

## 111 No 3 1989

Le problème des parties de l'âme et de l'animation chez Clément d'Alexandrie

Laura RIZZERIO

# Le problème des parties de l'âme et de l'animation chez Clément d'Alexandrie

Le thème de l'origine de l'âme humaine et de sa coexistence avec le corps depuis le premier instant de la conception 1 a toujours suscité dans l'histoire de la pensée humaine et surtout philosophique un grand intérêt et d'ardentes controverses.

Des Présocratiques à nos jours, la polémique sur la nature des rapports entre l'âme et le corps n'a cessé de diviser spécialistes et profanes. Elle revêt d'ailleurs aujourd'hui des formes diverses.

Pour s'en rendre compte il suffit de penser à l'ampleur qu'ont prise récemment des thèmes concernant directement notre sujet, à savoir celui de l'intelligence artificielle ainsi que celui de la manipulation génétique et de la fécondation extracorporelle<sup>2</sup>.

En cette brève étude, nous désirons approfondir la position prise sur la question par l'un des plus courageux parmi les Pères de l'Église, Clément d'Alexandrie, et ce précisément en raison de l'actualité immédiate de cette problématique. À notre connaissance, il fut certainement le premier à soutenir la position qu'en langage théologique on définit comme «animation immédiate»<sup>3</sup>.

Une motivation plus profonde nous a poussée à examiner la manière dont le maître d'Alexandrie conçoit le rapport âme-corps: la question de l'animation représente en effet, à l'intérieur de la pensée de Clément, un de ces points fondamentaux capables de mettre en lumière non seulement son anthropologie, déjà très significative

1. Le présent article reprend une problématique déjà abordée dans une étude précédente, en cours de publication dans la revue Sandalion (Sassari — Italie), à laquelle cependant on a apporté des corrections et qui se trouve ainsi enrichie de quelques thèmes. On a utilisé à cette fin les instruments techniques

mis à la disposition des chercheurs par le CETEDOC (Centre de Traitement Électronique des Documents — Univ. cath. de Louvain). L'auteur en remercie cordialement le directeur du Centre, M. P. Tombeur, et ses collaborateurs.

2. Sur ce problème, d'intéressantes observations ont été formulées par M. SCHOOYANS, Maîtrise de la vie, domination des hommes, Paris-Namur,

M. SCHOOYANS, Maîtrise de la vie, domination des hommes, Paris-Namur, 986. 3. C'est ainsi que la problématique se trouve expliquée dans le DTC, t. 1,

col. 1305-1319.

390

par elle-même, mais aussi quelques-unes de ses conceptions les plus pénétrantes: - le rapport entre Dieu et le monde, avec la théorie de la création;

- le rôle du logos médiateur;
- le thème fondamental de l'ordre du monde et de l'articulation

existant entre macrocosme et microcosme.

D'autre part, l'importance de la thématique abordée ici a été bien mise en lumière par Ph. Caspar dans une étude publiée récemment<sup>4</sup>

et que l'on peut considérer comme ayant été à l'origine de ce travail. Comme l'auteur en effet, nous sommes convaincue, nous aussi, que Clément d'Alexandrie marque une étape importante dans l'his-

toire de toute la pensée humaine et peut-être en un point qui se révèle pour nous de grande actualité. Étant donné son caractère épisodique, nous avons dû limiter beau-

coup le champ de notre enquête, la divisant en trois parties. I. Nous commencerons par citer les positions principales avec lesquel-

les Clément engage la discussion. II. Nous décrirons ensuite ce que notre auteur définit comme la formation de l'homme «dans l'atelier de la nature»<sup>5</sup> selon tous ses composants. III. Enfin nous tenterons de répondre à la question posée: peut-on parler chez Clément

d'une animation immédiate et, si oui, quelles implications et consé-

quences ce fait comporte-t-il?

#### I. - Les contemporains de Clément

En ce qui concerne les différentes positions adoptées, nous devons nous limiter à celles qui sont plus proches chronologiquement de la période pendant laquelle Clément compose sa synthèse. Il serait

salvetur, Fragmente, édit. Urs. TREU, Berlin, 19702. Par souci de commodité, nous ne citerons que l'œuvre de Clément (livre, chapitre, paragraphe); la réfé-

rence est facile à retrouver dans l'édition critique

<sup>4.</sup> Ph. CASPAR, La saisie du zygote humain par l'esprit, Paris-Namur, 1987. En ce qui concerne les thèmes que nous aborderons dans cet article, cf. surtout les p. 22-177 et 11; 16; 129-131.

<sup>5.</sup> Cf. Str. 83, 1-2; IV, 150, 2. Nous citons le texte de CLÉMENT d'après l'édition critique de la collection Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, vol. I, Protrepticus. Paedagogus, édit. O. STÄHLIN-Urs. TREU, Ber-

lin, 19723; vol. II, Stromata I-VI, édit. O. STÄHLIN-FRÜCHTEL, Berlin, 19603; vol. III, Stromata VII-VIII, Excerpta ex Theodoto, Eclogae propheticae, Qui dives

concernant cette problématique a subis au cours du temps<sup>6</sup>. Il faut cependant se rappeler que déjà les Présocratiques, sur-

trop long de reprendre tous les développements que la spéculation

tout avec Empédocle et, un peu plus tard, les écoles médicales qui se réfèrent au Corpus Hippocraticum, avaient posé le problème avec clarté: comment déterminer les étapes de la formation de

l'embryon et le moment de son animation? L'embryologie élaborée à cette époque reste le fondement de toutes les théories développées ensuite dans la pensée grecque, spécialement celle que réalisa le premier grand philosophe de la nature que l'antiquité ait connu, Aristote.

lourdes erreurs due à l'impossibilité d'expérimenter et de vérifier les hypothèses<sup>7</sup>, les idées générales des Présocratiques sur la formation de l'embryon restent inchangées aujourd'hui encore dans les théories modernes de la génétique et de l'embryologie 8.

En substance nous pouvons dire que, malgré la présence de

Les thèses du Corpus Hippocraticum se retrouvent dans les écoles médicales existant au temps de Clément et c'est de Galène en particulier qu'il les reçoit<sup>9</sup>, même si on ne peut taire une

et de froid. Le pneuma intervient ici comme le sujet actif de cette génération: il est produit à trois niveaux (poumons, cœur et artères, cerveau), par l'action de l'air froid de la respiration sur le feu qui s'allume dans le cœur. Le phénomène

<sup>6.</sup> À ce propos nous voulons cependant indiquer quelques études qui pourront servir à l'approfondissement de la question. Sur le thème de l'Embryologie, cf.

J. NEEDHAM, A History of Embryology, Cambridge, 1959. Sur le thème de la notion âme et esprit, cf. G. VERBEKE, L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à S. Augustin, Paris-Louvain, 1945, une étude qui, à travers la trans-

formation de la valeur sémantique du terme, met en évidence l'évolution ellemême de la conception du rapport âme-corps. 7. Les convictions enracinées si profondément dans la pensée humaine n'ont été ébranlées que par les découvertes récentes dans le domaine de la biologie

et de la génétique. Je pense, par exemple, à la conviction du caractère dominant du sexe masculin sur le sexe féminin; à la différence que l'on croyait subsister dans le temps de formation des embryons des deux sexes; à l'idée qu'il existe une période d'indifférentiation embryonnaire, etc. 8. Nous nous référons surtout à l'idée que la génération survient par la rencon-

tre des semences; aux conceptions sur la formation et la fonction du sperme, conçu comme un «homme en puissance» ou comme le 'programme' d'un homme adulte formé etc. Pour tout ceci et pour ce que nous affirmerons sur le thème

de l'embryologie, nous nous sommes servie aussi de l'étude de Ph. CASPAR, L'individuation des êtres, Paris-Namur, 1985, p. 145-158. 9. On trouve en effet beaucoup d'éléments communs entre l'embryologie de Galène et celle de Clément. Nous n'en mettrons en évidence que quelques-uns, ceux qui nous paraissent plus significatifs dans le domaine de notre recherche.

Avant tout il faut souligner l'importance de la chaleur et la fonction de l'air froid inspiré, qui sert à maintenir modérée la température corporelle et à permettre, par conséquent, la formation de l'être vivant à travers le mélange de chaud

certaine influence d'autres auteurs comme Antiochus 10.

Mais la question la plus épineuse que Clément doit affronter est certainement celle qui porte sur le lien entre l'âme et le corps et surtout sur la détermination de l'origine et du statut de l'âme.

