assurant d'un noyau dur indestructible que le *coeur* de son être — dans la mesure où le mot « cœur » désigne simultanément, et de façon paradoxale, ce qu'il y a de plus central, mais aussi ce qu'il y a de plus exposé et de plus fragile en lui. L'âme est ce qui nous fait nous engager de façon irrévocable et totale. Elle est, si l'on veut, intériorité, mais elle est aussi, du coup, ce qui permet que nous puissions avoir un véritable extérieur sur lequel donner. Seul ce qui « a » une âme, seul ce qui existe sur le mode de l'âme, peut être le pôle d'une relation d'ouverture radicale sur autrui, telle qu'elle culmine dans l'amour. L'âme est impliquée dans ce « lui-même » sans lequel on ne peut définir l'amour comme « vouloir le bien de l'aimé pour lui-même ». Et enfin, seul ce qui a une âme peut percevoir l'appel d'un amour absolu qui s'adresse à lui et veut se donner à lui — et éventuellement répondre à cet appel.

La conception chrétienne de l'âme

Dans le christianisme, l'âme ne se définit pas autrement, en dernière instance, que par la possibilité d'un rapport avec Dieu de ce genre. La conception chrétienne de l'âme ne se recouvre donc que partiellement avec celle que s'en font les diverses anthropologies. Celles-ci peuvent y voir, par exemple, le principe d'identité de l'individu ; le christianisme précise : cette identité ne mériterait pas d'être maintenue si elle ne constituait celui dont elle est l'unité comme le partenaire libre d'un rapport avec Dieu. Elles peuvent aussi voir dans l'âme l'organe capable de saisir les réalités les plus hautes, dont la contemplation distingue l'homme du reste des animaux — il pourra s'agir, suivant le cas, des formes abstraites (idéalités mathématiques, « valeurs » morales, etc.), des intelligences sans matière (les anges), voire de l'Un néoplatonicien, etc. ; le christianisme précise : ce sur quoi l'âme donne s'ouvre à elle dans le partage d'une même vie. La saisie n'est pas alors pur spectacle, mais amour. L'amour n'étant pas pensable sans maintien de la distance qui permet la liberté, cette saisie ne sera pas absorption et fusion, mais communion. L'essence de l'âme, pour le christianisme, et ce qui en fait le prix, est d'être *organe de communion avec Dieu*.

Par suite, tout ce qui est anthropologique n'aura, en la matière, qu'une importance secondaire. L'âme est plutôt un concept théologique qu'anthropologique, puisque l'anthropologie de l'âme sera conséquence du destin que Dieu réserve à l'homme. En l'occurrence, l'appel vient de Dieu. C'est lui qui nous constitue comme âme. Ainsi, c'est la fonction de l'âme qui retient l'attention du christianisme, plus que l'organe qui en est le lieu et plus que la façon de le situer dans tel ou tel schéma anthropologique. D'où une certaine neutralité anthropologique du christianisme : il sera indifférent de voir en l'homme deux niveaux (corps et âme) ou trois (corps, âme et esprit) comme une seule fois dans le Nouveau Testament, mais dans un passage qui aura une vaste fortune (*I Thessaloniens 5, 23*) (9).

C'est une fois dégagé ce point de vue que l'on peut aborder la question de ce que l'on nomme l'immortalité de l'âme, et voir ce qui singularise la façon dont le christianisme affirme celle-ci par rapport aux philosophes qui l'acceptent ou la rejettent. J'ai tenu à *ne pas* commencer par là, pour reproduire un ordre qui me semble fondé dans la chose même : la question de la survie de l'âme est seconde par rapport à l'expérience de l'âme, qui la précède donc. Il en est ainsi parce que l'expérience de l'âme fait comprendre qu'il y a en nous quelque chose qui est digne de l'immortalité. L'âme est digne de l'immortalité, mais ce n'est pas à cause de son intérêt propre, c'est à cause de son objet. L'immortalité est avant tout rencontre avec Dieu, et c'est seulement comme une conséquence de cette rencontre qu'elle est survie. La simple persistance dans l'individualité et la conscience de soi, sans rencontre avec Dieu, serait indigne de susciter le désir, ou même l'intérêt, d'un être raisonnable.

L'idée d'immortalité est ainsi comme secondaire dans le christianisme : elle y est seconde par rapport à l'idée de salut. En effet, le salut est affirmation de Dieu avant d'être accès à celle-ci. Si l'on peut dire, la croyance au paradis n'est légitime que si elle précède celle de la possibilité d'y aller (10). Ce n'est pas l'immortalité de l'âme qui constitue le salut de celle-ci ; c'est son salut qui en constitue l'immortalité. L'âme doit être créée immor-

(9) Cette tripartition permet d'assigner un lieu, dans l'âme humaine, à la « fine pointe » de celle-ci, à ce par quoi elle est en contact avec Dieu dans l'union mystique. Sur la postérité de cette tripartition, cf. H. de Lubac, « Morale e mistica. L'antropologia tripartita nella tradizione cristiana », dans *Mistica e Mistero cristiano* (Opera Omnia, vol. 6), Jaca Book, Milan, 1979, ch. 2, p. 59 - 117. Sur un autre nom de ce « sommet de l'âme », cf. dans ce cahier l'article d'Y. de Andia, p. 30-47.

(10) Cf. C.S. Lewis, *Surpris par la Joie*, Seuil, Paris, 1964, p. 197 s.

telle pour que Dieu puisse l'appeler à choisir librement de faire l'expérience de ce qu'il est. L'immortalité est une conséquence du projet de Dieu sur l'homme. Si elle est naturelle à l'âme (et non, par exemple, une récompense accordée à celle-ci pour sa bonne conduite), c'est parce que l'âme est créée par Dieu et pour Lui.

Le salut est vie avec Dieu, et adoption des mœurs divines. Il est une vie. Dans l'idée chrétienne du salut, l'immortalité ne signifie pas seulement transcendance par rapport à la mort. En effet, bien des choses transcendent la mort. Mais ce peut être simplement parce qu'elles sont totalement étrangères à la sphère à l'intérieur de laquelle vie et mort s'opposent. Ainsi, les idéalités mathématiques, ou les règles morales. L'immortalité, pour le christianisme, n'est pas la capacité naturelle de notre esprit à connaître les premières, ou à nous conformer aux secondes, capacité qui, en soi, n'implique en rien la survie de l'individu. Si le salut, pour le christianisme, est survie, c'est qu'il est, d'emblée, une vie. Et c'est que cette vie doit s'achever sur une rencontre décisive avec Dieu : la survie doit être, non seulement une continuation, mais au sens propre une sur-vie, une élévation — qu'on l'appelle, dans un vocabulaire platonicien, purification ou qu'on lui donne d'autres noms ne faisant ici guère de différence.

Si le salut est vie, il devra porter les traits de la vie telle que nous la vivons. Notre vie est cet « unique » que le psalmiste met en parallèle avec l'âme (*Psaume* 22, 21 ; 35, 17) ; elle est cette aventure qui n'arrive qu'à moi. Le salut devra être le dénouement de cette aventure (qui ne s'achève pas nécessairement par un *happy end*), et de cette aventure en tant que telle — et non, par exemple, le dégagement d'une essence éternelle plongée dans la matière et s'en ébrouant une fois émergée, ou encore la fusion de l'esprit que son corps seul individualisait dans l'Esprit universel. C'est bien là ce qu'expriment les idées chrétiennes d'immortalité de l'âme *et* de résurrection de la chair. Et la première tout autant que la seconde, pourvu qu'on la conçoive, non comme une doctrine empruntée à certaines philosophies, mais telle que le christianisme la confesse.

L'âme se distingue en effet de l'Esprit en général en ce qu'elle est, non pas esprit, tout court, mais l'esprit d'un corps. C'est ce que pense saint Thomas lorsqu'il entreprend de concevoir en style aristotélicien l'âme dont il affirme l'immortalité, c'est-à-dire comme l'âme d'un corps (en l'occurrence sa « forme »). Il aurait été bien plus commode de partir de l'idée d'une âme qui

n'aurait avec le corps qu'un rapport extrinsèque (« comme un pilote dans son navire »). Mais l'idée d'âme comme forme du corps permet de donner une expression philosophique à une intuition dont nous avons vu qu'elle était consubstantielle au christianisme. Le salut n'est pas abandon d'une couche « inférieure » de la réalité, mais sa récapitulation ; l'âme, parallèlement, est récapitulation du corps : elle lui donne une unité qui le place à un niveau supérieur à la somme de ses composants. L'idée d'âme est ainsi la négation même d'un salut comme évaison. Son affirmation est ce qui permet de donner tout son sérieux à la « fidélité à la terre » qu'exprime le dogme de la résurrection.

Rémi BRAGUE

Rémi Brague, né en 1947, marié, quatre enfants. École Normale Supérieure en 1967, agrégation de philosophie en 1971, thèse de 3^e cycle en 1976, doctorat d'État en 1986. Chargé de recherches au C.N.R.S. Rédacteur en chef de l'édition de *Communio* en langue française. Publications : articles et livres de philosophie grecque.

Et pourquoi pas un abonnement de soutien ?

Heino SONNEMANS

Survie, salut, résurrection

SI l'on en croit le titre d'une récente publication, l'âme serait pour l'eschatologie chrétienne un concept très problématique (1). Après une période qui s'étend jusqu'en 1970, avec la liturgie des morts du *Missel Romain*, et où il ne fut plus du tout question de celle-ci, on assiste à un regain d'intérêt pour l'âme, comme le montrent les ouvrages théologiques ou littéraires, ou encore la percée opérée en Occident par les conceptions extrême-orientales (2). Ce sont surtout G. Greshake et J. Ratzinger qui ont mené la discussion théologique autour de l'âme ; Ratzinger a trouvé chez le cardinal Seper, alors préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, un écho de son exigence d'une « *réhabilitation de l'âme* », qu'il avait déjà exprimée jadis (3).

Dans les discussions qui suivirent, il s'avéra que ce n'était pas seulement l'âme qui constituait pour l'eschatologie chrétienne un concept problématique, mais aussi, et peut-être surtout, la matérialité de la résurrection (4). Quant aux rapports qui existent entre la représentation chrétienne de l'âme et la conception platonicienne, ils provoquent bien souvent une méprise, qui

(1) W. Breuning (éd.), *Seek. Problembeariff christlicher Eschatologie* (Quaestiones Disputatae, 106), Fribourg-en-Br., 1986 (cité Quaestio 106).

(2) Cf. mon *Seele - Unsterblichkeit - Auferstehung*. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie, Fribourg-en-Br., 1984.

(3) G. Greshake, *Auferstehung der Toten*. Ein Beitrag zur gegerwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte, Essen, 1969 et G. Greshake/G. Lohfink, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (Quaestiones Disputatae, 71), Fribourg/Bâle/Vienne, 1982 (4^e éd.) (cité = Quaestio 71). J. Ratzinger, *La mort et l'au-delà*. Court traité d'espérance chrétienne, Communio-Fayard, Paris, 1979 ; *Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie*, Bonn, 1979 ; J. Ratzinger, « Entre la mort et la résurrection », *Communio*, V (1980), 3, 4-19.

(4) Cf. G. Greshake, « Seele in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick », dans *Quaestio 106*, 107-158, ainsi que la correspondance entre G. Haefliger et G. Greshake, 180-191.

conduit d'une part à faire de la théologie la simple étude historique d'influences extérieures, d'autre part à réduire la portée du concept d'âme. Il nous faut donc commencer par esquisser l'histoire de la conception platonicienne de l'âme.

Le concept d'âme chez les Grecs et chez Platon

Imaginons un disciple de Platon entendant son maître parler de l'âme et connaissant également l'épopée homérique. Il devait buter sur la profonde diversité de significations du concept de *psychè* (« âme »). La *psychè* homérique, c'est-à-dire l'âme des morts dans l'Hadès, était devenue chez Platon la substance même de l'homme et de son espérance par-delà la mort. Si Achille redoutait la descente dans l'Hadès de sa *psychè*, reflet de la totalité de son être, Socrate, lui, considérait la même *psychè* comme indissociablement liée à son espoir de parvenir après la mort dans le véritable Hadès, c'est-à-dire auprès d'un dieu sage et bon (*Phédon*, 80 d). Il ne faut pas réduire la dimension eschatologique de cette doctrine à une distinction purement anthropologique entre l'âme et le corps. La manière de poser la question, chez Homère comme chez Platon, était bel et bien eschatologique : que reste-t-il de l'homme après la mort ?

De l'ombre à l'être véritable

Homère ne connaît pour les morts que les concepts de *psychè* et de *sôma* ; il y a plusieurs expressions pour dire « vie », en particulier *thymos*. Au moment de la mort, le *thymos* se sépare de l'homme, ainsi que de l'animal ; mais seul l'homme perd alors la *psychè*, reflet de la totalité de son être, qui va dans l'Hadès ; toutes les *psychai* doivent y aller ; seul reste le *sôma*, le cadavre. Chez Homère, la *psychè* est une spécificité de l'homme. Quelques favoris de Zeus ont certes échappé au lot commun qu'est la mort (Ménélas, gendre de Zeus, ou Ganymède, son protégé). Mais sinon les dieux eux-mêmes ne peuvent pas détourner le cours de la mort, fût-ce pour ceux qu'ils aiment.

Avec l'Orphisme, nous assistons à un élargissement de la croyance en l'au-delà. Cette fois, tout homme a une âme, immortelle et d'origine divine. Wilamowitz a placé cette modifi-

cation dans la conception du destin de l'homme après la mort au premier rang des signes d'une «révolution intellectuelle». M. Eliade parle d'une «nouvelle eschatologie», d'un renouvellement religieux fait d'espoir dans le salut de l'individu. Le mythe de l'âme, comme l'a écrit W. Jaeger, n'est pas né de l'esprit philosophique, mais du mouvement religieux (5).

Il est très difficile de reconstituer les étapes de cette évolution. Les religions à mystères et le culte de Dionysos ont certainement joué un rôle. Mais contrairement à ce qui se passe dans ces religions, le destin individuel après la mort ne dépend plus de la capacité à devenir un inspiré (*entheos*), mais des qualités morales de l'homme : c'est d'après elles exclusivement que l'on est jugé après la mort. La persistance de la personne en tant qu'être responsable ne s'interrompt pas avec la mort. L'au-delà n'est pas une répétition de l'ici-bas, mais la séparation du bien et du mal ; l'espérance ne repose plus sur l'infini d'un processus naturel de renaissance et de réincarnation, mais sur la perspective d'un aboutissement définitif sous forme de récompense ou de punition. D'après Platon (*Cratyle* 400 c), les orphiques ont repris à leur compte l'expression « le corps est le tombeau de l'âme » (*sôma sêma*). Au même titre que la divinité de l'âme, il s'agit là de l'un des principaux griefs de la théologie lorsqu'elle cherche à exprimer le fossé qui existe entre Platon et la conception chrétienne de la résurrection. Cette critique théologique est compréhensible et justifiée. Mais elle ne rend pas justice au phénomène spirituel et historique que fut l'Orphisme. Elle se trompe partout où le mythe de l'âme n'est pas mis en relation avec le mythe du corps. Paul Ricœur a déjà attiré l'attention là-dessus. Car ce n'est pas le corps qui est à l'origine du mal ; c'est plutôt l'âme qui apporte avec elle une faute antérieure, qu'elle expie dans le corps et dans l'existence terrestre (6). Platon modifie encore cette idée : dans le *Cratyle*, l'étymologie lui permet de rattacher *sôma* (« corps ») et *sôzein* («sauvegarder») : le corps s'appelle ainsi parce qu'il assure la conservation de l'âme. L'âme n'est donc en aucune manière bonne en soi, pas plus que le corps n'est à l'origine du mal. Et pourtant, l'âme est une étrangère dans le corps ; c'est que l'existence terrestre de l'homme n'est pas sa détermination ultime. Le mérite des

(5) Cf. H. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vol. ; M. Eliade, *Histoire des idées religieuses*, Payot, Paris ; W. Jaeger, *A la naissance de la théologie*, Cerf, Paris..

(6) P. Ricœur, *La symbolique du Mal*, Aubier, Paris.

Orphiques est d'avoir renoncé à une immortalité conçue comme un privilège réservé à quelques élus, et d'être passé de l'idée d'indestructibilité du vivant, qui s'exprime dans celle de réincarnation, à l'idée d'immortalité de l'âme.

Que l'homme, dans l'image qu'il se fait de lui-même, dépasse la nature, c'est ce qu'exprime la croyance des Orphiques selon laquelle leurs âmes ne se réincarneront pas (7). Pour eux, l'âme des morts et celle des vivants se rejoignent. L'espérance d'une vie après la mort ne peut que faire apparaître notre constitution terrestre présente comme un état intermédiaire. Toutefois, la grande nouveauté, c'est que chacun peut atteindre cet au-delà parce qu'il a une âme. Cette nouvelle eschatologie n'avait pas, tant s'en faut, qu'une dimension théorique. Puisque l'homme déterminait son destin *post mortem* par sa vie terrestre, l'exigence d'une purification offrait un but à la vie concrète et remplaçait les vieux idéaux. Si autrefois on ne jurait que par la santé, la beauté, l'honneur, la gloire et la victoire, désormais seule importait l'intériorité de l'homme. L'immortalité des Orphiques doit être entendue comme une des composantes du salut. Si la renaissance est considérée comme une punition, comme un « mélange de damnation et de recommencement qui est l'image même du désespoir » (8), la rédemption, elle, est la félicité que l'on atteint en échappant au cycle des naissances. L'âme devient le pôle opposé au couple antinomique vie-mort ; déjà l'espérance des religions à mystères distinguait le «salut» et la « vie » (9). L'indestructibilité de la vie n'est pas l'immortalité de l'âme, car le salut promis est quelque chose de définitif.

Evidemment, la divinité de l'âme ne suffit pas pour obtenir le salut ; il faut aussi toutes sortes d'initiations qui, en dehors des qualités morales, sont essentielles pour échapper à la roue du devenir. C'est pourquoi l'on peut se demander dans quel sens l'Orphisme parle de divinité de l'âme. C'est ici que les concepts d'origine et d'avenir interviennent ; dans la mesure où l'existence terrestre est considérée comme un exil, le mythe du bannissement de l'âme renvoie à l'origine divine de celle-ci ; l'existence humaine s'explique par une faute originelle ; pour l'avenir est espérée l'apothéose, la divinisation. L'affranchissement de la

(7) Cf. M. Eliade, *op. cit.* (note 5).

(8) P. Ricœur, *op. cit.* (note 6).

(9) Cf. G. van der Leeuw, *la religion dans son essence et ses manifestations*, Payot, Paris.

vie est un lien établi entre purification et mysticisme (10) ; l'avenir de l'âme consiste en un dépassement de la contingence humaine, c'est-à-dire en la soumission du devenir et de l'écoulement du temps. On a souligné à juste titre qu'il ne s'agit pas tant d'une séparation de l'âme et du corps que d'une séparation de l'âme et du cosmos (11). Autrement dit, c'est une authentique transcendance qui se fait jour ici. C'est pourquoi W. Jaeger émet l'idée selon laquelle l'enseignement des Orphiques représente un tournant dans l'histoire de la réflexion philosophique sur Dieu. La divinité de l'âme n'a pas à être déduite d'une définition abstraite du divin, mais de l'expérience même du divin, vécue comme souffrance de l'âme et éprouvée dans l'initiation (12). Puisque le lien avec le divin est une condition *sine qua non* de la libération définitive, le contenu de l'espérance prend une dimension de salut. Il s'agit d'« *une libération plus qu'humaine de l'homme* » (13) ; une telle espérance ne vise pas seulement l'immortalité (et par là-même la divinité), mais la communion avec les dieux.

Platon et l'espérance en l'âme

La pensée orphique, ainsi que les conceptions présocratiques, sont les préliminaires à la philosophie platonicienne, dont nous ne pouvons pas aborder ici les multiples aspects. Il faut toutefois remarquer que, chez Platon, la question de l'âme est identique à celle de l'homme.

Dans le *Banquet*, on trouve l'expression « *désir (erôs) d'immortalité* » (207 a). Phèdre y dit que l'homme participe à la beauté divine et que celui qui aime devient par là rempli de dieu (*entheos*) (180 b). L'accent n'est pas mis sur la contemplation du Beau, mais sur l'expérience vécue de l'amour ; cette forme de communion se rapproche de la *koinônia* dont parle le *Phédon* (100 d). On comprend mieux par là l'espoir que Platon fonde sur la mort. Le *Phédon* est très révélateur à ce sujet : Socrate y apparaît heureux à l'idée de mourir (58 e) et plein d'« *une joyeuse espérance* » (63 e). Cette espérance et ses implications

(10) E. Rohde, *Psychè*, Payot, Paris.

(11) M. Eliade, *op. cit.* (note 5).

(12) a. W. Jaeger, *op. cit.* (note 5).

(13) P. Ricoeur, *op. cit.* (note 6).

sont difficiles à saisir : en dernier ressort, il y a la conviction qu'il vaut la peine de courir le risque (cf. 114 d). Tandis que « *quant à l'âme, les gens ont du mal à se convaincre* » (70 a), comme l'affirment les interlocuteurs de Socrate, celui-ci veut s'assurer à lui-même ainsi qu'à ses partenaires que ce qu'il avance sur l'âme est vrai, et qu'il s'agit d'« *une très belle croyance* » (91 b).

Le cadavre de Socrate, qui va rester entre les mains de ses amis, n'est pas ce que « Socrate » va devenir. Il sera une âme, séparée du corps au sommet de la mort (64 c). Il ne s'agit pas là d'une définition de la mort, mais de sa fonction (cf. 67 d). La mort sépare du corps vivant ; il reste le cadavre. Mais que signifient ici « corps » et « âme » ?

Les termes d'âme et de corps sont employés analogiquement avec ceux de « visible » et d'« invisible » (cf. 79 ab). Mais l'identité du visible avec le corps, et de l'invisible avec l'âme, est bien loin d'être affirmée. Ainsi Platon peut dire que les âmes qui sont séparées du corps par la mort, demeurent « *contaminées par le corps* » (83 d). Elles sont tout bonnement de pseudo-âmes (*psychai eidôla*) (81 d). Elles ne sont pas bien purifiées. Manifestement, la séparation prend ici des accents éthiques : « *là-bas* », après la mort, chacun saura s'il a suffisamment fait preuve de sagesse, de justice, etc. (cf. 67 cd, 69 bd).

Toutefois, la fonction séparatrice de la mort ne se réduit pas au domaine éthique ; il y va aussi de la métaphysique. C'est seulement dans une autre forme d'existence que la nôtre que le bonheur est possible, en tant que possession définitive du Bien (*Banquet*, 204 c - 206 a) : c'est cela, le « *désir d'immortalité* » (207 a). La mort affranchit aussi du devenir, du visible, de l'éphémère. Tout cela est sous-entendu lorsque Platon parle de la séparation de l'âme et du corps. Pourtant, si la mort sépare bien l'âme du corps, il ne faut voir dans cette séparation aucune forme de salut. La délivrance n'est pas une rédemption. Le salut n'a lieu que « *si l'âme est devenue aussi bonne et raisonnable que possible* » (*Phédon* 107 d). Ce « *que possible* » rappelle que la « *vie* » est le lien entre le corps et le temps, et qu'à ce titre elle exclut la perfection et la pérennité. La mort est la condition de possibilité d'un nouveau mode d'existence. Cela vaut aussi pour la communion telle que Socrate la conçoit : communion avec le dieu sage et bon (80 d) et avec tous les hommes bons qui sont morts, toutes choses qu'il « *ne peut affirmer avec certitude* » (63 bc).

Cependant, l'âme n'est pas, et ne peut pas devenir, une idée. Il y a une différence ontologique entre l'âme et l'idée. Le lien entre l'âme et l'idée est exprimé par trois concepts : la participation (*methexis*), la présence (*parousia*) et la communion (*koinônia*). Mais cela ne suffit pas pour Platon : en dernier ressort, l'âme renvoie à Dieu. En conséquence, l'immortalité signifie beaucoup plus qu'une vie perpétuelle : « quant à Dieu, à la forme même de la vie et à tout ce qu'il peut y avoir encore d'immortel, tout le monde conviendra, je pense, qu'ils ne périssent jamais » (106 d). Participation de l'âme au divin : telle est sa force (95 c) ; voilà aussi qui contredit la thèse de la chute (cf. 91 d). La participation de l'âme au divin est confirmée dans la *République* (VI, 509 a) par l'affirmation de sa participation au Bien.

C'est ainsi que l'idée qu'Homère se faisait de ce qui attend l'homme après la mort se trouve modifiée en deux de ses aspects décisifs : d'abord, l'Hadès n'est plus simplement le séjour des morts ; la *psychè* (l'âme des morts pour Homère) a une toute autre détermination, qui dépend de sa constitution éthique d'une part, et de sa constitution ontologique d'autre part ; cette dernière se nomme immortalité. Ensuite, chez Platon, de même que chez les Orphiques, il n'y va pas simplement d'une perpétuation après la mort ; dans le *Phédon*, il devient clair qu'il s'agit de s'affranchir du devenir et de ses manifestations visibles dans la naissance et la mort : le « véritable Hadès », d'où l'on ne peut pas plus revenir que de celui d'Homère, c'est la communion avec le dieu sage et bon, et avec les hommes bons déjà morts.

Ame et résurrection

Il s'agit maintenant de savoir quel rapport l'espérance chrétienne en la résurrection considérée comme salut définitif de l'homme entretient avec cette croyance grecque que Socrate qualifie de « beau risque » à prendre (*Phédon* 114 d).

Il y a une attitude traditionnelle qui consiste à faire la synthèse des deux. Dans la mort, l'âme se sépare du corps, qui se décompose. L'âme parvient à Dieu, auprès duquel elle est bienheureuse, même avant de recouvrer son corps. Ce dogme fut proclamé en 1336 par Benoît XIII : « Les âmes (...) même avant qu'elles ne reprennent leurs corps et le jugement général, après l'ascension au ciel de notre Maître et Sauveur Jésus-

Christ, ont été, sont et seront au ciel » (DZ 1000). Le corps sera rendu à l'âme lors de la parousie. Entre la mort et le retour glorieux, il y a donc un état intermédiaire de l'âme ; elle est bienheureuse, mais sans corps. D'autres considèrent l'immortalité de l'âme selon Platon comme incompatible avec la foi en la résurrection. Et ce pour des raisons anthropologiques aussi bien que théologiques. Le principal argument anthropologique a trait à l'unité de l'homme : totalité indissociable, l'homme est à la fois un corps et une âme, qui forment une unité dont la rupture est impossible, à moins qu'on s'en tienne à une vision dualiste des choses qui n'aurait rien de biblique. L'anthropologie moderne elle aussi a démontré l'unité psychosomatique de l'homme. Pour l'argument théologique, on se réfère à la représentation de l'âme : l'immortalité est présentée comme faisant de l'homme une idole ; on lui retire donc son caractère de grâce divine, et en fin de compte on nie l'essence même de la mort.

Or, c'est ce dernier argument qui paraît on ne peut plus douteux. Car si la mort anéantit réellement la totalité de l'être humain, alors rien ni personne n'est en mesure de recevoir la grâce divine d'une vie éternelle.

Quant à l'hypothèse selon laquelle l'homme est conservé dans la mémoire de Dieu, elle revient à dire que le dialogue de Dieu avec sa créature se rompt au moment de la mort et se mue en un simple monologue de Dieu avec sa propre idée de la créature ! D'après la thèse de la mort totale, la parole de Dieu, qui est efficiente jusque dans le dialogue, cesse donc d'être créatrice. C'est pourquoi la croyance en l'immortalité de l'âme ne saurait être considérée comme une quelconque transformation de l'homme en une idole ; elle se fonde au contraire sur le perpétuel dialogue qui existe entre Dieu et sa créature.

Il n'empêche que l'immortalité de l'âme, qui assure la continuité entre l'existence terrestre et l'existence définitive de l'homme, n'est pas pour autant une garantie de salut. Le but ultime n'est pas la survie ou une vie sans fin, mais la communion avec Dieu. C'est sur cette base que Greshake a élaboré l'hypothèse de la résurrection *dans la mort* (14). La communion avec le Christ n'est pas interrompue par la mort. Quiconque est mort avec le Christ ressuscitera avec lui. La résurrection du Christ et de l'homme sauvé vont de pair. Si Jésus est parfaitement achevé dans toute sa dimension d'homme, si Marie a été

(14) Cf. Greshake, Quaestio 71, 116 - 120, 171; Quaestio 106, 148 s.

élevée au ciel, alors la possibilité d'un tel achèvement existe pour tous ceux qui participent du « corps du Christ ». Greshake tient d'ailleurs cette possibilité pour une réalité. Mais la mort, ce n'est pas une âme qui se sépare d'un corps : séparé de son cadavre, l'homme parvient à Dieu avec un corps transfiguré, libéré, émancipé. Cette nouvelle corporéité voit déjà le jour pendant la vie, « *par l'intériorisation de la matière dans l'accomplissement et la maturation de l'esprit humain* » : il s'agit d'une autre matière que celle que nous connaissons par l'intermédiaire du monde sensible ou de notre propre corps. « *La matière est alors inscrite à jamais dans le sujet (et pas dans l'âme !)* ».

J. Ratzinger a qualifié cette conception de platonisme aggravé (15), en ce qu'elle affirme l'existence d'une réalité qui n'est pas seulement séparée du corps mort, mais qui se soustrait à la résurrection. C'est pourquoi Ratzinger parle de matérialité de la résurrection.

Le point de départ commun demeure, comme chez Platon, l'espoir que l'homme ne périt pas totalement dans la mort, et qu'il ne se contente pas de continuer à vivre d'une autre manière, mais qu'il vit dans le bonheur et la béatitude de la communion avec Dieu, même une fois qu'il a laissé derrière lui son propre cadavre. A la question : « qui vit auprès de Dieu ? », tous répondent : une réalité séparée du cadavre, consciente d'elle-même, de Dieu et de tous ceux avec qui elle séjourne ; cette réalité est capable d'éprouver la béatitude. La tradition l'appelle « âme ». Dans la foi chrétienne, il est établi qu'elle entretient en-deçà et au-delà de la mort une relation avec Dieu et les autres membres du corps du Christ ; il n'empêche que la manière dont on conçoit cette relation est loin de faire l'unanimité. Remarquons bien qu'il y a eu des tentatives pour rapprocher Platon et saint Thomas d'Aquin (16). Greshake, en revanche, fixe par trop son attention sur l'essence de l'âme en soi et sur sa faculté de connaissance lorsqu'elle est séparée du corps. On pourrait en effet prendre en vue d'autres aspects, comme par exemple la communion des saints, la participation au royaume de Dieu, l'individualité de l'âme : une telle étude permettrait plus facilement d'aboutir à un accord.

(15) Cf. Ratzinger, *op. cit.* (note 3).

(16) Cf. H. Verweyen, « Zum gegenwärtigen Diskussionsstand der Eschatologie », dans *Quaestio* 106, 15 - 30, surtout 24 s.

Après la proclamation du dogme de l'Assomption de Marie avec son corps et son âme, Karl Rahner a développé sa thèse de la persistance après la mort du rapport de l'âme à l'ensemble de la matière : ainsi il a mis en évidence que l'esprit humain, autant dire l'âme, était voué par essence à ce rapport à la matière. Il a fermement insisté sur le fait que l'homme est l'union d'un corps et de la matière première, que l'âme n'est donc pas simplement l'esprit et le corps la matière. Toutefois, il n'était pas prêt à croire à l'achèvement de l'homme aussi facilement qu'à celui de Marie (17). Les idées de Rahner peuvent s'appliquer à l'hypothèse de la « résurrection dans la mort ». L'âme y occupe une fonction claire, même s'il faut surmonter des difficultés de terminologie. C'est ainsi que « *l'intériorisation de la matière dans l'accomplissement et la maturation de l'esprit humain doit engendrer une autre forme de matière que celle que nous connaissons à partir de notre propre être corporel* ». Cette matière est « *inscrite à jamais dans le sujet (pas dans l'âme 1), même si l'assujettissement de la matière à l'espace et au temps, qui se réalise dans la corporéité, se termine avec la mort* » (18). D'un autre côté, la thèse de la résurrection dans la mort est censée reprendre la position de Durand de Saint-Pourçain qui, au Moyen Age, soutint que l'identité du corps ressuscité n'avait pour médiatrice que « *la seule subjectivité spirituelle de l'homme, c'est-à-dire l'âme* » (19). On aurait ainsi : a) une intériorisation de la matière dans l'auto-accomplissement de l'esprit humain, b) une forme de la matière, inscrite dans le sujet, et non pas dans l'âme, forme qui n'est pas celle de la corporéité, et qui ne prend pas fin dans la mort ; c) la subjectivité de l'esprit ; d) la corporéité laissée derrière (le cadavre). Il est dit aussi que l'âme porte en elle son corps transfiguré ; la comparaison avec la conception platonicienne d'un corps doué de sensibilité, dont on se trouve séparé par la mort, n'est donc plus valable. Toutefois, la transfiguration du corps, qui commence déjà pendant la vie, n'est pas seulement en tout point identique à la réalité de la résurrection telle qu'elle est accordée par Dieu dans la grâce de la transformation en corps glorieux ; elle s'applique non seulement à la conception traditionnelle du réveil au jour du Jugement dernier, mais aussi à celle de la résurrection dans la mort défendue par

(17) Cf. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. XII, Zürich/ Einsiedeln/Cologne, 1975, 421 s., 462 s. et *Théologie de la mort*, DDB, Paris.

(18) G. Greshake, *Quaestio* 71, 171.

(19) Cf. Greshake, *Quaestio* 106, 147 s., 151 s.