Grande était en effet la confusion qui régnait en cette matière, et les Pères de l'Église ont eu à combattre deux tendances grave-

ment erronées. D'une part se répand le matérialisme psychologique avec l'idée de la transmission de l'âme par voie génitale, idée héritée des stoïciens, que Tertullien s'est appropriée dans un esprit décidément antiplatonicien et antignostique. L'histoire de la pensée a con-

servé cette position sous le nom de traducianisme, énergiquement combattu par la théologie orthodoxe. Au pôle opposé se répand l'interprétation de la doctrine platonicienne de l'âme proposée par les gnostiques; elle conduit à un dualisme et à une nette séparation entre élément spirituel et élément matériel. Cette position aussi

fut ouvertement condamnée par l'Église des premiers siècles 11. La tâche des Pères consistait donc à élaborer une doctrine capable de justifier le caractère transcendant et «infus» de l'âme humaine sans cependant nier son immanence dans un corps et, encore moins, sa capacité de conférer l'individualité à un seul être vivant.

est décrit comme une sorte de «cuisson» et il est comparé à la production du

lait et du sperme (cf. De usu respirationis, 5, vol. IV, 506 Kühn). F. RUSCHE, Blut, Leben und Seele. Ihr verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten alexandrinischen Theologen, Paderborn, 1930, soutient que Galène n'est pas original; il aurait cependant le mérite d'avoir fait la synthèse de deux doctrines qui, liées d'une part à Anaximène (l'air comme élément premier) et d'autre part à Héraclite et Empédocle (le feu comme premier élément vital), avaient toujours séparé deux penseurs qui s'étaient attaqués au problème (cf. p. 285-307). Clément nous semble emboîter le pas à ce philosophe

platonicien, son contemporain, au moins dans l'effort de concilier des positions extrêmes trop radicales. 10. En ce qui concerne Antiochus, nous déduisons, à travers un témoignage de Varron, qu'il considérait le pneuma de l'embryon comme de l'air soufflé dans la bouche, réchauffé dans les poumons, rendu feu dans le cœur et répandu dans tout le corps. Il s'agirait donc d'une théorie très proche de la doctrine

stoïcienne. Pour la structure de l'âme, Antiochus semblerait par contre plus lié à la tripartition platonicienne. Pour plus de détails, nous renvoyons à l'étude de J. DILLON, The Middle Platonists. A study of Platonism (80 a.C.-200 p.C.), London, 1977, p. 91-102.

11. Sur cette problématique en général, on trouvera des informations très utiles dans M. SPANNEUT, Le Stoicisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, Paris, 1957, surtout aux p. 133-203. Il nous semble toutefois

que cette étude a le tort d'exagérer l'influence exercée par le stoicisme sur les Pères de l'Église, ce qui entraîne, comme dans le cas des pages écrites à propos des problèmes de psychologie chez Clément d'Alexandrie, une certaine incompréhen-

sion. Cf. TERTULLIANUS, De anima I, 1-6, 1-30; III, 1-4, 1-70; XI, 1-6; XXII, 1-15; XXIV, 1-2, 1-95, coll. CCSL II, Pars II, édit A. GERLO, Turnhout, 1954.

C'est avec cette tentative, nous le verrons, que se développe une

œuvre d'anthropologie chrétienne proprement dite. Clément est parmi les premiers à affronter avec vigueur ce problème en cherchant une solution de compromis et, à notre avis, en trouvant effectivement une position d'équilibre entre les deux extrêmes.

Avant de continuer, il nous paraît important de donner quelques précisions à propos de la terminologie adoptée par Clément lorsqu'il affronte cette problématique, en particulier en ce qui concerne les mots-clés qu'il utilise dans les contextes que nous présenterons. Il s'agit substantiellement des termes pneuma, psychê et nous. Ils ont en effet plusieurs acceptions et sont donc ambigus. Pour l'instant nous nous limiterons ici à quelques brèves considérations, nous

réservant de préciser les détails dans le cours du travail. Des trois syntagmes, c'est pneuma qui possède la valeur sémantique la plus étendue. Il est utilisé pour désigner, indistinctement, toutes les parties de l'âme. Comme l'observe H. Karpp 12, cela est dû essentiellement à deux raisons: - avant tout au fait que, dans

la tradition de la pensée grecque, et spécialement dans la philosophie du Portique, le pneuma possédait une substance aux caractéristiques matérielles très particulières, qui se prêtait bien à la définition des traits spécifiques de l'âme; - en second lieu, au fait que Clément ne résout jamais les ambiguïtés qui affectent la nature réelle

de cette partie du composé humain. Bien plus, de ce qu'il écrit au § 14 des Excerpta ex Theodoto, nous croyons pouvoir déduire qu'il la considérait à l'égal de tous les Esprits célestes et donc effectivement douée d'un corps, dont les caractéristiques cependant permettaient de la rendre «incorporelle» à la sensibilité de l'homme 13. Le terme psychê présente la même ambiguïté, parce qu'il est utilisé

soit pour définir les deux parties de l'âme, végétative et intellec-

sens le plus élevé du terme. Quand nous utilisons le terme «spirituel», nous le faisons donc toujours en référence à cette acception particulière et nullement à la signification commune que ce vocable possède désormais dans notre langue.

<sup>12.</sup> Cf. Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts, Gütersloh,

<sup>1950,</sup> p. 93-96. En ce qui concerne Clément, cf. p. 92-130. 13. À ce propos, il est împortant de donner une précision, utile pour comprendre une expression que nous utiliserons au cours de toutes nos analyses: il s'agit

de l'acception du terme «spirituel». Dans cette étude en effet nous ferons de

fréquentes allusions à une «spiritualisation» de la notion de pneuma, mais cela ne doit pas nous induire en erreur. Dire que la notion de pneuma subit une certaine «spiritualisation» ne signifie pas entrer dans les discussions sur la réalité

<sup>«</sup>matérielle» ou non de ce dernier, mais simplement affirmer qu'elle reçoit une fonction qui, de purement physiologique, devient clairement gnoséologique au

tive, considérées dans leur ensemble, soit pour indiquer la spécificité de l'une et de l'autre quand elles sont prises séparément <sup>14</sup>. En général cependant, nous constatons que Clément se réfère à la psychê quand il considère la partie proprement intellective, c'est-à-dire celle

qui, comme nous le verrons, est infusée du dehors dans l'homme. Nous pouvons donc considérer qu'elle est alors comme un synonyme de *nous*. Le terme *nous* enfin se révèle, sous beaucoup d'aspects, le plus difficile à classer, parce qu'il est employé de la manière la plus

impropre et la plus ambiguë. Le maître d'Alexandrie l'utilise en référence à la troisième partie de l'âme, celle qui a certainement une origine surnaturelle et est infusée par une action directe de l'Esprit Saint dans l'homme qui a la foi. Mais dire que le nous d'origine surnaturelle coïncide avec l'intellect peut sembler presque nier l'évidence que le nous appartient à l'homme par nature. Mais il s'agit de faire attention à une série de détails et de conceptions déjà présentes dans la pensée grecque et qu'il serait trop long de rappeler ici par le menu. Remarquons cependant trois éléments: 1. avant tout, le fait que cette identification reste en quelque sorte

toujours incertaine et que Clément n'est jamais très explicite dans ses formulations; 2. qu'il s'agit toujours en ce cas d'un nous éclairé par l'intervention d'une Présence surnaturelle; 3. si, dans sa tentative de définir la partie «spirituelle» de l'âme, il s'oriente vers le terme nous, cela résulte du fait que déjà la tradition philosophique grecque l'avait utilisé pour désigner la faculté apte à connaître les principes immatériels de toutes les choses et donc l'élément humain le plus connaturel à la substance intelligible 15. C'est donc surtout par analogie et par imitation que notre auteur utilise le vocable nous pour définir la partie décidément surnaturelle de l'âme humaine. Ces points éclaircis, reprenons nos analyses en examinant de plus

### II. - L'embryologie de Clément

près la position de Clément.

Nous passons donc à la critique de ses théories sur la forma-

<sup>14.</sup> Cf. p.ex. Str. VI, 134, 1 ss, passage que nous examinerons ensuite plus en détail.

<sup>15.</sup> C'est évident surtout chez les auteurs des écoles platoniciennes, comme p.ex. Albinus. Mais il suffit aussi de lire le *De Anima* d'Aristote pour comprendre pourquoi Clément peut s'être orienté vers le choix de ce syntagme.

tion de l'homme «dans l'atelier de la nature». Commençons par examiner son embryologie. Dans Paed. I, 48, 1 nous trouvons peut-être la description la plus

complète de la formation de l'embryon que Clément nous ait laissée. Voici le texte:

48, 1. La chair elle-même et le sang qui est en elle sont irrigués et nourris par le lait, par une sorte de reconnaissance d'amour. Précisément, la formation de l'embryon a lieu lorsque le sperme s'unit au résidu pur, laissé par l'écoulement menstruel. La puissance (dynamis) qui est dans le sperme, en coagulant la nature du sang, comme la présure fait prendre le lait, élabore la substance de l'objet formé. Le mélange se révèle vivace, mais l'excès risque de mener

du sang, pour la substance. Le sang, fortement agité lors des enlacements, échauffé par la chaleur naturelle du mâle, forme de l'écume et se répand dans les veines spermatiques. Selon Diogène d'Apollonie, ce phénomène expliquerait le nom d'«aphrodisia». 49, 1. Toutes ces considérations concordent pour montrer que le sang constitue la substance du corps humain. Ce qui est dans

48, 3. Certains supposent que la semence de l'être vivant est l'écume

les entrailles de la femme initialement, a une consistance humide, comme du lait; ensuite, cette même matière devient du sang et de la chair; elle s'épaissit dans l'utérus sous l'effet du souffle chaud naturel; l'embryon, se forme et prend vie 16. Le texte présente une série d'éléments très intéressants, entre autres

pour déterminer les sources auxquelles puise l'Alexandrin. Le fait le plus évident est le lien qui se forme entre lait-sang-sperme en vue de la génération et du développement de l'embryon. Il s'agit de convictions déjà répandues dans les écoles de l'époque et utilisées par Clément dans l'élaboration de son embryologie 17. Le donné

fondamental de cette dernière est que, au niveau physiologique, l'essence de l'homme est le sang 18. Il avait déjà exprimé cette conviction quelques paragraphes plus tôt, dans Paed. I, 39, 1 ss où,

et le sang, croyant que la première se transmettait à travers le second. Approfon-

en cherchant à éclaircir le lien entre le lait et le sang, il avait mis en évidence leur identité substantielle: le lait en effet dérive de

<sup>16.</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, Le Pédagogue, L. I, édit. H.-I. MARROU et M. HARL, coll. SC, 70, Paris, 1960. 17. C'est ce qu'a fait remarquer entre autres M. SPANNEUT, Le Stoïcisme...,

cité n. 11, p. 177-203, auquel nous renvoyons pour l'approfondissement de ce thème et pour une synthèse des positions fondamentales sur l'embryologie, telles qu'elles étaient répandues au IIe s. ap. J.C. et, en particulier, chez les Pères

de l'Église. En ce qui concerne Clément d'Alexandrie, cf. surtout les p. 191-203. 18. Le thème est d'une importance capitale dans toute l'histoire de la pensée et surtout en connexion avec l'argument que nous nous sommes proposé de traiter. Déjà dès les temps les plus anciens, les hommes avaient identifié l'âme

la transformation du sang par l'action de la chaleur. En modifiant ainsi certaines de ses qualités accidentelles, comme la couleur et la densité, il assume de nouvelles fonctions et, en particulier, celles de la nutrition. L'exemple le plus évident est la structure physiologique de la femme: en elle la matrice (lieu de la coagulation du sang par l'œuvre de la semence masculine et donc de la génération de l'embryon) est en connexion étroite avec le sein (lieu de la production du lait qui servira à nourrir l'enfant nouveau-né). Dans ces deux passages du Pédagogue, l'influence de Galène et des écoles médicales se fait clairement sentir 19. Mais, à travers Galène, les sources de Clément remontent à une époque encore antérieure: celle du Corpus Hippocraticum<sup>20</sup> et d'Aristote<sup>21</sup>. Dans la description de la formation de l'embryon, Clément n'est donc pas très original et se contente de reprendre les thèses connues de tous<sup>22</sup>, ce dont lui-même semble être bien conscient. En effet, lorsque aux §§ 48, 1 et 48, 3 il reprend la thèse que s'est appropriée Galène et celle qu'on attribue à Diogène d'Apollonie, il ne semble prendre position pour aucune d'elles en particulier et concentre plutôt son attention sur les éléments communs à toutes deux. Il s'empresse de ne souligner que deux points: l'idée que le sang est en tout cas l'élément essentiel de la génération et la conviction que l'acte génératif est le produit de la dynamis de la semence.

prendre position pour aucune d'elles en particulier et concentre plutôt son attention sur les éléments communs à toutes deux. Il s'empresse de ne souligner que deux points: l'idée que le sang est en tout cas l'élément essentiel de la génération et la conviction que l'acte génératif est le produit de la dynamis de la semence. L'analogie entre l'action du sperme et la présure du lait, toutes deux capables de transformer l'élément liquide en matière solide sans altérer la substance, montre qu'il y a identité entre la dynamis du sperme dans Paed. 48, 1 et la chaleur de Paed. 48, 3. D'autre part, un peu plus haut, au § 46, 2, l'image du lait pris par l'action de la présure est mise en relation avec celle du changement du dir ici la problématique serait impossible. Nous nous limitons à indiquer deux ouvrages qui peuvent aider à la développer et à la pénétrer; il s'agit de l'ouvrage de F. RÜSCHE, Blut, Leben..., cité n. 8, et surtout des sept volumes des Atti della Settimana Biblica, organisée à Rome, sur ce thème précisément, par la Pia Unione del Preziosissimo Sangue en 1980-81-82, auxquels nous renvoyons directement: Sangue e Antropologia Biblica, édit. F. VATTIONI, Roma, 1981, 2 vols; Sangue e Antropologia Biblica nella Patristica, édit. F. VATTIONI, Roma, 1982, 2 vols; Sangue e Antropologia biblica nella Letteratura cristiana, édit. F. VATTIONI, Roma, 1983, 3 vols.

<sup>19.</sup> Cf. GALÈNE, De plac. Hipp. et Plat. II, 8, vol. V, p. 283 Kühn; De usu part. XIV, 8, vol. IV, p. 176 Kühn; De nat. fac. II, 3, 83 (traduit dans le Corpus Hermeticum, texte, trad. et notes par A.J. FESTUGIÈRE, Paris, 1954, p. XC-XCI).

Hermeticum, texte, trad. et notes par A.J. FESTUGIÈRE, Paris, 1954, p. XC-XCI).

20. HIPPOCRATE, De nat. pueri I, VII, 470-71 Littré. Théorie reprise par GALÈNE, De usu part. XIV, 9, vol. IV, p. 183 Kühn.

21. Cf. ARISTOTE, De gen. an. II, 748b; IV, 765b.

<sup>21.</sup> Cr. Aristote, De gen. an. II, 7480; IV, 7650.
22. C'est ce qu'observe aussi M.Gr. BIANCO, Il Protreptico, Torino, 1971, p. 229, dans la note à sa traduction du passage de Paed. I 39, 3.

grain en pain par l'action du feu de cuisson<sup>23</sup>. De cette manière Clément semble vouloir souligner le fait que la chaleur est en définitive la force qui agit en tout acte de transformation. Le sperme ne fait pas exception à cette norme.

On peut donner à ce propos une précision intéressante, si l'on se rappelle l'identification entre l'élément chaud et le sexe masculin que Clément reprend à Empédocle à travers l'embryologie aristotélicienne. Une question très débattue à l'époque, surtout à l'intérieur de l'Église, concernait en effet le rôle à attribuer à la partie féminine dans la génération. Au niveau théologique il s'agissait du problème de la conception virginale de Marie et de la transmission de ses «caractères» à l'homme Jésus. Mais, tandis que les stoïciens semblent avoir opté pour l'attribution d'une fonction active de la femme dans l'acte de la procréation<sup>24</sup>, les Pères de l'Église au contraire, généralement fidèles à l'embryologie traditionnelle héritée d'Aristote, ont maintenu pour la partie féminine la seule tâche de fournir la matière à laquelle le sperme donne la forme <sup>25</sup>. Clément semble ne pas avoir fait exception et reste encore une fois dans le sillage de la tradition <sup>26</sup>.

Ceci confirme l'hypothèse qu'il n'aurait pas voulu intervenir dans les questions de physiologie médicale au sens strict; il s'en est plutôt servi pour pouvoir formuler, sur un autre terrain, les thèses

26. À propos du rôle de la femme dans la génération, cf. aussi Paed. ÎII, 19, 1 et Str. III, 83, 2. Ce dernier texte surtout est très important si l'on tient compte du contexte où il se trouve, c'est-à-dire la justification du mariage. On pourrait certes en déduire que l'attribution à la femme d'un rôle passif dans la génération signifie pour elle une perte de valeur, tandis que, selon Clément, le fait d'être aide de l'homme comporte pour elle un rôle nécessaire et complé-

<sup>23.</sup> Dans *Paed.* I 46, 2 la métaphore devient d'autant plus significative, si l'on tient compte de la valeur que le pain assume comme symbole mystique du corps humain ressuscité du Christ, dissipé dans la mort et recomposé après être passé par l'épreuve du feu. La chaleur semble donc être l'agent principal de la transformation. Comme on le voit, nous sommes en présence, ici aussi, d'éléments typiques de la pensée hellénique.