Greshake. Ce dernier a recours aux arguments de la métamorphose (1 Corinthiens 15, 44) et de l'intégration des individualités au « Corps du Christ », dont le plérôme n'aura lieu qu'avec l'accomplissement de la totalité de l'humanité. En ce qui concerne la métamorphose, il est nécessaire de faire la différence entre une corporéité non-physique et sa transfiguration. Car c'est la totalité de l'être menant une vie terrestre qui doit être transformée. C'est pourquoi le discours sur l'immortalité de l'âme au sens chrétien ne renvoie pas à quelque chose d'extérieur au processus de la résurrection, mais à une réalité qui lui est inhérente.

RATZINGER lui-même a déjà défini «l'être-avec-le-Christ» comme le début de la Résurrection (20). On pourrait sur ce point arriver à une entente au sujet de l'âme et de la résurrection dans la mort (21), même si le problème de la corporéité demeure un constant sujet de controverse (22). Il serait intéressant à ce titre d'étudier les conséquences que cela aurait sur notre conception de la corporéité, si, conformément à l'anthropologie juive, on admettait que le cadavre qui gît dans la tombe participera nécessairement au grand Retour (23). On ne pourra répondre à la question de la corporéité que si l'on peut établir la complémentarité de ces deux énoncés (24) : « dans la mort, l'âme, c'est-à-dire l'homme total, corporellement pensé, parvient à Dieu », et d'autre part : « dans la mort, c'est la totalité de l'homme qui renaît, même si l'accomplissement total reste à faire ». Pour le message de la résurrection, l'espérance en l'immortalité était un facteur auquel on pouvait s'accrocher. Aujourd'hui encore le mot « âme » fait partie des mots-clés de l'humanité et la théologie ne peut y renoncer. C'est pourquoi il faut faire jouer la perspective

(20) Cf. Ratzinger, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Marne, Paris, 1969, 255.

(21) Cf. H. Verweyen, dans *Quaestio* 106, 28.

(22) Cf. la correspondance Haeffner-Greshake, *ibid.*, 180-191.

(23) Cf. les positions exégétiques dans H. Kessler, «*Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer Sicht*, Düsseldorf, 1985, 123 n. 112.

(24) Cf. G. Greshake, *Quaestio* 106, 158.

historique et faire intervenir d'une manière plus prégnante ce mot dans le message de salut pour l'humanité que constitue l'Évangile. De surcroît, le Christianisme n'a pas seulement besoin du concept d'âme pour sa propre théologie ; il en a aussi besoin pour dialoguer avec les religions non-chrétiennes.

Heino SONNEMANS

(traduit de l'allemand par Christian Merlin)
(titre original : « *Seele, Weiterleben, Heil* »)

Heino Sonnemans, études de philosophie et de théologie, maître de conférences en université. Publications : *Seele - Unsterblichkeit - Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie*, Fribourg-en-Br., 1984.

ENCORE DISPONIBLE

numéro spécial hors série
tirage limité

**TABLES ET INDEX
1975-1985**

des dix premières années de l'édition
de *Communio* en français
avec

l'article programme d'Hans-Urs von Balthasar
un répertoire alphabétique de tous les auteurs
un index thématique de toutes les questions
traitées dans la revue depuis ses débuts.

Un volume de 96 pages
un instrument de travail irremplaçable
disponible exclusivement au secrétariat de la revue
(28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris) :
60 FF (ou leur équivalent) franco.

Ysabel de ANDIA

Les yeux de l'âme

« **COMME** s'il voyait l'invisible... ». Cette remarque de l'auteur de *l'Épître aux Hébreux* (11, 27), à propos de Moïse pose la question de la vision de l'âme : voit-elle ? Que voit-elle ? Toute âme voit-elle également ? Ou y a-t-il des conditions de la pureté du regard ? Le regard n'est-il pas transformé par ce qu'il regarde ? Ou bien devient-il aveugle par l'excès de lumière ? N'y a-t-il pas un interdit de la vision de la gloire divine, dont la sanction est la mort (1) ? Et l'adaptation du regard à ce qu'il ne peut par lui-même voir n'est-elle pas un don que Dieu seul accorde ?

Nous voulons tout d'abord montrer ce que sont ces «*yeux de l'âme* » et comment ils voient l'invisible, avant de découvrir « l'intériorité » du regard dans sa relation avec le cœur et enfin « l'ouverture » du regard à la réalité pascale par l'onction de l'Esprit.

1. L'âme et le regard

L'oeil, en hébreu, se dit «*'ain* », qui signifie à la fois l'oeil, le regard, la face, le visage ou l'apparence (2) et, au pluriel, la source. L'oeil, dit le *Livre de l'Ecclésiaste* (1, 8), «*ne se rassasie*

(1) *Exode* 33, 20 : « Tu ne peux pas voir ma face, dit Yahvé à Moïse, car l'homme ne peut voir ma face et vivre. »

(2) Dans le *Premier livre de Samuel* (16, 12), il est dit que David avait un beau visage ou « de beaux yeux ». C'est aussi par ce trait distinctif que se reconnaît Antoine dans sa Vie, selon Athanase (ch. 67) : « Quand il était parmi la multitude des moines, si quelqu'un voulait le voir qui ne le connaissait pas auparavant, il laissait tous les autres à l'arrivée d'Antoine et courait vers lui, comme attiré par ses yeux... Ainsi Samuel connut David dont les yeux créaient de la joie et dont les dents étaient blanches comme du lait » (*1 Samuel* 16, 12 ; 17, 42).

pas de voir » et la prière se traduit par l'élévation du regard : « J'élève sans cesse mes regards vers Dieu », dit le psalmiste (3).

En grec, il y a plusieurs termes pour dire l'oeil : *ophthalmos* et *omma* ; la vue : *opsis*, vue du corps aussi bien que de l'âme, mais aussi vision et spectacle ; et *thea* qui signifie à la fois « vue » et « contemplation », par opposition à *theama*, le spectacle, deux termes qui proviennent, comme le mot « théâtre », du verbe *theasthai*, contempler ; et enfin un terme plus abstrait, *skepsis*, qui veut dire l'examen ou la recherche.

a. Les yeux de l'âme

C'est dans la *République* (VII, 533 d et 519 b) et le *Sophiste* (254 a) que Platon emploie le terme de « l'oeil de l'âme » (*to tès psychès omma* ou *hè tès psychès opsis*) ou les «*yeux de l'âme* ».

Les livres VI et VII de la *République* développent la grande analogie platonicienne de deux organes de vision, l'oeil du corps et celui de l'âme, l'esprit ou l'intellect (*nous*), et de deux champs de vision, le sensible et l'intelligible ou le visible et l'invisible, qu'il répartit en deux segments inégaux sur la « ligne » du savoir, correspondant à deux sources de lumière : le soleil et le Bien (VI, 509 d-511 e).

Il n'y a pas seulement deux termes : l'oeil et la chose vue, mais, si l'on peut dire, trois : l'oeil, la chose vue et la lumière qui donne à l'oeil de voir et à l'objet d'être vu. De même le Bien, dont le soleil est l'image, donne à l'âme la vision des idées et aux idées leur visibilité : « *Quelle est la fonction qui nous permet de voir ce qui est visible ? demande Socrate à Glaucon. — La vue, dit-il... — Voici, je suppose, poursuit Socrate, l'existence de la vue dans les yeux, voici l'homme doué de la vue entreprenant de s'en servir, voici la couleur présente au-dedans des yeux : faute de l'apparition d'un troisième genre de chose, naturellement approprié à cette fin même, la vue, tu ne l'ignores pas, ne verra*

(3) *Psaume* 25, 15. Le regard de Dieu peut être bienveillant : « Mes yeux, dit le Seigneur, veillent continuellement sur les fidèles de la terre » (*Psaume* 101, 6) ; ou au contraire, son regard scrutateur pèse sur la conscience de l'homme : « Tes yeux, dit Job, seront sur moi et je ne serai plus » (*Job* 7, 8). L'homme, comme Caïn, ne peut fuir le regard de Dieu qui est omniprésent et omniscient : « irai-je loin de ton esprit, où fuirai-je loin de ta face ? Si j'escalade les cieux, tu es là, qu'au shéol je me couche, te voici » (*Psaume* 139, 7-8).

rien, les couleurs seront invisibles. — Qu'est-ce que ce genre de choses dont tu parles ? — Précisément celui, répondis-je, que, toi, tu appelles la lumière » (4).

Ainsi la lumière n'est-elle pas seulement extérieure à l'oeil, mais ce qui rend « l'oeil voyant » (*Théétète*, 156 e) ; et, inversement, il y a une relation d'appropriation de l'organe à sa fin : voir la lumière telle que Platon peut dire que l'oeil est « *apparenté au soleil* », le « *rejeton du Bien* », car ce qu'est le Bien, « *lui-même, dans le lieu intelligible, par rapport à l'intelligence comme aux intelligibles, c'est cela qu'est le soleil, dans le lieu visible, par rapport à la vue comme par rapport aux visibles.* »

Mais la vue de l'âme, comme celle du corps, est elle-même proportionnelle à la lumière : de même que, lorsque les yeux ne sont plus éclairés par la lumière du jour, mais par les « feux nocturnes », leur vision est « *affaiblie* », de même « *l'oeil de l'âme* » : « *Quand ce dont il y a illumination est la vérité aussi bien que l'existence, et que là-dessus s'est appuyé son regard, alors il y a eu pour lui intellection et connaissance, et il est évident qu'il possède l'intelligence. Mais quand c'est sur ce qui a été mélangé d'obscurité qu'il s'est appuyé, sur ce qui naît et périt, alors il opine, sa vision est affaiblie, c'est un bouleversement sans arrêt de ses opinions, et, inversement, il a l'air de ne point posséder l'intelligence* » (*République*, 508 b, c, d).

Les degrés de lumière, de la lumière éclatante à l'obscurité nocturne, correspondent aux degrés du savoir, de la science à l'opinion, et cette correspondance entre les participations à la lumière qui s'affaiblit à mesure qu'elle s'éloigne de sa source et les modes d'être ou d'intellection deviendra, dans la pensée néoplatonicienne d'un Denys, l'origine des hiérarchies des êtres et des connaissances. Mais l'ordre des illuminations n'est pas fixé une fois pour toutes et il reste à l'homme la possibilité de « convertir » son regard : c'est cela la Philosophie.

Le mythe de la caverne décrit cette « *route de l'âme* », que l'on tire hors de l'obscurité de la Caverne où elle ne voyait que les « ombres » des « *figurines* », projetées par la lumière du feu et que l'on force à regarder du côté de la lumière du soleil, en accoutumant peu à peu ses yeux, aveuglés par l'excès de lumière, à regarder d'abord les « *simulacres* » des hommes aussi

bien que des autres êtres sur la surface des eaux ou la lumière des astres dans la nuit, avant d'élever les yeux vers le soleil lui-même.

Cette « *route de l'âme* » n'est autre que la conversion du regard qui acquiert une « *plus grande rectitude* » dans une « *plus grande proximité du réel* » (VII, 515 d-516 b), et qui devient capable de voir la lumière du Bien, en s'élevant de l'obscurité à la lumière, *c'est-à-dire* de l'ignorance à la connaissance, ou encore des hypothèses au Principe anhypothétique (5) : « *Ce que fait voir ce présent langage, conclut Platon (VII, 518 c), c'est qu'au-dedans de son âme chacun possède la puissance du savoir, ainsi que l'organe (6) au moyen duquel chacun acquiert l'instruction ; et que, pareil à un regard supposé incapable, autrement qu'avec le corps tout entier, d'évoluer de ce qui est obscur vers ce qui est lumineux, de même c'est avec l'âme tout entière que doit s'opérer, à partir de ce qui devient, la conversion de cet organe, jusqu'au moment où il sera enfin capable, dirigé vers le réel, de soutenir la contemplation (7) de ce qu'il y a dans le réel de plus lumineux. Or c'est cela, déclarons-nous, le Bien.* »

Cette « *conversion* », « *rectification* » et « *purification* » de l'oeil de l'âme, « *tiré hors du borbier* », qui est la condition de son ouverture à la lumière invisible, ne va pas sans une fermeture des yeux du corps à la lumière visible. Alcibiade se trompe en croyant pouvoir à la fois jouir du monde visible et contem-

(5) *République*, VII, 533 cil : « La démarche de la méthode dialectique a ce caractère que, bousculant les hypothèses, elle suit son *chemin*, par ce moyen, jusqu'au principe lui-même, afin de s'y établir de façon stable ; et *l'oeil de l'âme*, véritablement enfoui dans je ne sais quel barbare borbier, elle le tire doucement et l'amène en haut, employant comme auxiliaires et compagnes de ce travail les disciplines que nous avons passées en revue. »

(6) L'analogie, d'une part, du « corps tout entier » et de l'oeil, organe de vision dans le corps, et, d'autre part, de « l'âme (*psychè*) tout entière » et de l'esprit ou de l'intellect (*nous*), que nous avons appelé le « regard », suppose la distinction de l'âme et de l'intellect dont nous ne voulons pas reprendre ici la démonstration, à la suite de Platon et d'Aristote dans le *De Anima*.

(7) La contemplation du Bien ou du Divin est *insoutenable*, comme l'affirme l'Étranger dans le *Sophiste* (254 a-b) : « Le Philosophe est toujours placé, par ses réflexions, au contact de la nature de l'Erre. S'il n'est pas du tout facile à voir, c'est en raison de l'éclatante lumière de la région dans laquelle il réside ; car la multitude est incapable de soutenir avec fermeté, par *les yeux de l'âme*, une vision qui se porte dans la direction du Divin. » Mais la brièveté de cette vision est la plus grande joie, dit Aristote dans *Les parties des animaux* (138) : « Pour les êtres éternels, les pauvres connaissances que nous en atteignons nous apportent cependant, en raison de l'excellence de cette contemplation, plus de joie que toutes les connaissances qui nous entourent, tout juste comme un coup d'oeil fugitif et partiel sur des personnes aimées nous donne plus de joie que la connaissance exacte de beaucoup d'autres choses, si considérables quelles soient. »

(4) *République*, 507 c-e ; sur les théories de la lumière chez les Grecs, voir C. Mugler, *Dictionnaire de la terminologie optique des Grecs : Douze siècles de dialogues avec la*

pier les réalités invisibles : « *La vision de l'esprit, ne l'oublie pas — lui dit Socrate — ne commence d'avoir un coup d'oeil perçant, que lorsque celle des yeux se met à perdre de son acuité; or c'est de quoi, pour ta part, tu es encore loin !* » (Banquet, 219 a). Il y a une ascèse du regard nécessaire à la contemplation (8).

Bien plus, non seulement la contemplation des réalités en elles-mêmes requiert une telle purification du regard, mais la maxime du « *Connais-toi toi-même* » l'exige également. La connaissance de soi implique un moment réflexif qui est symbolisé par l'image du miroir ; mais ici le miroir de l'oeil est un autre oeil (9) : « *Tu as dû observer, dit Socrate à Alcibiade, qu'en portant son regard sur l'oeil de quelqu'un, on voit son propre regard se refléter sur l'organe visuel de celui qui nous fait face, comme si c'était un miroir ? N'est-ce pas dans ce que nous appelons précisément la pupille qu'il y a ainsi une image de celui qui regarde ? — C'est la vérité. — Donc un oeil contemplant un oeil et dirigeant son regard vers ce qu'il y a de meilleur en lui, cette pupille qui est l'instrument de sa vision, voilà dans quelles conditions l'oeil se verrait lui-même* » (Alcibiade, 133 a).

D'une manière analogique, la pupille de l'âme est « ce qu'il y a » de plus divin en elle, à savoir « *l'acte de connaître et de penser* », et c'est en fixant la pupille (10) de l'âme de son maître, c'est-à-dire l'intelligence (ou nous) ornée de vertus, que le disciple apprend à se connaître : « *C'est donc au divin que ressemble cette fonction de l'âme, et c'est quand on regarde de son côté et qu'on reconnaît tout ce qu'elle a de divin que l'on pourra le mieux se connaître* » (Alcibiade, 133 c). Mais Dieu est une « *réalité plus pure et plus brillante de lumière* » que ce qu'il y a de plus, divin en l'âme. C'est donc vers Dieu lui-même qu'il faut diriger nos regards.

Dans la métaphore du miroir comme connaissance réflexive de soi, l'oeil a besoin d'un autre oeil pour se réfléchir en lui et la dialectique est le « *chemin* » ou la « *méthode* » pour s'élever vers

(8) Sur la contemplation chez Platon, voir : A.J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1967.

(9) Dans le *Livre des Proverbes*, ce n'est pas l'oeil qui est le « miroir » d'un autre oeil, mais le coeur qui est le miroir du coeur : « *Comme l'eau donne le reflet du visage, ainsi le coeur de l'homme pour l'homme* » (Proverbes 27, 19).

(10) En hébreu, la pupille se dit « *Mon* », petit homme, qui est le diminutif de « *'isba* », homme, parce que l'homme s'y voit en petit. Elle est une lumière « dans l'obscurité de la nuit » (Psaume 7, 9) ou dans d'épaisses « *ténèbres* » : « *Qui maudit son père et sa mère, verra s'éteindre sa lampe, ou : « On lit (keri) sa pupille au coeur des ténèbres »* (Proverbes 20, 20).

la connaissance du Principe divin, mais lorsque, avec Plotin, le reflet de soi dans le miroir de l'autre est devenu pure transparence à soi-même, alors la vue et la vision convergent pour se confondre dans la « *simplicité du regard* » (11).

« *Que voit donc cet oeil intérieur ?... Reviens en toi-même et regarde : si tu ne vois pas encore la beauté en toi, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir belle... Enlève le superflu, redresse ce qui est oblique, nettoie ce qui est sombre pour le rendre brillant et ne cesse pas de sculpter ta propre statue, jusqu'à ce que l'éclat divin de la vertu se manifeste...*

Es-tu devenu cela ? Est-ce que tu vois cela ? Est-ce que tu as avec toi-même un commerce pur, sans obstacle à ton unification, sans que rien d'autre soit mélangé intérieurement avec toi-même ? Es-tu tout entier une lumière véritable... une lumière absolument sans mesure parce qu'elle est supérieure à toute mesure et à toute quantité ?

Te vois-tu dans cet état ? Tu es alors devenu une vision ; aie confiance en toi ; même en restant ici tu as monté ; fixe ton regard et vois. Car c'est le seul oeil qui voit la grande beauté. Mais s'il vient à contempler avec les chassies du vice sans être nettoyé, ou s'il est faible, il a trop peu d'énergie pour voir les objets très brillants, et il ne voit rien, même si on le met en présence d'un objet qui peut être vu. Car il faut que l'oeil se rende semblable à l'objet vu pour s'appliquer à le contempler. Jamais un oeil ne verrait le soleil sans être devenu semblable au soleil, ni une âme ne verrait le beau sans être belle. Que tout être devienne d'abord divin et beau, s'il veut contempler Dieu et le Beau (12). »

Pour Plotin, l'oeil n'est plus seulement apparenté au soleil, comme pour Platon, mais il est devenu semblable au soleil, et l'âme qui contemple Dieu devient elle-même divine. Entre l'affirmation de la « *parenté* » (*suggeneia*) de l'oeil et du soleil ou de l'âme et du divin, et celle de l'« *assimilation* » (*homoiôsis*) progressive de l'oeil au soleil et de l'âme au divin, c'est le passage de la question de la *nature de l'âme* ou de l'esprit humain à celle de sa *divinisation* qui est franchi ; et ces deux théories sur le regard de l'âme marqueront deux conceptions de la contemplation dans le christianisme.

(11) Cf P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, 1963.

(12) Plotin, *Ennéade*, I, 6, 9 : Du Beau.

« *Platon pour disposer au christianisme* », disait Pascal (13). N'est-ce pas d'abord à partir de Platon et du néo-platonisme que les Pères de l'Église, aussi bien grecs, comme les Cappadociens, que latins, après saint Augustin, traduiront leur expérience de la contemplation (14) ?

La contemplation chrétienne est également une ascèse du regard ou une « *garde du regard* » qui se détourne de la multiplicité des sollicitations des spectacles et encore plus des affiches ou des « réclames » qui captent son attention par la séduction ou le choc des images, la dispersent dans l'émiettement des « images partielles » du corps humain et lui masquent la réalité difficile à supporter de la misère, la maladie ou la mort. Il y a une « garde » du regard comme il y a une « garde des sens » sensibles, nécessaire à l'ouverture des « cinq sens spirituels » (15), la vue, l'ouïe, et ces sens de la contemplation obscure que sont l'odorat, le goût et le toucher.

L'« élévation du regard » vers Dieu s'accompagne d'une « élévation des coeurs » : « *Élevons nos coeurs* », proclame le célébrant au moment de la préface du canon ou au début de l'anaphore de la liturgie orientale (*and tas kardias*). « Tournez vos regards vers le Ciel pour contempler les réalités célestes », ne cesse de dire saint Paul dans ses *Épîtres*; et le « ciel » devient l'objet du désir d'un coeur détaché du terrestre.

C'est ici qu'apparaît la relation de la limpidité du regard et de la « pureté » ou de la « virginité » du coeur l'orientation profonde du regard est indissociable de celle du coeur qui se porte vers ce qu'il aime. C'est ce que nous verrons en montrant la relation du regard et du coeur.

b. Les chérubins couverts d'yeux

Mais il y a un autre modèle de la contemplation, le modèle biblique : le prophète Ezéchiel (1,4-25), au bord du fleuve Kébar, a la vision du « char de Yahvé » — ou *merkaba* (16) —,

(13) Pascal, *Pensées*, édition Brunschvicg, n° 219.

(14) J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, Paris, 1944.

(15) Sur les sens spirituels, voir l'article de K. Rahner, « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène », *RAM*, 13 (1932), 113-115 ; le livre de B. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Paris, 1985 et les *Exercices spirituels* de saint Ignace, n° 121-125.

(16) Sur la place de la *merkaba* dans la mystique juive, voir G. Sholem, *La mystique juive*, Paris, 1985 (2).

porté par quatre chérubins : et quatre roues dont la « circonférence à toutes les quatre était pleine d'yeux (17) tout autour » et la Gloire de Yahvé trônait sur eux (18). Cette vision se poursuit dans le temple de Jérusalem (*Ezéchiel 10*), jusqu'au moment où la Gloire de Yahvé, portée par les chérubins, quitte le Temple pour accompagner le peuple d'Israël dans son exil.

Ces chérubins couverts d'« yeux » (19) ont été, dans la tradition chrétienne, le symbole de la vie contemplative, dont le modèle est la vie angélique (*bios aggelikos*), car la face des chérubins, comme celle des séraphins, est tournée vers Dieu, dans une contemplation incessante qui n'est pas interrompue par la succession temporelle des jours et des nuits (20). C'est pourquoi dans un *Apophtegme*, il est dit qu'« *Abba Bessarion, sur le point de mourir dit : "Le moine doit être comme les chérubins et les séraphins : uniquement un œil"* » (21).

Cet idéal des Pères du désert se retrouve dans les *Homélies spirituelles* (22) du Pseudo-Macaire, où il parle du mystère de l'âme qui a reçu son Seigneur et devient le trône de sa Gloire : « *L'âme qui a été jugée digne de communier à l'Esprit de sa lumière, toute illuminée par la beauté de sa gloire ineffable, laquelle l'a préparée à devenir pour lui un trône et une demeure — cette âme, dit-il, devient tout entière lumière, tout entière visage, et tout entière œil. Il n'y a plus en elle aucune place qui ne soit pleine d'yeux spirituels et lumineux. Autrement dit, il n'y a plus en elle rien d'obscur, mais elle est devenue tout entière esprit et lumière ; elle est tout entière pleine d'yeux, n'ayant plus ni partie antérieure, ni partie postérieure ; mais elle est de tous côtés visage, tandis qu'est montée sur elle et y siège l'ineffable beauté de la gloire lumineuse du Christ.* »

(17) *Ezéchiel* 1,18. Les « yeux » sont ou bien des reflets, des éclats de lumière, ou bien un symbole de l'omniprésence de Dieu ; cf. *Zacharie* 4,10 ; *Apocalypse* 4,8.

(18) Dans l'arche, Dieu trône également sur les chérubins (*Exode* 25, 18-22 et 1 *Samuel* 4,4). Les chérubins sont en Orient des sphinx ailés encadrant le trône divin ou royal, cf. *Exode* 25, 10. Ici, ils sont avec le trône le siège de la présence de Dieu.

(19) « Tout leur corps, leur dos, leurs mains et leurs ailes, ainsi que les roues, étaient pleins d'yeux — ou de reflets — tout autour » (*Ezéchiel* 10, 12).

(20) La tradition syriaque appelle les Anges les « Veilleurs », car ils ne dorment jamais, et la veille, comme le jeûne, est une des formes ascétiques d'imitation de la vie angélique.

(21) J.-C. Guy, *Paroles des Anciens : Apophtegmes des Pères du désert*, Paris, 1976, p. 45.

(22) *Les Homélies spirituelles de saint Macaire : Le Saint-Esprit et le chrétien*, collection « Spiritualité Orientale », n° 40, Abbaye de Bellefontaine, 1984, p. 90.

Dans cette mystique de la lumière, de coloration messalienne (23), *l'âme est à la fois oeil, visage et lumière, gloire et esprit*. Et cette illumination de l'âme se fait grâce au rayonnement de la gloire du Christ qui la transfigure. C'est lui le chérubin aux six ailes déployées sur la croix, comme dans la vision de saint François d'Assise. C'est lui, le Verbe, qui est « la lumière véritable qui éclaire tout homme (Jean 1, 9), lui qui purifie le regard et le cœur.

2. Le regard et le cœur

Il y a deux passages dans l'Évangile sur le regard : le logion de *Matthieu* (6, 22-23) et de *Luc* (11, 34-36) sur l'oeil, lampe du corps, et celui sur la béatitude des cœurs purs (*Matthieu* 5, 8). Car la pureté du regard est d'abord sa simplicité originelle, à la fois droiture ou rectitude du regard, qui n'est ni provocant, ni fuyant, et son « unité », car il n'est pas « divisé » comme celui de l'homme qui louche ou qui a un « cœur partagé » (*dipsuchos* : *Jacques* 1,8 ; 4, 8). La notion la plus originelle n'est pas la « pureté », qui connote un sens sacerdotal et rituel ou un sens prophétique, mais la « simplicité », qui se réfère à l'état paradisiaque.

a. L'oeil, lampe du corps

« La lampe du corps, c'est l'œil.
Si donc ton œil est simple (haplous),
ton corps tout entier sera dans la lumière.
Mais si ton œil est malade,
ton corps tout entier sera dans les ténèbres.
Si donc la lumière qui est en toi est ténèbres,
quelles ténèbres ! » (*Matthieu* 6, 22-23 ; *Luc* 11, 34-36).

Or ce logion, dans *l'Évangile de Matthieu*, suit un autre logion sur « le trésor dans le ciel » qui s'achève sur le lien du

(23) Certaines études récentes ont cru pouvoir discerner, sous le pseudonyme de saint Macaire le Grand (I- 390), fondateur du centre monastique de Scété en Égypte, un auteur de la fin du IV^e début du V^e siècle, représentant le courant messalien, mouvement illuministe qui sera condamné au synode de Constantinople de 426 et au Concile d'Ephèse, en 431.

trésor et du cœur : « Car là où est ton trésor, là aussi sera ton cœur » (24).

Il y a une relation d'intentionnalité entre le cœur et le lieu de son amour, telle que le cœur se « trouve » là où est ce qu'il aime : *la présence est définie par l'intentionnalité de l'amour*. Le cœur est « auprès de » ce qu'il aime. Il peut être « absent » de ce qui l'entoure et au contraire « présent » au loin auprès de l'aimé. Et c'est la dignité de l'objet aimé qui qualifie la valeur de l'amour : un amour est vil si ce qui est aimé est vil, et d'autant plus précieux que l'aimé a du « prix » (25).

Or c'est le « prix » de ce que le cœur aime, la valeur réelle de son « trésor », qui l'emplit de ténèbres ou de lumière, et l'intentionnalité du cœur fixé sur l'objet aimé qui oriente le regard vers la lumière ou les ténèbres, le simplifiant ou le divisant. Le regard se simplifiera en se tournant vers Dieu, lumière et source de lumière et, au contraire, il « louchera » (26) s'il regarde à la fois vers Dieu et Mammon (27), jusqu'au moment inévitable où la passion de l'un l'emportera sur l'amour de l'autre. Inversement, l'œil est simple s'il est dirigé vers Dieu.

La simplicité du regard désigne ici l'intégralité de l'homme dont le regard est fixé sur Dieu et sur la Torah. La simplicité (28) biblique indique l'état originel de l'homme tel que Dieu l'a voulu et l'a créé, son innocence ou sa « justice » originelle. C'est la « droiture » ou la « rectitude » d'Adam au paradis : Dieu a créé l'homme « simple » (29) et c'est l'homme qui s'est, par sa « faute », divisé. Depuis cette « faute originelle » qui a introduit une séparation, principe de mort, entre Dieu et l'homme,

(24) *Matthieu* 6, 21. Dans le logion de *Matthieu* 12, 33-37 (et son parallèle en *Luc* 6, 44-45), *le trésor est le cœur lui-même et ce qui sort par la bouche, déborde du cœur* : « Car ce que dit la bouche, c'est ce qui déborde du cœur. L'homme bon, de son bon trésor, retire de bonnes choses ; l'homme mauvais, de son mauvais trésor, retire de mauvaises choses. »

(25) Cf. *Isaïe* 43, 4 : « Tu as du prix à mes yeux et je t'aime », dit Yahvé à Israël. Dans l'amour divin, c'est Dieu lui-même qui, par son amour donne de la valeur à l'être qui est l'objet de son amour.

(26) De même, Elie reproche aux prophètes de Baal de « clocher des deux jarrets » : « Jusqu'à quand clocherez-vous des deux jarrets ? Si Yahvé est Dieu, suivez-Le ; si c'est Baal, suivez-le » (*1 Rois* 18, 21).

(27) Le logion suivant, dans *l'Évangile de Matthieu* (6, 24), est sur Dieu ou l'argent : « Nul ne peut servir deux maîtres : ou bien il haïra l'un et aimera l'autre, ou bien il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et l'argent ».

(28) Sur la simplicité, voir les deux livres de C. Edlung, *Das Auge der Einfalt*, Lund, 1952, et Amstutz *Aplotès*, coll. «*Theophaneia* », n° 19, Bonn, 1968.

(29) « Dieu a fait l'homme simple, et lui, il cherche bien des calculs » (*Ecclesiaste* 7, 28).

l'homme et la femme, et même entre l'âme et le corps de l'homme, l'homme naît divisé en son corps, son cœur et son regard et il cherche tout au long de sa vie à faire son unité. L'homme naît multiple et, par la mort à ce qui est source de mort en lui, il devient un. Seul avec le Seul. Unique dans Punique.

Il y a une *simplification du regard par l'unicité de l'amour*. Le Dieu unique exige un amour unique et cette exigence qui dépasse les forces de l'homme est inscrite dans la nature du Dieu unique et fonde les trois religions monothéistes.

Et il y a une *clarification du regard par la pureté du cœur*, comme si la lumière venait à la fois d'en-haut et de l'intérieur : du soleil vers le cœur et du cœur vers le regard. Bien plus, c'est la pureté du cœur qui est première et la vision est proportionnelle à la pureté du cœur.

b. La béatitude des cœurs purs :

«**Heureux les cœurs purs car ils verront Dieu**» (30)

La béatitude promise à la pureté de cœur est la vision de Dieu. Il y a donc une relation immédiate entre la pureté du cœur (*kardia*) et la vision de gloire, comme entre la pauvreté de l'esprit (*pneuma*) et la possession du royaume. L'« esprit » et le « cœur » désignent le «*centre de l'âme* », comme dirait sainte Thérèse d'Avila, ou le tout de la personne; et la « pureté » signifie également la « simplicité » ou la rectitude de tout l'être. L'« impur » n'est pas ce qui souille l'extérieur de l'homme, « ce qui entre dans sa bouche », mais ce qui est à l'intérieur, « ce qui vient du cœur » de l'homme, et qui se manifeste par ses paroles et par ses actes. Ce « cœur » de l'homme est le lieu où les actes de la connaissance et de l'amour prennent leur source. Il faut « purifier d'abord le dedans » (*Matthieu* 15, 10 ; 23,26). Il est « impur » lorsqu'il est « rempli de rapine et d'intempérance » (verset 25) ou « rempli d'hypocrisie et d'iniquité » (verset 28). Inversement, il n'y a qu'une seule pureté agréable à Dieu, ce n'est pas la pureté rituelle — « purifier l'extérieur de la coupe et du plat » —, mais la conversion du cœur conjointement avec « l'innocence des mains » et la pureté « des lèvres » (31).

(30) *Matthieu* 5, 8. Sur la béatitude des cœurs purs, voir J. Dupont, *Les Béatitudes*, t. III, *Les évangélistes*, Paris 1973, ch. VIII, § I : « Les purs de cœur », p. 557-604.

(31) Isaïe sait qu'il est « un homme aux lèvres souillées ». C'est pourquoi l'un des séraphins vola vers lui « tenant dans sa main une braise... et lui en toucha la bouche » (*Isaïe* 6, 5-7).

Mais l'homme prend conscience peu à peu que ses péchés le rendent impur jusqu'au fond de lui-même et qu'il est incapable d'opérer par lui-même une purification radicale qui lui permettrait d'approcher Dieu. Cette expérience désolante d'être radicalement pécheur, croissant avec l'expérience de la sainteté de Dieu qui transperce l'homme de sa gloire, perce le cœur qui voit son incapacité radicale à aimer et fait jaillir les larmes de repentir, ces larmes (32) qui lavent ses yeux et son cœur, car elles naissent de la Lumière qui descend aux enfers et de l'Amour crucifié.

C'est alors que l'homme demande à Dieu d'opérer cette purification par un acte créateur :

« Dieu, crée pour moi un cœur pur,
restaure en ma poitrine un esprit ferme ;
ne me repousse pas loin de ta face,
ne m'enlève pas ton esprit de sainteté... » (*Psaume* 51, 12-13).