<sup>24.</sup> Ils attribuaient en effet à la femme une sorte de *pneuma* sans sperme qui, dans l'acte de la conception, se mêlant au *pneuma*-sperme masculin donnait ainsi naissance à l'embryon. Ce dernier résultait donc de la fusion de deux parties: masculine et féminine. La question est cependant controversée et tous les spécialistes ne sont pas disposés à accepter cette thèse. Cf. M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1959.

<sup>25.</sup> Des indications précieuses sont fournies par M. SPANNEUT, Le Stoicisme..., cité n. 11, p. 177-203. Dans le champ de pensée des apologistes chrétiens, il faut se rappeler que, derrière le problème de l'attribution à la femme d'un rôle actif dans la conception, se trouve celui de la génération du Christ et donc de la transmission des caractères humains de Marie à la personne de Jésus.

originales de sa pensée. C'est notre conviction sur ce point que, s'il y a une nouveauté chez Clément, elle ne se situe pas au niveau des questions strictement médico-biologiques.

En conclusion de ces notes trop brèves sur l'embryologie de Clé-

ment, nous devons constater que l'intention de notre auteur ne

s'oriente pas vers l'élaboration d'une nouvelle science de la nature, mais tend plutôt à montrer dans le sperme, ou dans le *pneuma* dont il est doté, la substance de la génération<sup>27</sup>. Et c'est ainsi que l'étude même de l'embryologie introduit à l'analyse de la psychologie: c'est en effet en dernier lieu la *psychê* qui active la *dynamis* par laquelle l'embryon reçoit initialement le statut d'être vivant.

Cela est dit clairement dans *Eclog. Proph.* 50, 1-3, un texte auquel nous avons déjà fait référence et qui revêt aussi une importance capitale pour déchiffrer la position de notre auteur devant la question de l'animation de l'être vivant <sup>28</sup>. L'idée de Clément apparaît nettement: le lieu de la conception (syllêpsis) est l'utérus de la femme opportunément purifié <sup>29</sup>, la substance par laquelle elle se produit est le *pneuma* de la semence masculine, l'agent principal, enfin,

mentaire de celui de l'homme. Ceci explique mieux les affirmations de Paed. III, 19, 1 et met en lumière comment notre auteur, tout en restant fidèle à la tradition, s'achemine déjà en fait sur une route originale. On en a une confirmation ultérieure dans Eclog. Proph. 50, 1 ss, où, comme nous le verrons, la femme justement est l'objet de la purification avant l'intervention décisive de l'ange préposé à la conception du nouvel être vivant.

27. L'expression to en tôi spermati pneuma se retrouve dans Eclog. Proph., 50,

1. Nous voyons comment la terminologie elle-même révèle la double influence stoïcienne et aristotélicienne que Clément subit dans ce domaine. En cela nous sommes d'accord avec M. SPANNEUT, Le Stoïcisme..., cité n. 11, p. 194. Sa position nous semble cependant tenir peu compte des tendances des écoles platoniciennes et surtout du platonisme moyen, si largement répandu au temps de Clément.

28. Voici le texte: Eclog. Proph., 50, 1: «Un vieillard nous disait que le contenu des entrailles (féminines) est un vivant. Et en effet l'âme (psychè) entre dans la matrice préparée par la purification à l'acte de la conception et y est infuse par un des anges préposés au contrôle de la génération, lequel, connaissant à l'avance le moment opportun de la conception, pousse la femme à l'union sexuelle; et une fois que la semence est déposée, il fait en sorte pour ainsi dire que le pneuma contenu dans le sperme s'(y) adapte (exoikeiousthai) et ainsi prenne part à la formation de l'embryon... 50, 2. Et si les anges rendent fécondes aussi les stériles (litt.: portent la bonne nouvelle même aux stériles), c'est possible puisqu'ils infusent l'âme avant la conception. Et dans l'Évangile l'expression: «l'enfant a tressailli (dans mon sein)» indique qu'il est animé (empsychon). 50, 3. Et les stériles sont stériles pour ceci: parce que n'est pas infusée l'âme qui collabore à la déposition du sperme en vue de la rétention (katochê) de la conception et de la génération.»

29. Clément fait référence à une thèse d'école présente déjà dans le Corpus Hippocraticum selon laquelle, dans le cas d'une conception, le sang menstruel retient la semence dans le vagin, fait déduit expérimentalement de la constatation de l'absence de cycle menstruel chez les femmes enceintes.

est la psychê infusée de l'extérieur par l'intervention d'un ange. Celle-ci en effet active la dynamis du sperme, rend possible l'assimilation de son pneuma au milieu dans lequel il est déposé et, de cette manière, préside à la formation (plasis) de l'embryon. La stérilité dépend de l'absence de l'infusion de l'âme et cette précision confirme la théorie. En définitive donc, en langage aristotélicien — un langage qui n'est d'ailleurs pas étranger à notre auteur —, nous pouvons avancer que le pneuma de la semence masculine est actualisé par l'intervention de l'âme infuse. La conception et la génération sont donc conditionnées par l'infusion de la psychê: la propension de Clément pour une animation immédiate de l'embryon nous semble d'une clarté surprenante.

Pour éviter de formuler des thèses hâtives il convient d'examiner de plus près les termes réels de la question. Il s'agit donc de comprendre ce que l'Alexandrin entend effectivement par les expressions: psychê du zôon et pneuma du sperme masculin.

Nous nous aiderons d'un autre passage d'une importance fondamentale: il s'agit de *Str.* VI, 134, 2 - 136, 4, qui constitue une sorte de petit traité *Peri psychês*. Clément y décrit la structure de l'homme à partir du symbolisme de la décade <sup>30</sup>; les dix parties de l'homme sont indiquées au § 134, 2, dans cet ordre:

- les cinq sens;
- la parole;
- la capacité d'engendrer;
- l'élément infus dans l'acte de la création;
- la partie de l'âme qui guide;
- la propriété de l'Esprit Saint <sup>31</sup>.

Comme on le voit, les trois derniers éléments entrent dans la catégorie du «spirituel»; la terminologie est significative:

— le premier élément est défini to kata tên plasin pneumatikon, dans lequel il n'est pas difficile de reconnaître le pneuma de

<sup>30.</sup> Selon M. SPANNEUT, Le Stoïcisme..., cité n. 11, p. 170, il s'agit d'une influence claire du stoïcisme, dont l'anthropologie prévoyait l'individuation des huit parties de l'être humain. Sans vouloir nier cette référence, on ne peut toute-fois oublier l'importance de la décade dans la pensée pythagoricienne et platonicienne. Il est plus probable que Clément dérive de ces derniers son amour pour la décade comme nombre parfait.

<sup>31.</sup> Peu après, au § 134, 3, Clément donne une autre version de la décade en la comprenant comme l'ensemble des dix parties auxquelles la Loi commande: les cinq sens et leurs organes. Il n'y a pas de contradiction avec ce qui a été dit plus haut: il s'agit seulement de l'angle différent, plus proche et donc plus étroit sous lequel l'homme est considéré

vertueux 32.

les autres facultés. Il est le critère qui permet d'évaluer la droiture d'un individu, parce que, doté de liberté de choix, il a la responsabilité des actes qui peuvent le conduire ou non à exercer ses fonctions de guide. C'est uniquement quand il «règne» que la psychê est dans sa juste relation avec le reste de la création et alors l'homme est

Jusqu'ici nous restons donc dans le domaine de l'affirmation faite un peu plus haut, selon laquelle l'homme est doté par nature d'un double esprit: le pneuma hypokeimenon, associé aux activités physiologiques et végétatives, et le pneuma hêgemonikon, préposé au rôle

Le troisième et dernier élément introduit par contre une nouveauté dans le domaine des conceptions habituelles de la division de l'âme. Il est décrit comme le caractère (idiôma) infus par l'Esprit Saint, qui est un don procuré par la foi (to dia tês pisteôs prosginomenon). Nous entrons ainsi dans la sphère du surnaturel, c'est-à-dire dans cette partie de l'âme humaine qui, tout en restant fondamentale comme les autres pour la pleine réalisation de l'être humain, ne lui appartient cependant pas par nature, mais est un don de la grâce et engage la responsabilité de l'homme lorsqu'il la demande. C'est pourquoi elle présuppose la foi. En ce qui concerne le nom à donner à ce troisième élément, Clément montre une certaine hésitation comme c'était d'ailleurs le cas de ses contemporains. Sur les traces du platonisme moyen cependant, il est enclin à l'identifier avec le nous, comme on le voit dans Str. II, 50, 4 - 51, 1, contexte d'autant plus significatif qu'il reprend le problème exactement dans les mêmes termes que le passage du Livre VI des Stromates que

32. Le fait que chaque chose occupe la place qui lui revient dans l'ordre de la création est d'une importance capitale dans la pensée de Clément. La vérité coïncide en effet pour lui avec l'unification de toutes les choses selon le dessein que Dieu a eu en les créant. D'une manière tout à fait analogue, la connaissance de la vérité n'est possible qu'à celui qui est capable de parcourir de bas en haut l'akolouthia des choses créées, car cet ordre «conséquentiel» coïncide avec la logique de la vérité. Au niveau anthropologique, le respect de l'akolouthia comporte l'observance de la hiérarchie des vertus et de leur 'enchaînement'. Dans l'âme aussi, nous le verrons, il existe une articulation des parties qui correspond à l'ordre de l'akolouthia. Sur l'importance de cette notion dans la pensée de Clément d'Alexandrie, cf. R. MORTLEY, Connaissance religieuse et herméneuti-

que chez Clément d'Alexandrie, Leiden, 1973, p. 102-107.