Seul l'Esprit de sainteté peut purifier le cœur. Ce cœur purifié sera un cœur nouveau que Dieu mettra à la place du cœur de l'homme pécheur par le don de son Esprit. Le renouvellement du cœur par l'Esprit est la condition du renouvellement du regard par ce même Esprit ; et c'est ce même Esprit qui opère l'unification du regard avec le cœur, lui qui « illumine les yeux du cœur » (*Ephésiens* 1, 18).

3. L'esprit et le regard

Comme le cœur ne peut être purifié dans ses profondeurs secrètes que par l'Esprit de Dieu qui « sonde le cœur de l'homme » (33), ainsi le regard ne peut être clarifié que par l'Esprit qui est à la fois *Onction, Colombe et Lumière*.

L'expérience de la misère du cœur humain, « incapable d'aimer » et de se satisfaire de l'amour des créatures, montre « en creux » qu'il est fait pour l'Amour divin qui a creusé en lui cette « capacité pour l'amour infini ». Devant la dureté de notre propre cœur, nous supplions l'Esprit de descendre dans les profon-

(32) En ce sens, la béatitude de la pureté du cœur est liée à la béatitude des larmes, et toutes les béatitudes entre elles, comme tous les dons du Saint-Esprit entre eux.

(33) *1 Samuel* 16, 7 ; *Psaumes* 17, 3 ; 26,2 ; 139, 23 ; *Proverbes* 24, 12 ; *Luc* 16, 15 ; *Épître aux Romains* 8, 27 ; *1 Corinthiens* 2, 10-11 ; *Actes* 1, 24 ; 15, 8.

deurs de notre coeur par la grâce sacramentelle — et c'est cela l'épiclesse de l'Esprit sur le coeur dans la prière du coeur —, pour faire jaillir l'eau vive du roc de notre coeur. La plainte du coeur (34) rejoint alors les «gémissements de l'Esprit» (*Romains* 8, 26). Mais que le regard ait besoin de Dieu pour voir ou contempler Dieu, comme le coeur a besoin de Dieu pour aimer Dieu, c'est une expérience moins immédiate. *Et pourtant il y a un aveuglement du regard de l'homme, comme il y a une blessure de son coeur.* L'homme est aveugle sur Dieu et sur lui-même, parce qu'il n'est pas dans la lumière de gloire dans laquelle il verra Dieu et se connaîtra lui-même comme il est connu de Lui (*1 Corinthiens* 13, 12). Et il est également aveuglé par le péché qui le détourne de la lumière et l'empêche de venir des ténèbres à la lumière) (*Jean* 3, 20). C'est le cri des deux aveugles : « Aie pitié de nous, Fils de David ! » (*Matthieu* 9, 27), qui deviendra la supplication de la «*prière du coeur*» (35).

Inversement, l'homme n'est pur ou lumineux que s'il a reçu l'Esprit et il ne peut venir à la Lumière que s'il a accueilli (*Jean* 1, 12) la Lumière.

a. L'onction de l'Esprit

Dans le *Dialogue avec Tryphon*, Justin (36) raconte la rencontre qu'il fit avec un énigmatique « Vieillard », lors d'une promenade le long de la mer. Le dialogue commence par une confrontation entre le christianisme et le platonisme dont le « but » serait de voir Dieu :

« Comment donc, demanda le Vieillard, les philosophes peuvent-ils avoir sur Dieu une idée juste et une parole vraie, alors qu'il n'en ont pas la science, puisqu'ils ne l'ont ni vu, ni entendu ?

— Mais, père, repris je, ce n'est pas avec les yeux qu'ils peuvent voir le Divin comme ils voient les autres êtres vivants.

(34) Cf. les «*Quatrains du Coeur*» de Charles Péguy.

(35) *La Philocalie* est un recueil de textes des Pères de l'Église grecque sur la prière du coeur qui se résume en l'invocation : « Seigneur, aie pitié de moi, pécheur! (*Kyrie eleison* !). La question du «retour au coeur» est celle de l'unification de la personne humaine (esprit-coeur), qui doit devenir «simple» et «une» — c'est-à-dire «moine» — face à Dieu.

(36) Saint Justin, « philosophe et martyr » est un « apologiste » chrétien du II^e siècle qui a intégré dans sa foi au Christ, Logos et Sagesse de Dieu, la sagesse grecque de Platon.

Cette vue n'est donnée qu'à l'esprit seul, comme dit Platon, dont je suis la doctrine.

— La force de notre esprit, dit-il, est-elle donc d'une telle nature et si grande, qu'elle le rende aussi prompt à connaître que les sens ? Ou bien l'esprit de l'homme verra-t-il jamais Dieu sans être revêtu de l'Esprit Saint ?

— Platon dit, en effet, répliquai-je, que "oeil de l'esprit est bien ainsi qu'il nous a été donné de contempler par sa propre transparence l'Être lui-même (Phédon, 65c - 66 a et République, 509 b). Cet Être est le principe de tous nos concepts ; il n'a ni couleur, ni forme, ni étendue, ni rien de ce que l'oeil du corps perçoit, mais, ajoute-t-il, c'est un Être au-dessus de toute essence, indicible et inexprimable, c'est le seul Beau et Bien ; il se trouve soudain dans les âmes bien nées, par une affinité de nature et le désir de le voir» (37).

Quoi qu'il en soit de l'interprétation de Platon par Justin, la question que pose le Vieillard, qui « alluma » en son âme « le feu » de l'amour pour le Christ, est celle-ci : l'esprit (*nous*) de l'homme peut-il voir Dieu, sans être revêtu de l'Esprit Saint ? La réponse générale de Justin et, après lui, des Pères de l'Église sera : l'homme ne peut sans la grâce (ou l'Esprit Saint, diraient les premiers Pères comme Justin et Irénée) voir Dieu. Pour Irénée, seuls les «*hommes pneumatophores*» peuvent entrer au paradis et ce n'est qu'«*enlacé à l'Esprit de Dieu que l'homme accède à la gloire du Père*» (38). Pour Justin, l'oeil ne pourra voir Dieu dans sa gloire que s'il est couvert par l'onction de l'Esprit Saint. L'Esprit prépare, « accoutume » et adapte l'oeil de l'esprit, cette fine « pointe de l'âme », à contempler la gloire de Dieu que, sans lui, il ne pourrait pas voir.

L'Esprit apparaît maintenant comme le «troisième terme» entre l'oeil et la gloire. Il est lui-même les «*arrhes*» (*2 Corinthiens* 1, 22 ; 5, 5) de la gloire divine, et c'est par son «onction» ou sa «*lumière*» que l'oeil s'ouvre à la lumière de gloire, comme les yeux des disciples d'Emmaüs «*s'ouvrirent*» lorsqu'ils reconquirent Jésus, en même temps que leur «*coeur était tout brûlant*» (*Luc* 24, 31-32). L'«*ouverture*» des yeux à la lumière de gloire, comme l'embrassement du coeur, est une expérience pascalle ou pentecostale : elle suppose l'effusion de l'Esprit Saint.

(37) Justin, *Dialogue avec Typhon*, 4 et 5.

(38) Irénée, *Contre les Hérésies*, V, 5, 1 et IV, 20, 4.

b. « Dans ta Lumière nous verrons la lumière »
(Psaume 35, 10)

C'est à propos de la doxologie trinitaire : « Au Père, par le Fils, dans l'Esprit », que saint Basile, dans son *Traité sur le Saint-Esprit* (DSS) (39), donne une interprétation trinitaire du verset du Psaume 35, 10 : « Il est écrit : "Dans ta lumière, nous verrons la lumière"; c'est-à-dire : dans l'illumination de l'Esprit, nous verrons la vraie lumière qui éclaire tout homme venant dans le monde" (Jean 1, 9). Ainsi est-ce en lui qu'il montre la gloire du Monogène et en lui qu'aux vrais adorateurs il donne la science de Dieu. Le chemin de la connaissance va donc de l'Esprit, qui est un, par le Fils, qui est un, jusqu'au Père, qui est un » (DSS, XVIII, 47).

L'action de l'Esprit en l'âme se compare à celle des rayons solaires. L'Esprit diffuse partout sans en être diminué sa propre lumière, «à l'image d'un rayon solaire dont la grâce, présente à celui qui en jouit comme s'il était seul à en jouir, brille sur terre et sur mer et s'est mêlée à l'air. Ainsi l'Esprit, présent à chacun des sujets capables de le recevoir, comme s'il était seul, émet, suffisamment pour tous, la grâce en plénitude» (DSS, IX, 22, 35).

L'illumination de l'âme par l'Esprit est proportionnée à la capacité de chacun et progressive. Il nous amène, « comme des yeux élevés dans les ténèbres, à la pleine lumière de la Vérité en nous y accoutumant peu à peu... Il nous donne cette douce et harmonieuse éducation : nous habituer d'abord à voir les ombres des corps, et, dans l'eau, à regarder le soleil, de peur qu'en nous appliquant tout de suite à contempler la pure lumière, nous ne soyons aveuglés» (DSS, XIV, 33, 34).

Basile transpose ici le mythe de la caverne de Platon : dans cette «route de l'âme» ou ce «chemin de la connaissance », l'Esprit Saint joue le rôle du « Philosophe » de Platon ou du « Pédagogue » de Clément d'Alexandrie, qui conduisent l'homme à la pure lumière. Il est également, comme le Bien, Celui qui illumine à la fois l'œil contemplatif et l'image contemplée : « Celui qui fixe sur l'Esprit des yeux clairs, se trouve

(39) Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, « Sources chrétiennes », n° 17 bis, Paris, 1968.

transformé d'une certaine manière par la gloire de l'Esprit en quelque chose de radieux, son cœur étant illuminé d'en-haut, comme par une lumière, par la vérité qui vient de l'Esprit. C'est cela, être transformé par la gloire de l'Esprit en sa propre gloire» (40).

L'Esprit répand sa clarté en l'âme et l'âme est transformée de gloire en gloire, par sa propre gloire. Mais l'Esprit illumine également l'image contemplée, qui est ici le Christ, « image du Dieu invisible» (Colossiens 1, 15), pour ceux qui la contemplent. L'Esprit est la lumière dans laquelle l'image est vue. « Quand sous l'influence d'une force illuminatrice, on fixe les yeux sur la beauté de l'Image du Dieu invisible et que, par elle, on s'élève jusqu'au spectacle ravissant de l'Archétype, l'Esprit de connaissance en est inséparable, donnant en lui-même la force de voir l'image à ceux qui aiment regarder la Vérité ; il ne la fait pas découvrir de l'extérieur : c'est en lui qu'il amène à la reconnaître » (41). Dans la lumière de l'Esprit on découvre l'image du Dieu invisible, et par Lui, le Père, archétype de l'image et origine de la lumière.

L'analogie entre le Bien et l'Esprit nous fait maintenant percevoir la différence entre l'analyse platonicienne de la lumière (où le Bien est le principe ou la source de la lumière par laquelle on voit, mais qui n'est pas vue), et la doxologie trinitaire de « Dieu qui est lumière » (1 Jean 1, 5), où la lumière (= l'Esprit illuminateur) dans laquelle on voit la lumière (= le Verbe, « lumière née de la lumière ») qui elle-même est image de sa source, est distincte de la source de la lumière (= le Père), archétype de l'image, et y retourne.

La contemplation de la lumière divine se déploie maintenant dans une doxologie trinitaire où l'Esprit est le «sein» ou le «lieu» de la lumière, le Père, la source, et le Fils, sa resplendissante image.

c. Les yeux de la colombe

« Que tu es belle, ma bien-aimée, que tu es belle !
Tes yeux sont des colombes» (*Cantique des Cantiques* 1, 15).

(40) DSS XXI, 52. Basile donne une interprétation pneumatique (et non christologique) du passage de 2 Corinthiens 3, 14-18 : dans «de Seigneur » dont parle saint Paul, Basile voit le Saint-Esprit.

(41) DSS, XVIII, 47 ; voir aussi DSS, IX, 23, 5.

C'est dans ses *Homélie sur le Cantique des Cantiques* que Grégoire de Nysse reprend le thème anthropologique du « *miroir de l'âme* » : « lorsque l'âme, purifiée par le Verbe, a laissé le mal derrière elle, elle reçoit en elle-même le disque du soleil et brille de la lumière que l'on voit en elle. C'est pourquoi le Verbe lui dit : « *Tu es déjà devenue belle, en t'approchant de ma lumière, car cette approche a attiré en toi la participation à la beauté* » (42).

C'est l'Époux qui parle. Il se laisse ravir par les yeux de l'Épouse qui reflètent en eux ce vers quoi elle tend, à savoir la vie dans l'Esprit. Et puisque son oeil purifié est devenu capable de recevoir l'image de la colombe, il peut aussi contempler la beauté de l'Époux. Et en fait, c'est lorsque la jeune fille possède la colombe dans ses yeux qu'elle fixe pour la première fois la beauté de l'Époux. « Personne en effet ne peut dire : "Jésus est Seigneur !" sinon sous l'action de l'Esprit Saint » (1 *Corinthiens* 12, 3).

L'Esprit-colombe est maintenant intermédiaire entre l'âme-miroir, l'Épouse du *Cantique*, et l'Époux : ce n'est que par l'image de la colombe dans le miroir de ses yeux que l'Épouse peut contempler la beauté de l'Époux et devenir belle de sa beauté. Elle devient belle lorsqu'elle confesse « qu'il est Seigneur » et cette « confession de foi » ne peut être faite que dans l'Esprit Saint. Ainsi, c'est l'Esprit qui illumine les « yeux de la foi » (43) dans la doxologie trinitaire du Père et du Fils et du Saint-Esprit et dans la confession de la Seigneurie du Christ ; et le témoignage de la foi est celui de l'amour nuptial.

La lumière de gloire

Voir Dieu : telle sera notre béatitude et tel est le désir le plus profond du cœur de l'homme. C'est la prière de Moïse : « Seigneur, fais-moi de grâce voir ta gloire ! » (*Exode* 33, 18), et celle du psalmiste : « Quand irai-je et verrai-je la face de Dieu ? » (*Psaume* 42, 3).

(42) Grégoire de Nysse *Homélie, lv*, dans *La Colombe et la Ténèbre*, textes choisis par J. Daniélou et traduits par M. Canévet, Paris, 1967, p. 52-53.

(43) P. Rousselot, « Les yeux de la foi », *RSR* 1 (1910), p. 241-259 ; 444-475.

La force de notre désir de la vision de Dieu sera la mesure de notre capacité de vision (44) car, dans l'obscurité du régime de foi, c'est l'amour qui se porte vers ce qui demeure caché à la connaissance, et l'ampleur de notre vision de gloire sera proportionnée à la longueur, la hauteur, la largeur et la profondeur de notre amour. En fin de compte, *c'est l'amour qui ouvre, ici-bas, le champ de la vision de gloire dans l'au-delà*. L'espace de notre vision de gloire sera égal à l'étendue de notre amour, et c'est à la pureté de cœur qu'est promise la béatitude de la vision.

Quant au regard contemplatif, il anticipe, en quelque sorte, dès ici-bas la vision de gloire, précisément parce qu'il « voit » la gloire invisible. Deux mots indiquent l'objet du « voir » chez saint Jean : la « gloire » et « le Père » : « Le Verbe s'est fait chair et nous avons contemplé sa gloire » (*Jean* 1, 18), et : « Qui me voit a vu le Père » (*Jean* 14,9). Or la « gloire » et le « Père » sont tous deux invisibles. Le « voir » du disciple bien-aimé n'est un pas un « voir » humain et de ce monde ; c'est un « voir » pénétrant, qui découvre la réalité vraie sous les apparences et, derrière les signes et leur sens, la présence cachée du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Saint Jean a été donné comme modèle aux contemplatifs à cause de la « perspicacité » de son regard. C'est le regard de l'aigle qui fixe le soleil et soutient l'ardeur de son rayonnement.

Tel a été le désir ardent de nos sœurs du Carmel : Thérèse, qui se comparait à un « *petit oiseau* » dont les yeux étaient les « *yeux de l'aigle* » ; et Elisabeth de la Trinité, dans sa prière au « Verbe éternel » : « *Je veux vous fixer toujours et demeurer sous votre grande lumière ; ô mon Astre aimé, fascinez-moi pour que je ne puisse plus sortir de votre rayonnement !* » (45).

Ysabel de ANDIA

(44) « Celui qui participera le plus à la lumière de gloire est celui qui a le plus de charité, dit saint Thomas ; car plus grande est la charité, plus grand est le désir, et le désir rend d'une certaine manière l'être qui désire apte et tout prêt à recevoir l'objet désiré. Ainsi, celui qui a plus de charité verra Dieu plus parfaitement, et il sera plus heureux » (*Somme Théologique, Ia, Quest. 12, art. 6*).

(45) Elisabeth de la Trinité, *Prière* : « O mon Dieu, Trinité que j'adore... ».

Ysabel de Andia, agrégée de philosophie, docteur en 3^e cycle (Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger, Lille, 1975), vient de faire paraître sa thèse de théologie sur Irénée de Lyon : *Homo vivens. ; Incorruptibilité et divinisation de l'homme chez Irénée de Lyon*, Études Augustiniennes, Paris, 1986. Actuellement au C.N.R.S.

Paul IMBS

Ame : notes de vocabulaire

FAUT-IL insister sur la difficulté d'un article sur un mot qui demanderait un volume pour être traité comme il le mériterait du seul point de vue du langage, ne serait-ce que pour aider à démêler l'écheveau complexe de notions, voire d'impressions qui offusquent le concept d'âme ? Faute d'espace — et de temps — on se bornera à de simples notes, dans l'espoir qu'elles ne seront pas tout à fait inutiles aux lecteurs de ce cahier pris en charge par des philosophes et des théologiens de «métier».

L'« attaque » du sujet pose déjà un problème. On est tenté — et on ne résiste pas à une telle tentation — de commencer par la fin, en se demandant comment on a pu dire, dans des vocabulaires techniques par exemple, *l'âme d'un canon* (le creux du tuyau par où doit passer le projectile), *l'âme d'un câble* (partie centrale autour de laquelle s'enroulent les brins d'un câble), *l'âme d'un violon* ou *d'un violoncelle* (tige de bois placée sous le chevalet à l'intérieur d'un violon ou d'un violoncelle, entre la table et le fond, de manière à les maintenir à une distance constante). On constate dans ces emplois la représentation d'un intérieur à la fois opposé et soudé à un extérieur, assumant une fonction précise dans un ensemble dont il constitue un élément essentiel et pratiquement invisible ou insaisissable en tant qu'être. Le cheminement sémantique qui a conduit à de tels emplois, qui ne sont pas oeuvres de théologiens ni de philosophes, a nécessairement pour point de départ, en raison même de sa conception non religieuse, le dualisme anthropologique vulgarisé dans l'Occident chrétien, qui définit l'homme comme un composé d'un élément corporel servant d'enveloppe visible à un élément spirituel caché, mais fonctionnellement vital. Mais il est important aussi de voir à l'oeuvre, à propos de tels emplois, les procédés de transposition à la fois systématique et spontanée qui sont à l'origine d'une *polysémie* foisonnante autour de la

constance d'un signifié « duel » servant de *modèle de représentation*, dont les deux faces sont adaptées suivant des « figures » d'une étonnante régularité dans la dynamique du vocabulaire : *l'analogie* surtout (dans une logique du *comme si*), par exemple du mode de soudure, de la disposition relative, de la fonction (le creux du canon *guide le* projectile, comme l'âme guide le corps humain ; le brin central d'un câble *assure la* résistance de celui-ci, comme l'âme, dans l'épreuve, donne son énergie au corps humain ; l'âme du violon garantit l'harmonie des vibrations sonores que produit l'archet frottant les cordes, comme l'âme humaine répercute les variations de l'affectivité sous le choc des événements) ; l'analogie s'exerce avec une remarquable souplesse pour adapter le modèle de départ à tel domaine technologique, qui prête chaque fois *sa spécificité* au concept de base que suggère le mot *âme*.

~

Comme le montrent les emplois technologiques du mot *âme*, le sémanticien a coutume d'interroger les mots sur leurs sens en les plaçant dans un contexte donné, qui lui incorpore une partie de son signifié. Les locutions et manières de dire plus ou moins figées figurent parmi les *sites lexicaux* les plus révélateurs de sens en ce qu'elles conservent souvent des emplois au-delà de l'époque de leur pleine vitalité. Telles sont par exemple les périphrases verbales désignant le fait de mourir. L'agonie d'un mourant se termine lorsqu'il *rend l'âme*, ou lorsque l'âme *se sépare du corps*. *Rendre l'âme* se réfère à une théologie du retour de toute chose à ses origines : l'âme est créée par Dieu dont elle est en quelque sorte la propriété, qui, prêtée pour la durée d'une vie, doit lui être restituée lorsque son détenteur temporaire vient à mourir ; conception s'accordant avec une métaphysique du lieu naturel de toute chose (la pierre par exemple jetée en l'air retombe sur la terre à laquelle elle appartient de par ses origines). Lorsque la littérature spirituelle parle de l'âme qui *se sépare* ou *sort* du corps qu'elle *délaisse* (cf. saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, I, 13), elle se réfère au dualisme augustinien, dont Pascal, après beaucoup d'autres, se fera l'écho dans le fragment sur *Les Deux infinis* : « *Nous sommes composés de deux natures opposées et de divers genres, d'âme et de corps* », et que reflète la liturgie quand elle prie pour que l'âme du défunt soit admise au repos éternel et jouisse de la

sainte lumière de Dieu. Ces textes, antérieurs à Vatican II, mais dont quelques-uns ont été conservés dans les nouveaux rituels, présentent la mort comme le moment où l'âme sort de ce monde : sortie qui se fait sous la conduite d'anges (cf. le *In paradisum et le Subvenite* de l'Office des Funérailles), parmi lesquels saint Michel, chargés d'accompagner les âmes jusque devant le *Très-Haut siégeant parmi les saints de la Cité du ciel*, ou du moins au purgatoire, où elles séjourneront, en attendant leur admission au paradis, pour un temps plus ou moins long, appelées alors *les (pauvres) âmes du purgatoire*, pour lesquelles les fidèles prient en vue d'un raccourcissement de ce séjour. Avec un mélange d'espérance et d'inquiétude, on dit couramment, en apprenant le décès d'une personne connue : *Dieu ait son âme*. En référence à une croyance pré-chrétienne, où l'on représente la vie d'outre-tombe comme celle d'une ombre qui, pour être reçue au séjour des morts, demande que le corps auquel elle était unie ait été enseveli, faute de quoi l'âme est contrainte à errer désemparée autour du cadavre (cf. *Antigone* de Sophocle) la langue connaît *errer* dans un lieu *comme une âme en peine* (1). On connaît la croyance, d'origine orientale, à une *migration des âmes* (métempsycose) conçue comme un châtement frappant les hommes dont la conduite dans une première vie n'a pas encore mérité la béatitude éternelle en dehors du corps.

Avec une connotation fortement appréciative, *l'âme*, en tant qu'elle a une destinée au-delà de la vie, figure dans des formules soulignant le sérieux d'une affirmation (cf. *je k jure par mon âme*, dont je mets en jeu l'espérance de bonheur dans l'autre monde).

La littérature et les arts plastiques du Moyen Âge ont, comme on sait, la même finalité et sans doute les mêmes inspireurs que les textes liturgiques, et l'on n'est donc pas étonné de les voir faire écho — écho souvent amplifié — à l'imagerie des textes liturgiques (2). Selon la tradition chrétienne de cette même imagerie, Satan agit dès cette vie sur les hommes en leur offrant une existence de plaisir, qui les mettra en son pouvoir au moment de la mort ; l'homme, en échange de ce don, conclut

avec Satan un pacte commercial par lequel *il lui vend son âme* pour l'éternité qui suit la mort ; de là des légendes dont les plus célèbres sont celles du clerc Théophile, qui, repent, sera sauvé par l'intervention de la Vierge, et du docteur Faust, qui, selon la tradition populaire, après le pacte conclu avec Méphistophélès, sera effectivement damné pour la vie éternelle, mais finalement racheté, sous la plume de Goethe, par sa foi indestructible à la Vie (c'est-à-dire par le triomphe en lui de celle des deux âmes inhérentes, selon le poète, à tout homme, et qui exalte les valeurs supérieures qu'il tient de la nature).

Essayons un premier bilan des usages du mot et du concept d'âme dans le langage de certaines techniques ou dans des usages plus courants (quelque peu métaphoriques). Ce qu'ils ont de commun, c'est le présupposé d'une opposition entre un *dedans* et un *dehors*; opposition de *nature* ou du moins d'espèce, les deux natures ou espèces étant ainsi faites qu'elles sont, normalement inséparables l'une de l'autre. Leur union peut être exceptionnellement et temporairement rompue, comme dans le cas de l'âme humaine, mais la liturgie professe la résurrection pour toute chair associée à une âme. Quoique solidaires dans leur union « duelle », le dedans est qualitativement supérieur au dehors ; en général plus insaisissable pour les sens, sa réalité n'est cependant pas contestable en raison précisément de sa fonction manifestée par ses effets (le projectile qui passe par l'âme est orienté par elle ; le câble résiste à la traction, le violon tire de son âme la qualité des vibrations) ; cet ensemble aux éléments qualitativement hiérarchisés devient un modèle (un paradigme) pour figurer toute sorte de composés où l'un des deux termes remplit une fonction privilégiée et essentielle.

Les emplois techniques du mot ont révélé une grande aptitude à la transformation du sens par analogie. Celle-ci (qui implique à la fois ressemblance et un minimum de dissemblance) s'opère toujours par rapport à un être perçu comme proche de l'être qu'elle affecte. Au pôle opposé du composé le

(1) J. Gracq, (*Un beau ténébreux*, p. 85) : « je me suis surpris errant comme une âme en peine dans les couloirs de 1 hôtel, incapable de trouver le lieu de mon repos ».

(2) Cf. *Vie de saint Alexis*, milieu du XI^e s., v. 332 d'un manuscrit légèrement postérieur à celui qui sert de base aux éditions courantes ; *Chanson de Roland*, fin du même siècle, v. 2374, v. 2392 s. Pour la sculpture, cf. par exemple la célèbre pesée des âmes au portail de la cathédrale d'Autun.

corps sert de modèle à l'expression d'une fonction dans un ensemble plus étendu que l'être humain singulier ; comme *corps* sert à désigner un groupement de personnes (3) que réunit un même destin, on parle de *l'âme* d'une collectivité (association, ville, peuple) pour désigner les principes et les idéaux qui assurent sa cohésion, sa force, son rayonnement, bref ce qui fait son prix ou son originalité ; en l'absence d'une telle force, on parle *d'une cité* ou *d'un monde sans âme* (titre d'un ouvrage de l'écrivain Daniel-Rops). A partir de là, puisque un tel rôle a pour opérateurs des personnes, *âme* peut désigner, par une *métonymie* (4) inverse, un individu, dont l'activité est à la fois orientée vers l'ensemble du groupe et jusqu'à un certain point discrète, seuls les effets de son zèle étant manifestes. En raison de la composante de discrétion, *âme* convient excellemment pour désigner la personne qui « anime » un groupe par nature secret, et on parle alors de *l'âme d'un complot*, *d'une conjuration*, *d'une activité terroriste*; et naturellement aussi de l'âme d'une oeuvre d'action charitable, d'une entreprise scientifique, d'une revue, etc.

~

Avec de tels emplois, que les linguistes appellent parfois synecdoques, le saut est fait vers un type métonymique consistant à prendre la partie pour le tout, *âme* désignant alors une personne particulière, avec cependant toujours une connotation sémantique propre, jusqu'à un passé récent, au langage administratif pour le dénombrement des *habitants* d'une *collectivité* rurale mi urbaine en tant que fermée sur elle-même (tel village, tel bourg, telle ville compte tant et tant d'âmes, sans distinction de sexe ou d'âge ; cf. aussi l'expression : il n'y a pas, dans tel lieu, *âme qui vive*). Le plus souvent l'usage moderne réserve cet emploi à la notation de telle qualité communément attribuée à une personne. C'est une *bonne âme* est la formule courante

(3) Voire d'objets réunis de manière stable au service des hommes ; d'où procède la célèbre apostrophe de Lamartine à Milly : « *Objets inanimés, avez-vous donc une âme* ».

(4) Rappelons que la *métonymie* consiste à employer un mot pour désigner une entité en *contact* habituel ou fréquent désignée par le sens de départ de ce mot. Par exemple, un bureau est un meuble recouvert de l'étoffe appelée bureau ; le nom du meuble sert aussi à désigner la pièce où il est placé ; le nom d'une telle pièce sert à désigner les personnes qui s'y réunissent, etc. On sait que la *métaphore* consiste à procéder à une extension de sens sur la base d'un constat ou d'une hypothèse de *similarité*.

pour souligner l'indulgence, l'humanité d'une personne qui met beaucoup de simplicité dans ses relations et ses jugements (avec parfois une pointe d'ironie ou de supériorité lorsque la simplicité est perçue comme confinant à la candeur). Mais on rencontre aussi couramment des expressions plus ou moins stéréotypées comme *grande âme*, *âme généreuse*, *honnête*, *élevée*, *fière*, etc., ou (plus fréquemment) leurs contraires : *âme basse*, *vulgaire*, *irrésolue*, etc. La locution [quelqu'un est] *l'âme damnée* d'une autre personne qualifie l'action pernicieuse (compromettant le cas échéant, à la manière de celle de Satan, le salut éternel) exercée par une personne sur une autre, au destin de laquelle elle est très étroitement liée. Dans *âme-soeur* la qualité est exprimée par un substantif à forte implication affective, qui souligne la communauté de goûts dans la cohabitation avec une personne, le plus souvent de sexe opposé (on connaît la fortune de l'expression dans les annonces érotiques de certains journaux ou de périodiques de grande diffusion, où l'on relève parfois le néologisme *super-âme-soeur*).

Substantialisé jusqu'à pouvoir désigner une personne, le mot *âme* se prête à une transformation en *nom de chose* (qu'il était déjà quelque peu par son emploi accusatif dans les syntagmes *rendre et vendre son âme*). La chosification est complète lorsque, par mise en parallèle avec le corps, l'âme se prête à des déterminations quantitatives ou intensives. Dans la tradition qui s'est imposée dans le monde chrétien, l'âme partage avec Dieu le caractère *d'unicité* : chaque être humain n'a qu'une seule âme, et la thèse des deux âmes, d'origine manichéenne et donc hérétique, est rejetée comme telle avec vigueur par saint Augustin (5). Inaccessible à la multiplication, l'âme conçue selon ce modèle laisse la porte ouverte à la division, qui fait d'elle un composé à l'exemple du corps, son associé. Composé ternaire par exemple chez saint Augustin et nombre d'augustiniens, pour lesquels, l'homme étant fait à l'image de Dieu, et dans l'homme cela concernant plus spécialement l'âme, celle-ci a une

(5) Cf. aussi saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, 5, 11. Lorsque *Faust* dira que deux âmes habitent sa poitrine (*Faust*, I, *Devant la porte de la ville*), il ne s'agit que d'une image pour désigner, comme dit le contexte lui-même, les deux « pulsions » (*Trieb*) qui se partagent le coeur humain ; mais ces pulsions sont senties comme des choses.

structure ternaire comme le Dieu chrétien. D'autres (par exemple François de Sales) distingueront une partie supérieure, lieu des inclinations vertueuses, et une partie inférieure, siège des inclinations vicieuses, l'une étant le point de contact avec Dieu, l'autre le champ de manoeuvre de Satan. Les mystiques, notamment les dominicains rhénans du XIV^e siècle (Eckhart, Tauler, Suso) discernent dans l'âme deux « lieux » (ou « puissances ») privilégiés, le *fond (grunt)* et la *cime*, de même nature que Dieu (c'est l'âme absolument spirituelle en tant qu'elle a échappé à la chute), avec laquelle Dieu entre spontanément et directement en contact dès cette vie (pour peu que l'homme lui cède la place en mettant dehors par l'ascèse tout ce qui l'attache aux créatures) pour y engendrer le Fils et faire de nous les cohéritiers — restés cependant hommes — de la béatitude céleste (6). C'est de là aussi que part la représentation de l'âme comme le *siège* (cf. François de Sales, *op. cit.*, VI, 15) d'un ensemble d'« inclinations », que l'analyse *dénombre* sans porter atteinte à son unicité fondamentale (pas plus que la Trinité des personnes ne met en cause l'unité de Dieu). On parlera ainsi de l'âme *siège* de la sensibilité, de la volonté, de la raison ; en stricte rigueur, il faudrait dire : *l'âme en tant que sensible, en tant que raisonnable, etc. (ibid.) ; et ce n'est que par brachylogie qu'on parlera de la raison, de la volonté, etc.*

~

On n'insistera pas ici sur d'autres aspects de la quantité appliquée à l'âme. On dit qu'on s'engage dans une affaire de *toute son âme*, comme s'il y avait la possibilité de n'utiliser que la moitié de son âme. Nous avons rencontré déjà les syntagmes courants *grande âme*, *petite âme* ; on connaît les calques français sur les composés latins : *magnanimitas*, *pusillanimitas*, où la quantité est déjà interprétée comme intensité, et donc comme qualité ; et tout le monde connaît le *supplément d'âme* réclamé par Bergson pour sauver un monde envahi par la technique.