Paed. I, 49, 1 agissant dans l'acte de la conception;

- le second élément est dit to hêgemonikon tês psychês. Il repré-

sente cette partie de l'âme qui commande les activités les plus nobles

de l'esprit humain; il s'agit donc du principe unificateur de toutes

de guide et responsable de l'unité de la personne.

nous examinons. Le *nous* correspond à la partie supérieure de l'âme, analogue à la dixième partie de la structure du créé et coïncide avec la connaissance de Dieu<sup>33</sup>.

En définitive la structure de la psychê humaine est tripartite et non simplement bipartite, comme on pourrait le croire hâtivement. Et cela, même si le troisième élément appartient à l'ordre surnaturel et donc devrait être exclu de droit de la nature humaine. En réalité, dans la dialectique que Clément établit entre la possession de l'image de Dieu (eikôn) et l'acquisition de la ressemblance (exhomoiôsis) pour la réalisation parfaite de l'humanité, on voit très bien le rôle fondamental joué par cette partie surnaturelle précisément dans la démarche qui conduit à l'accomplissement naturel de l'homme<sup>34</sup>.

Les deux passages qui suivent éclairent et précisent mieux les fonctions de ces trois parties. Nous y apprenons que le *pneuma sômatikon* ou, comme on le définit aussi, le *sarkikon*, préside à toutes les fonctions vitales et à la faculté sensitive, posant ainsi les bases du développement de la pensée et de l'intelligence. Extrêmement subtil en effet, il est en mesure de pénétrer toutes les parties du corps<sup>35</sup>. Clément dit ailleurs qu'il s'agit d'un esprit

Peri psychès – un véritable traité – contenu dans le Livre II des Stromata (cf.

33. Très significatif est le lien, placé si naturellement par Clément, entre l'ordre anthropologique et l'ordre cosmologique, qui n'est nullement dû au hasard, mais, comme nous l'indiquons dans la note précédente, correspond à l'analogie de

du cosmos et la cause de la cohésion de chaque être humain. Clément semble faire dériver cette notion plutôt de Galène et des penseurs qui se rattachent au platonisme et à l'aristotélisme que des philosophes du Portique. Galène admettait la présence dans l'homme de deux pneumata: l'un préposé aux fonctions physiologiques de l'organisme (zôotikon), l'autre, localisé dans le cerveau, associé

structure que l'on rencontre entre les divers ordres de la réalité. En ce qui concerne l'identification du *nous* avec la partie supérieure de l'âme, cf. aussi *Str.* IV, 155, 2.

34. À cela se rattache le problème de l'acquisition du *telos* de la vie humaine. Clément y consacre des parties entières de son œuvre, comme par exemple l'exposé

Str. II, 97, 1-136, 6). Quand il traite le thème, associé en dernière analyse avec le développement et la conquête de la gnose, Clément utilise en les transformant toutes les thèses le plus communes dans les écoles de philosophie de l'époque: l'idée platonicienne de l'homoiôsis theôi kata to dunaton et celle du akolouthôs phusei zên d'origine stoïcienne. Pour le chrétien Clément cependant, l'achèvement de l'humanité coïncide avec le dépassement de la nature elle-même grâce à l'intervention directe de Dieu. Pour un approfondissement du problème, nous

renvoyons à l'étude de H. MERKI, Homoiôsis theô. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg (S), 1952, p. 1-60. 35. L'idée que le pneuma hêgemonikon est diffus dans tout le corps est très ancienne dans la pensée grecque. Déjà les écoles médicales présocratiques avaient formulé la théorie de la circulation du pneuma et du sang le long de tout le corps. Cette idée avait été reprise par les stoïciens, lesquels avaient conçu le pneuma comme la substance de notre principe vital, le fondement de l'unité du cosmos et la cause de la cohésion de chaque être humain. Clément semble

retikê dynamis), par laquelle elle préside aux activités de recherche, d'apprentissage et de connaissance (gnôsis), c'est-à-dire les trois caractéristiques indispensables à la plus grande perfection: la ressemblance avec Dieu. Enfin cette partie de l'âme est aussi liée au logos, c'est-à-

inné<sup>36</sup>. Le *pneuma hêgemonikon* est par contre la faculté qui a des fonctions de guide: elle possède la capacité délibérative (prohai-

dire à cet élément par lequel l'homme est à l'image de Dieu. C'est seulement lorsque le logos règne que l'hêgemonikon s'acquitte effectivement de ses fonctions et surtout de celle de reconstruire l'unité et la relation harmonieuse entre toutes les facultés de l'âme en vue d'arriver au bien suprême, dont la vertu représente un premier

degré. Dans cette tentative, selon qu'elle est plus ou moins réussie, réside l'état de vie de chaque homme et sa caractéristique

personnelle<sup>37</sup>. Mais la précision la plus intéressante pour notre recherche est contenue dans le § 135, 1-2, où Clément explique la manière dont se réalise l'articulation des pneumata. Il est clairement affirmé que

la transmission de l'hêgemonikon ne se réalise pas par éjaculation aux activités psychologiques (psychikon), mais il n'identifiait aucun des deux avec

l'âme, qu'il estimait être d'une autre nature que le souffle vital. L'âme, d'autre part, préposée aux activités noétiques, se sert des pneumata comme organes de médiation entre l'élément matériel et l'élément spirituel. G. VERBEKE, L'évolu-

tion..., cité n. 6, p. 207-219, décrivant la doctrine pneumatique et psychologique de Galène, fait remarquer à quel point le médecin d'Alexandrie a matérialisé ultérieurement le pneuma, par rapport à la pneumatologie du Portique. Son mérite aurait été cependant celui d'avoir repéré la nécessité de la présence, dans l'esprit humain, d'un élément non matériel, comme principe de l'activité spirituelle. De ce dernier nous savons seulement qu'il comprenait l'hêgemonikon comme siège de la synaisthésis, et donc de la connaissance intellectuelle. Si nous considé-

rons l'ensemble des deux pneumata de Galène et les comparons au pneuma sômatikon du passage des Stromates que nous examinons, nous voyons qu'il y a une profonde ressemblance, surtout dans l'idée que le souffle vital reçoit son activation de la partie supérieure et spirituelle de l'âme. Cependant beaucoup de différences existent. Clément en effet utilise aussi la notion de pneuma pour indiquer

les parties de l'âme qui président aux fonctions les plus nobles de l'esprit humain, y compris celle qui est capable de recevoir le don surnaturel de la grâce. Comme l'a bien montré G. VERBEKE, L'évolution..., p. 510-543; 429-439, cette spiritualisation de la notion de pneuma est l'œuvre de la religion judéo-chrétienne. Lié

à la tradition grecque, Clément en est donc en même temps un innovateur. 36. C'est la définition que Clément en donne dans Str. IV 150, 2, où, entre autres, il en souligne le caractère de forme sans laquelle il n'y a pas de génération dans l'«officine de la nature», c'est-à-dire dans l'utérus de la femme. Il y a accord parfait avec les affirmations de Paed. I, 48, 1 et de Eclog. Proph. 50, 1 ss.