Ce qu'il faut en revanche souligner, c'est la facilité avec laquelle *âme* considéré comme nom de qualité se spécifie sui-

(6) Cf. J. Ancelet-Hustache, Maître Eckhart, *les Traités*, Introduction.

vant le mot auquel elle s'attache ; elle est alors chargée de suggérer les *effets* que l'on attend de la réalité désignée par le vocable conjoint. On dit ainsi d'un poème qu'il est *plein d'âme*, qu'un artiste *chante avec âme*, et il s'agit alors de la sensibilité que manifeste une mélodie ou l'artiste qui la chante ; affirmer une vérité *en son âme et conscience*, c'est se référer à la profondeur de l'âme restée pure de toute souillure morale et notamment à l'abri de toute velléité de mensonge. Ailleurs c'est elle qui est déterminée qualitativement — en bien ou en mal — par le nom qui l'accompagne. Elle se présente alors comme susceptible de variations : on peut par exemple *avoir des états d'âme*, et une telle expression peut servir à exprimer l'absence de maîtrise de la pensée et/ou de la volonté, ou de franchise ou de fermeté de la parole qui en résulte, notamment dans les luttes ou rivalités politiques. Un des états le plus frappé de réprobation est le *vague à l'âme*, caractéristique des êtres en proie à une inquiétude et à une instabilité incurables. L'âme peut être réduite à une soumission passive à l'inévitable, et on dit alors qu'on fait une chose *la mort dans l'âme*. Inversement, dans une conception dualiste de l'être humain, l'expression « se donner à une cause *corps et âme* » réunit les deux termes pour suggérer la totalité de la personne qui s'engage ; ou encore on dit d'une personne qu'elle a *l'âme bien chevillée au corps* pour suggérer la vigueur sans faiblesse de son comportement. Fénelon, dans un sermon pour le jour de la Pentecôte, dira que *l'Esprit Saint sera l'âme de son âme*.

~

On doit se demander dans quelle mesure le retour aux textes originaux de la Bible n'a pas modifié l'idée que le théologien et, après lui, l'Église se font de « l'âme » en tant qu'élément composant de l'être humain : L'on sait en effet que pour la Bible hébraïque, *néphesh* ne désigne pas une des deux substances dont serait composé l'être humain, mais cet être tout entier en tant qu'il est « animé par un esprit de vie » (*Vocabulaire de Théologie biblique*, 2^e éd., éd. du Cerf, 1971, s.v. *âme*) : en d'autres termes, l'être humain est compris comme un existant à qui Dieu a insufflé la vie ; laquelle lui est ôtée lorsque Dieu lui retire son souffle ; c'est par le don de ce souffle que l'homme est créé à l'image de Dieu. L'existence d'outre-tombe n'est donc pas celle d'une âme substantielle de nature spirituelle, mais d'une

sorte d'ombre qui attend le jour où Dieu la ranimera en même temps que la « chair » en lui *réinsufflant la vie*, en vue d'une résurrection pour l'éternité. C'est ce souffle, qui émane directement de Dieu, que, fidèle en cela aux philosophes néoplatoniciens qui furent ses guides vers le christianisme, saint Augustin a assimilé au principe spirituel de l'âme unie au corps, douée d'immortalité, qui au moment de la mort se sépare momentanément du corps, qu'elle retrouvera au jour du Jugement dernier. D'où le dualisme de la tradition chrétienne occidentale, que Descartes ne fera qu'accuser en « forçant » leur irréductible opposition, étant cependant maintenue l'union étroite des deux substances faites l'une pour l'autre dès leur création.

La conséquence la plus nette de ce retour au langage biblique dans la « nouvelle » théologie est la disparition quasi complète, dans la liturgie postérieure à Vatican II, de l'expression « *les âmes* » des défunts. Celles-ci ne subsistent plus, semble-t-il, que dans les prières anciennes maintenues dans la plus récente réforme liturgique (cf. plus haut : *In paradisum et le Subvenite* de la messe des Funérailles, maintenant présentés dans une traduction officielle où figure le mot *âme*) : les prières nouvelles sont faites désormais pour un *défunct* ou pour *les défunts* pris dans leur être personnel sans référence à une distinction du corps et de l'âme (ni non plus à l'Ombre descendue au *shéol* après la mort), l'accent étant mis sur l'espérance, affirmée par la foi d'une résurrection de tout l'être, à l'instar de celle dont ont bénéficié Jésus et sa mère la Vierge Marie.

~

Il nous reste peu de place pour ce qui, dans l'information demandée aux linguistes, était prioritairement celle que fournit la plongée dans le passé étymologique des mots.

La recherche étymologique n'est plus seulement le résultat d'une intense curiosité quant aux origines des faits de civilisation ; quoiqu'on dise ou lise parfois sur l'intérêt et le rendement cognitif de telles recherches, il se peut qu'on dégage, suivant le cas, l'un ou l'autre enseignement sur la nature ou la conception de la chose désignée. Ou cette étymologie n'est pas assurée, et alors on suppose à l'origine quelque onomatopée qui n'est pas le fait du simple hasard : ainsi de l'initiale *ps-* de *spiritus* et de *psychè*, où elle est seulement connue comme une constante

phonétique comme pour *cour*, *mais* il *n'y a* rien derrière ou avant pour « motiver », comme on dit, le choix de cette dénomination, qui a cependant l'intérêt qu'elle est commune à peu près à toutes les langues qui composent l'univers indo-européen, et cela n'est pas une information banale. Ou bien l'étymologie de tel mot est communément admise par l'ensemble de la communauté scientifique, et alors il est rare que ne subsiste pas dans les emplois vivants une trace des usages anciens : il n'est par exemple pas indifférent qu'âme se rattache à travers son étymologie « *anima* » à une famille de mots indo-européens, à laquelle appartient aussi le grec *anemos* (*animus en latin*) qui désigne le vent, c'est-à-dire l'air qui souffle dans le cosmos, et a servi aussi à désigner le souffle (vital) de l'individu humain.

En latin, *animus a* été concurrencé par *anima*, qui lui aussi avait primitivement les deux sens ; l'âme est ainsi au corps ce que le *vent* est à l'univers : une force, sensible seulement par ses manifestations, et qui met notamment en mouvement, par son souffle, le corps qu'elle « anime ».

Saint Thomas, après Aristote, dira qu'il existe trois sortes d'âmes suivant le niveau d'existence de l'être qu'elle « anime » : l'âme végétative, douée de vie, mais non de mouvement spatial, l'âme animale, qui possède ce mouvement, l'âme humaine qui ajoute la nature spirituelle. *Anima a* pour pendant le grec classique *psychè*, *fémnin comme* lui (pour marquer une certaine subordination), dont l'origine est sans doute onomatopéique le *ps-* initial imitant le bruit que fait le souffle en sortant de la bouche. *Animus* (masculin !) a fini par désigner *l'esprit*, *l'intellect*, considérés comme supérieurs à *l'âme*, siège de la sensibilité. Il a pour pendant le grec *thumos*, dont l'aspirée initiale pourrait avoir elle aussi une valeur onomatopéique. *Animus avait* pour concurrent dès le latin préchrétien les mots *mens et spiritus*, ce dernier primitivement onomatopéique lui aussi, ayant le même sens que *animus*, tous les deux étant de genre masculin. C'est le christianisme à la recherche d'un équivalent latin pour le grec *pneuma* (dans le syntagme Esprit-Saint), qui a consacré le sens intellectuel d'*animus*. *Mens a* longtemps concurrencé *animus et anima*; il se rattache à la racine indo-européenne *men-* que l'on trouve également dans *memini* « se souvenir » et dans *mentiri* « mentir ». Le russe *ducha* (d'une racine indo-européenne signifiant « souffle », qui a donné l'allemand *Tier* « animal » serait de la même famille que le grec *theos* (*thvesos*) « dieu », « être divin ». (L'allemand *Seele* « âme » et l'anglais *soul* se rattacheraient à une racine qui est aussi à l'origine de *See* « lac », certains

fonds de lacs ayant pu être des lieux de séjour pour les âmes avant et après la mort ; des germanistes citent ce mot comme exemple de la submersion totale d'un mot pré-chrétien par le christianisme triomphant après une longue cohabitation avec un concept païen fortement enraciné).



Il ne saurait être question de terminer de simples notes par quelque chose qui ressemblerait de près ou de loin à une conclusion. *Salva reverentia*, on aimerait paraphraser l'évangile de saint Jean par une clause du type : il y aurait encore bien des choses à dire sur le mot et le concept *d'âme* vus à travers le prisme du lexicologue ; «si on les mettait par écrit, le monde lui-même ne suffirait pas à contenir les livres qu'on en écrirait ».

Parmi ces choses figurerait un inventaire des « synonymes » *d'âme*. Nous avons, par exemple, noté la concurrence, chez les poètes latins chrétiens, de *mens* et de *spiritus*. Prudence (fin IV^e-début V^e siècle) emploie dans le même poème (*Hymnus circa exsequias defuncti*) *mens*, *anima*, *animus*, *sensus*, *cor*, sans notable opposition de sens ; François de Sales ne semble guère tenir à une distinction tranchée entre *âme*, *coeur* et *esprit* (cf. p. ex. *Traité de l'amour de Dieu*, II, 15) ; Fénelon (un classique !) n'est guère plus net, etc.

Manque aussi un inventaire quelque peu étendu des traductions du commandement biblique (*Deutéronome* 6, 5), que la Bible de Jérusalem (nouv. éd., 1973) traduit : « *Tu aimeras Yahvé ton Dieu de tout ton coeur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir* », repris dans *Matthieu* 22, 37, qui change cependant *pouvoir* en *esprit* (cf. *Vulgate Matthieu* : «*Ex toto corde tuo, et in tota anima tua et in tota mente tua*» ; *TOB* : «*De tout ton coeur, de toute ton âme et de toute ta pensée* » ; *Chouraqui* : «*Tu aimeras l'Adôn ton Elohim de tout ton coeur, de tout ton être, de toute ton intelligence* ». Correspondants grecs : *cardia*, *psychè*, *dianoia*).

Manque enfin, entre autres inventaires instructifs, un tableau numérique des emplois respectifs de ces « synonymes » au cours, p. ex., des deux derniers siècles dans des textes de divers genres littéraires (cf. *Dictionnaire des fréquences dans le vocabulaire littéraire des XIX^e et XX^e s.*, 6 vol., *Trésor de la langue française*, Nancy, 1971 et s.).

On doit s'étonner du parti pris adopté ici de n'emprunter les matériaux du vocabulaire français qu'à des sources littéraires ou d'un niveau de langue supérieur ou moyen. C'est que ce parti-pris est imposé par la réalité observable ; c'est à un tel niveau qu'apparaît en effet le mot, et cela dès les origines de la langue, dont la forme la plus ancienne est *aneme*, forme directement calquée sur le latin *anima*, selon un procédé caractéristique du vocabulaire dit demi-savant (cf. aussi *esperit*, calqué sur *spiritus*).

Une étude historique intégrale du mot montrerait une sécularisation croissante depuis les premiers emplois dans les textes chrétiens les plus anciens jusqu'à nos jours. Paul Valéry (*Cahiers, Pléiade, I*, p. 1203) résume l'état actuel de la question posée à la pensée moderne : « *L'âme : donner un sens à ce vieux nom du souffle* ». «*Sécularisation* » n'est pas exclusion ni mort ; il ne peut s'agir que de transformation, mais transformation en quoi ? En *un je ne sais quoi*, comme aurait dit Jankélévitch ? En *mystère* se substituant à un problème, comme aurait dit Gabriel Marcel ? Une réalité irréductible donc ? Mais cela n'a-t-il pas été le cas dès l'origine ? L'âme du cosmos ne se profilait-elle pas sur un fond de religion « animiste » ? L'âme sécularisée n'est-elle pas plus que la somme des vibrations matérielles d'un corps qui ne serait que corps ? *Ame au* sens substantialiste de Descartes est sans doute impossible, parce qu'il dit trop ; mais *être* selon la terminologie, qui se veut philologique, de Chouraqui, n'en dit-il pas trop peu ? Un troisième sens alors, qu'il s'agirait d'inventer, de manière à *comprendre* tout ce qu'impliquent de positif et d'irréductible à la fois la grande tradition chrétienne et les exigences impératives d'une modernité non sectaire, c'est-à-dire ouverte précisément sur le mystère ? Quelque *métaphore vive*, comme dirait Paul Ricoeur ? Mais n'est-ce pas le lieu de se souvenir de cette phrase, que l'on oserait qualifier de « géniale », d'Eckhart : «*Jamais les philosophes ni les poètes n'ont fabulé*» (fabuliert) *sans produire un sens* » ?

Tout le monde connaît les ironies d'Etienne Gilson, dans son *Introduction à la philosophie chrétienne*, sur les philologues incapables de regarder au-delà de leur littéralité personnelle. Pauvres philologues ! qui oserait encore se dire membre de la corporation ? Et pourtant... *Utinam !*

Paul IMBS

Paul Imbs, né en 1908, marié, quatre enfants, dont trois universitaires. Directeur de recherche honoraire au C.N.R.S. Divers travaux de linguistique et de philologie françaises publiés ou en cours. La documentation de cet article a été fournie notamment par le *Trésor de la langue française* à Nancy.

Juan-Luis RUIZ de la PENA

Mental, cerveaux, machines

LES interrogations de fond posées par le problème âme-corps pourraient être formulées dans un langage simple, non technique, de la façon suivante : *qu'est-ce que l'homme ?* Quels sont ses ingrédients de base ? Comment est-il constitué ? Sa conformation est-elle homogène, unidimensionnelle, ou au contraire son indéniable complexité fonctionnelle trahit-elle une diversité ontologique essentielle ? Et en quoi consisterait cette diversité ? Y a-t-il entre l'homme et le reste du réel une continuité radicale, avec des différences simplement qualitatives ou graduelles ? Ou bien l'homme est-il irréductible à son environnement et se distingue-t-il de lui qualitativement ?

Voilà quelles sont les questions qui traversent de part en part l'histoire tout entière de la philosophie. Ces mêmes questions alimentent aujourd'hui un passionnant débat interdisciplinaire dans lequel interviennent, outre des philosophes, des psychologues et des théologiens (experts exclusifs du sujet jusqu'à une époque récente), des éthologues, des biologistes, des neurologues et des spécialistes en cybernétique. Mais l'étiquette sous laquelle figurent les vieilles questions a été modifiée. Au lieu du problème *âme-corps*, on parle aujourd'hui du problème *mental-cerveau*. Plus concrètement la discussion actuelle tourne autour de ces deux questions : Ce que nous appelons *mental* existe-t-il ? Dans le cas où cela existerait, serait-il quelque chose de distinct du cerveau ? En d'autres termes : cette structure organique, prodigieusement sophistiquée qu'est le cerveau suffit-elle pour expliquer la conduite, les facultés et les propriétés de l'être humain ? Ou bien faut-il postuler un autre facteur explicatif du phénomène *homme*, ni organique, ni matériel ?

De ces deux questions, la première (l'existence du mental) reçoit aujourd'hui une réponse affirmative pratiquement unanime, maintenant qu'est passé ce que M. Bunge qualifia de « *longue et ennuyeuse nuit behavioriste* ». L'attention se porte

donc maintenant sur la seconde question, sur le problème mental-cerveau proprement dit : le je, l'auto-conscience, le mental (autrefois distingué par le terme « âme ») s'identifie-t-il à une entité corporelle, biologique ou physico-chimique ?

Nous examinerons en premier lieu les trois modèles de réponse au problème élaborés actuellement à partir d'une optique philosophique : la théorie de l'identité (H. Feigl), celle de l'émergence (M. Bunge) et le dualisme interactionnel (K. Popper). Nous verrons ensuite comment se pose et se résout le problème sous l'angle (jusque là inusité) de la cybernétique. Nous clôturerons ces pages par quelques brèves réflexions de conclusion.

1. Mental-cerveau : trois propositions philosophiques (1)

A. - Herbert Feigl, philosophe allemand nationalisé nord-américain, est le créateur de la théorie de l'identité mental-cerveau, exposée dans son livre *The « Mental » and the « Physical »* et largement diffusée parmi les philosophes et les neurologues anglo-saxons comme J.J.C. Smart (*Philosophy and Scientific Realism*), D.M. Armstrong (*A Materialist Theory of the Mind*), C.U.M. Smith (*The Brain : Towards an Understanding*), etc. Un peu plus tard Feigl lui-même émit de sérieuses réserves sur la validité de son hypothèse, ce qui n'empêche pas que celle-ci continue à être « *actuellement la plus influente* » (Popper) de toutes celles formulées à partir d'une ontologie matérialiste.

Le premier objectif de Feigl est le dépassement du behaviorisme par la revendication de la réalité du mental. L'homme est quelque chose de plus qu'un mécanisme automatique de stimulus-réponse ; il y a en lui, outre une conduite, des facteurs cause de cette conduite ; les événements, processus et états mentaux possèdent une réalité propre, antérieure au comportement et cause de celui-ci. L'être humain est un je conscient, doté d'une « *structure mentale de la personnalité* », qui opère comme un « *maillon de la chaîne causale de notre conduite* ». Le mental (« *the self* », « *the ego* ») est donc une réalité objective ; ce n'est pas la conduite, mais le principe interne de la conduite.

(1) Pour un plus large exposé de ce qui suit, cf. J.-L. Ruiz de la Pena, « *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología* », Santander, 1984 (2), cap. III, p. 131-199.

C'est cette réhabilitation du caractère réel du mental qui fonde l'actualité et l'urgence du problème mental-cerveau. D'après Feigl, loin d'être un pseudo-problème, comme le proclamait la vulgate behavioriste, c'est cette question qui « *se trouve dans l'avancée des discussions philosophiques les plus actives et les plus intelligentes* ». La réponse de Feigl à cette même question va être celle de l'identité psychoneuronale : le mental existe, *mais c'est le cerveau*.

La principale raison invoquée par Feigl en faveur de son hypothèse est le « *principe d'économie* », dont ne saurait se dispenser aucun discours scientifique, qui exige de ne pas multiplier sans nécessité les causes d'un phénomène. Si quelque élément de la texture somatique humaine suffit à expliquer de façon convaincante tous les processus, événements et états mentaux, il n'y a pas de raison de recourir à un autre facteur immatériel, non corporel. Si donc, ce fantastique organe qu'est le cerveau rend suffisamment compte de la vaste gamme de propriétés, modes de conduite et attributs de l'être humain, il ne faut pas postuler une autre cause de tout cela. Ainsi posée, la question peut être formulée maintenant en termes relativement simples : la neurologie est-elle en situation de rendre le cerveau responsable de tout ce dont est capable l'homme ?

Pour Feigl la réponse doit être affirmative. Les processus téléologiques du mental, l'intentionnalité de la conduite, la cognition, l'élection, la volition, etc., sont tous des phénomènes auxquels la psychophysiologie actuelle peut assigner une cause neurologique. Prenons le cas limite de l'acte volitif libre ; Feigl déclare qu'un tel acte, comme n'importe quel autre processus psychosomatique, « *pourrait en définitive s'expliquer comme résultant d'états et de processus cérébraux agissant sur diverses parties de l'organisme* » et serait, en principe, « *prédicible* » si l'on pouvait observer de façon adéquate le mécanisme cérébral qui le produit. Le penseur germano-américain en arrive même à imaginer la possibilité d'un « *autocérébroscope* » sur l'écran duquel se refléteraient tous les courants nerveux cérébraux et par conséquent grâce auquel nous obtiendrions un constat empirique de tous nos états, processus et événements mentaux.

Cependant, continue Feigl, le langage « mentaliste » conserve encore sa raison d'être, compte tenu de la radicale diversité avec laquelle nous faisons l'expérience du psychique et du physique : le psychique est perçu par voie de connaissance auto-consciente (« *knowledge of acquaintance* »); le physique se perçoit comme

un objet distinct de sa propre auto-conscience. Or, les termes du vocabulaire neuro-physiologique traduisent exactement les mêmes événements ou états mentaux que ceux exprimés par les termes du vocabulaire introspectif.

L'ontologie qui nourrit la théorie de l'identité est le matérialisme physicaliste. Feigl soutient non seulement que le mental est le cerveau et que, par conséquent, le psychique est réductible au biologique, mais encore que le biologique est à son tour réductible au physique. Le monisme matérialiste des théoriciens de l'identité ne se limite donc pas à affirmer une unicité de substance qui embrasse tout l'existant (il n'existe que la matière) ; il affirme également une unicité de propriétés : « *Les lois de base de l'univers sont exclusivement physiques* ». Le résultat de cette double réduction (du psychique au biologique, du biologique au physique) est une réalité rendue alors homogène, sans différences de niveau, sans sauts qualitatifs, sans rupture entre être et être, et elle assure une rigoureuse continuité de l'atome d'hydrogène à l'homme.

B. - Cette représentation du réel est-elle acceptable ? Le matérialisme émergentiste pense que non. Bien sûr, il n'existe que la matière, tout le réel est matériel ; mais la matière se déploie en niveaux d'êtres qualitativement distincts. Chacun de ces niveaux suppose l'antérieur, mais le dépasse ontologiquement et ne lui est pas réductible. L'émergentisme défend, donc, un monisme de substance (la matière est la seule substance de base) et un pluralisme de propriétés (cette seule substance s'articule en des sphères d'être diverses, régies par des lois diverses et dotées de capacités fonctionnelles diverses).

L'argument capital de l'émergentisme est le caractère extraordinairement varié, riche, multiforme et créatif de la réalité. L'homogénéisation de celle-ci, sa réduction à un monisme reduplicatif (de substance et de propriétés), ne coïncide pas avec l'expérience : nous, nous faisons l'expérience du monde comme de la totalité de ce qui est distinct (de nous), et non de ce qui est identique. L'émergentisme oppose donc au physicalisme le fait de l'évolution : les processus évolutifs sont ceux d'où émergent des choses nouvelles, des êtres qui possèdent des propriétés qui n'ont pas existé auparavant. Le physicaliste conséquent se verra obligé, ou bien de nier l'évolution progressive d'une réalité du moins vers le plus, ou de considérer ses effets comme de pures modifications de surface.

Mais revenons à notre sujet. Le philosophe argentin Mario Bunge (*The Mind-Body Problem : A Psychobiological Approach*) est un propagateur distingué de l'application du matérialisme émergentiste au problème mental-cerveau. Après avoir repoussé (en réalité dans des termes inhabituellement durs) le point de vue physicaliste (« *Moi, je refuse l'ontologie physicaliste parce qu'elle ne cadre pas avec la variété qualitative de la réalité, et je refuse l'épistémologie associée à cette ontologie parce qu'elle est trop ingénue et trop présomptueuse* »), Bunge impose à la théorie de l'identité une modification importante : bien que le mental soit le cerveau, « *le cerveau [humain] diffère qualitativement de n'importe quel autre système matériel* ». Le système nerveux central de l'homme est un biosystème doté de propriétés et de lois particulières, qui vont au-delà non seulement du niveau physico-chimique, mais même de celui de la biologie générale. Le cerveau humain est émergent par rapport à l'aire même de la biosphère ; ainsi donc, une théorie du mental doit pouvoir rendre compte, avant tout, « *de la spécificité du mental* », mais également « *différencier l'homme de son parent le plus proche, le chimpanzé* ».

« *Les événements mentaux sont certainement émergents par rapport aux événements biologiques non mentaux* ». En conséquence, poursuit Bunge, « *tout état mental est état cérébral, et non l'inverse* » ; seule l'activité cérébrale spécifique de certains systèmes neuronaux est une activité *mentale*. La propriété émergente la plus remarquable est la « *plasticité* », son aptitude à l'auto-programmation et à l'auto-organisation, due au fait que la connectibilité intercellulaire est variable, n'est pas fixée par avance pour toujours. De la plasticité enfin dérivent les qualités *irréductibles* du cerveau, ce que nous appelons d'un seul mot : *le mental*.

Ainsi donc, à la question qu'est-ce que le mental ? Bunge répond : « *Le mental n'est pas un être séparé du cerveau, ou parallèle à lui ou interagissant avec lui (...). Le mental est une collection d'activités du cerveau* » (contre le dualisme) « *... propriété émergente que seuls possèdent les organismes dotés de systèmes neuronaux plastiques de grande complexité* » (contre le physicalisme).

C. - Jusqu'ici, il s'agissait des interprétations matérialistes du problème mental-cerveau dans sa double version, la physicaliste et l'émergentiste. Mais ce serait une erreur que de penser que le monisme matérialiste est l'hypothèse prédominante ;

selon le témoignage — à l'évidence non suspect — de Bunge, le dualisme est encore aujourd'hui la théorie la plus populaire parmi les philosophes, psychologues et neurologues. Pour ce qui concerne les philosophes, le nom le plus représentatif est sans aucun doute celui de Karl Popper (*Le moi et son cerveau*, livre écrit en collaboration avec le célèbre neurologue John C. Eccles).

Popper s'attaque au problème mental-cerveau à partir de la perspective de sa fameuse théorie des trois mondes. Outre le monde des entités physiques (Monde 1), existe le monde des phénomènes mentaux (états de conscience, expériences subjectives, dispositions psychologiques...) ou Monde 2, et le monde des produits du mental humain (les histoires, les théories scientifiques, les institutions sociales, les œuvres d'art...) ou Monde 3. Personne ne doute de la réalité du Monde 1. Comment prouver celle des mondes 2 et 3 ?

D'après Popper, est réel tout ce qui produit des effets empiriquement vérifiables. Seront donc réelles les entités qui, quelle que soit leur nature, « *peuvent agir causalement ou interagir avec des réalités matérielles ordinaires* », même si leur réalité semble plus abstraite que celle des choses ordinaires. Donc, les objets du Monde 3 sont *réels* dans ce sens : indépendamment de leur matérialisation ou « *incorporation* » ils agissent ou ils peuvent agir sur le Monde 1.

Prenons comme exemple une théorie scientifique ; son application « *peut transformer la face du monde et par conséquent le Monde 1* ». Celui qui se rendra compte de ce qu'a signifié la théorie de la physique atomique pour Hiroshima, ne pourra nier que les produits du mental — citoyens du Monde 3 — sont précisément les facteurs les plus efficaces d'une transmutation de la réalité physique. Et cela même lorsque la théorie scientifique ne conduit pas nécessairement à la fabrication d'un objet du Monde 1 ; si elle est exacte et fertile, elle induit par elle-même, sans aucune médiation matérielle, physico-corporelle, des modifications réelles dans le Monde 1. *Ce qui signifie qu'il y a des entités réelles qui sont non-corporelles.*

La réalité du Monde 3, poursuit Popper, implique celle du Monde 2. Non seulement parce que celui-ci est un effet de celui-là (et si l'effet est réel, à fortiori la cause ne pourra que l'être, mais encore parce que l'interaction Monde 3-Monde 1 n'est possible que grâce à la médiation des processus mentaux (entités du Monde 2).

En somme, conclut Popper, outre la réalité physique (Monde 1), existent les Mondes 2 et 3 (réalité subjective que nous appelons mental et ses produits corporels ou non-corporels) ; ces trois interagissent les uns sur les autres. Le mental, « *le je conscient* », sûrement surgi par évolution de la matière auto-organisée, est une entité réelle qui transcende le purement physique et corporel — même si elle en a besoin pour exister —. En d'autres termes, le mental (Monde 2, entité immatérielle bien que ni désincarnée ni désincarnable) est distincte du cerveau (Monde 1), mais il interagit avec lui. C'est le je (le mental) qui possède un cerveau, et non le cerveau qui possède un je. Popper en arrive même à manifester son accord de base avec les métaphores platoniciennes du timonier et de son bateau, du cocher et de sa voiture, du musicien et de son instrument : « *comme le disait Platon, le mental c'est le timonier* » ; *le je « est l'exécutant dont l'instrument est le cerveau » ; « je pense que le je, en un certain sens, joue du cerveau de la même façon qu'un pianiste joue du piano ».*

Le dualisme interactionniste de Popper a reçu la caution enthousiaste de Eccles, qui n'est pas l'unique neurologue de renom qui se déclare dualiste ; avant lui l'avait fait son maître Sherrington et aujourd'hui l'accompagnent dans son choix des figures aussi remarquables que Penfield et Sperry. Le problème mental-cerveau est loin, donc, d'avoir été résolu en faveur des matérialistes à partir du champ empirique de la neurologie ; comme on s'en souvient certainement, telle était l'espérance des théoriciens de l'identité, espérance qui se révèle actuellement comme non-fondée.

2. Mental-cerveau : la proposition des cybernéticiens

A. - La dernière approche du débat qui nous occupe procède d'une aire très nouvelle dans le concert des sciences : celle qui concerne les ordinateurs et la théorie cybernétique en général. En réalité les tentatives pour affirmer l'homologie entre les organismes vivants et les machinés sont très anciennes, mais on ne commença à les prendre en considération que lorsque l'électronique révolutionna le monde. Les machines sont parvenues à un tel degré de sophistication qu'elles imposent irrésistiblement l'interrogation fascinante qui est de savoir si elles ne parviendront pas à rivaliser avec les hommes — et même à les dépasser

— dans leurs capacités fonctionnelles. Cela étant, si une machine peut être une entité intelligente, pourquoi ne pas considérer les organismes intelligents comme des machines ?

En toute rigueur, la logique du discours physicaliste anticipait déjà sur cette homologie entre l'homme et la machine. En effet, le postulat du physicalisme est la réduction de tout le réel aux paramètres du physique. Le mental est le cerveau, mais le cerveau est, en dernière analyse, une structure physique, régie par des lois physiques et dotée de propriétés physiques. Un compatriote de Feigl, D.M. Armstrong, s'exprime sur ce point avec la plus grande clarté : étant donné que le mental est le cerveau et que celui-ci, en tant que réalité biologique, « *est explicable en principe comme une application particulière des lois de la physique* », il s'ensuit que « *l'homme n'est qu'un objet matériel et n'a que des propriétés physiques* ».

Faisant un pas de plus, D. Mackey (*Brains, Machines and Persons*) se hasarde à suggérer que « *toute conduite humaine aura un jour une explication mécanique* » et qu'il n'y a pas bien longtemps à attendre pour « *trouver un substitut mécanique aux prises d'une décision humaine rationnelle* ».

B. - Dans cette perspective, l'expression probablement la plus catégorique et également la plus radicale de l'équation homme-machine est celle offerte récemment par un cybernéticien espagnol, Luis Ruiz de Gopegui (*Cibernética de lo humano*). Voici une synthèse de sa pensée.

Le point de départ est l'affirmation d'un robuste monisme physicaliste et le rejet consécutif non seulement du dualisme, mais de n'importe quel autre matérialisme, particulièrement de l'émergentisme. « *Les avancées de la cybernétique, de l'informatique et de la neurophysiologie... ont consolidé la position du réductionnisme physicaliste* ». Reprenant quelque chose de déjà signalé par Armstrong, le matérialisme émergentiste semble être pour Ruiz de Gopegui une simple « *version moderne et païenne plus ou moins défigurée du vieux dualisme* ».

Une fois posé le postulat physicaliste comme une des prémisses (la majeure) du discours, on procède immédiatement à la double homologie mental-cerveau, cerveau-machine. « *Les recherches neurophysiologiques des trente dernières années démontrent de façon claire que les hypothèses antérieures [sur la nature du mental] sont inacceptables* » ; « *Actuellement, si l'on analyse ce qu'est le mental, il ne reste pas d'autre solution que d'admettre qu'il s'agit d'un processus matériel... Les pro-*

cessus mentaux qui en réalité doivent se comprendre comme des processus d'élaboration de l'information, sont d'authentiques processus physiques... D'un point de vue structuraliste, les processus cosmiques, biologiques et mentaux sont de même nature ». L'intelligence naturelle de l'homme et l'intelligence artificielle de la machine sont « *un produit direct de la physique* », obéissent finalement aux mêmes lois et fonctionnent selon les mêmes mécanismes : « *Penser est simplement un processus physicochimique* ». Citant Thomas Huxley, Ruiz de Gopegui couronne cette interprétation machiniste de l'homme par la phrase suivante : « *Nous sommes tous des automates conscients* ».

Mais si l'on regarde les choses de près, la machine est également — au moins potentiellement — un « *automate conscient* ». La conscience, en effet, ou pour parler plus clairement, l'auto-conscience, n'est en aucune façon un privilège exclusif de l'homme. « *Les machines intelligentes de demain... seront d'une certaine façon conscientes en ce sens qu'elles pourront savoir ce qu'elles veulent faire et pourquoi elles veulent le faire* ». Etant donné que l'auto-conscience n'est qu'un type de connaissance abstraite, l'on a besoin pour atteindre ce niveau non seulement de perfectionner l'aptitude aux opérations abstraites que possèdent déjà les machines, quoique dans des proportions encore modestes. Avec l'auto-conscience, l'intelligence artificielle atteindra également la qualité de la subjectivité. Au bout du compte, donc, on aura débouché sur « *l'auto-conscience artificielle* », sur la « *machine-sujet* ».

Dans tout ce processus d'accès à l'auto-conscience subjective de la part de la machine, les mécanismes jouent un rôle décisif. Rien ne s'oppose, d'après notre auteur, à ce que l'intelligence artificielle, qui est déjà dotée de mémoire et de capacité de raisonnement, assimile de tels mécanismes. « *Les différentes étapes qui composent un processus d'apprentissage sont toutes des opérations à la portée de nos modestes ordinateurs électroniques* ».

En somme, et en récapitulant : ni le discours rationnel, ni l'aptitude à l'apprentissage, ni l'auto-conscience, ni la subjectivité ne sont des qualités propres de l'homme ; elles peuvent l'être également de la machine. Il en reste une, toutefois, particulièrement délicate pour les implications qu'elle comporte, aussi bien d'ordre éthique que d'ordre politique ou social : la capacité de décision ou choix. Celle-ci sera-t-elle au moins, en dernière instance, le fossé infranchissable entre l'homme et la machine ?

Ruiz de Gopegui ne le croit pas. A son avis l'autonomocentrisme, la croyance selon laquelle l'homme est un être libre et autonome, est le dernier refuge de la propension (réfutée de nombreuses fois par la science) de l'être humain à se considérer comme distinct du reste de la réalité et supérieur à elle. Une telle propension a généré successivement le géocentrisme — renversé par les sciences astronomiques —, l'anthropocentrisme — rendu caduc avec Darwin et les sciences biologiques — et, enfin, l'autonomocentrisme cité plus haut, appelé à disparaître devant l'offensive d'une nouvelle science, la cybernétique, L'homme devra finir par se rendre à l'évidence que « *son cerveau n'est qu'une machine. Et comme il n'est pas concevable qu'une machine puisse être libre, l'humanité arrivera ainsi à comprendre que la liberté individuelle n'a aucun sens* », est un simple « *mirage* ».

D'autre part, la capacité de choisir ou de décider n'a rien à voir avec le libre arbitre ; en réalité elle obéit à une série de circuits, de programmes et de données « *dont le contrôle échappe totalement à l'individu, en particulier au moment précis de la décision* ». Le rôle de celui-ci est « *une conséquence inexorable de causes antérieures sur lesquelles il n'a aucun pouvoir. Mon choix, donc, est conditionné par quelque chose que moi je ne contrôle pas, et cela, évidemment, me prive de toute liberté* ». L'individu se sent libre parce qu'il voulait, mais ce qu'il voulait était « *totalement conditionné par des agents ni contrôlés ni contrôlables par lui* ». Les quatre étapes qui constituent la volition, c'est-à-dire, conception (obtention d'information), délibération (élaboration de l'information), décision (choix de l'alternative la plus favorable) et exécution (acte volitif) composent une séquence explicable selon « *un schéma cybernétique* ». Il n'y a rien ici qui ne soit pas physico-mécanique. Ensuite rien n'empêche que les machines prennent des décisions, même « *des décisions émotionnelles* ».

De cette compréhension cybernétique de l'humain, qui exploite jusque dans ses ultimes conséquences le postulat du réductionnisme physicaliste, se dégagent quelques corollaires qui ne sont pas à dédaigner. Loin de les escamoter, étant donné leur impopularité prévisible, Ruiz de Gopegui les formule avec une franchise digne d'éloges. C'est avant tout la démolition de n'importe quelle forme d'humanisme, si l'on entend comme telle l'attribution à l'homme d'un quelconque type de préémi-

nence sur ce qui l'entoure. Une fois réalisée cette opération préalable de poursuite et de renversement de l'humain en ce qu'il pourrait avoir de singulier ou d'unique, l'étape suivante consiste à inverser l'ordre de préséance : jusqu'alors, l'homme a été supérieur à la machine. Il n'est pas loin le jour où la machine sera supérieure à l'homme. « *Les machines intelligentes prendront peu à peu le contrôle de tout, jusqu'à finir par s'emparer du monde de la politique* ». Et un jour l'homme se rendra compte, avec étonnement et résignation, que « *c'est une nouvelle génération d'ordinateurs... qui dictera et imposera les lois par lesquelles lui-même doit se gouverner* ». Pour parler plus crûment : l'avenir qui attend l'homme est celui de « *garçon de courses pour les robots du futur* ».

Il reste un dernier corollaire : la disparition de l'horizon éthique. Si l'homme n'est pas libre, il n'est pas non plus responsable. La morale est réductible à la sociologie et à la psychologie, lesquelles, à leur tour, et à travers le biologique, sont réductibles à la physique. « *On n'est pas bon ou méchant, intelligent ou sot, etc., mais on est bien ou mal programmé* ». Au reste, avec l'abrogation de la liberté individuelle seront abrogés également les concepts de libertés sociales. En conséquence, « *les structures politiques en vigueur actuellement, basées principalement sur l'idée de liberté individuelle auront été complètement recréées* ». Le sens du terme « *recréées* » (qui dans ce contexte paraît être un euphémisme) est précisé sans ambages dans la phrase suivante : « *Le monde entier se croît et se sent libre "par droit naturel". La liberté s'est convertie en un nouvel opium du peuple. Changer cette structuration neuronale demandera un effet évolutif de grande importance.* »

3. Conclusion

Le rapide panorama ébauché dans les pages ci-dessus invite à quelques réflexions. Les plus évidentes, comme il est naturel, se réfèrent au monisme physicaliste et, surtout, à ses derniers prolongements chez les théoriciens de la cybernétique. Commentons donc par ces derniers.

A. - La position de Ruiz de Gopegui peut apparaître à quelques-uns comme trop extrémiste pour pouvoir être prise au sérieux. A mon avis, cependant, ce serait une grave erreur que d'en minorer l'importance. Le mérite de son oeuvre s'appuie,

selon moi, précisément sur le fait d'avoir eu le courage de penser jusqu'au bout une hypothèse de base et de le faire à haute voix et dans un langage sans équivoque. Non, le message de Ruiz de Gopegui n'est pas original : Armstrong, Turing, Mackay et les autres l'avaient déjà anticipé dans ses grandes lignes. Oui, par contre, l'est le ton sur lequel il est formulé. La substance de ce message se trouve, expressément ou tacitement, dans le mental et dans le cœur de beaucoup de nos contemporains, touchés par la fascination de la science et de la technique, et disposés à croire tout ce qu'une certaine rationalité technico-scientifique leur dira ; en réalité, nous nous trouvons devant une manifestation de plus de la déjà déclinante « foi dans le progrès », au délai de caducité de laquelle la technologie de pointe concède une prolongation. Cependant, la crudité des conséquences formulées par Ruiz de Gopegui en dissuadera beaucoup, même s'ils en acceptent les prémisses, d'en accepter les conclusions. Le livre de notre compatriote présente donc l'avantage non négligeable de servir à un salutaire exercice de discernement des esprits.

Du reste, une réfutation métaphysique ou théologique de cette interprétation de l'homme n'est pas de mise, car cela ne serait pas reçu par notre interlocuteur. La seule instance décisive, sur le terrain où le physicalisme a situé le débat, est d'ordre empirique : la science démontrera demain ce que l'on prophétise aujourd'hui. Devant cette forme d'argumentation (« *matérialisme prometteur* », comme l'appelle sardoniquement Popper) restent en suspens d'autres types de raisonnement, et il n'y a place que pour la pratique du *wait and see*; attendre et voir si se réalisent d'aussi mirifiques pronostics. A partir de positions philosophiques ou théologiques différentes, on peut être sûr que ce matérialisme prometteur ne tiendra pas sa parole. Mais, comment persuader ses partisans de la non-viabilité de son propos ?

Tout au plus peut-on (doit-on) faire des observations de type formel. Par exemple, les suivantes :

a. A partir du moment où d'éminents neurologues contemporains (Eccles, Penfield, Sperry) récusent fermement l'identité mental-cerveau, il est faux que la neurologie actuelle « démontre » une telle identité, comme l'affirment fréquemment Armstrong et Ruiz de Gopegui.

b. Etant donné qu'une frange très consistante du monisme matérialiste moderne (émergentistes, matérialistes dialectiques) se montre ouvertement hostile au réductionnisme physicaliste,

il est faux que l'identité cerveau-machine soit aujourd'hui une valeur reconnue, comme l'estime avec son imperturbable optimisme Ruiz de Gopegui.

c. Le même Ruiz de Gopegui, avec une honnêteté intellectuelle qui l'honore, ne cache pas — comme ne les cachaient pas non plus Feigl ou Armstrong — les points obscurs qui restent encore à élucider dans sa théorie : on ne sait pas ce qu'est la mémoire, comment se crée une mélodie, comment l'on arrive à comprendre quelque chose que l'on ne comprenait pas jusque-là. Quelle est la localisation de l'auto-conscience, et, *enfin*, quelle est la matière (« *Un grand problème : la notion de matière elle-même, non encore clairement expliquée par les scientifiques* »).

Devant cette accumulation de lacunes, qui affectent des points névralgiques de l'hypothèse mécaniste, celle-ci peut être présentée comme une conjecture hautement aventureuse : Ruiz de Gopegui nous donne lui-même un exemple de l'impavide désinvolture avec laquelle il défend sa position, dans un paragraphe qui définit délicieusement son talent : « *Aussi bien du point de vue ontologique qu'épistémologique, il existe des raisons fondées de supposer que l'Univers... est réductionniste, même si une partie considérable des philosophes et scientifiques actuels pensent le contraire* ».

B. - Si du monisme physicaliste nous passons à l'autre extrême, le dualisme interactionniste de Popper, les perplexités subsistent. Dans un premier temps l'interprétation poppérienne du mental semble assez proche de l'explication émergentiste. C'est pour cela qu'apparaît comme doublement décevant son spectaculaire repli vers une compréhension platonicienne de la relation mental-cerveau (âme-corps). Cette compréhension est aux antipodes non seulement des matérialismes à la mode, mais encore de l'anthropologie biblique et de la théologie en vigueur aujourd'hui. Le cerveau (le corps) redevient ici, comme au plus beau temps du cartésianisme, la *res-extensa*, un mécanisme gouverné par la *res cogitans*, une entité in-animée, et il ne reste plus alors au mental qu'à être « l'esprit dans la machine ». D'OU il résulte qu'une fois de plus, les extrêmes se rejoignent : l'homme du dualisme n'est pas aussi loin qu'il le paraît du monisme physicaliste.

C. - Pour ce qui concerne l'émergentisme, ses avantages face au physicalisme sont indéniables ; on reconnaît les différences qualitatives qui séparent les êtres du monde et, surtout, une

lecture humaniste de la réalité est possible ; l'homme diffère essentiellement de son environnement, auquel il est irréductible et ontologiquement supérieur. Le mental étant une qualité émergente du cerveau, l'on ne peut dire comme cela que le mental soit identique au cérébral : le mental manifeste en effet des propriétés et des facultés fonctionnelles qui dépassent le purement biologique ou physiologique, et encore plus le physique. D'autre part, face au dualisme le monisme émergentiste rend compte de l'expérience que le moi incarné fait de lui-même comme unité psychosomatique. L'être humain n'est pas le solde résultant de l'interaction entre deux êtres, ou de leur union purement accidentelle et épisodique : il est un être ontologiquement un, bien qu'étrangement doté pour couvrir avec sa particulière ontologie toute la gamme du réel, du physique au psychique, en passant par le chimique et le biologique.

La théorie émergentiste contient, cependant, un aspect discutable. C'est lui que désignent du doigt les critiques que lui font les physicalistes : une fois affirmé le pluralisme des propriétés qualitativement différentes et irréductibles, quel sens peut bien avoir l'affirmation d'un monisme de substance ? Lorsque Ruiz de Gopegui qualifie l'émergentisme (comme, du reste, l'avaient fait auparavant Feigl, Armstrong et d'autres physicalistes) de dualisme camouflé, il montre quel est le flanc le plus vulnérable de ce soi-disant monisme. Est-il cohérent de continuer à considérer comme matériel ce qui, par hypothèse, diverge qualitativement du reste de la matière ? Si le mental représente un phénomène authentiquement émergent par rapport à *toutes* les autres réalités, propriétés et lois du monde matériel (les physiques, les chimiques, les biologiques), il semble logique d'en déduire que le mental n'est une réalité ni physique, ni chimique, ni biologique, *ni matérielle*, bien qu'il soit essentiellement en relation, avec tous ces niveaux du réel, et qu'il ne se manifeste que dans le matériel, le biologique, le somatique.

D. - Le litige séculaire entre le monisme matérialiste et le dualisme débouche ainsi finalement sur une sorte *d'impasse*. L'émergentisme constituerait une bonne [porte de] sortie si ce n'était son obstination entêtée à affirmer a priori de la matière comme unique réalité substantielle. Postulat d'autant plus questionnable qu'on l'érige en principe ontologique — et pas seulement méthodologique — en même temps que l'on confesse qu'il *n'est pas possible d'offrir une définition acceptable de cette substance unique*, sauf * s'exposer au risque d'évidentes tautologies (voir à ce sujet C.U. Moulines et J. Esquivel).

La thèse émergentiste peut, au contraire, être valide si, au-delà du postulat moniste-matérialiste, ce qu'en réalité elle veut affirmer, c'est qu'avec l'homme apparaît, par un processus de transcendance du matériel, quelque chose d'ontologiquement distinct et supérieur au reste, un quelque chose que l'on peut appeler esprit, âme ou mental (le nom importe peu) et qui est la matière se transcendant elle-même vers le nouveau. Dans cette perspective, les termes *d'esprit* ou *d'âme* dénoteraient simplement la particularité réelle et l'irréductibilité de l'humain par rapport au mondain. Exprimés théologiquement de tels termes signifieraient que l'homme est le seul être créé « à l'image de Dieu » ; qu'en lui la réalité matérielle devient sujet d'un dialogue interpersonnel avec le Créateur ; que, à cause de cela, il ne suffit pas de dire de lui qu'il n'est que *matière* ou *corps*, mais qu'il est en outre *esprit* ou *âme* ; et que, enfin, dans ce contexte, « *l'âme n'est pas autre chose que la capacité de référence de l'homme à la vérité, à l'amour éternel* » (Ratzinger).

Cependant, arrivés à ce point, on ne peut que se demander si les vieilles alternatives matérialisme-spiritualisme, monisme-dualisme, ne seraient pas déjà épuisées et si le débat sur elles n'est pas aujourd'hui stérile. A ce propos, il peut être utile de se souvenir que des cultures entières qui ont atteint un haut degré de sophistication dans l'éclaircissement de l'énigme de l'homme, et même dans la recherche de sa dimension transcendante (par exemple, la culture biblique), ignorent les concepts de matière, d'esprit, de corps, d'âme, de mental, de cerveau. Au lieu de prendre comme point de départ du problème *homme* un questionnement ontologique, un questionnement axiologique ne peut-il pas être plus prometteur ? Que l'homme soit valeur absolue est un principe professé non seulement par les « dualistes » et les « spiritualistes », mais encore par beaucoup de matérialistes. A partir de cette conviction commune l'on peut, dans un second temps, accéder au plan de l'ontologie et réouvrir le dossier matérialisme-spiritualisme. Non, bien sûr, pour se réinstaller dans cette dialectique, mais pour en tenter une *Aufhebung*, une annulation par élévation de la perspective.

En réalité, sinon terminologiquement (car les penseurs de l'un et l'autre bord continuent à s'auto-définir comme des « monistes matérialistes » ou « dualistes »), au moins conceptuellement, cette *Aufhebung* est maintenant un fait constatable. L'émergentisme a miné la compacte ontologie des monismes matérialistes conventionnels, la rendant poreuse, induisant dans la présumée unicité de substance la réelle pluralité de propriétés irréduc-

tibles. De leur côté, les anthropologies théologiques actuelles, au fil de la compréhension biblique de l'homme et de l'interprétation thomiste du binôme âme-corps, dépassent les dualismes anthropologiques classiques (platonisme, cartésianisme et autres variantes) stipulant que l'homme est, sur le plan réel, physico-concret, unité psychosomatique, et transfèrent la dualité du plan physique au métaphysique, de la sphère de l'être à celle des principes de l'être.

E. - Mais revenons à la proposition avancée plus haut : le problème *homme* doit être attaqué, en première instance, à partir de l'axiologie, non de l'ontologie. Au moins pour l'anthropologie théologique, ce questionnement est correct : en elle effectivement l'affirmation de l'âme est subsidiaire, seconde et fonctionnelle, comme cela est mis en relief dans la définition de Ratzinger citée plus haut. Le concept d'âme est ici au service (en fonction) d'une affirmation première, d'ordre axiologique : l'homme est l'interlocuteur de Dieu, et, donc, valeur absolue, fin non médiatisable, grandeur singulière, unique et irremplaçable.

Cependant, si l'homme vaut réellement plus que n'importe quelle autre chose, s'il est sujet face aux objets, personne face à la nature, ne doit-il pas *être* davantage ? Le plus axiologique qu'on lui reconnait ne demande-t-il pas un plus ontologique, fondement et garantie d'axiologique ? L'homme *vaut* davantage parce qu'il *est* davantage. S'il était comme les autres êtres, s'il s'intégrait avec eux dans une sorte de *continuum* homogène, on ne voit pas pourquoi il devrait valoir davantage. En fait, les onto-anthropologies matérialistes qui professent un monisme strict (physicalisme) ne se limitent pas à l'affirmation ontologique ; tôt ou tard elles en tirent obligatoirement la conséquence axiologique, ôtant à l'homme sa qualité de sujet, personne, valeur singulière et unique, pour poser l'équation homme-machine, sujet-objet, personne-robot.

C'est par là que, au bout du compte, la question qui nous occupe finit par se révéler *également* comme un sujet politique. C'est ainsi que le mettait en évidence le sombre pronostic de Ruiz de Gopegui, lorsqu'il assignait à l'homme du futur proche, le rôle de garçon de courses du robot, et montrait la nécessité de modifier substantiellement le cadre juridique des relations sociales, éloignant de lui ce qui concerne les libertés individuelles.

Ce n'est pas le moment de nous arrêter maintenant à cet aspect de notre thème ; il suffit de nous y référer pour conclure comme nous avons commencé : sur la constatation que le problème âme-corps est, en réalité, le problème capital de l'anthropologie.

Juan-Luis RUIZ de la PENA

(traduit de l'espagnol par Michel Belly)
(titre original : « Mentas, cerebras, màquinas »)

Juan-Luis Ruiz de la Pena, né en 1937, prêtre. Professeur ordinaire d'Anthropologie théologique à l'Université Pontificale de Salamanque. Membre du comité de rédaction de l'édition espagnole de *Communio*.

Bibliographie citée

- D.M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, London, 1968.
- M. Bunge, *The Mind-Body Problem. A Psychobiological Approach*, Oxford, 1980.
- *Id.*, *Materialismo y Ciencia*, Barcelona 1981.
- J. Esquivel (éd.), *La poMmica del materialismo*, Madrid, 1982.
- H. Feigl, *The « Mental » and the « Physical »*, Minneapolis, 1967 (2).
- D. Mackay, *Brains, Machines and Persons*, London, 1980.
- C.U. Moulines, *Exploraciones metacientíficas*, Madrid, 1982.
- K. Popper-J.C. Eccles, *The Self and its Brain*, Berlin-Londres, 1977.
- J. Ratzmger, « Entre la mort et la résurrection », *Communio* IV, 5 (mai juin 1980), p. 4-19.
- J.-L. Ruiz de la Pena, « El esquema alma-cuerpo y la doctrina de la retribucion », *Rev. Esp. Teol.*, 1973, 293-338.
- *Id.*, *Las nuevas antropologías : Un reto a la teología*, Santander, 1984 (2).
- L. Ruiz de Gopegui, *Cibernética de lo humano*, Madrid, 1983.
- A.M. Turing «Computing Machinery and Intelligence », *Mind*, CCXXXVI, 1950.

Michel HENRY

Représentation et auto-affection

LA question de la connaissance de l'homme est très particulière, à la fois solidaire et différente de la question de la connaissance en général. La connaissance est le plus souvent la connaissance de quelque chose qui est en soi étranger à la connaissance elle-même, quelque chose d'opaque et d'aveugle qui précède, semble-t-il, le regard que la connaissance portera sur lui et qui, grâce à celle-ci, sera tiré hors de son lieu naturel pour être porté, en elle et par elle, dans la lumière. Ainsi l'étant de la nature, la pierre, l'atome, la molécule, baignent-ils dans une sorte de nuit originelle et cosmique à peine pensable d'où la connaissance vient proprement les arracher pour les projeter devant ce regard de la conscience, pour les lui donner.

L'homme au contraire, si on le considère dans ce qu'il a de spécifique, c'est-à-dire dans ce qui le différencie de tout autre étant, n'a pas besoin pour accéder dans la lumière de la phénoménalité de l'intervention d'un principe autre que lui et qui viendrait le soustraire après coup à une dimension préalable d'obscurité, il est lui-même cette lumière, lui-même la connaissance, il est « conscience ».

C'est avec Descartes, on le sait, qu'intervient, du moins dans les deux premières *Méditations*, cette définition abrupte de *l'Humanitas* de l'homme par la phénoménalité, plus précisément comme phénoménalisation de la phénoménalité pure, et ainsi dans son opposition radicale à ce qui se trouve au contraire en soi dépourvu du pouvoir d'accomplir l'oeuvre de la manifestation. Cette opposition est chez Descartes celle de l'âme et du corps.

Seulement il ne suffit pas d'opposer la lumière de la phénoménalité à l'obscurité intrinsèque de la chose opaque et aveugle, il faut dire plus précisément en quoi consiste cette phénoménalité ou, si l'on préfère, la conscience elle-même. Question déci-

sive pour autant que l'inconscient de la psychanalyse va être pensé contre la conscience cartésienne, pour autant que, avant la psychanalyse et comme son antécédent incontournable, le concept d'inconscient va lui aussi se lever et affleurer partout dans la grande philosophie classique occidentale comme le refus ou la conséquence du *cogito* de Descartes.

Comment donc Freud entendait-il la conscience ? La première indication ne manquera pas de paraître décevante voire déconcertante. « Il n'est pas besoin d'expliquer ici ce que nous appelons conscient et qui est la conscience même des philosophes et du grand public » (1). Une seconde réponse frappe au contraire par sa clarté. Après avoir contesté l'identification philosophique traditionnelle entre « psychique » et « conscient », la *Note sur l'inconscient en psychanalyse* de 1912 déclare de façon catégorique : « Appelons donc "consciente" la représentation qui est présente à notre conscience et que nous percevons comme telle, et posons que c'est là le seul sens du terme "conscient" » (souligné par nous).

Remarquons sans plus attendre qu'une telle définition de la conscience conduit, par une inférence qui semble nécessaire, à la position d'un inconscient et c'est bien en effet sur elle que Freud s'est appuyé pour, croyait-il, démontrer l'existence de l'inconscient et en rendre la contestation privée de sérieux. Si en effet l'essence de la conscience réside dans la représentation, c'est-à-dire la position devant soi sous la forme d'un redoublement ou d'un dédoublement, tout le re-présenté, c'est-à-dire le posé devant, ce qui est vu et ainsi connu — dans le texte de Freud : « la représentation qui est présente à notre conscience et que nous percevons comme telle » — se trouve affecté par la finitude qui appartient à toute représentation comme telle et qui est celle de l'espace de lumière ouvert par elle. En d'autres termes : je ne puis me représenter qu'une chose à la fois, avec certes une zone de co-présentation marginale toujours co-donnée mais en tout cas étroite et déjà noyée d'ombre. Si donc être, c'est être — conscient, et si être conscient, c'est être représenté, alors la presque totalité de cette être bascule hors de la représentation effective ou actuelle. On peut encore exprimer cette finitude ontologique radicale en disant que de la représentation presque tout le représenté est exclu. Il ne reste plus alors qu'à le poser c'est-à-dire à le réaliser hors de la représentation actuelle, en lui conservant cependant la structure et les formes qu'il tient de

la représentation, la structure d'un être-posé-devant et subsistant comme tel, indépendamment de l'acte qui le pose devant. Tel est en son premier état l'inconscient freudien : l'ensemble des représentations inconscientes considérées comme des formations autonomes subsistant hors de la conscience, c'est-à-dire hors de la représentation dont elles gardent cependant en elles la structure extatique d'ex-position.

Voici le texte en lequel s'opèrent 1^o) cette « démonstration » de l'existence de l'inconscient ; 2^o) son hypostase dans un arrière-monde conservant la forme d'un monde. « On peut... avancer, pour étayer la thèse d'un état psychique inconscient, que la conscience ne comporte à chaque moment qu'un contenu minime si bien que, mis à part celui-ci, la plus grande partie de ce que nous nommons connaissance consciente se trouve nécessairement, pendant les plus longues périodes, en état de latence, donc en état d'inconscience psychique. Si l'on tenait compte de l'existence de tous nos souvenirs latents, il deviendrait parfaitement inconcevable de contester l'inconscient » (2). La démonstration de l'inconscient est faite à propos du problème, classique à l'époque, de la mémoire et de l'interrogation qu'il soulève : que deviennent les souvenirs auxquels nous ne pensons plus ? Réponse — qui n'est pas seulement celle de Freud mais de Bergson et de toute la psychologie de l'époque — : ils sont conservés dans l'inconscient. Mais la mémoire est comprise par Freud, de même que par toute cette philosophie et toute cette psychologie, comme une faculté représentative. Ce n'est donc pas aux seuls souvenirs mais à toutes les représentations, à toutes celles qui outre-passent le champ réduit de l'actualité conscientielle, que s'applique cette démonstration avec sa conséquence : leur hypostase sous forme de représentations virtuelles dans un inconscient grossièrement réaliste inventé aux fins de les recevoir en lui.

L'interprétation de la conscience comme représentation n'est pas circonscrite à une époque cependant et semble absolument générale. Elle concerne à la fois le *cogito* de Descartes et toute la philosophie qui s'en est suivie. Pour ne retenir que les lectures les plus importantes du *cogito*, citons en France le nom de Gueroult et en Allemagne ceux, plus fameux encore, de Husserl et de Heidegger. Pour Husserl la conscience se définit par l'intentionnalité, elle est toujours conscience de quelque chose. L'intentionnalité est la conscience elle-même, le faire voir en

(1) *Abrégé de psychanalyse*, PUF, 1985, p. 12 : *Gesammelte Werke*, XII, p. 81.

(2) *Métapsychologie* Idées NRF n. 67 : *Gesammelte Werke* X n. 266.

tant qu'un se dépasser vers ce qui se donne de cette façon, dans cette transcendance et par elle, à titre de corrélat transcendant, de *cogitatum*. Des premières *Méditations* de Descartes le § 20 de la *Krisis* (3) dit qu'il faut en «faire ressortir le moment le plus hautement significatif bien qu'il soit resté sans développement, à savoir l'intentionnalité qui forme l'essence de la vie égologique. Un autre terme pour cela est "cogitation"; avoir conscience de quelque chose, quelque chose par exemple que j'éprouve ou que je pense ou que je sens ou que je veux. Car toute cogitatio possède son cogitatum. Chacune est au sens le plus vaste un "croire" et comporte par conséquent un mode quelconque de la certitude — la certitude elle-même, la présomption, le tenir-pour-vraisemblable, le doute, etc... ».

Avec Heidegger la réduction de l'essence de la conscience cartésienne à celle de la représentation est plus explicite encore. « *En des passages importants Descartes use pour cogitare du mot percipere (per-capio) — prendre possession de quelque chose, s'en emparer et ici notamment au sens de la disposer devers soi, de la manière dont on pose quelque chose devant soi, dans le fait de se le "représenter": Voilà pourquoi l'équivalent allemand de cogitatio, c'est Vorstellung (représentation) dans la signification de vorstellen (représenter) et Vorstellung dans la signification de Vorgestelltes (quelque chose de représenté). C'est la même double signification qu'entend aussi le mot perceptio au sens de percipere et de perceptum : le fait d'amener devant soi et ce que l'on amène devant soi et dans le sens large ce-qui-est-rendu-visible » (4).*

Etant donné le rôle décisif joué par le *cogito* dans la pensée moderne, c'est celle-ci dans son ensemble qui se trouve interprétée comme une « métaphysique de la représentation », laquelle parvient à son point culminant chez Kant, où la structure de toute expérience possible est ramenée à celle d'une relation du sujet à l'objet. L'intelligence intérieure de cette « relation à » exige que celle-ci soit saisie comme la conscience même, comme la phénoménalité, l'expérience entendue comme le pur fait d'expérimenter et d'éprouver considéré en lui-même et en tant que tel. Le sujet n'est donc pas quelque étant opposé à l'objet, mais il lui est proprement identique, ne désignant rien d'autre en fin de compte que la structure de l'objectivité en sa pureté, ce en

quoi et par quoi tout étant en lui-même inconnu (le noumène) parvient dans la condition d'objet, c'est-à-dire de re-présenté et ainsi de phénomène pour nous. C'est la raison pour laquelle dans le kantisme l'analyse du sujet n'est rien d'autre que l'analyse de la structure de l'objectivité et de ses formes essentielles.

A cette conception de la conscience-représentation se lie une situation singulière qui se laisse reconnaître chez Kant : d'une part une telle conscience est en elle-même vide, tout contenu d'expérience se trouvant dé-porté et dé-jeté devant elle et par devers elle, sous la forme de l'objet justement ; d'autre part elle se tient elle-même dans une sorte d'inconscience puisque ce qui se montre, ce qui devient visible à titre de phénomène effectif, c'est justement ce qui entre dans la condition de l'objet, de l'être — représenté et ainsi de l'être-vu, de l'être-connu. Tel est le paradoxe qui vient frapper au cœur cette étrange philosophie de la conscience : en l'absence de tout statut phénoménologique rigoureux assigné au je pense de la conscience pure, c'est-à-dire à l'essence de la phénoménalité, sa négation au moins implicite et, à la limite, la thèse d'une inconscience de la conscience elle-même : « l'inconscience de la conscience transcendante ».

Or parce qu'elle résulte de la nature de la phénoménalité partout présupposée comme position-devant, ob-position, objection de l'ob jeté, extériorisation originelle d'une extériorité transcendante et, ultimement, Ek-stase de l'Être, une telle situation ne prévaut pas seulement dans le kantisme, elle se retrouve partout et immédiatement après lui dans l'idéalisme allemand, chez Schelling qui va jouer un rôle décisif pour la venue de l'inconscient dans la pensée moderne et dont elle détermine entièrement le premier grand travail, le *Système de l'Idéalisme transcendantal*. A la conscience entendue comme ob-jection, c'est-à-dire comme pro-duction, il appartient de ne prendre conscience de soi, de ne se pro-duire soi-même dans la lumière et ainsi de n'apparaître que dans le pro-duit, dans l'objet, sous la forme de celui-ci par conséquent, nullement en elle-même, en tant que pro-duisant, en tant que naturante. Ainsi la philosophie de la conscience, faute de pouvoir fonder le principe sur lequel elle repose, s'inverse-t-elle dans son contraire, qui est en vérité le Même, dans une philosophie de la nature c'est-à-dire de l'inconscient. La «vérité» de la conscience-représentation, c'est son destin en tant que théorie de la connaissance et finalement de la science, destin au terme duquel ce qui subsiste c'est l'objet sur lequel vient s'écraser et se concentrer le tout de la

(3) *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris, 1976, trad. G. Granel, p. 96.

(4) Heidegger, *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, II, p. 122.

réalité et de l'effectivité phénoménologique — l'être au sens de l'objectivité. Et en dehors de cela rien : l'être et le néant.

La psychologie du XIX^e siècle reproduit ces présuppositions et, en ce qui concerne l'inconscient, le double trait qu'il tient de la philosophie de la conscience elle-même : celui de désigner toute présence possible comme présence d'ob-jet s'enlevant sur le fond d'un horizon obscur qui la cerne et la déborde de toute part ; celui, plus essentiel, de laisser dans l'ombre la conscience elle-même, le procès qui jette l'horizon, qui pose-devant, qui pro-duit, soit encore l'acte de re-présenter en tant que tel. Avec ce double inconscient, marginal et transcendantal, la pensée de la fin du XIX^e siècle est prête à accueillir en elle la psychanalyse naissante, ou plutôt elle la produit comme l'un de ses rejetons. C'est l'intérêt du premier grand travail français sur Freud — *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne* de Dalbiez (5) — que de mettre en évidence l'affinité historique de la philosophie de la conscience, de la philosophie de la nature, de la psychologie de l'époque et de la psychanalyse elle-même.

La psychanalyse est un système où tout est psychique : comment, dans un tel système, rendre compte du caractère en vertu duquel tout contenu psychique, toute représentation par exemple, semble s'imposer à nous comme différente de nous et, à ce titre précisément, comme une réalité ? C'était le problème même du jeune Schelling : comment, si la conscience crée le monde, peut-elle le découvrir et le vivre comme une altérité, une « réalité extérieure » ? La réponse dans les deux cas est la même : c'est parce que le procès qui pro-duit, qui re-présente, s'ignore lui-même dans sa production, qu'il se trouve devant son produit comme devant un terme qui lui semble étranger, c'est-à-dire en réalité *qui procède de lui sans qu'il le sache*. Tel est précisément le cas dans le rêve, l'association des idées, la formation des symptômes psychonévrotiques, etc.

Voilà pourquoi, afin de mettre en jeu et de légitimer l'explication psychanalytique, Dalbiez avance partout une théorie de la conscience qui réaffirme sous des formes diverses son inconscience originelle. C'est ainsi par exemple que dans notre perception d'un arbre, « nous ne connaissons en aucune manière notre vision, nous ne la saisissons qu'après coup par un second acte » (6). Et cela est vrai non seulement de « la sensation externe », c'est-à-dire de la vision, mais de la

(5) Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1936.

(6) *Ibid.*, II, p. 34.

général. La conception d'une couleur n'exhibe que cette couleur ; la conception, inconsciente en elle-même, ne devenant consciente qu'à la suite d'un nouvel acte spécifique de saisie faisant d'elle aussi, mais alors seulement, une « connaissance ». L'hétérogénéité du second acte par rapport au premier s'exprime dans sa contingence, dans le fait que le premier n'implique nullement sa prise de conscience, fût-ce sous la forme d'une modalité ultérieure : « *Il est parfaitement concevable que la sensation et l'intellection se produisent en nous, mais restent à l'état inconscient* » (7).

La méthode psychanalytique apparaît alors comme une illustration de cette thèse de la postériorité de la conscience par rapport à la connaissance immédiate de l'objet (la perception de l'arbre, la conception de la couleur). L'association des idées est justement cette venue incessante de chaque contenu représentatif dans la condition qui est la sienne, de telle manière que la venue elle-même en tant que la pro-duction se dissimule chaque fois et disparaît dans son produit. Aussi celui-ci, coupé de sa racine, surgit-il comme l'incompris, l'inattendu, le surprenant, voire l'incohérent — et c'est le trait le plus habituel du donné conscientiel selon Freud que ce caractère lacunaire et en lui-même énigmatique. La compréhension de ce donné exige alors la mise au jour des processus associatifs qui lui ont donné naissance. L'association c'est, en l'occurrence, la pro-duction elle-même ; l'inconscience de la production, c'est l'inconscience de l'association. D'où l'effort constant en psychanalyse, et qui détermine sa méthode, pour arracher les processus associatifs à l'inconscient auquel ils appartiennent par principe, afin de rendre compte à partir d'eux, du contenu manifeste mais en lui-même inintelligible de la vie conscientielle.

Ce qui frappe dans la psychanalyse ainsi resituée dans son contexte idéologique, philosophique ou psychologique, lointain ou proche, c'est une sorte d'objectivisme foncier, le fait que, dans une métaphysique de la représentation, le psychique n'est saisi lui-même qu'à titre de re-présenté et ainsi à la manière des choses, à titre de *cogitatum*, d'ob-jet. Freud a reconnu la nécessité pour la psychanalyse de prendre le conscient comme matériel et support de ses analyses — « *...Le fait d'être conscient... est le point de départ de toutes nos recherches* » (8) — mais le fait

(7) *Ibid.*, p. 12.