37. C'est cette idée qui éclaire une affirmation contenue dans Str. IV 50, 2, selon laquelle l'homme - c'est-à-dire l'individu - est caractérisé par l'empreinte que laissent dans l'âme ses choix. C'est un hommage à la liberté de l'homme qui concerne surtout son être moral; ce n'est pas la négation d'un principe d'individuation naturel comme l'embryologie le concevait et le décrivait.

séminale et donc n'est pas un fait physiologique ni davantage héré-

ditaire. La partie de l'âme avec laquelle nous raisonnons et qui nous est donnée par la nature, celle même qui active et dirige toutes les autres facultés et qui, seule, peut mettre en branle le mécanisme de la reproduction en actualisant la dynamis du sperme masculin,

est introduite de l'extérieur par un acte qui n'appartient pas au

dynamisme de la physiologie humaine. La terminologie du passage, de même que son contenu, rappellent fortement Eclog. Proph. 50, 138. Une fois les deux contextes expliqués dans leur éclairage

mutuel, nous pouvons affirmer en suffisante connaissance de cause que, dans le cas de Clément d'Alexandrie, nous nous trouvons en présence d'une doctrine créationniste de chaque âme individuelle. L'affirmation qui suit spécifie ultérieurement la portée de cette conception et met en lumière l'originalité avec laquelle notre auteur

formule sa pensée concernant l'articulation des parties de l'âme. Étant donné son importance, citons la phrase en entier:

38. Dans Str. VI, 135, 1, nous lisons en effet que l'âme, qui a fonction de guide (to hêgemonikon), entre d'abord et de manière distincte (epeiskrinetai de hê psychê kai proseiskrinetai to hêgemonikon) dans la formation de l'embryon

et n'est pas transmise par éjaculation séminale. De façon analogue, dans Eclog. Proph. 50, 1, on dit que la psyché est infuse (eiskritheisan) dans la matrice purifiée

de la mère. Il est intéressant ici d'observer comment Clément se sert de trois verbes différents pour exprimer l'acte d'animation, chacun en référence à une partie spécifique de l'âme. Il convient de noter surtout la distinction qu'il fait entre epeiskrinô, attribué à la psychê, et proseiskrinô, assigné à l'hêgemonikon, distinction d'autant plus significative si l'on pense que les deux substantifs

s'employaient souvent comme synonymes. L'acception caractéristique de ces deux

rinô signifierait l'acte d'«être adjoint en plus». On peut tirer de là deux conclusions: 1. Le choix du verbe eiskrinô pour indiquer l'acte d'animation de l'être vivant, ne laisse pas de doutes sur le fait que Clément ait cru à l'infusion de l'âme du dehors à l'acte de la conception; l'âme n'a donc pas une origine héréditaire, comme c'est le cas des traits physiques. 2. Le choix de deux verbes différents pour indiquer l'infusion de la psyché et de l'hêgemonikon semblerait à son

verbes peut se décrire de la manière suivante: epeiskrinô, qui indique généralement l'acte de surcharger quelque chose ou quelqu'un, nous semble bien rendre l'idée que la psychê est introduite de l'extérieur et adjointe au pneuma sômatikon, transmis physiologiquement au nouvel individu par éjaculation séminale; proseisk-

tour correspondre à l'intention de l'auteur: souligner la différence existant entre

la psychê, en tant qu'élément activant le pneuma sômatikon et l'hêgemonikon, en tant que guide de l'âme, capable d'introduire dans un état surnaturel d'existence.

La valeur sémantique des deux verbes fait penser en effet que le premier facteur,

la (psyché), bien qu'infus de l'extérieur, constitue une unité indistincte du corps, puisqu'elle est la condition nécessaire de son animation et de son alimentation; le second facteur par contre, comme surajouté à la psychê, représenterait cette

partie qui contient, déjà inscrite dans la nature humaine, la trace d'une substance surnaturelle et serait donc par conséquent le lieu où apparaît avec plus d'évidence le fait que l'homme est image de Dieu, jusque dans sa création. En ce sens

l'hêgemonikon ouvrirait la psychê à un niveau supérieur d'existence de l'ousia.

§ 135, 2. Pour cela nous affirmons que la partie de l'âme avec laquelle nous raisonnons (to logistikon) et qui a les fonctions de guide (to hêgemonikon) est sans doute responsable de la formation du vivant, mais aussi du fait que la partie irrationnelle (to alogon) est animée et insérée dans cette formation.

Il est donc évident que l'infusion de la psychê préside à toutes les activités humaines depuis la conception; elle est précisément la cause efficiente du processus de la génération. En d'autres termes, pour Clément, sur le plan ontologique, la psychê précède le pneuma: aussi longtemps qu'il n'y a pas infusion du pneuma hêgemonikon,

il n'y a pas activation du pneuma sômatikon. Ontologiquement parlant donc, l'hêgemonikon est la caractéristique essentielle de l'être

Arrivée à ce point, nous croyons pouvoir confirmer l'hypothèse avancée au début de cette étude: Clément semble avoir voulu et pu répondre aux deux exagérations, les plus déclamatoires, présentes dans la pensée de ses contemporains en matière de psychologie et d'anthropologie. La description qu'il nous offre de la structure de l'âme humaine, dérivée d'un mélange d'idées platoniciennes (bipar-

tition et tripartition de l'âme), aristotéliciennes (introduction dans le dynamisme de l'âme de la dialectique de puissance et d'acte) et stoïciennes (conception du pneuma comme souffle vital), en présentant un juste équilibre entre les éléments corporel et spirituel, constitue effectivement un dépassement des positions extrêmes propres à ses adversaires et, d'autre part, elle apparaît déjà plus pro-

fonde par rapport à la doctrine que formulent les autres Pères de l'Église, qu'ils soient ses contemporains ou le précèdent de peu. En effet, la théorie qu'il défend n'est pas une simple juxtaposition

capable de conserver des traces du divin et de conduire à l'union avec la divinité. Sa théorie de la division de l'âme présente donc plutôt une juxtaposition qu'une articulation de l'élément surnaturel et de l'élément naturel. Il manque à Tatien l'idée d'un développement de l'esprit humain, concept que par contre Clément

d'éléments, mais plutôt une articulation telle qu'une partie est étroitement fonctionnelle par rapport à l'autre et vice versa<sup>39</sup>. 39. À ce propos la comparaison avec Tatien est significative; cet auteur est celui qui présente le description des parties de l'âme humaine la plus semblable à celle de Clément. Il introduit une distinction entre le pneuma physique, identi-

fié avec l'âme humaine, et le pneuma surnaturel, qu'il conçoit comme l'image de la divinité dans l'homme. Cette division correspond à une hiérarchie présente dans l'ordre ontologique, que l'on peut résumer de cette manière: en premier lieu, Dieu, de nature absolument spirituelle; puis le pneuma surnaturel, présent dans l'âme des deux premiers hommes; enfin le pneuma physique qui correspond à l'âme humaine. Le point critique qui met en évidence la différence d'avec Clément est l'articulation de ces trois parties. Pour Tatien, en effet, le pneuma surnaturel, don de Dieu accordé à qui en est digne, est l'unique élément de l'âme

nous avons observé jusqu'à présent.

D'abord nous avons envisagé l'être humain plutôt que l'être vivant; en second lieu, la composition des deux parties (to hêgemonikon et to sômatikon) pourrait être encore interprétée, à la lumière du

De anima d'Aristote, comme une sorte d'insertion de l'une à l'intérieur de l'autre, selon une formule désormais habituelle à la tradition philosophique. En réalité, la présence dans le texte de Str. VI, 34, 2 ss, d'un troisième élément plus proprement surnaturel,

mais aussi indispensable à la réalisation pleine de l'homme, indique déjà un écart par rapport à la conception aristotélicienne et, en général, par rapport aux idées présentes dans les écoles de l'époque.

L'approfondissement de la problématique concernant la question de l'animation permettra de faire la lumière sur ces deux points et de montrer tant la cohérence de la pensée de Clément que les différences qu'il présente par rapport aux philosophies stoïcienne et platonicienne, qui en définitive l'ont marqué le plus profondément.

III. - Clément admet-il l'animation immédiate?

## Passons donc au troisième point de notre enquête, celui qui tente

de répondre à la question concernant le mode et le temps de l'animation. À ce propos nous avons déjà souligné l'importance de deux tex-

tes: Eclog. Proph. 50, 1-2 et Str. VI 135, 1-2. Il nous a semblé pouvoir déceler en eux une certaine propension de notre auteur pour l'animation immédiate de l'embryon, idée que d'autre part

nous avons vue associée à une théorie créationniste de l'âme humaine individuelle. Le témoignage de Eclog. Proph. est significatif, surtout si l'on tient compte des positions récentes de la critique sur la

nature de ce texte: il semble en effet coïncider avec ce traité Peri psychês que Clément a si souvent annoncé mais qu'il n'a jamais écrit officiellement 40.