(8) *Métapsychologie, op. cit.*, p. 76 ; *GW*, X, p. 271.

d'être conscient signifie le fait d'être représenté et ainsi un objet au même titre que tout autre objet de science. C'est finalement dans un seul et même cercle et comme ses composants liés l'un à l'autre selon l'inextricable relation du Sujet et de l'Objet, que se situent et le conscient qu'il s'agit de comprendre et l'inconscient qui va en rendre compte. Mais cela veut dire aussi que ce cercle définit *l'Humanitas* de l'homme, que celle-ci demeure comprise, de la façon la plus traditionnelle et la plus classique, par la pensée en tant que pensée de quelque chose. Le freudisme n'est encore à cet égard que le dernier avatar de cette métaphysique.

VOICI venu pour nous le moment de déconstruire cette métaphysique de la représentation et ainsi le ou les concepts d'inconscient qui lui sont liés comme son résultat immédiat. Déconstruire ne veut pas dire ici rejeter purement et simplement, méconnaître — méconnaître le monde de la représentation, à savoir le monde lui-même. Déconstruire veut dire mettre à jour un fondement plus profond sur lequel s'élève la représentation et sans lequel elle ne serait pas. Or il se trouve que c'est justement cette déconstruction, encore impensée aujourd'hui, et cela sans doute à cause d'une radicalité sans précédent, qu'accomplit le *cogito* de Descartes. Semblable radicalité tient à ceci que l'ultime fondement de la représentation et ainsi de la pensée au sens où on l'entend habituellement et notamment dans le « je pense, je suis », ne s'obtient que par la mise hors jeu et proprement l'expulsion de la représentation, et ainsi de la pensée elle-même.

Cette mise hors jeu, c'est le doute ou, comme nous le dirons dans un sens très particulier et très précis, la «réduction phénoménologique». Le doute, en effet, trace une croix sur le monde, qu'il soit sensible ou intelligible, sur tout monde possible, et cela parce qu'il porte non sur le contenu de ce monde (les objets sensibles ou les réalités intelligibles, les vérités rationnelles, mathématiques par exemple), mais sur sa forme de monde, sur sa mondanité, c'est-à-dire sa phénoménalité. Ce qui est en cause, c'est celle-ci, soit l'extériorisation originelle de l'extériorité transcendantale en laquelle consiste tout monde, cet espace primitif de lumière, cette première mise à distance où se fonde toute « relation à », toute intentionnalité, toute conscience au sens d'une conscience de quelque chose, d'une pensée de quelque chose, au sens d'une représentation.

Si l'on considère en effet l'objet sur lequel il va accomplir son travail d'analyse, à savoir le contenu phénoménologique appréhendé sous l'intitulé fameux « *ego-cogito-cogitatum* », on voit le doute ou la réduction éliminer purement et simplement le *cogitatum*, non ce qui est pensé, ce qui est posé-devant, ce qui est re-présenté, mais le fait même d'être-représenté considéré en lui-même et comme tel, non l'objet mais la condition en vertu de laquelle l'étant advient en tant que l'objet et l'objet, la condition objective en sa pure apparence phénoménologique, soit encore l'objectivité elle-même. Ce n'est donc pas en premier lieu l'étant sensible ou mathématique qui est réputé douteux, c'est cette condition en laquelle ils se donnent à nous à titre d'objets et de cette façon, c'est la donation elle-même pour autant qu'elle consiste dans cette venue-devant dans un avant-plan de lumière, dans ce dimensional de la phénoménalité extatique où s'enracine toute objectivité et ainsi tout « objet » possible, toute représentation par conséquent. Loin de pouvoir être constitué par celle-ci ou de se réduire à elle, à une ex-position phénoménologique, la *cogitatio* du *cogito* l'exclut de soi insurmontablement et ne peut se comprendre, pour autant qu'elle échappe au doute, que par cette exclusion. Dans le « je pense, je suis » la pensée de ce je pense veut tout dire sauf la pensée au sens où nous l'entendons aujourd'hui, à savoir la pensée de quelque chose, sa représentation, sa conception, son interprétation.

On le voit bien lorsque le procès du doute reçoit sa formulation la plus brève et la plus décisive avec l'article 26 des *Passions de l'âme*. Ce qui est évoqué de nouveau par Descartes comme le moyen d'ébranler et de mettre à l'épreuve l'ensemble de nos certitudes et de nos croyances; c'est la situation du dormeur. Tout ce que celui-ci croit percevoir dans son rêve, ce qu'il imagine ou ressent dans son corps, *tout ce qu'il se représente*, s'il s'agit justement d'un rêve, est faux. Mais si, toujours dans ce rêve, le rêveur éprouve une passion quelconque, une frayeur, celle-ci est ce qu'elle est, telle qu'il l'éprouve ; elle est vraie absolument, intacte et inaltérée dans son être par le fait qu'il s'agit d'un rêve et que le monde de la représentation s'est effondré.

« Ainsi souvent lorsqu'on dort et même quelque fois étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses qu'on pense les voir devant soi ou les sentir en son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement; mais encore qu'on soit endormi ou qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion». Et le même article déclare encore : « on peut être trompé tou-

chant les perceptions qui se rapportent aux objets qui sont hors de nous ou bien celles qui se rapportent à quelque partie de notre corps, mais on ne peut pas l'être en même façon touchant les passions, d'autant qu'elles sont si proches et si intérieures à notre âme qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent » (9). Et cela parce que — je cite cette fois l'article premier — « chacun les [passions] sentant en soi-même, on n'a point besoin d'emprunter d'ailleurs aucune observation pour en découvrir la nature » (10).

Il faut bien voir en effet pourquoi la passion demeure de façon absolument certaine ce qu'elle est lors même que le monde de la représentation s'est évanoui, c'est-à-dire lorsque la phénoménalité extatique a été disqualifiée dans sa prétention de constituer en elle-même un faire voir, un pouvoir de monstration et de démonstration, c'est-à-dire lorsqu'elle a été disqualifiée dans sa phénoménalité même — pourquoi alors la passion demeure certaine, intacte : parce que ce qui la révèle à elle-même, sa phénoménalité, est différente de celle de la représentation, de la phénoménalité extatique en général et n'y fait point appel. Elle se trouve donc être indifférente au trouble et à la disqualification de la première, intouchée par elle, intacte. Quelle est la phénoménalité de la passion dans son indifférence, dans son hétérogénéité ontologique à la phénoménalité extatique du monde ? C'est son affectivité, c'est le mode phénoménologique, d'ailleurs incontestable et irréfutable, selon lequel toute passion s'éprouve elle-même, l'affectivité étant cette épreuve immédiate et ce qui fait de la passion ce qu'elle est, un affect, un sentiment.

Semblable affectivité est transcendantale. Elle n'est pas un « état psychique » au sens de la psychologie, un contenu empirique de l'expérience interne, au sens de Kant et de la philosophie classique. Ce qui caractérise un tel contenu — sensation, sentiment, désir, etc... — c'est qu'il a besoin d'un pouvoir de révélation autre que lui, qui le rende manifeste, qui fasse de lui un phénomène, un état conscient — une « représentation consciente » disait Freud. Et ce pouvoir qui rend manifeste, qui fait voir, c'est justement la conscience-représentation, la conscience qui rend conscient dans le faire-venir-devant sous la forme de l'objet, qui re-présente dans l'intuition et à l'aide de ce qui lui sert d'ultime fondement : la première Ek-stase du temps, laquelle est justement le « sens interne » de Kant.

(9) *Œuvres de Descartes*, éd. Adam et Tannery, XI, p. 348-349.

(10) *Ibid.*, XI, p. 327.

Ainsi comprise par la philosophie du passé ou par la psychologie de l'avenir, l'affectivité est l'objet d'une double méprise : 1^o) elle n'est plus ontologique mais ontique ; au lieu d'accomplir, en elle-même et par elle-même, la révélation primitive et essentielle, elle n'est plus qu'un contenu opaque et mort, qui réclame l'intervention de ce pouvoir de manifestation autre que lui ; 2^o) ce pouvoir étant celui de l'ex-position extatique, l'être de l'affectivité est une seconde fois travesti, elle est devenue un contenu transcendant, un objet d'expérience, un re-présenté — ce qu'elle n'est jamais, jamais en elle-même, elle qui, écrasée contre soi et acculée à soi dans la passivité insurmontable de sa pure épreuve de soi et de sa passion, se révèle en sa totale impuissance à l'égard de son être propre, ne pouvant jamais instituer entre soi et soi l'écart d'un monde, le recul d'une distance à la faveur de laquelle il lui serait loisible de se fuir soi-même et d'échapper à soi, de ne plus être ce qu'elle est. Transcendantale, l'affectivité n'est pas cela que nous appelons un affect, un sentiment, la souffrance ou l'angoisse ou la joie, mais ce qui fait que quelque chose comme de l'affectif en général est possible et déploie son essence partout où s'accomplit, avant l'ex-tase du monde, la première implosion en soi de l'expérience, le pathos primitif de l'être et ainsi de tout ce qui est et sera. Ce que les psychologues appellent affect, sentiment, etc., ce n'est jamais que l'objectivation après coup de ce qui s'est édifié intérieurement en soi-même comme s'édifie le premier apparaître, l'essence originelle de la Psyché, à savoir le s'éprouver soi-même inextatique trouvant son effectuation phénoménologique et ainsi sa substantialité phénoménologique dans l'affectivité dont nous parlons.

C'est pourquoi celle-ci ne constitue pas un domaine à part, et plus ou moins suspect, de l'expérience mais son universel fondement, le fondement de la représentation elle-même par conséquent — comme le montre avec éclat la problématique du doute dans les deux premières *Méditations*. En ébranlant toute vérité concevable, le doute a mis en cause en réalité le milieu de visibilité où cette vérité se donne à nous, c'est l'horizon extatique où s'ex-pose devant lui tout ce que l'esprit est susceptible de voir, avec le sens ou l'intellect, qui est subverti, n'étant plus un faire voir et un montrer, mais un induire en erreur et un tromper. Mais que reste-t-il alors ? *At certe videre videor*, dit Descartes (11). A tout le moins il me semble que je vois. Ce qui

(11) Adam et Tannery, *op. cit.*, VII, p. 29; IX, p. 23.

reste n'est-ce donc pas l'expérience subjective de la vision ? Mais la vision est fallacieuse, disons-nous, non seulement ce qu'elle voit est faux, mais il n'est tel précisément que parce que la vision en elle-même n'est plus une exhibition, mais une altération et un travestissement. Peu importe : fallacieux ou non, le voir n'en existe pas moins *en tant qu'il s'éprouve lui-même en chaque point de son être*, dans son affectivité et par elle. *Sentimus nos videre*, dit Descartes (12). Ainsi faut-il dire que ce qui est vrai de la frayeur, intacte dans son être propre, dans la chair de son affectivité, quand bien même le monde de la représentation s'est dissipé dans l'illusion du rêve, ne l'est pas moins de la vision elle-même pour peu que, faisant abstraction en elle de tout ce qu'elle voit et du voir lui-même en tant que pouvoir de se rapporter extatiquement à un monde, nous ne la considérons plus qu'en elle-même, dans l'immanence de son se sentir soi-même et de son affectivité.

Ainsi se trouve mise à nu une première dimension d'expérience où ce qui doit être compris comme le Fond de la Psyché s'éprouve soi-même dans une immédiation radicale, avant toute « relation à » un « ob-jet », avant le surgissement d'un monde et indépendamment de lui. Cette première dimension archaïque de l'expérience, Descartes l'a circonscrite sous le nom d'idée. « *Par le nom d'idée j'entends cette forme de chacune de nos pensées par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées* » (13). L'essence originelle de la *cogitatio* n'est donc pas l'intentionnalité ou la représentation, le dévoilement, dans une extériorité primordiale et par elle, d'autre chose, d'une altérité quelconque, d'un *cogitatum*, de l'objet, mais la révélation de la *cogitatio* elle-même, son se sentir soi-même, plus ancien que le sentir ou le se re-présenter l'objet, et le rendant possible. Si l'on rabat alors cette thèse cruciale de Descartes sur les conceptions ci-dessus exposées de Dalbiez, des néo-réalistes américains, de la psychologie et de la philosophie de l'époque selon lesquelles vision et conception sont en elles-mêmes inconscientes, tandis que seul leur objet se montre, est « conscient », nous voyons bien alors comment elles s'y opposent terme à terme, mais aussi comment c'est le concept d'inconscient qui doit être totalement repensé.

(12) *Lettre à Plempius* du 7 oct. 1637 ; AT, *op. cit.*, I, p. 413.

(13) *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu*, AT, *op. cit.*, IX, p. 1 (souligné par nous).

L'inconscient des représentations latentes, des souvenirs auxquels nous ne pensons plus, ne concerne que le monde de la représentation. Seule une réalité sise en ce monde et tributaire de la finitude inhérente à toute ex-position extatique s'en trouve irrémédiablement marquée. Si le destin originel du psychisme était de paraître en un monde et de nous être donné grâce à lui, il faudrait dire en effet que de la réalité psychique ainsi défraie presque tout échappe à l'être représenté effectif et actuel, se tenant ainsi hors de lui et, comme le dit Freud, dans l'« inconscient ». Mais si la Psyché se révèle originellement à elle-même dans l'immédiation de l'affect et de son pathos, indépendamment de l'écart de l'objectivité et avant toute représentation, alors toute cette problématique s'écroule. D'une part le psychique n'étant pas constitué en soi-même, ontologiquement en quelque sorte, comme être-représenté, il n'a donc pas non plus à conserver cette structure, qui n'est pas la sienne, lorsqu'il se trouve posé hors de l'actualité phénoménologique de la conscience, c'est-à-dire précisément hors de l'être-représenté. Le concept de représentation inconsciente est décidément absurde. D'autre part, c'est cette essence intérieure et originelle de la Psyché qui doit enfin être pensée pour elle-même si l'on veut acquérir de l'homme une connaissance nouvelle et plus profonde, qui ne le réduise pas, comme dans la philosophie traditionnelle de la conscience ou dans ses rejetons positivistes, au sujet vide ou au contenu mort d'une représentation.

DESCARTES avait déjà rejeté l'objection selon laquelle il était impossible que toutes les idées qui forment le contenu de l'âme lui fussent présentes en même temps (14). Ce qui est toujours en possession de celle-ci, ce n'est pas le contenu représentatif des idées, c'est le pouvoir de les former. Ainsi l'analyse, délaissant l'univers étalé et inefficace de la représentation, doit-elle se tourner vers ces déterminations essentielles de la Psyché que sont Force et Pouvoir.

L'analyse intérieure de l'essence du Pouvoir montre qu'il n'est tel, un pouvoir susceptible de se prodiguer à tout instant, qu'à la condition de se trouver immédiatement en possession de lui-même, dans l'immanence radicale de son se sentir soi-même et de son s'éprouver soi-même. Notre corps, par exemple, est l'ensemble des pouvoirs que nous avons sur le monde auquel il

(14) *Notae in programma*, A.T., *op. cit.*, VIII, II, p. 366.

nous ouvre par tous ses sens et par sa motricité. Mais il n'est cela que pour autant qu'il est capable de s'emparer de chacun de ses pouvoirs de façon à coïncider avec eux et à les mettre en oeuvre. Une telle coïncidence n'est autre que la subjectivité originelle et essentielle qui est l'épreuve immédiate de ces pouvoirs, leur savoir donc, mais un savoir qui, au lieu de les représenter, s'identifie avec eux et avec la possibilité principielle de les déployer, qui est cette possibilité — un savoir-faire donc. Ainsi se découvre à nous une subjectivité entièrement nouvelle, laquelle ne s'épuise pas dans la pensée représentative d'autre chose mais désigne cette immersion en soi-même de ce qui s'éprouve soi-même et qui se trouve comme tel être la vie.

Seul ce concept de vie nous permet de penser le corps en tant que notre corps. Car si le savoir que nous avons de notre corps, que ce corps a de lui-même, était constitué par la mise à distance d'une représentation, nous nous trouverions devant ses pouvoirs comme devant quelque chose dont nous séparerait à jamais la distance de l'objectivité, qu'il nous serait impossible de rejoindre et de mettre en jeu. Ce n'est pas un hasard si la pensée classique a été totalement incapable de s'expliquer la relation de « l'âme » et du corps aussi longtemps qu'elle a saisi cette relation comme celle d'une représentation, d'un *cogito-cogitatum*. Il s'agissait alors de comprendre comment une velléité de la conscience était capable de provoquer une modification objective dans le corps traité justement comme un objet. Or une telle action de l'esprit sur le corps est incompréhensible et relève proprement de la magie. Mais ce qui se passe en réalité est bien différent. Nous avons l'expérience d'une force avec laquelle nous coïncidons et que, pour cette raison, nous pouvons mettre en oeuvre. Mon corps originel est *ce Je Peux que je suis*, c'est un faire immédiatement éprouvé et vécu dans la praxis subjective corporelle. Il se trouve seulement que cette même praxis peut être représentée sous la forme d'un processus objectif dans le monde. Il n'y a donc pas passage, d'ailleurs énigmatique, du subjectif à l'objectif, mais un seul mouvement qui nous est donné deux fois, la première dans sa réalité sous la forme de cette praxis vécue, la seconde dans l'objectivité d'une représentation mondaine.

Le concept freudien de l'inconscient n'est pas seulement une conséquence et un avatar de la métaphysique de la représentation, il implique, plus essentiellement, son rejet. Alors se dévoile sa signification profonde, celle de nous conduire hors de la représentation vers le domaine irréprésentable de la vie, dont

nous venons de reconnaître, à propos du phénomène du corps, le premier trait : celui de l'action, de la force, de la praxis. Cet infléchissement du concept freudien de l'inconscient vers les couches originelles et fondamentales de notre expérience se laisse apercevoir dans la *Note sur l'inconscient* de 1912. La preuve, la « justification » de l'inconscient par la latence de la plupart des contenus psychiques cède la place à une considération bien différente. Ce n'est plus la résurgence de ces contenus, par exemple des souvenirs, au bout d'un certain laps de temps qui implique l'hypothèse d'un état d'inconscience psychique correspondant à ce temps de latence, c'est l'efficacité de ces pensées inconscientes pendant leur état d'inconscience, c'est l'activité donc en tant qu'activité inconsciente, *c'est-à-dire se produisant et se déployant indépendamment de la conscience représentative et avant elle*, qui fait maintenant figure d'argument majeur. Bien plus, en écartant l'argumentation classique selon laquelle la latence ou la virtualité des représentations serait synonyme de faiblesse et en affirmant au contraire que les pensées inconscientes sont d'autant plus fortes, présentent un caractère dynamique, en parlant d'un « *inconscient efficace* » (15), Freud s'avance vers la thèse radicale selon laquelle il faudrait dire que l'action n'est pas seulement possible en état d'inconscient, mais qu'elle ne s'effectue que comme telle, hors représentation précisément, pour autant que le pouvoir qui agit cohère avec soi dans l'immanence radicale et ainsi dans la Nuit d'une subjectivité primordiale où il n'y a ni écart ni distance vis-à-vis de soi, ni intentionalité ni objet, où la lumière de l'objectivité et de la conscience représentative ne se lève ni ne parvient jamais.

Or cette Nuit de l'origine n'est pas celle de l'aveuglement ou du chaos, le siège d'instincts irrationnels dont il s'agirait de conjurer la menace toujours suspendue sur le monde lumineux des hommes. En elle, bien plutôt habite un savoir primitif et essentiel, le savoir de la vie, le savoir-mouvoir-les-mains, le savoir-remuer-les-lèvres, le savoir-bouger-les-yeux qui précède, par exemple, toute lecture, rendant ainsi possible l'acquisition du savoir scientifique, le précédant par conséquent et le fondant proprement. Un tel savoir en vertu duquel je me lève et marche, accompagne l'humanité depuis ses origines, il lui permet d'habiter la terre. C'est un savoir qui est un savoir-faire, un savoir du faire et consistant dans ce faire lui-même. Pour cette raison

(15) *Métapsychologie*, op. cit., p. 183 ; GW, VIII, p. 435.

nous l'appelons praxis et le comprenons non comme ce qu'il s'agirait de réduire et d'éliminer progressivement en tant que l'incompréhensible et l'irreprésentable —, que pénétrerait peu à peu la lumière de la conscience. Il est justement un irreprésentable en soi, irréductible au savoir de la connaissance scientifique, ce que celle-ci, disons-nous, présuppose en toutes ses démarches comme la condition inaperçue, mais incontournable de son accès à tout ce qu'elle sait et d'abord à tout ce qu'elle fait.

Que cet irreprésentable — qu'on appelle l'inconscient dans une métaphysique de la représentation — ne puisse servir d'argument à aucun irrationalisme, qu'il constitue bien plutôt le fondement et la condition première de tout savoir y compris scientifique, c'est ce qu'il faut préciser. On ne peut oublier en effet la situation historique dans laquelle émerge le concept d'inconscient au moment où Schopenhauer apporte une limitation décisive au règne de l'objectivité dont il trouve le développement systématique dans la métaphysique kantienne. Ce qu'il oppose au monde inefficace de la représentation incapable de circonscrire en lui l'essence de l'être véritable dont il n'offre qu'un aspect extérieur et évanescent, ce sont bien, sous le titre de Vouloir et de vouloir-vivre, ces déterminations ontologiques essentielles de la force et de l'action qui précèdent la connaissance objective, laquelle n'en est que la représentation après coup. Mais parce que, pour lui comme pour Kant et pour la philosophie classique en général, la phénoménalité se confond avec l'objectivité de la représentation, alors la percée hors de celle-ci conduit à un domaine dont le statut phénoménologique demeure totalement indéterminé — à un inconscient dont le caractère opaque et finalement incompris va peser lourdement sur le destin de la pensée moderne. D'autant que, en étroite relation avec cette absence de tout statut phénoménologique assigné à l'irreprésentable qui désigne la vie, intervient chez Schopenhauer un concept foncièrement pessimiste de celle-ci, identifiée à un Désir sans objet et ainsi à une souffrance sans fin. Remarquons d'ailleurs que cette vision pessimiste de la vie se retrouve dans le freudisme où elle s'entrecroise cette fois aux conceptions scientifiques de l'époque et notamment à la théorie de l'entropie.

Ce qui nous importe alors, si du moins nous voulons établir la signification positive du concept d'inconscient pour la connaissance de l'homme, c'est de montrer d'une part que le fond de la Psyché humaine ne saurait être un inconscient absolu que rien ne distinguerait de l'état naturel, tel que la pierre ; que

cet inconscient se réfère au contraire à une première sphère d'expérience, et précisément à l'expérience elle-même sous sa forme première — ce que Freud reconnaît à sa façon dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne* quand, proposant une théorie générale des conceptions mythologiques, religieuses et métaphysiques du monde, il les explique comme projection extérieure de la réalité psychique et ainsi comme son dévoilement devant la conscience représentative. Il apparaît alors en effet que *cette projection suppose la conscience obscure de ce qu'elle projette*. « *L'obscur connaissance des facteurs et des faits psychiques de l'inconscient (autrement dit : la perception endopsychique de ces facteurs et de ces faits) se reflète... dans la construction d'une réalité supra-sensible que la science retransforme en une psychologie de l'inconscient* » (16).

Mais l'affirmation d'un inconscient qui renvoie dans la Psyché à sa « perception endopsychique », c'est-à-dire à son auto-révélation au sein d'une phénoménalité originelle, ne peut se maintenir sur un plan simplement spéculatif, elle doit être fondée phénoménologiquement justement, c'est-à-dire qu'on doit pouvoir indiquer une forme ou une sorte d'expérience qui, pour être étrangère à l'ek-stase de l'objectivité, n'en est pas moins une expérience effective. Existe-t-il une phénoménalité en soi inextatique, irréductible à celle d'un monde (réel, imaginaire ou idéal) et en quoi consiste-t-elle ? C'est l'inconscient freudien, à vrai dire, qui nous met lui-même sur la voie d'une réponse s'il est constitué en son Fond par l'affect. Car, comme le dit Freud en une proposition décisive, « *il est de l'essence d'un sentiment d'être perçu donc d'être connu de la conscience* » (17). Et encore : « *Une représentation peut exister même si elle n'est pas perçue. Le sentiment par contre consiste dans la perception* » (18). Ainsi faut-il dire, même si cette assertion paradoxale ébranle les idées reçues, que le fond de l'inconscient n'est, en tant qu'affect, rien d'inconscient.

Or, il ne s'agit pas là d'affirmations prises au hasard et indûment privilégiées. C'est le sens profond de la doctrine en même temps que celui de sa thérapie qui sont ici en question. Considérons par exemple la thèse cruciale du refoulement. Ce dernier

(16) *Psychopathologie de la vie quotidienne*, petite Bibliothèque Payot, p. 276; GW, IV, p. 287-288.

(17) *Métapsychologie*, op. cit., p. 82 ; GW, X, p. 276.

(18) Note sur la thèse de Saussure : « La méthode psychanalytique » qui critiquait Freud sur ce point.

ne porte-t-il pas sur les sentiments aussi bien que sur les représentations, ne les rejette-t-il pas, eux aussi, dans un inconscient véritable ? L'analyse rigoureuse du procès du refoulement montre justement qu'il n'en est rien. Le refoulement porte toujours en réalité sur l'association d'une représentation et d'un sentiment, association qu'il a pour effet de briser. C'est la représentation à laquelle le sentiment était phénoménologiquement associé qui est refoulée et ainsi repoussée dans l'inconscient. Séparé de celle-ci, le sentiment se lie à une autre représentation, étant pris désormais par la conscience pour la manifestation de cette dernière : c'est alors qu'on le dit inconscient, quand cette dénomination ne convient qu'à la représentation à laquelle il était primitivement lié. On le voit, en ce procès de destructuration et de restructuration qui est celui du refoulement, le sentiment n'a cessé d'être « connu », seul son sens, en l'occurrence la représentation à laquelle il était associé, a été « méconnu ». « *Il peut d'abord arriver qu'une motion d'affect ou de sentiment soit perçue mais méconnue. Son propre représentant ayant été refoulé, elle a été contrainte de se rattacher à une autre représentation et elle est maintenant tenue par la conscience pour la manifestation de cette dernière. Quand nous rétablissons la connexion exacte, nous appelons "inconsciente" la motion d'affect originaire, bien que son affect n'ait jamais été inconscient et que seule la représentation ait succombé au refoulement* » (19).

Le maintien de l'affect dans sa condition phénoménologique — maintien hors représentation en sorte que l'affect n'a pas en effet à disparaître, en même temps que la représentation à laquelle il était initialement lié, de ce monde de la représentation auquel il n'a jamais appartenu — ce maintien ne signifie pas que l'affect demeure inchangé en lui-même. C'est le trait le plus remarquable de l'analyse freudienne du destin des pulsions que de faire apparaître une histoire essentielle de l'affectivité, histoire en laquelle l'affect noue des relations successives significatives avec le monde de la représentation avant d'être en quelque sorte rendu à son essence propre : ce qui advient quand se lève l'angoisse, non point l'angoisse devant l'objet (*Realangst*), mais l'angoisse pure ou si l'on préfère l'angoisse devant la pulsion.

Ici se donne à penser la connexion essentielle Force/ Affect qui constitue le Fond de la Psyché en même temps que celui de la psychanalyse rendue à sa signification philosophique

(19) *Métapsychologie*, op. cit., p. 83 ; GW, X, p. 276.

n'est proprement psychique que comme affect, lequel est justement le « représentant » du système bio-énergétique de l'organisme dans la Psyché. Ce système bio-énergétique — qu'on peut interpréter comme la cause du psychisme ou au contraire comme une simple figure de celui-ci, figure construite à partir de lui et révélatrice de sa nature propre — comporte deux sortes de neurones dont relèvent respectivement l'affection externe et l'affection interne de l'individu vivant. Le point essentiel est ici que, à l'inverse de l'excitation externe à laquelle on a le loisir de se soustraire grâce à une réaction motrice appropriée, par exemple la fuite (laquelle offre en outre l'avantage d'utiliser et ainsi de liquider l'afflux d'énergie apporté par l'excitation), il n'est au contraire plus possible d'échapper à l'excitation et ainsi à l'afflux d'énergie dans le cas de l'affection endogène ou interne. Mais l'affection ou l'excitation interne n'est rien d'autre que la pulsion — « *l'excitation pulsionnelle... vient de l'intérieur de l'organisme lui-même* » — en sorte que cette affection du moi par lui-même ou son auto-affection d'une part est constante — « *la pulsion n'agit jamais comme une force d'impact momentanée, mais toujours comme une force constante* » — d'autre part ne laisse au moi aucune possibilité de la fuir ou de lui échapper — « *le moi reste sans défense contre les excitations pulsionnelles* » (20). Echapper à l'excitation, à l'affection, à l'impression, ce serait la mettre à distance, déployer entre le moi et cette impression qui l'accable un écart à la faveur duquel il serait possible de ne plus l'éprouver, de se soustraire à son impact et, de cette façon, de la fuir justement et de lui échapper. Mais c'est ce dont le moi se révèle par principe incapable pour autant qu'il s'éprouve constitué en lui-même comme cette auto-affection dont la pulsion n'est qu'un nom : « *Dans le cas de la pulsion, dit Freud, la fuite ne sert à rien, car le moi ne peut s'échapper à lui-même* » (21).

Pulsion, en fin de compte, ne désigne pas chez Freud une motion particulière, mais le fait de s'auto-impressionner soi-même sans pouvoir jamais échapper à soi et, en tant que cette auto-impression est effective, le poids et la charge de soi-même. Seulement cette auto-impression ou auto-affection est l'essence de l'affectivité, laquelle constitue ainsi l'essence de la pulsion, c'est-à-dire de la force et leur ultime condition de possibilité. Ce qui s'éprouve soi-même dans une immédiation à laquelle il n'est

(20) *Métapsychologie*, p. 36; GW, X, p. 226.

(21) *Ibid.*, 45 ; GW, p. 248 ; souligné par nous.

aucune échappatoire, dans l'angoisse d'être Soi, ce qui se trouve chargé de soi, et cela dans un souffrir qui peut aller jusqu'à l'extrême souffrance, cela veut d'abord se fuir soi-même, fuir sa souffrance — cela veut en tout cas se transformer soi-même, se changer en autre chose de cette charge trop lourde, qui est la charge de soi-même. *Ce qui agit dans ce sens et de cette façon est la pulsion freudienne.* La pulsion est ce qu'elle est sur le fond en elle de l'affect et de l'essence de l'affectivité en lui — de l'essence de la vie. A partir de cette essence de la vie qui est pulsion, il est facile de comprendre l'ensemble des phénomènes de la Psyché, mais aussi sans doute ceux de la culture et de la civilisation en général pour autant que les diverses cultures et civilisations qui ont existé à la surface de la terre représentent les diverses voies frayées et ouvertes par le besoin en vue de sa satisfaction.

LA signification du concept d'inconscient pour la connaissance de l'homme, c'est donc de renvoyer, dans l'être de celui-ci, à un domaine plus profond que celui de la conscience classique, c'est-à-dire de la pensée entendue comme connaissance objective et comme représentation. Car ce monde de la représentation comme chacune de ses déterminations n'est intelligible qu'à partir d'une instance à lui irréductible, celle des pulsions, des désirs, du besoin, de l'action, du travail, qui lui donnent sa forme, une forme plus ancienne que celles de la pensée et que celle-ci ne peut que retrouver après coup. Ainsi la réflexion sur l'affect, les pulsions, etc., n'a-t-elle point pour effet de nous couper de ce monde où vivent les hommes, mais au contraire de faire retour à ses racines pour en exhiber le naturel véritable, l'authentique *ratio*.

Michel HENRY

Michel Henry, né en 1922. Professeur honoraire à l'Université de Montpellier. Principaux livres de philosophie : *L'essence de la manifestation*, P.U.F., Paris, 1963 ; *Philosophie et phénoménologie du corps*, id., 1965 ; *Généalogie de la psychanalyse*, *ibid.*, 1985 ; *La barbarie*, Grasset, 1986. Romancier, il a publié chez Gallimard : *Le jeune officier*, 1954 ; *L'amour les yeux fermés*, 1976 ; *Le fils du roi*, 1981.

Jérôme de GRAMONT

Sur la musicalité de l'âme

« Le mélomane, quoique chez lui, s'efface ; il ne s'agit d'esthétique, mais de religiosité. »
Stéphane Mallarmé, *Divagations : Offices*

PPLUS archaïque que l'ancienne ou nouvelle Alliance, il y aurait : l'âme, comme une promesse faite chair — voici que surgit au monde une créature nouvelle — tout comme antérieure à l'affrontement du bonheur et du malheur où se joue notre histoire, le simple bonheur d'être, vierge ressource de vivre, ou comme une alliance avant l'Alliance : voici que quelqu'un naît au monde, qui jamais plus n'en sera ôté — et les puissances de la mort ne prévaudront pas sur la merveille de cette naissance, qui demeurera à jamais. Tant le Créateur parle définitivement en chaque liberté nouvelle qui prend vie dans la chair.

S'en émerveiller n'est pas chômer la seule louange qui vaille d'être entonnée, célébrant la beauté archétype s'élevant au-dessus de toute forme de ce monde, mais accueillir à la mesure de sa dispensation la grâce qui surabonde : générosité de Dieu qui donne l'être parce qu'il crée l'âme. Que signifie l'être de l'âme sinon ce primitif éblouissement, qu'il me soit donné d'être et de jouir de l'être ? Dès la joie du consentement à l'être perce la béatitude de celui qui est pour Dieu : fruition de la vie où naît le désir de la vie éternelle, commencement humain pour introduire à une vie qui est toute de commencement(s).

« Ah ! Saint des saints ! Quand il m'advient de penser à l'avènement de mon être et que je vois que l'être humain est le plus noble que Vous avez créé, je suis heureux et satisfait, et merveilleusement joyeux » (1).