possède, grâce aussi à l'introduction dans son dynamisme psychologique d'une doctrine aristotélicienne: le passage de la puissance à l'acté. Très justement G. VERBEKE, L'évolution..., cité n. 6, p. 434, a observé que la différence fondamentale entre les Apologistes grecs du IIe siècle et Clément réside dans la capacité de ce dernier d'intégrer la doctrine chrétienne à la pneumatologie stoïcienne,

ainsi qu'à la pensée aristotélicienne et platonicienne. 40. C'est ce que soutient Al. LE BOULLUEC, dans CLÉMENT D'ALEXANDRIE, Stromates V, t. II, Commentaire, bibliographie et index, coll. SC, 279, Paris, 1981, p. 287-288. Concernant les renvois de Clément à un traité Peri psychês, Il convient cependant d'étudier le problème en se laissant guider

par deux autres contextes significatifs et, par certains côtés, analogues: Str. V, 5, 3 et VIII 9, 7 - 13, 8. La singularité et la ressemblance des passages dérive du fait que tous deux posent la question

de l'animation de l'embryon incidemment comme un exemple de proposition discutable, au cours d'une discussion de logique. On peut tirer immédiatement confirmation de la fréquence et de la

généralité avec lesquelles notre thème venait à faire partie des diatribes scolaires de l'époque<sup>41</sup>. Si Clément ne semble pas prendre explicitement position dans le débat, c'est simplement parce que le moment ne s'y prêtait pas: en effet il s'agit de logique et non de psychologie. Cependant, tandis que dans Str. V, 3 il se limite à signaler, entre parenthèses,

que le problème de l'animation de l'embryon reçoit deux solutions, toutes deux apparemment vraies à 50% et donc inconciliables et permutables, dans Str. VIII, 9, 7 - 13, 8, au terme d'une longue

et rigoureuse argumentation, il conclut en démontrant apodictiquement que l'embryon doit être considéré comme animé en acte<sup>42</sup>. Pour arriver à cette conclusion, il offre une définition précieuse de l'être vivant (zôon) et une précision sur la différence présumée entre ce qui est empsychon et ce qui est zôon. En reprenant les trois thèses fondamentales sur le sujet, dérivées respectivement de cf. p.ex. Str. II 113, 3; 114, 2; III, 13, 3. C'est l'opinion de Le Boulluec que le Peri psychês devait faire partie de cette «physique vraiment gnostique» que Clément met au sommet du savoir humain et réserve à ceux qui sont en route

vers le degré le plus haut de la connaissance, c'est-à-dire la vision elle-même de Dieu. Ce traité aurait dû comprendre une exégèse de la création de l'homme, à laquelle Clément se réfère dans Str. III, 95, 2, intégrée dans un commentaire plus général de la Genèse, dont les Eclog. Proph. contiennent précisément des éléments. Le travail était ordonné à deux buts: la critique et la réfutation des

et s'intéressent aux choses accidentelles.»

fausses théories des gnostiques et des hérétiques et la proposition de l'interprétation juste fournie par la doctrine chrétienne. 41. C'est l'opinion du P. FESTUGIÈRE, La Révélation d'Hermès Trismégiste. Les doctrines de l'âme, t. III, Paris, 1953; cf. surtout l'Introduction p. 1-32.

<sup>42.</sup> Voici le texte dans sa partie finale: Str. VIII, 13, 6: «Initialement nous nous étions demandé si l'embryon est déjà un animal (to zôon) ou encore un

végétal (to phyton) et ensuite nous avions donné une définition du terme zôon, «animal», pour qu'elle soit explicite. § 13, 7. Et puisque nous avons trouvé

que ce dernier se distingue du non-animal par la sensation et le désir, de nouveau nous l'avons distingué de toutes ces réalités qui lui sont accidentelles en disant qu'une chose est en puissance quand elle n'a pas encore actualisé sa capacité de sentir et de désirer, mais l'actualisera un jour; autre est par contre ce qui est déjà en acte et, en ce dernier, (il faut distinguer) ce qui agit de ce qui a

Platon, d'Aristote et des stoïciens, Clément semble pencher pour

la thèse aristotélico-stoïcienne, selon laquelle ce qui est empsychon est aussi zôon. Ce dernier possède en effet comme caractéristique non seulement la capacité de croître et de se nourrir, mais aussi celle de sentir et de se mouvoir sous la poussée d'un désir. Mais comme la vis sensitiva et la vis appetitiva appartiennent par définition à la traphê tout au qui est deté de traphê possède aussi com

tion à la psychê, tout ce qui est doté de psychê possède aussi ces propriétés. Par contre la vie simplement végétative en est privée. D'autre part cependant, comme il est évident dans Str. V, 135, 1-2 et dans Eclog. Proph. 50, 1, il soutient que la conception est

fruit de l'infusion de la *psychê*; donc l'embryon est nécessairement *empsychos* depuis le premier instant de son existence: voilà pourquoi il est tout de suite doté d'animation <sup>43</sup>. Ceux qui refusent

d'attribuer à l'embryon les caractères de l'être vivant animé sont condamnés comme des sophistes qui ne s'occupent que de questions accidentelles et s'éloignent de la substance des raisonnements. En conclusion, l'apport de la discussion de *Str.* VIII, 9, 6 - 13, 8 d'autant plus intéressant qu'il est proposé dans les termes rigou-

8, d'autant plus intéressant qu'il est proposé dans les termes rigoureux d'une argumentation logique, confirme que, pour notre auteur, ce qui est physiologiquement doté d'une vie végétative et sensitive est aussi animé psychiquement <sup>14</sup>.

Pour trouver une réponse complète à la question posée: «l'animation psychique dont on parle comporte-t-elle aussi les caractères spécifiques de l'humanité?», il faut étudier de plus près, fût-ce sommairement, l'articulation proposée par Clément entre la psychê et la partie plus proprement noétique.

À ce propos il nous semble que cette articulation se manifeste déjà à l'évidence dans le petit traité de psychologie que nous

l'argumentation que nous avons citée. Nous pensons cependant pouvoir utiliser ce texte comme point d'appui pour déchiffrer la pensée de Clément.

déjà à l'évidence dans le petit traité de psychologie que nous

<sup>43.</sup> La distinction entre 'être en puissance' et 'être en acte' est intéressante; elle permet à Clément de justifier la différence entre 'être conçu' et 'être né', sans infirmer la théorie de l'animation immédiate. Il est important de souligner

la précision logique avec laquelle Clément défend ces argumentations, qui deviennent fondamentales précisément sur le plan de l'ontologie et de l'anthropologie. 44. Il nous paraît nécessaire de dire quelques mots à propos de la nature du Livre des *Stromates*, car beaucoup ont douté de son authenticité. La critique

la plus récente tend cependant à le considérer comme une œuvre de Clément, bien que construite avec des caractéristiques toutes particulières. Il s'agirait en effet d'une sorte de «fichier» d'argumentations logiques, qui auraient dû ou pu servir à notre auteur dans la rédaction de son œuvre principale. R.E. WITT, Albinus and the History of Middle Platonism, Cambridge, 1937, p. 31-41, voit dans ce livre une influence claire d'Antiochus, surtout là où Clément expose

avons repéré dans Str. 134, 2 - 136, 4. Il semblerait donc suffisant pour notre enquête de montrer le lien existant entre ce que nous venons de conclure sur la base de Str. VIII, 9, 6 - 13, 8 et les affirmations contenues dans les paragraphes indiqués du VIe Livre.

La comparaison des deux passages nous permet de conclure que la définition de l'être vivant présentée dans Str. VIII, 9, 6 ss, ne peut, il est vrai, être considérée purement et simplement comme épuisant tout ce qui appartient à la réalité humaine. D'après Str. VI, 135, 1, il est évident cependant que, dans le cas de l'embryon humain, la présence de la psychê, caractère intrinsèque de l'être zôon, comporte la possession en puissance des caractéristiques associées à l'activité noétique. Dans ce texte en effet, la psychê infuse coïncide avec l'hêgemonikon; c'est-à-dire cette partie de l'âme qui, dans l'homme, possède toutes les facultés de raisonnement, plus proprement spirituelles, typiques de sa nature. Si une telle précision n'est pas présente dans le contexte du Livre VIII, c'est encore une fois, nous semble-t-il, parce que dans ce cas il ne s'agissait pas d'élaborer une doctrine psychologique, mais d'expliquer un passage de logique. Il ne faut pas s'étonner par conséquent que l'argument soit développé en présentant le cas de la manière la plus universelle possible et donc forcément limitée à la considération du genre (animal), sans accorder une attention particulière à l'espèce (humaine). Là où l'intérêt se porte sur le plan psychologique ou, mieux encore, anthropologique, Clément ne se soustrait pas à ces affirmations qui, nous l'avons vu, nous semblent confirmer sa position en faveur

En conclusion donc, la démonstration de Str. VIII, 9, 6 ss, lue à la lumière des «traités de psychologie» que nous avons examinés, permet d'affirmer que pour Clément l'embryon humain est doté d'une âme unique, individuelle, créée par Dieu et infuse au moment de la conception. Cette âme porte en elle-même tous les caractères de la vie de l'homme, depuis la capacité d'actualiser le pneuma sômatikon et donc la vie végétative qui lui est propre, jusqu'à la possibilité d'exercer l'activité éthique et noétique, et l'ouverture vers le surnaturel, qui, nous l'avons indiqué, constitue le plus haut degré d'existence de l'homme, extérieur à sa nature, mais tout aussi indispensable pour la pleine réalisation de son humanité. En ce sens alors, l'hêgemonikon, autrement dit la psychê, constitue le point d'unité de l'être humain, non seulement comme organe capable de guider

et d'organiser toutes les dynameis (puissances) de l'âme, mais aussi et surtout comme moven qui établit une relation entre le pneuma

de la thèse de l'animation immédiate.