(1) Raymond Lulle, *Le livre de contemplation*, in *Oeuvres*, trad. Louis Sala-Molins, Paris, 1967, p. 143. Voir aussi le bel article de Jean-Louis Chrétien, « La joie d'être », in *Revue Thomiste*, janvier-mars 1980, p. 57-73.

Joie sur terre et joie dans le ciel, pour qui reçoit la vie et Celui qui la donne. Que l'âme soit *toujours* immortelle donc, signifie bien la perpétuité en Dieu de cette joie. Perpétuité aussi de la promesse faite à chaque homme de persévérer dans la joie d'être et d'habiter le monde, dès maintenant et en l'attente de sa transfiguration comme terre nouvelle et ciel nouveau. Les générations passent, mais la philanthropie divine ne passera jamais, c'est pourquoi toutes échapperont à la mort qui feint de les oublier. Nous savons bien depuis le chapitre 9 de la *Genèse* qu'il n'y aura plus de déluge pour dévaster le monde, mais nous savons bien plus que le sang versé sur la Croix aura lavé la terre de l'immonde où nos âmes menaçaient de périr.

Mais qu'il suffise de doter l'âme d'un avenir illimité et de cette durée perpétuelle que signifie en toute rigueur son immortalité — ce qui doit sans cesse être, le toujours sans arrêt — pour combler son espérance, voilà ce dont on peut aussi raisonnablement douter. Il est loisible d'imaginer que le bonheur de Sisyphe n'est que médiocrement enviable. Pourquoi il n'est peut être pas dénué de sens d'accorder quelque place à la question platonicienne — question énorme, radicale, de toutes peut-être la plus urgente, puisque s'y joue notre espérance : « *Pas davantage même, supposé qu'il existe une connaissance capable de nous rendre immortels, sans qu'elle connût l'utilisation de l'immortalité, cette connaissance là non plus ne nous serait, semble-t-il bien, d'aucune utilité* » (2). Ici l'urgence porte un nom, le plus simple de tous théologiquement, et c'est l'amour.

AUCUN amour ne veut s'éteindre, aucune étreinte se desserrer, mais peut-être en regard la mort n'est-elle désastre que pour qui aime, ou sait qu'il peut aimer : chacun de nous. Et le plus malheureux des hommes, tandis qu'il sent la mort s'approcher et s'en effraie, sait bien qu'il n'est pas étranger à l'amour et sa béatitude, le sait ou le pressent. (Alors s'expliquerait que, dans la fable de La Fontaine (3), le malheureux n'ait point hâte de quitter cette vie. Non plus que le bûcheron, dans une autre version de l'histoire qui suit de plus près Esope (4) : « *Plutôt souffrir que mourir/ C'est la devise des*

hommes », puisque celui qui souffre est encore capable d'amour). Entre l'instant de mort et la vie qui commence de s'effacer, il y a toujours temps pour le pardon du Père, toujours temps pour la consolation et la béatitude d'aimer. Mourir semble un moindre désastre pour celui que toute espérance aurait quitté, mais il est le mal absolu pour celui à qui l'amour est (encore) possible, chacun de nous. A chaque jour suffit sa joie d'aimer, mais l'amour, lui, ne se suffit pas d'un seul jour.

Tout commence véritablement au moment où, l'immortalité octroyée à l'âme, quelque chose doit advenir — et pourquoi il y a temps, et plus que du temps, son incessante nouveauté, l'infini du temps, la consommation des siècles. Et rien n'advient que l'amour. Au delà de la simple immortalité de l'âme, songeons à l'éternité divine (5). Songeons-y, et pour nous demander quelle « expérience » l'âme peut bien mener de cette différence de l'immortalité à l'éternité (de l'être-toujours au toujours-advénir).

Où la musique pourrait bien alors nous être de quelque secours, elle qui fraie toujours un chemin droit vers l'âme et sa puissance d'émotion. C'est de plus d'une manière assurément que l'âme déclare la beauté du monde, ou qu'elle se laisse ravir par la splendeur du cosmos, de plus d'une manière que nos yeux se dessillent ou nos lèvres se fendent pour laisser passer le premier et inaudible murmure de celui qui s'émerveille. Musicalement aussi, ou d'abord — et tandis que l'étoffe temporelle de notre humanité laisse vibrer, avec l'incessant renouvellement de l'élément sonore affectant notre ouïe, le tout mystérieux enchevêtrement de passions et d'émotions composant notre âme ou la vie de notre âme. Ou comme afin d'éveiller cette âme à sa propre énergie de vivre (6).

(5) Si l'immortalité de l'âme suffit bien à l'apparenter à l'éternité divine, elle ne saurait pourtant les confondre, Dieu seul « possédant » cette excellence de la vie qui a nom béatitude. Comme le rappelle vigoureusement saint Bernard : « *Par ailleurs, l'âme est immortelle, et en cela elle est encore semblable au Verbe, mais non égale. Car l'immortalité de la Dité est tellement supérieure que l'Apôtre dit de Dieu : Lui seul possède l'immortalité (1 Timothée 6, 16)» (Sermons sur le Cantique des Cantiques, 81, 5, in Œuvres, édit. M.M. Davy, Paris, 1945, t. II, p. 139).*

(6) Puisque l'émotion musicale signifie l'expérience privilégiée que l'âme a d'elle-même. Lieu commun de toutes philosophies — choisissons pour document, entre mille autres passages, celui-ci, de *l'Esthétique* de Hegel : « *La tâche principale de la musique consiste donc, non à reproduire des objets réels, mais à faire résonner k moi le plus intime, sa subjectivité la plus profonde, son âme idéale* » (trad. S. Jankélévitch t. 3, p. 322). Pour une problématique hégélienne du rapport musique-Absolu, voir le commentaire de Bernard Rousset, *Le Savoir absolu*, Paris, 1977, p. 184 s.

(2) Platon, *Euthydème* 289 b ; ce que dans le dialogue les protagonistes de Socrate accordent avec une déconcertante naïveté.

(3) La Fontaine, *Fables* I, 15 (« La mort et le malheureux »).

Parce que l'âme s'y voit dotée d'une activité, et non des moindres : écouter, chanter (7), au fil de laquelle déployer sa durée comme vie, ou que le temps y subit quelque admirable métamorphose : le temps encore, mais comme transfiguré de n'être plus qu'harmonie, rythme et mélodie, il n'est pas interdit à la musique de donner idée (ou image) de cet accès de l'âme à l'éternité. Ce qui advient au temps, à l'âme se laisse entendre dans la musique (8). (Il n'y a rien là d'inconnu, pour qui simplement écoute... Messiaen.)

Que la musique, plus qu'aucun autre art, image la vie divine ou la spiritualité de l'âme : son libre avènement à la vie éternelle, image sa béatitude donc, voilà tout ce que nous voulons, après d'autres, suggérer en ces pages. « *Le génie moderne, qui a cherché surtout à faire parler l'âme, c'est dans l'emploi de la lumière et du son qu'il semble qu'il se soit principalement signalé (...) Et les successeurs des Phidias et des Apelle dans l'art de suggérer des idées de ce que peut être le monde céleste, ce sont surtout ce semble, avec les peintres qui rendirent les mystères de la lumière et de l'ombre, les Palestrina et les Mozart, ceux, en un mot, qui trouvèrent dans la musique, par laquelle les Grecs eux-mêmes disaient que la terre avait été soumise d'abord à la loi des dieux, le moyen de rendre sensible à l'âme, ou à ce qu'il y a de plus divin ici-bas, ce que semble avoir de plus sublime la divinité même* » (9).

Un tel privilège du musical sur toute autre forme d'art, sur l'entier domaine du visible, n'est pas dénué de sens : expérience bien terrestre — l'audition — de ce qui, enfermé dans les contours d'aucune image, n'appartient déjà plus strictement à la terre. Autrement que le visible, et pourtant offert à notre perception, la musique traduirait ainsi au mieux le paradoxe esthé-

(7) Aux hymnes anciens, ou à la beauté qui toujours me précède donnant une voix nouvelle — le timbre inédit de mon âme, ou de ma joie, voir Jean-Louis Chrétien, « Louer », in *Philosophie* n° 2, avril 1984, notamment p. 58.

(8) Sur ce paradigme musical de l'entrée en éternité, l'article de Jean-Yves Lacoste, « Les anges musiciens », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1984, p. 549-575, dit l'essentiel et un peu plus.

(9) Félix Ravaisson, *Les monuments funéraires des Grecs*, 1880, repris in *L'art et les mystères grecs*, Paris, 1985, p. 203 s. Précisons : il revient avant tout à la lumière et au son, au moins depuis l'époque moderne chrétienne, de donner idée de la vie de l'âme, ou de la vie divine (l'art grec était autre, qui chargeait ses images de traits terrestres) : la lumière parce qu'elle a le plus d'analogie avec le son et le son lui-même parce qu'il est le phénomène qui explique au mieux la spiritualité de l'âme, « mieux que par rien qui ressortisse à la vue » (*ibid.* p. 203). Sur le thème de l'expression musicale chez Ravaisson, voir aussi les fragments cités par François Laruelle, *Phénomène et Différence*, Paris, 1971, p. 48.

tique de l'invisible s'exprimant dans la chair, ou du spirituel devenu sensible : de toutes les régions du monde (ou de la sensibilité) la moins attachée à la matière, mais sans jamais pourtant lui devenir totalement étrangère — c'est pourquoi de la musique il serait possible de dire ce qui, de plein droit, revient au chrétien, lui qui habite sur terre et pourtant n'a point d'autre patrie que la Jérusalem d'en-haut (10).

MAIS l'essentiel nous reste à dire : de quel mystère la musique ici devient le signe, ou de quelle vitalité de l'âme elle donne l'idée. C'est musicalement que l'âme habite le ciel, autrement dit qu'elle se laisse affecter par la vie éternelle, vie trinitaire. Cette vie de l'âme, ou le plus sublime en elle au moment où elle entre en éternité, son nom propre est vie divine. Ce n'est pas n'importe quelle vie qui soudain afflue au creux de notre âme, tant cette joie qui alors nous remplit ne peut sourdre que de son éternel partage, trinitaire. Comme une allégresse qui ne peut submerger l'intime de notre cœur que parce qu'elle nous vient de la béatitude divine elle-même par l'humanité glorieuse du Fils. Vivants, nous ne le sommes jamais que pour laisser communier notre corps à la chair du Ressuscité ou accueillir l'Esprit qui est seigneur et qui donne la vie. De même, nos cœurs seront toujours trop étroits pour laisser jaillir en eux, infini, le torrent d'aimer, s'ils ne battent pas des battements d'un autre cœur, celui qui fut transpercé.

Et comme le corps ne doit avoir d'autres soucis que de contribuer aux biens de l'âme, l'âme elle-même ne doit rien désirer tant que de goûter la saveur de la vie divine — ce que saint Bernard frappe d'une formule inouïe en nommant Dieu *l'âme de l'âme* : « *Considère, ô mon âme, ce que tu fais pour ton corps, et tu trouveras sans nul doute que c'est toi qui confères la vie et la connaissance. Pour ce qui est de la vie, tu la lui donnes, uniforme, dans tout son être (par exemple, l'ail et le doigt sont pareillement animés de vie). Mais, il n'en est pas ainsi de la connaissance. Et toi, mon âme, sois préoccupée à ceci : que*

(10) Paradoxe d'une habitation chrétienne du monde que le sixième et célèbre chapitre de l'Épître à Diognète illustre aussi en parlant de l'âme et du corps : « *En un mot, ce que l'âme est dans le corps les chrétiens le sont dans le monde. L'âme est répandue dans tous les membres du corps comme les chrétiens dans les cités du monde. L'âme habite dans le corps et pourtant elle n'est pas du corps, comme les chrétiens habitent dans le monde, mais ne sont pas du monde* ». Où notre analogie se resserre.

l'âme de ton âme — sans nul doute c'est Dieu lui même — te prodigue les mêmes biens » (11).

Que la musique puisse signifier, analogiquement, cette entrée en éternité de l'âme : entrée dans la vie divine et son éternel partage trinitaire, voilà ce dont il y a lieu de s'étonner. Et à charge seulement de méditer une dernière thèse : que la musicalité de l'âme reçoit de Dieu, et de Dieu seul, la grâce de l'écoute et du chant — mélodie interne en Dieu, harmonie de son dessein sur le monde, rythme trinitaire de la charité. Musicalité en Dieu cette fois, où est figuré tout le Mystère de la différence des hypostases et de leur consubstantialité.

Certes, il ne manque pas de textes, chez les meilleurs auteurs de la tradition, pour traduire dans un registre musical de l'image, non sans lyrisme parfois, théologiquement et poétiquement, la dispensation au monde de la grâce : l'économie du salut. Liturgie du cosmos devenu Église. *« Ainsi l'union de beaucoup de voix, quand leur dissonance et leur dispersion ont été soumises à une harmonie divine, constitue finalement une seule symphonie ; et le chœur obéissant à un seul chorège et instructeur, le Logos, trouve son repos en la vérité même, quand il peut dire : "Abba, Père" » (12).*

Mais parler de musicalité signifie plus que simplement cette assomption de l'homme et du monde, même si ce « plus » abrite la splendeur d'un mystère pour lequel les mots souvent nous font défaut : que la vie de Dieu soit Trinité. Tant l'éternité divine est riche d'événements : éternelles génération du Fils et procession de l'Esprit, profond mystère de la fécondité en personnes de l'Amour paternel. Il n'y a pas d'autre événement que l'Amour, et l'amour qui se fait personne, au ciel ou sur la terre.

Où il y a charité trinitaire, il y a ordre, rythme, mouvement : il y a musique. Ce que saint Irénée nous invite à penser, à entendre, invitation à méditer et à louer :

« Tel est donc l'ordre, tel est le rythme, tel est l'acheminement par lequel l'homme créé et modelé devient à l'image et à la ressemblance de Dieu : le Père décide et commande, le Fils

(11) Saint Bernard, *Sermon : De la vie et des cinq sens de l'âme*, in *Œuvres*, édit. citée, II, 355.

(12) Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, chap. 9, Sources chrétiennes 2, 1976, trad. Cl. Mondésert, p. 155 s.

exécute et modèle, l'Esprit nourrit et fait croître, et l'homme progresse peu à peu et s'élève vers la perfection, c'est-à-dire s'approche de l'Incréé, et celui-ci est Dieu » (13).

Jérôme de GRAMONT

(13) Saint Irénée, *Contre les Hérésies*, IV, 38, 3, trad. A. Rousseau, Paris, 1984, p. 553 — voir tout le chapitre que le Père von Balthasar consacre à l'art temporel de Dieu chez Irénée dans *La Gloire et la Croix*, trad. fr., II/ 1, Paris, 1968, p. 63-81.

Jérôme de Gramont, né en 1957, professeur de philosophie à Lisieux. A publié de nombreux articles dans la revue *Résurrection*.

**Souscrivez un abonnement de parrainage
au profil d'un tiers : missionnaire,
séminariste, étudiant, prêtre âgé...**

Françoise VINEL

Rires et larmes chez Beckett : sans âme

Cloy : — Il pleure.
Hamm : — Donc il vit (1).

IL serait difficile, et peut-être simplement fortuit de trouver chez Beckett le vocabulaire de l'âme, de la psychologie ou de l'analyse des sentiments qui a fait si longtemps l'objet et le succès du roman et du théâtre. La question n'est pourtant pas de savoir si les personnages qu'il a créés ont encore une âme et, en cas contraire, de regretter cette perte. Ce que la littérature des siècles antérieurs, dans le roman comme au théâtre, a largement exploré, l'analyse rationnelle des sentiments ou la peinture des passions, a cédé la place à l'obscurité et au trouble d'un moi difficile à connaître, plus difficile encore à décrire, perdu dans les méandres du conscient et de l'inconscient. Aussi vaut-il mieux peut-être renoncer, puisque la conception de l'homme à laquelle un auteur comme Beckett se réfère implicitement n'est plus la conception classique, à découvrir ces personnages contemporains comme nous comprenons encore les personnages de Racine ou ceux d'un roman du XIX^e siècle. Quels êtres découvrons-nous alors, êtres de fiction d'abord, mais aussi, peut-être images de nous-mêmes ?

Hommes sans nom

L'Innommable, tel est le titre, le nom sans nom auquel arrive Beckett pour l'un de ses personnages, celui qui se donne pour

(1) *Fin de partie*, éd. de Minuit, 1957, p. 84. — Tous les textes de Beckett cités ont paru aux éditions de Minuit, à l'exception de *Murphy*, coll. 10/ 18.

l'aboutissement de tous les autres. D'un roman à l'autre, les personnages se remplacent les uns les autres, chaque nouvelle création venant semer le doute quant à l'intérêt et à l'existence même des prédécesseurs. Ainsi s'exprime Moran qui succède à Molloy à l'intérieur du même roman : « *Oh je pourrais vous raconter des histoires, si j'étais tranquille. Quelle tourbe dans ma tête, quelle galerie de crevés, Murphy, Watt, Yerk, Mercier et tant d'autres* » (2). Et dans *L'Innommable*, deux ans plus tard : « *Ces Murphy, Molloy et autres Malone, je n'en suis pas dupe. Ils m'ont fait perdre mon temps, rater ma peine, en me permettant de parler d'eux, quand il fallait parler seulement de moi, afin de pouvoir me taire* » (3). L'« Innommable », « moi », l'absence de nom qui me nomme le mieux. Quant aux autres noms des personnages de roman, Murphy, Malone ou Watt, il est facile à L. Janvier (4) de voir dans les lettres initiales l'indice de « Man » — homme, un « M » qui peut s'inverser en « W » et devenir ainsi question sur l'homme : « *What ?* »

Lorsque nom il y a, il ne permet pas toujours de distinguer les personnages les uns des autres : ainsi dans *Oh les beaux jours* de Winnie à Willie, seuls les indices grammaticaux du texte, et, à la scène, les visages des acteurs feront découvrir une femme, Winnie, et son ami Willie. Et que le lecteur ne se laisse pas abuser par ce qui lui paraîtrait enfin un vrai nom : Vladimir, Estragon (5) — ils se réduisent le plus souvent à Didi, Gogo, diminutifs onomatopéiques, utiles pour interpeller, adresser la parole, plutôt que pour nommer. Le nom de Hamm, quant à lui, n'est plus que prétexte à jeu de mot facile pour un anglophone (irlandophone, devrait-on dire) : « Sans Hamm, pas de home » (6).

Mais revenons à *L'Innommable*; c'est bien dans les romans que nous apprendrons le plus de choses sur ceux qui, même privés de nom, parlent, et parlent d'eux-mêmes — comme indéfiniment. « *Voilà, il n'y a plus que moi ici, personne ne tourne. autour de moi, personne ne vient vers moi, devant moi personne n'a jamais rencontré personne. Ces gens n'ont jamais été. N'ont jamais été que moi et ce vide opaque... Voilà donc ce*

(2) *Molloy*, p. 228.

(3) *L'Innommable*, p. 32-33.

(4) Ludovic Janvier, *Pour Samuel Beckett*, éd. de Minuit.

(5) Personnages de *En attendant Godot*.

(6) *Fin de partie*, p. 56.

dont, devant parler, je parlerai, jusqu'à ce que je n'aie plus à parler » (7).

De qui parle-t-on lorsqu'on n'a plus de nom, lorsqu'on existe si peu ? Le lecteur découvre au fil des pages un personnage dépouillé de lui-même l'absence de nom se révèle peu à peu symbolique de bien d'autres absences : absence de caractéristiques sociales, absence d'action, absence de dialogue. Dans ces conditions, est-ce encore exister et cette parole incessante, qui se reprend sans trêve, ne cache-t-elle pas la mort ? C'est bien désormais une partie serrée qui se joue entre le personnage et le lecteur ou le spectateur. Dans une pièce récente, *L'Impromptu d'Ohio* (8), deux personnages, l'« entendeur » ou auditeur et le « lecteur » pourraient figurer ce rapport : le lecteur pourrait ne jamais s'arrêter de lire ce qui est écrit — le texte, qui paraît sans commencement ni fin —, si l'auditeur ne l'arrêtait définitivement à ces mots : « *Il n'y a plus rien à dire* ». Les noms, ici, « auditeur », « lecteur », sont des fonctions épisodiques ; ces personnages-là s'effacent dès que le rideau se baisse ou que la lumière s'éteint. Voilà notre imagination de spectateur et de lecteur frustrée : les héros n'existent plus, et je ne peux que refuser de m'identifier à l'« innommable ». Personnages sans nom, ils me renvoient peut-être au mien. Dans *En attendant Godot*, Pozzo est le seul à proclamer son nom avec fierté ; un nom qui le rattache à une famille, bien que ses interlocuteurs s'amuse des possibilités sonores de ces deux syllabes (« *Pozzo, Bozzo... Gozzo* ») (9). Pourquoi rions-nous de celui qui seul revendique encore le caractère unique, original, de son nom ?

Marginaux ou pantins : « clochards mythologiques », êtres sans âge

Sans doute n'est-il pas propre à Beckett de créer des personnages indéterminés ; ce serait au contraire un des traits caractéristiques de notre théâtre depuis les années cinquante (10). Mais seule l'interrogation qui en naît chez Beckett nous intéresse ici. L'interrogation, d'ailleurs, relève déjà de l'interprétation, voire,

(7) *L'Innommable*, p. 33-34.

(8) Pièce de 1982, donnée à Paris en avril 1986.

(9) *En attendant Godot*, p. 30.

(10) Voir par exemple E. Jacquard, *Un théâtre de dérision*, coll. Idées, Gallimard.

pourraient insinuer certains, de la tentative de récupération. Tenons-nous en donc à la négation : sans lieu, sans domicile fixe, sans famille, sans occupation ni métier, sans but dans la vie. Personnages épars sur horizon de vide ; « clochards mythologiques », suggère encore L. Janvier (11). Ils se ressemblent tous dans leur indétermination — en quelque sorte l'inverse d'une nature humaine commune, selon la terminologie héritée de la pensée grecque ; et pourtant, ils semblent bien avoir encore quelque chose en commun, précisément ce manque, cette absence.

Leur horizon, c'est cette « lumière grisâtre » proposée dans les indications scéniques de *Fin de partie*. L'un des personnages donnera dans le cours du dialogue cette variante dérisoire : « *Dans tout l'univers* » [il fait] « *noir clair* » (12). Cela offre bien peu de prise à notre désir de construire ou de reconstruire des êtres à notre image. Côté scène, quelles sont les activités de Vladimir et d'Estragon ? Mettre une chaussure, l'enlever, s'asseoir, se lever, manger un peu pour ne pas mourir. Cela suffit, les personnages sont là. Côté roman, l'emploi du temps de la journée peut être plus détaillé, dans un espace plus large. C'est le cas de Murphy et de ses longues promenades dans la ville. Quelles qu'elles soient, ces activités, à la mesure de ces personnages indéterminés, n'ont pas toutes la même importance, cependant. Il y a, pour chacun d'eux, celle qui fonde toutes les autres :

- *Allons-nous-en.*
- *On ne peut pas.*
- *Pourquoi ?*
- *On attend Godot.*
- *C'est vrai* (13).

Sans revenir sur les interprétations trop faciles qui nous guettent avec ce nom de Godot, il y a dans cette attente ce qui fait durer les personnages. Attendre, voir se dérouler la journée : *Oh les beaux jours*. Winnie ne cesse pas de parler, des bribes de prière jaillissent, souvenirs d'un passé qui paraît très lointain ; elle s'occupe à l'aide des objets qu'elle trouve dans son sac, et, au bout du compte, au terme de la représentation, il y a ce sentiment de la durée : même sans nom, sans identité, « ils »

(11) L. Janvier, *op. cit.*, p. 36.

(12) *Fin de partie*, p. 48.

(13) *En attendant Godot* ; cette séquence de dialogue revient à plusieurs reprises dans la pièce (par ex. p. 16 et p. 118).

durent, ils perçoivent l'écoulement admirable du temps : « *Oh le beau jour encore que ça aura été* ». « *Encore un* », conclut Winnie (14). Durée sans commencement ni fin, les seuls termes dérisoires, arbitraires, étant le début et la fin du livre ou de la représentation. Pourtant, comme le souligne l'essayiste B. Pingaud en présentant *Molloy*, c'est la « fin » qui hante les personnages : « *Tout est là*, dit Molloy, *en finir, en finir.* » « *Dans le vocabulaire beckettien, commente B. Pingaud, finir prend la valeur d'un verbe actif : on voudrait finir et on ne peut pas. Pourquoi ne peut-on pas? Parce que la fin, à proprement parler, n'existe pas. Elle est ce qui viendra, nul ne sait quand, l'événement qui mettra un terme au lent processus de désagrégation... Toute l'oeuvre de Beckett pourrait porter le titre de l'une de ses pièces : Fin de partie* » (15).

Les personnages eux-mêmes sont sans âge précis, bien qu'ils semblent tous être vieux, près du terme. Un seul âge est banni, la jeunesse, signe du renouvellement et de la succession des générations, signe de croissance possible. Les personnages ne changent pas, nous connaissons d'emblée leur position préférée — Hamm, aveugle, dans un fauteuil avec son grand mouchoir, Murphy dans sa «berceuse», fauteuil à bascule qui le fait tenir du vieillard et de l'enfant à la fois. Ils ne changent pas, ils ne se révèlent pas progressivement non plus. Peut-être avions-nous encore l'illusion ou l'espoir de ne voir d'abord que des apparences, des commencements de personnages. A la fin de l'oeuvre, nous savons que nous n'avions pas seulement la surface, la face extérieure, mais tout, depuis le premier geste, la première parole. Ils ont toujours été tels qu'en eux-mêmes, sans passion et sans hésitation. Des hommes sans secret. Quelle consistance peut alors avoir le sentiment de la durée, ou même le sentiment de sa propre existence ? La distinction entre intérieur et extérieur (ne dérive-t-elle pas largement de la distinction entre âme et corps ?) n'a plus d'objet. La notion de « for intérieur » sonne faux désormais. Nous connaissons ces personnages et peut-être se connaissent-ils eux-mêmes comme nous connaissons les objets qui leur sont les plus familiers : Vladimir, Estragon et leur chapeau, Molloy, son chapeau et sa « bicyclette acatène » (16), Winnie et son sac à main inlassablement vidé et inspecté.

(14) *Oh les beaux jours*, p. 76.

(15) B. Pingaud : *Le murmure incessant de Beckett*, paru dans le recueil d'articles regroupés sous le titre *L'expérience romanesque*, coll. Idées, Gallimard, texte cité p. 191.

(16) *Molloy*, p. 22.

Nous connaissons Vladimir comme — on pourrait presque dire : « dans la mesure où » — nous connaissons son chapeau. Signe que l'homme et le chapeau ne font qu'un, Lucky, l'esclave au chapeau, ne saurait penser sans chapeau :

« *Vladimir (à Pozzo) : — Dites-lui de penser.*

Pozzo : — Donnez-lui son chapeau.

Vladimir : — Son chapeau ?

Pozzo : — Il ne peut pas penser sans chapeau » (17).

Puisque l'intérieur n'existe plus, les corps vont prendre toute la place — envahir l'espace scénique ou la page blanche. Corps qui forcent notre regard et notre attention, tant ils sont estropiés, brisés, incomplets — comme les handicaps de ceux que nous croisons obnubilent indiscrètement nos yeux. Seules les brèches ouvertes dans ces corps vont laisser jaillir larmes et rires, premiers et derniers signes de conscience.

Corps détruits, corps-poubelles

Des personnages de Beckett, il ne reste souvent que la tête : Nell et Nagg, vieillards en sursis, sont soigneusement gardés dans des poubelles qui cachent le spectacle désagréable de leurs moignons. Winnie est enfouie dans le sable jusqu'à la poitrine. Au fil des pages, nous découvrons que l'« Innommable », celui qui dit encore « je », séjourne dans une jarre à moitié remplie de sable pour qu'il ne disparaisse pas complètement : homme-tronc, seuls quelques mouvements du cou et de la tête lui sont encore possibles. Quant à ceux qui ont encore, on n'ose dire la chance, la possibilité de mener la vie de tout le monde, d'amples vêtements viennent cacher leurs corps, comme Watt descendant d'un autobus, silhouette asexuée qui interroge un instant le regard des passants — mais l'intérêt ne dure pas, car « *il ne s'y prête pas, à ce qu'on parle de lui, il y a des gens comme ça* » (18). Hamm dans son fauteuil est recouvert d'un grand drap, et son visage d'aveugle est caché par de grosses lunettes sombres. — Personnages à l'image de grabataires, ombres profilées sur un fond déjà sombre. Seules les têtes sont encore là, bien visibles, bien agiles. Têtes bavardes. Mais lorsqu'une image naît pour les décrire, c'est celle du bilboquet : têtes amovibles. « *Je me sens le*

(17) *En attendant Godot*, p. 58.

(18) *Watt*, p. 19.

dos droit, le cou droit et sans torsion et là-dessus la tête, bien assise, comme sur son bâtonnet la boule du bilboquet. Ces comparaisons sont déplacées », dit l'Innommable (19). Les corps sont faits de morceaux qui peuvent se séparer. Ils sont à jeter, à enfouir dans le sable, dans la sciure, prêts à devenir eux-mêmes morceaux, graviers, sciure ou grain de sable. Corps poussière. « *Les grains s'ajoutent aux grains, un à un, et un jour soudain, c'est un tas, un petit tas, l'impossible tas* » (20).

L'effet produit n'est cependant pas celui d'un univers d'hôpital ou de mouiroir. Quelle est cette conscience de soi qui permet encore à ces personnages de se moquer d'eux-mêmes, qui leur fait énumérer, sans s'en formaliser et pour faire rire, les atrophies et blessures du corps ?

« Hamm : — *Comment vont tes moignons?*

Nagg : — *T'occupe pas de mes moignons* » (21).

A la scène, les jeux d'éclairage peuvent encore réduire les personnages à un visage, à une bouche. Barn, Born, Bim, Bem, aux noms déjà si semblables, dans *Quoi où*, représenté en avril 1986 à Paris, ne nous montrent que leurs visages, eux aussi interchangeables. La « Bouche » est le personnage — mais le mot devient inadéquat — unique de *Pas moi*. Le corps se réduit ici, pour ainsi dire, à ce qui est le plus incorporel : la voix éliminant même la possibilité pour le spectateur de voir le personnage. Nous sommes à la limite du théâtre, mais à la limite aussi de la représentation de l'humain. Entre ces corps dont on pourrait dénombrer les membres épars ou manquants et cette voix sans corps, quel est le lien ? Comment ou pourquoi sont-ils, les uns et les autres, encore proches de nous, si ressemblants ? — Mais il n'est d'abord pas si facile de dire s'ils sont vivants ou morts. Lorsque son genou lui fait mal au point qu'il marche très difficilement, Moran rêve « *des avantages d'une paralysie locale indolore* ». Ce qui, dans son délire verbal, devient désir de l'immobilité, désir de pouvoir oublier le corps, porte la conviction que, même dans cet état, il resterait encore l'expérience de l'existence, (*le sentiment de l'approche de la mort*) : « *Etre vraiment enfin dans l'impossibilité de bouger, ça doit être quelque chose ! J'ai l'esprit qui fond quand j'y pense ! Et avec ça une aphasie complète ! Et peut-être une surdité*

(19) *L'Innommable*, p. 35.

(20) *Fin de partie*, p. 15-16.

(21) *Ibid.*, p. 24.

totale ! Et qui sait une paralysie de la rétine ! Et très probablement la perte de la mémoire ! Et juste assez de cerveau resté intact pour pouvoir jubiler ! Et pour craindre la mort comme une renaissance » (22). Evocation complaisante et morbide sans doute, mais la dernière phrase définit l'enjeu pour ce personnage qui éprouve la défaillance de son corps : faire la différence entre mourir et vivre.

Dire et rire

Il leur reste la parole. Mais que reste-t-il à dire lorsqu'on n'a ni activité, ni passions, ni environnement à regarder et à décrire ? Monologues et dialogues abondent pourtant et le théâtre tend même à l'emporter ces dernières années dans l'oeuvre de Beckett. Paroles de personnages sans masque, dépouillés jusqu'à l'extrême, et qui de ce fait vont recueillir et exprimer toute leur force vitale. Seul, le personnage n'est plus convaincu d'exister réellement, et il faut le dialogue pour que les paroles puissent attester que seul l'autre vous fait être ou du moins reconnaît votre existence. Alors l'émotion affleure :

« Clov : — *Pourquoi me gardes-tu ?*

Hamm : — *Il n' a personne d'autre.*

Cloy : — *Il n'y a pas d'autre place.*

(*Un temps.*)

Hamm : — *Tu me quittes quand même.*

Cloy : — *J'essaie.*

Hamm : — *Tu ne m'aimes pas.*

Cloy : — *Non.*

Hamm : — *Autrefois tu m'aimais.*

Cloy : — *Autrefois !* » (23).

Même lorsqu'il touche à l'absurde, au non-sens, le dialogue nous introduit — l'irruption d'un tel vocabulaire dût-elle paraître contradictoire — au coeur des êtres, à cette jointure ce point d'articulation qui fait la différence entre vivre et mourir, et cela non par mode de discours métaphysique, mais par le jeu des mots et le pouvoir du langage de passer du plus trivial au plus subtil. Manger ou ne pas manger, premier choix entre vie et

(22) *Molloy*, p. 233.

(23) *Fin de partie*, p. 20.

mort : Nell et Nagg le savent bien, eux qui dépendent entièrement de leurs vieux enfants et doivent réclamer leur dû :

« — *Ma bouillie !*

— *Maudit progéniteur !* » (24).

Vladimir et Estragon sont aussi à la limite du jeûne forcé, sans que nous soient données les raisons de ce manque ; offrant une carotte à Estragon, Vladimir l'avertit : « *Fais-la durer il n'y en a plus* » (25). Ces détails ramènent toujours le spectateur à une réalité élémentaire mais indispensable, vitale ; mais, aussitôt acquise, la nourriture appelle le rire, comme une surabondance retrouvée. La bouillie de Nell et Nagg peut devenir « le biscuit classique », ce qui, puisqu'on l'a, retrouve sa dimension dérisoire. Si amoindries qu'ils soient physiquement ou socialement, les personnages nous paraissent soudain « bien en chair », soucieux de leur menu quotidien.

Dire qu'on a faim ne suffit pas. Il y a plus sérieux : dire qu'on ne veut pas être seul. Les critiques se sont souvent intéressés au couple de Beckett, mais il s'agit peut-être moins de cela que de sauvegarder le dialogue minimal, par la présence d'un autre au moins. Winnie craint par-dessus tout de découvrir des progrès dans la surdité de Willie, et elle se réjouit de sa moindre parole, si inadaptée qu'elle soit, comme par exemple la lecture à voix haute des petites annonces d'un journal. Ce que le rire ne peut plus assumer, c'est le départ ou l'absence de l'autre. Vladimir et Estragon se retrouvent toujours comme si une séparation définitive devait les faire mourir. Bien que Hamm l'ait menacé en disant « fièrement » : « *Loin de moi, c'est la mort* » (26), Cloy s'en va ; Hamm, réduit à la solitude, n'a plus de mot pour rire, et le grand mouchoir ensanglanté reste son seul interlocuteur valable : « *Vieux linge ! Toi — je te garde* » (27). Lorsque le personnage est seul, on découvre une solitude irrémédiable, il ne rit plus et c'est au tour des larmes d'exprimer ce qui lui reste et ne saurait lui être enlevé par quelque départ que ce soit.

Les larmes vont désormais porter tout ce que le rire pouvait avoir d'amer, et l'un des personnages de *Watt* nous donne une explication du rire qui le rend étrangement semblable aux larmes. Parodie d'une démonstration, son discours détermine

(24) *Ibid.*, p. 23.

(25) *En attendant Godot*, p. 26.

(26) Fin de partie, p. 93.

(27) *Ibid.*, p. 112.

trois catégories de « rires qui à proprement parler n'en sont pas » : « *l'amer, le jaune et le sans joie* ». Usant par dérision — mais n'est-ce pas là le rire amer ? — de termes philosophiques, il définit la catégorie la plus haute : « *le rire sans joie est le rire noétique, par le groin — ha ! — comme ça, c'est le rire des rires, le risus purus, le rire qui rit du rire, bref le rire qui rit — silence s'il vous plaît — de ce qui est malheureux* » (28). Rire sans joies et larmes deviennent pour ainsi dire les seules preuves de l'existence humaine, lorsque celle-ci se réduit à une totale solitude.

Du rire aux larmes : la raison d'être

« *Moi dont je ne sais rien, je sais que j'ai les yeux ouverts, à cause des larmes qui en coulent sans cesse* », dit l'Innommable (29). Aux personnages qui chez notre auteur doutent de leur propre existence, les larmes disent ici la seule certitude d'exister — ces larmes qui pourraient se définir comme la fine pointe du corps, ce qui en exprime soudain l'unité et en désigne la prise de conscience. C'est par elles que le personnage perçoit le plus radicalement son existence, une existence durable même si ni l'origine ni la fin n'en sont données. Si ces corps délabrés finissaient par faire penser à de ridicules pantins désarticulés, sans intérêt pour nous, les larmes retrouvées nous assurent avec une émotion inattendue de leur humanité, celle capable de souffrir et de se reconnaître telle qu'elle est. Du rire que suscitait le clown dans ses excès ou ses parodies, on passe à la tristesse indicible de tout ce manque d'être : le discours s'arrête et les larmes coulent. Elles sont sans cause extérieure ; l'Innommable, pourrait-on dire, n'a plus que ce moyen d'expression, plus vrai que tous les mots qui s'écoulent encore de lui. Ces larmes ne sont pas les « pleurs de joie » du mémorial pascalien, mais dans cet univers cassé, brisé qui est celui de Beckett et le nôtre, elles sont l'étape première et indispensable de la certitude d'être là, et d'avoir une existence individuelle. L'Innommable ne connaît pas son nom, mais il conquiert enfin la certitude, au seuil de la mort, d'être un vivant.

Mais il y a encore un degré ultime, là où naît peut-être le tragique : lorsqu'un personnage découvre qu'il ne sait plus ou ne

(28) *Ibid.*, p. 112.

(29) *Watt*, p. 48-49.

peut plus pleurer. Aurait-il cessé d'être ? Nell fait l'expérience de cette ligne imperceptible qui le fait osciller entre la vie et la mort:

« Nagg : — *Tu pleures encore ?*

Nell : — *J'essayais* » (30).

Françoise VINEL

(30) *Fin de partie*, p. 35.

Françoise Vinel, ancienne élève de l'E.N.S., agrégée des Lettres, professeur de Lettres en classes préparatoires à Strasbourg.

— **Collection COMMUNIO-FAYARD**
Vient de paraître
André LÉONARD
Les raisons de croire
Pour parler de Dieu, du Christ et de l'Église
à l'ère de la «seconde évangélisation».

Louis BOUYER

Actualité de Newman*

IL n'est pas exagéré de dire que Newman n'a été que peu ou pas du tout compris par ses contemporains. Non qu'il y ait eu quoi que ce soit d'obscur dans son langage ou dans son style. Tous ses ouvrages sont au contraire caractérisés par une clarté et une limpidité peu communes, même lorsqu'il traite des problèmes les plus complexes, qu'il s'agisse d'histoire, de philosophie ou de théologie. La difficulté est plutôt qu'il sût discerner, dans le contexte où il écrivait, ce que les autres ne voyaient pas ou ne voulaient pas voir.

Pour être plus précis, nous pouvons dire qu'il fut l'un des très rares à saisir, en s'écartant de l'optimisme si répandu au XIX^e siècle, que la société entrait dans une ère totalement différente, où disparaîtraient même les signes extérieurs d'une culture chrétienne. Empressons-nous de souligner ici que cet optimisme ne se trouvait pas que chez les chrétiens dans leur grande majorité, mais aussi parmi ceux qui se considéraient déjà comme « post-chrétiens », comme on dirait aujourd'hui. A cet égard, l'attitude de George Eliot (1) (un des auteurs préférés de Newman) est exemplaire : elle était persuadée que rien n'était

* Le texte publié ici est la traduction de l'Introduction d'un livre écrit en anglais par le P. Bouyer et publié à San Francisco (U.S.A.) en 1986 par Ignatius Press sous le titre : *Newman's Vision of Faith*. Nous remercions l'auteur et l'éditeur d'autoriser cette publication. Toutes les notes sont du traducteur.

John Henry Newman (1801-1890) étudia, enseigna et prêcha à Oxford. Il y devint un des leaders du « Mouvement tractarien » (1833-1841), et tomba en disgrâce auprès de l'Université et des évêques anglicans. Il fut reçu dans l'Église catholique en 1846 et ordonné prêtre l'année suivante. Il fonda la première communauté anglaise de l'Oratoire en 1848. Léon XIII le créa cardinal en 1879. Le livre de référence sur Newman demeure celui du P. Bouyer (dont l'itinéraire ressemble à celui du converti anglais) : *Newman, sa vie, sa spiritualité*, Cerf, Paris, 1952.

(1) George Eliot (1819-1880) est une romancière, journaliste et poétesse anglaise. Elle avait adopté un athéisme rationaliste, mais considérant que le salut réside dans l'amour et le dévouement.

plus facile que de sauvegarder, voire de purifier la morale chrétienne en se débarrassant du dogme.

Comme le montre sa correspondance avec Matthew Arnold (2), Newman avait plutôt de la sympathie pour ceux qui, tel ce fils d'un célèbre directeur de Rugby (3), essayaient de se convaincre que le programme de George Eliot était réalisable et même souhaitable, bien qu'il pressentît à quel point cette espérance était fragile. Rappelons-nous les vers de « La plage de Douvres » :

La Mer de la Foi elle aussi
Autrefois battit son plein, et tout autour de la terre
Ses plis déployaient comme une ceinture brillante.
Maintenant je n'entends plus
Que le mugissement de son lent et mélancolique reflux,
De sa retraite au souffle
Du vent de la nuit, découvrant les vastes rives tristes
Et les galets dénudés du monde.

Newman, cependant, ne s'en tenait pas là. Non seulement il avait une vue d'ensemble de la situation — et donc du contexte entièrement nouveau où l'Église se trouverait bientôt —, mais encore il voyait, et non moins clairement, ce que l'Église et les chrétiens devaient faire pour relever le défi — et qu'il fallait le faire aussi vite que possible. Cette urgence est, sans nul doute, ce qui a rendu la pensée de Newman aussi irritante pour quantité d'ecclésiastiques (catholiques et autres) de son temps — et peut-être également pour bon nombre d'entre eux aujourd'hui.

DANS l'enseignement du dernier Concile, rien n'a été plus volontiers accepté, du moins en paroles, qu'une nécessaire et bien trop tardive ouverture au monde. Newman n'avait pas moins insisté sur cette idée. Peut-être même a-t-il été plus précis que Vatican II ne pouvait l'être : il a montré que l'ouverture ne signifiait pas seulement qu'il suffisait que nous connaissions assez bien le monde où nous vivions pour le comprendre et pour sympathiser avec lui, en nous ren-

(2) Matthew Arnold (1822-1888) est un poète et critique anglais. Il s'est surtout attaché à l'aliénation de l'homme dans le monde de l'ère victorienne. « *Dover Beach* » (1867) est un classique de la littérature anglaise.

(3) Thomas Arnold (1795-1842), père de Matthew, fut le directeur de la *Public School* de Rugby dont il établit la réputation (qui n'est donc pas fondée que sur l'invention d'un jeu avec un ballon ovale) et où il exerça une influence considérable sur plusieurs générations dont Newman connut les éléments les plus brillants à Oxford (où Thomas Arnold avait également étudié et enseigné).

dant compte que, même dans la méfiance ou le rejet du christianisme, il pouvait y avoir une perception juste des défauts bien réels des chrétiens et des méthodes et points de vue des responsables de l'Église eux-mêmes ; mais il croyait, de plus, et non moins vigoureusement, que cette sympathie si nécessaire et urgente devait demeurer critique, au meilleur sens possible du terme.

En d'autres termes, il ne pouvait s'agir de se contenter de se laisser emporter par le courant, en prenant le risque de ne plus s'enraciner dans ce qui est essentiel à la foi chrétienne. Bien au contraire, cette sympathie ne pouvait être fructueuse, pour les autres comme pour nous-mêmes, que si elle s'accompagnait de ce que l'on a depuis appelé un « retour aux sources ». Ceci suppose, naturellement, que ces « sources » soient redécouvertes, et non pas dans un état de rigidité cadavérique, mais dans leur inépuisable créativité.

Pour Newman, un tel « retour aux sources » comportait obligatoirement une fréquentation renouvelée des premiers bâtisseurs de l'Église, à l'époque post-apostolique : ceux que l'on a nommés les « Pères de l'Église », parce qu'ils avaient été les artisans d'une rencontre constructive entre l'Évangile et un monde non-chrétien. Cette rencontre fut si constructive que beaucoup, par la suite, en vinrent à penser que les Pères avaient fait du monde entier un monde entièrement chrétien. Mais cette idée est une erreur, que réfute un minimum de connaissance directe des Pères : ils n'ont jamais conçu l'illusion d'un monde totalement évangélisé.

Avec la redécouverte des Pères, le renouveau nécessaire devait inclure, pensait Newman, une relation plus étroite avec l'Écriture et une meilleure compréhension du texte de référence d'un christianisme authentique, tel qu'il a été traditionnellement reçu dans l'Église. Et il va sans dire que Newman, bien avant de devenir catholique, était convaincu de ce que la Bible ne devait jamais être séparée, dans son utilisation et son interprétation, de son intelligence vivante qui ne pouvait se trouver que dans l'unique et véritable Église.

Là encore, il est allé beaucoup plus loin que ce qui était couramment enseigné et pratiqué dans l'Église de la Renaissance et de la Contre-Réforme. Comme il l'expliqua de façon lumineuse, il ne s'agissait pas d'avoir simplement la Bible à côté de la Tradition, mais de vivre la Bible *au sein* de la Tradition. C'est exactement ce que Vatican II devait proclamer, dans son

texte peut-être le plus profond — et en tout cas le moins lu et le moins étudié (4). Il n'y a pas deux sources indépendantes, qui devraient être conciliées tant bien que mal ; il n'y en a qu'une seule, qu'il faut toujours concevoir comme une puissance vivante, recourant à des moyens d'expression complémentaires mais inséparables.

De la même manière, Newman devait montrer que la Tradition de l'Église, avec la Bible en son noyau central, a deux aspects dont aucun ne peut exister sans l'autre. Il l'avait déjà vu en tant qu'anglican et il devait en maintenir le principe et le développer encore plus soigneusement en tant que catholique. Car la Tradition, dans son authenticité, n'est affaire ni de pure spontanéité dans l'expression de la vérité qui émerge de la vie chrétienne telle qu'elle se développe, ni d'une autorité qui agirait indépendamment de la vie de tout le corps du Christ ou en l'ignorant. Mais la Tradition, telle qu'il la concevait, procède de l'interaction constante entre ce qu'il appelait la tradition prophétique et la tradition épiscopale, l'une et l'autre n'étant pas deux traditions distinctes, mais une seule, qui ne pourrait survivre sans la coopération permanente entre les pasteurs et leurs troupeaux, en en n'excluant aucun membre.

UNE telle vision de l'Église suppose une redécouverte du rôle tout à fait positif du laïcat. Elle ne diminue pas l'importance du rôle pastoral de la hiérarchie épiscopale, mais renouvelle plutôt la façon dont l'Église se comprend elle-même. Cette vision apparaît comme la conséquence d'une perception revivifiée de la vérité chrétienne et elle est bien plus proche de celle des Pères de l'Église que de n'importe quelle école postérieure de théologiens. Elle jaillit de ce que la foi chrétienne n'est pas conçue comme adhésion à une série de propositions abstraites et isolées de l'ensemble. Il s'agit plutôt d'une redéfinition du christianisme comme le grand Mystère (5), le mystère de l'unité et de la vie, de l'unité organique de la vraie vie : la vie de Dieu en Lui-même, perçue, ainsi que l'avaient fait les Pères, comme source de la vie et de la charité de l'Église, vie de l'amour de la vérité et une vérité qui est celle de l'amour.

(4) Le P. Bouyer fait ici allusion à *Dei Verbum*.

(5) Il faut entendre ici « Mystère » au sens où le P. Bouyer le définit dans son *Mystère : du mystère à la mystique*, O.E.L.L., Paris, 1986.

En d'autres termes, la proclamation du dogme par l'autorité, et en-deçà tout le travail d'une authentique théologie, devaient être repensés non comme visant à dissiper le caractère mystérieux du christianisme, mais comme le préservant de toutes les sortes d'altération tout en manifestant son éternelle fécondité. Ceci signifiait, pour Newman, que le mystère du christianisme ne devait jamais être désintégré en une simple constellation de mystères dont l'unité fondamentale se dissoudrait dans une multiplicité sans continuité.

Mais plutôt, comme les Pères et les plus grands des scolastiques l'avaient déjà reconnu, le mystère du christianisme est tout simplement celui du Christ, qui à son tour nous découvre lui-même, à travers l'Incarnation, le mystère de Dieu dans sa Trinité. Par suite, nous sommes introduits dans la réalité transcendante de ce mystère. Et par conséquent, ce mystère s'avère finalement être celui de l'Église dans son unité : l'union dans l'Esprit de tous ses membres avec le Christ, Tête du Corps, en sorte que tous sont adoptés et rassemblés dans le Père lui-même, source unique de tout.

Cette vision organique de l'Église, qui comprend une perception aussi vitale de la vérité chrétienne elle-même, avait été présentée par Newman à Oxford, dans ses conférences sur *L'office prophétique de l'Église* (6), qu'il devait, à la fin de sa vie, rééditer et compléter dans la *Via Media* (7). Quant à sa conception de la vie chrétienne même, elle trouva sa première expression cohérente et développée dans *Les Ariens du quatrième siècle* (8), son premier ouvrage de théologie, et elle sera l'âme de l'argumentation de la *Grammaire de l'assentiment* (9), sa dernière grande œuvre dans ce même domaine.

Newman avait découvert cette vision de la foi et de l'Église chez les Pères grecs, et il y avait tout de suite reconnu ce que les chrétiens devaient assimiler de nouveau s'ils voulaient retrouver un christianisme qui porte sur le monde et sur l'homme qui y vit un regard « crédible », c'est-à-dire qui puisse affronter l'incroyance d'une époque qui, Newman le pressentait, était imminente et qui est devenue notre présent.

(6) *The Prophetic Office of the Church*, 1837.

(7) *The Via Media of the Anglican Church*, 1877.

(8) *The Arians of the Fourth Century*, 1833.

(9) *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, 1870.

L'idée que Newman se faisait de l'Église n'est pas moins évidente dans ses *Conférences sur la justification* (10), un livre qui, comme l'a dit un des plus grands penseurs anglicans contemporains, fournit le modèle du seul type d'oecuménisme capable d'éviter les pièges du compromis politique et de l'équivoque stérile. Car c'est dans cette vision du mystère, tel que le présentait saint Paul dans son *Épître aux Colossiens* (1, 27) — « le Christ parmi nous, espérance de la gloire » —, que Newman voit la possibilité de réintégrer le salut de l'homme « par la foi seule » (le cœur du protestantisme) dans le corps de la Tradition catholique. Il va de soi que nous avons là une compréhension de la vérité du catholicisme comme vérité du tout, par contraste avec une unilatéralité incomplète. Pour Newman, cela devait être combiné avec la prise de conscience de ce qui est décidément positif, et non seulement de ce qui est négatif dans le principe protestant.

Il n'est donc pas surprenant que Newman, lorsqu'il étudiait à Rome en vue de son ordination catholique, ait fait valoir que les théologiens catholiques ne pouvaient plus considérer saint Thomas d'Aquin comme un penseur du passé ni se débarrasser de lui. L'ironie de la situation est qu'une telle affirmation fut tenue pour preuve d'une orthodoxie douteuse par les enseignants qui faisaient alors autorité... tandis que les néothomistes postérieurs s'entêteraient dans le préjugé que Newman, n'étant pas « thomiste » au sens restrictif où ils l'entendaient, n'était pas vraiment fiable ! Mais ces deux exemples montrent que Newman, en vrai disciple des Pères, avait bien saisi le véritable esprit de saint Thomas et que c'est pour cette raison qu'il était prêt à affronter dans l'esprit des Pères les questions — quelles qu'elles soient — que d'autres époques soulèveraient, comme saint Thomas l'avait fait en son temps après les Pères au leur.

CE qui est fondamental et permanent dans le christianisme, Newman en avait une vision claire et profonde : le christianisme comme réalité de vie, divine et humaine, qui, de par sa nature même, suppose constamment renouveau et développement. C'est ce que Newman a étudié non seulement à l'époque de sa conversion, dans son *Essai sur le développe-*

(10) *Lectures on Justification*, 1838.

ment de la doctrine chrétienne (11), mais déjà, plus tôt et plus en profondeur, dans les derniers de ses *Sermons à l'Université d'Oxford* (12). Or il était impossible d'arriver à une telle conception, et encore moins de s'y maintenir, sans une culture très poussée. Peu après avoir été reçu dans l'Église catholique, Newman se rendit compte qu'il était alors vain de convaincre les autorités ecclésiastiques que le clergé devait plus que jamais être cultivé. Il s'efforça au moins de les persuader qu'en tout cas, les laïcs, qui vivent dans le monde, ne pouvaient se passer d'une telle culture, et à la mesure même des responsabilités qu'ils étaient appelés à assumer dans leur milieu.

Le fait même que, simultanément, Newman voulait que les laïcs reçoivent la foi non point passivement, mais intelligemment et donc activement, contribua à le rendre suspect dans les hautes sphères de l'Église. (Son essai « Sur la consultation des laïcs en matière de doctrine » est en ce sens le complément de son *Idée d'une université* (13). C'est pourtant là, mieux que nulle part ailleurs, que nous pouvons reconnaître ce qui rend l'actualité de Newman non seulement aussi vive que de son temps, mais encore plus brûlante que jamais.

Mais toutes ces idées, que Newman devait développer tout au long de sa vie et de son ministère, dans l'Église anglicane, puis dans l'Église catholique, nous les voyons pour ainsi dire naître dans ses *Sermons paroissiaux et simples Sermons* (14), prêchés dans son église de la Sainte Vierge Marie au moment où il devenait à Oxford le chef de file du renouveau catholique au sein de l'Église d'Angleterre. Nous y voyons toutes ses idées s'entrecroiser subtilement, mais sans qu'il y ait la moindre trace

(11) *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 1845. Sur la théorie newmanienne du développement, cf. J.-H. Walgrave, *Newman et le développement du dogme*, Casterman, Tournai-Paris, 1957.

(12) *Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford*, 1843.

(13) « On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine » parut en article dans *The Rambler* en 1859 et valut à Newman quelques ennemis chez les conservateurs. *The Idea of a University* (1852) est le fruit de l'expérience de Newman comme Recteur de la nouvelle Université catholique de Dublin (1851-1858). Newman ne fut pas compris ni suivi, et l'expérience fut un échec. Il craignait l'obscurantisme ; le clergé craignait que la culture ne mît la foi en danger. Newman eut cependant encore à se défendre du soupçon d'obscurantisme jeté sur le catholicisme dans sa célèbre *Apologia pro vita sua* (1864), où il répondait aux attaques de l'historien de Cambridge, poète et romancier Charles Kingsley (1819-1875).

(14) *Parochial and Plain Sermons*, 1834. Le livre récent en anglais du P. Bouyer, *Newman's Vision of Faith*, est surtout un commentaire de ces *Sermons* dont il donne de nombreux extraits.

de spéculation abstraite. Au contraire, chacune émerge et trouve sa place dans une structure organique, convoquée précisément par l'inévitable nécessité qu'un christianisme authentique soit vécu au milieu du chaos intellectuel et moral qui était en train de s'installer et qui devait bientôt devenir notre univers.

C'est dans ces *Sermons* que nous voyons apparaître pour la première fois les intuitions de Newman et qu'elles s'organisent peu à peu en cet ensemble vivant qui devait l'entraîner irrésistiblement à la conversion. On pourrait croire que cette conversion l'a introduit dans l'Église à la veille du temps où celle-ci se désintégrerait. Disons plutôt qu'il a été appelé, sans s'en rendre compte lui-même, à éveiller dans l'Église catholique d'aujourd'hui ce qu'elle doit redécouvrir pour se révéler de nouveau face au monde comme l'unique et véritable Église dont ce monde a tant besoin, maintenant et à jamais.

Louis BOUYER, de l'Oratoire
(Traduit de l'anglais par Emmanuel Lecomte).

Louis Bouyer, né en 1913. Études aux Facultés de théologie protestantes de Paris et Strasbourg. Ordonné pasteur luthérien en 1936. Reçu dans l'Église catholique en 1939. Professeur au collège de Juilly et ordonné prêtre de l'Oratoire en 1944. Docteur en théologie de l'Institut catholique de Paris (1944), où il enseignera de 1946 à 1962. Consultant aux commissions préparatoires et d'application du Concile Vatican II. Membre de la Commission internationale de Théologie (1969 et 1974). Professeur dans des universités américaines, anglaises, espagnole, zairoise... La bibliographie du P. Bouyer, qui a été établie par Georges Daix, dans *Le métier de théologien*, éditions France-Empire, Paris, 1979, compte trente-trois titres, auxquels se sont ajoutés depuis : *Saint Philippe Neri*, éd. SOS, Paris, 1979 ; *Le Consolateur*, Cerf, Paris, 1980 ; *En quête de la Sagesse*, éd. du Cloître, Jougues, 1980 ; *Cosmos*, Cerf, Paris, 1982 ; *La méditation contemplative*, C.L.D., Chambray-lès-Tours, 1982 ; *Sir Thomas More, humaniste et martyr*, *ibid.*, 1984 ; *Les lieux magiques du Graal*, O.E.I.L., Paris, 1986 et *Mysterion : du mystère à la mystique*, *ibid.*, qui constitue le premier volet d'une nouvelle trilogie comportant également *Gnosis : la connaissance de Dieu selon les Écritures et Sophia : le monde en Dieu*. Comme chez Newman, d'autres oeuvres romanesques (publiées sous pseudonymes) sont également venues s'ajouter à celles déjà mentionnées par G. Daix.

Illustration de couverture

La Dormition de la Vierge : icône de l'âme

L'ICONE de la Dormition de la Vierge Marie se résume en

quelques traits essentiels qui circonscrivent ou « écrivent » (toute iconographie est une écriture) le mystère pascal de Marie :

- la ligne horizontale, terrestre, du corps de Marie déposé sur un lit d'apparat, le « lit » de l'Épouse ;
- la voûte angélique qui s'élève de part et d'autre de son corps ;
- et, au centre de cette voûte, la ligne verticale du Christ ressuscité, formant une croix avec le corps mort de sa mère, tenant en ses mains, dans un geste d'exaltation, un enfant emmaillotté de blanc et nimbé de gloire qui n'est autre que *l'âme virginale de sa mère*.

L'icône de la Dormition de la Vierge, dont le modèle canonique oriental est inspiré des récits apocryphes (au premier plan on voit la représentation d'un petit homme, Jéphonie, à qui un ange tranche la main parce qu'il a commis le sacrilège de toucher l'Arche de Dieu, comme Uzza qui étendit la main vers l'Arche de Dieu et mourut pour cette faute, cf. *2 Samuel* 6, 6-7) est *la seule représentation iconographique de l'âme chrétienne*.

La mort comme séparation de l'âme et du corps est « graphiquement » représentée par la distinction de deux personnages : le corps étendu de Marie et son âme, montrée sous la forme d'un nouveau-né. Les symboles de naissance et de mort se mêlent : naissance à une vie nouvelle et dépouillement du vieil homme ; et l'icône de la Dormition de Marie se présente sous la forme inversée de celle de la Nativité du Seigneur : là, c'était la mère qui portait l'enfant, ici c'est le Fils qui porte sa Mère.

Autour du Fils et de la Mère, les douze apôtres sont réunis, selon le récit de la Dormition de la Vierge qui circulait dans les

Églises chrétiennes depuis une très haute antiquité : les apôtres s'étaient dispersés dans tout l'univers pour la prédication de l'Évangile et Marie était demeurée à Jérusalem dans la maison de Jean. Mais la flammé d'amour qui la brûlait finit par user son corps et elle eût la révélation de la fin de sa vie. Avant de mourir, elle désira revoir les douze. Au même moment, tous furent enlevés de l'endroit où chacun se trouvait et transportés sur les nuées à Jérusalem, dans la maison du Mont Sion où la Vierge se mourait. Tous étaient présents, sauf Thomas. Ils assistèrent à ses derniers moments et ils virent le Christ descendre du ciel pour recevoir dans ses bras l'âme de sa Mère.

L'office byzantin dépend de ces récits légendaires, dont on peut lire une rédaction dans la seconde homélie de saint Jean Damascène sur la Dormition de la Vierge. Le premier tropaire de la neuvième ode du canon de Cosmas qui raconte cette scène est une vraie description de l'icône : « *Les puissances angéliques étaient transportées en voyant dans Sion leur propre Maître prenant dans ses bras une âme de femme, car à elle qui l'avait enfanté virginalement, il disait comme un enfant : "Venez, vénérable, soyez glorifiée avec votre Fils et Dieu": Le chœur des apôtres entourait votre corps, temple de Dieu, le contemplant avec crainte et chantant d'une voix mélodieuse : "Vous qui vous êtes en allée dans les demeures éternelles vers votre Fils, mère de Dieu, sauvez toujours votre héritage"* ».

De même que la Mère est associée à la gloire du Fils, l'« héritage » de la mère, c'est-à-dire tous ceux qui sont enfantés par elle dans la grâce du Christ, la supplie de participer à sa gloire : « *Les lois de la nature ont été vaincues en vous, Vierge pure ; votre enfantement est virginal et votre mort fait pressentir la vie. O vous qui, après votre enfantement êtes demeurée vierge et vivante après votre mort, Mère de Dieu, sauvez toujours votre héritage* » (Premier hirmos).

Il y a une relation mystérieuse entre la virginité de Marie, qui est demeurée vierge après l'enfantement, et son incorruptibilité, car elle est demeurée « vivante » après sa mort ; et les Pères de l'Église, comme Grégoire de Nysse dans son *Traité de la Virginité* ou Méthode d'Olympe dans *le Banquet*, ont souligné cette relation entre la virginité (*parthénéia*) et l'incorruptibilité (*aphtharsia*).

Dans l'icône de la Dormition, c'est du corps virginal et incorruptible de Marie que surgit son âme virginale comme du tombeau. Mais cette « mort » est encore une « naissance », une naissance incorruptible, et l'âme de Marie est représentée dans ce mystère de naissance à la vie éternelle, cependant que Marie dans la gloire est représentée dans un médaillon ou un cercle de lumière au sommet de certaines icônes, comme le Christ de l'Ascension qui s'élève en gloire au-dessus de ses apôtres.

Et l'âme de la toute pure est portée par son Fils, qui est le centre d'où rayonne toute lumière et la source d'où procède toute vie ; car si Marie a enfanté son Fils à la vie humaine, c'est le Fils qui maintenant engendre sa mère à la vie ressuscitée.

Les apôtres « théophores » portent en terre le corps de la toute-sainte et le Christ emporte au ciel l'âme de sa mère :

*« Profondeur de vos mystères, ô pure !
Vous êtes apparue comme trône du Très-Haut et, en ce jour,
vous êtes transférée de la terre au ciel.
Votre gloire magnifique brille du divin éclat de la grâce.
...O paradoxale merveille !
La source de vie est mise au sépulcre
et son tombeau devient l'échelle du ciel.
Réjouis-toi, Gethsémani, sacré sanctuaire de la Mère de Dieu. »*

C'est en effet à Gethsémani, où une tradition situe la Dormition de la Vierge — une autre la situe dans la « maison de Marie » près d'Ephèse —, que fut élevée une église sur le tombeau de la Vierge et la fête fut étendue à tout l'empire byzantin par l'empereur Marcien entre 588 et 602.

Là encore, le mystère de la Mère rejoint le mystère du Fils : si l'Ascension du Christ a eu lieu du sommet du Mont des Oliviers, comme la gloire s'est élevée au ciel à partir du porche oriental du Temple, la Dormition de Marie a eu lieu au pied de ce Mont, dans le jardin de Gethsémani.

Le décor de cette scène est Jérusalem qui est dessinée à l'arrière-plan. L'icône de la Dormition de la Vierge est celle d'un événement qui s'est passé dans la Jérusalem terrestre. Mais la « Bien-Aimée », que l'Époux ne veut pas « réveiller avant l'heure de son bon plaisir », selon les paroles du *Cantique des Cantiques* (2, 7 ; 3, 5 ; 8, 4 : le refrain de la Dormition de la Bien-Aimée ponctue le *Cantique des Cantiques*), est elle-même les prémices de l'Église sainte, la « cité sainte, Jérusalem nouvelle »

La Dormition de la Vierge, icône de l'âme

qui descendra du ciel comme une épouse parée par son Époux (*Apocalypse* 21, 22).

LE *transitus* de l'âme de Marie au ciel indique à la fois la transformation de tout le créé, le passage de la figure de ce monde (*1 Corinthiens* 7, 31), le revêtement du corruptible par l'incorruptibilité (*1 Corinthiens* 15, 53). L'ascension mariale de la terre au ciel est le prélude de la descente de la Jérusalem céleste.

Ce n'est que dans cette réalité transitoire que l'âme de Marie se laisse «voir» et «représenter» iconographiquement : une toute petite fille, la reine des anges.

Ysabel de ANDIA

Notre collaborateur le R.P. Stanley L. JAKI, o.s.b., vient de recevoir aux Etats-Unis le prix Templeton, qui a récompensé une personnalité pour sa contribution à la promotion de la connaissance et de l'amour de Dieu ». Ce prix a été précédemment décerné à Soljenitsyne et Mère Teresa, entre autres. Sur le P. Jaki, voir *Communio*, n° XII, 2, p. 80-100.

Revue catholique internationale

COMMUNIO

Publiée tous les deux mois en français par *Communio* », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout éditeur, mouvement ou institution. **Président-directeur de la publication** : Jean DUCHESNE. **Rédacteur en chef** : Rémi BRAGUE. **Secrétaire général** : Michel DUPOUEY.

Rédaction, administration, abonnements (Mme S. GAUDEFROY) : au siège de l'association — 28. rue d'Auteuil. F 75016 Paris. tél.: (1) 45.27.46.27.

Pour la **Belgique**: «Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur, CCP 000 0566 165 73.

Pour le **Canada**: «Revue Communio-Canada », 698, Ave Routhier, Sainte-Foy, G1X 3J9.

Pour la **Suisse**: « Amitié Communio », route de Villars 40, CH 1700 Fribourg, CCP 17-30620 Fribourg.

Conditions d'abonnement: voir page 129.

Bulletin d'abonnement: voir page 129.

Librairies et autres lieux où *Communio* est disponible : voir page 131.

Comité de rédaction en français

Jean-Luc Archambault (Nice), Jean-Robert Armogathe, Guy Bedouelle, o.p. (Fribourg), Thierry Bert, André Berthon, Olivier Boulnois, Françoise et Rémi Brague, Vincent Carraud, Georges Chantraine, s.j. (Namur), Marie-Hélène et Jean Congourdeau, Mgr Eugenio Corecco (Lugano), Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux-Toulouse), Marie-José et Jean Duchesne, Michel Dupouey, Pierre Julg, Jean Ladrière (Louvain), Patrick Le Gal, Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Léna, s.f.x., Corinne et Jean-Luc Marion (Poitiers), Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Jean-Marie Salamito, Denise Tintant, Robert Toussaint, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.

« Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues, qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire. »

Charles PÉGUY, L'Argent, OEuvres en prose, 2, « Pléiade », p. 1136-1137.