cende sa réalité corporelle et acquiert la dignité de personne. Doué de psychê depuis sa conception, l'homme est une «personne» déjà dans sa vie embryonnaire, bien que dans cet état il ne puisse exercer ses facultés proprement spirituelles et, n'ayant pas reçu le sceau de la grâce, à la limite, ne puisse même pas faire partie, théologiquement parlant, du salut concédé aux fils de Dieu. L'hêgemonikon cependant le rend déjà possesseur en puissance de tous les caractères

tion fondamentale de Clément. Quelles sont donc les nouveautés et les conséquences de ces affirmations? La nouveauté fondamentale se trouve précisément dans la concep-

Telle semble avoir été, à la lumière des textes examinés, la convic-

qu'il devra s'approprier par l'acte de sa volonté libre.

infus dans l'acte

de la conception

inné

tion tripartite de l'âme, que Clément présente selon une articulation des trois pneumata que l'on peut schématiser de la manière suivante: pneuma sômaticon pneuma hêgemonikon pneuma pneumatikon

> infus par l'intervention du Saint Esprit comme

grâce particulière à ceux

qui ont la foi font partie de l'homme est partie de l'homme par l'intervention du surnaturel par nature et donc capable d'élever l'homme au-delà des limites de la nature. Nous n'avons guère de peine à reconnaître dans la notion platonicienne de la division de l'âme la source de cette idée 45. Mais les ressemblances existant entre la doctrine développée par notre auteur

et celle que présentent quelques auteurs généralement identifiés comme «platoniciens moyens» sont encore plus évidentes 46. À titre d'exemple, il suffit de citer la psychologie d'Albinus, dont les liens avec le maître d'Alexandrie ont été bien mis en lumière entre autres par S. Lilla<sup>47</sup>.

<sup>45.</sup> Cette dépendance est encore plus évidente dans Paed. III, 1, 2, où l'on reprend sans modifications une structure de l'âme d'origine platonicienne, selon la division classique en trois parties: rationnelle, irascible et appétitive.

<sup>46.</sup> Pour la définition et l'histoire de la pensée du platonisme moyen, nous nous limitons ici à renvoyer à deux textes: J. DILLON, The Middle Platonism..., cité n. 9; G. REALE, Storia della Filosofia Antica, t. IV, Milano, 1981<sup>3</sup> (1978),

p. 309-366. 47. Cf. S. LILLA, Clement of Alexandria. A Study in a Christian Platonism and Gnosticism, Oxford, 1971.

410

Albinus expose sa psychologie dans quelques chapitres du *Didas-kalikos* (ch. XIV, XVI, et surtout XXIII-XXV), où il reprend les théories du Phédon et du Timée avec une fidélité notable à Platon mais aussi avec beaucoup de différences <sup>48</sup>. L'âme est présentée selon la division tripartite habituelle: la partie principale est immortelle

et a fonction du guide; elle est située dans la zone supérieure du corps et associée à la faculté réflexive (to logistikon); les deux autres sont par contre mortelles; placées respectivement dans le cœur et dans le bas-ventre et liées à la corporéité, elles se trouvent soumises à l'hêgemonikon en tant que facultés passives (ta pathêtica - ch. XVII; XXIII).

L'origine des âmes est céleste, puisque l'âme est infusée par Dieu dans les astres et de là, à la suite d'une chute, incarnée dans le corps individuel selon la division indiquée. Une fois incarnée, sa tâche est de retourner au lieu d'où elle provient et cela est possible si elle réussit à faire régner en elle effectivement la partie supérieure qui seule est immortelle (ch. XXIII). La raison de l'immortalité

est expliquée au ch. XXV, où Albinus déclare que l'âme ressemble au divin dans ses caractéristiques essentielles 49. Une des preuves de sa connaturalité avec le divin est certainement le fait que le contact avec le corps lui procure du trouble, tandis qu'avec les réalités intelligibles elle trouve la paix. Au ch. XIV par ailleurs, Albinus s'était exprimé clairement sur l'activité noétique de l'âme: elle est le siège des principes (archai) de toutes les choses et, par

là, elle connaît tout à travers un acte de pensée. À propos du temps et du mode de l'animation, Albinus laisse entendre, fût-ce par une allusion rapide, que l'âme est infuse de l'extérieur et accompagne l'être vivant depuis la constitution de l'embryon 50.

Une simple comparaison permet facilement de saisir les ressemblances et les différences existant entre cette doctrine et celle de Clément.

Partons de ce qui est semblable: certainement l'idée de l'origine céleste de l'âme, la division par laquelle il revient à la partie supérieure

48. Nous citons l'édition critique: ALBINOS, Epitomé, texte grec et trad. fran-

caise de P. LOUIS, Paris, 1945.
49. Cf. *ibid.*, XXV. L'âme est incorporelle, immuable, intelligible, invisible, une par essence, non composée, indivisible, incorruptible.

<sup>50.</sup> Cf. *ibid.*, XXV, 6. L'incarnation est une conséquence de l'immortalité de l'âme. Albinus admet la métempsychose: les âmes en effet sont créées une fois pour toutes en nombre fini, correspondant à celui des astres. Leur survivance nécessite donc la réincarnation.

tion. Et pourtant on remarque déjà, parmi ces ressemblances, qu'un auteur a expliquées par une référence commune à une doctrine d'école<sup>51</sup>, des différences significatives. Soulignons ici surtout celle

L'ANIMATION CHEZ CLÉMENT D'ALEXANDRIE

tique, ainsi que la conception du mode et du temps de l'anima-

qui concerne les parties de l'âme et la terminologie qui l'exprime. Dans la division tripartite proposée par Clément, nous remar-

quons que le premier pneuma, le sômatikon, comprend les caractéristiques des deux parties inférieures décrites par Albinus, tandis que l'hêgemonikon, bien qu'il soit siège de la faculté noétique et effectivement le guide de l'âme, ne constitue pas sa partie supé-

rieure, mais n'est que l'intermédiaire entre le pneuma corporel et le spirituel, d'origine surnaturelle, capable de transcender la nature humaine et de recevoir la grâce divine. Par certains aspects donc, l'hêgemonikon, tout en conservant les caractéristiques fondamentales que la doctrine du philosophe du platonisme moyen lui attribuait,

semble dégradé. En réalité, il s'agit seulement d'une apparence: la dégradation de l'hêgemonikon est fonction d'une élévation effective de l'homme qui, grâce à cette troisième partie de son âme, s'élève à un état réellement surnaturel.

Ainsi émerge clairement une nouveauté qui dérive de la révélation chrétienne.

Nous pourrions dire, par conséquent, que la cause de la différence entre Clément et les penseurs de son temps et la raison de la nouvelle articulation des parties de l'âme qu'il propose réside dans la

pensée chrétienne, formulée encore dans des termes et selon des structures typiques de la pensée grecque. À ce propos, on observe cependant un écart par rapport à la terminologie habituelle utilisée

dans les traités de psychologie: l'emploi du terme pneuma pour désigner les parties supérieures et spirituelles de l'âme humaine, ce qui ne se trouvait pas, par exemple, chez Albinus. Comme nous

l'avons déjà noté, Clément suit dans ce cas la pensée judéo-chrétienne, c'est-à-dire Philon et le vocabulaire des Écritures, lesquelles – fait

unique dans toute l'histoire de la pensée - connaissent une notion 51. C'est la thèse soutenue par A. FESTUGIÈRE, La Révélation d'Hermès Trismégiste, III, cité n. 41, p. 1-63. Au cours de son enquête, l'auteur souligne la présence de certains éléments et d'un schème général qui reviennent dans tous les traités de psychologie écrits pendant cette période, Il en conclut que ces éléments devaient faire partie d'une doctrine d'école répandue et reprise un peu partout.

toute spirituelle du *pneuma* 52. Nous voyons donc que là où il dispose de nouveaux moyens d'expression, il n'hésite pas à les utiliser.

En définitive, la matière recueillie semble suffisante pour tirer quelques conclusions et laisser la place à une observation finale qui puisse répondre à la question des implications de cette doctrine.

1. La première est d'ordre historique et se limite à mettre en

- évidence chez Clément la dépendance effective par rapport à la pensée de son temps. Dans le choix des thèmes et dans la façon de les traiter, il est lié aux dissertations d'école. De là dérive aussi son intérêt pour l'embryologie qui, on l'a observé<sup>53</sup> —, constituait le thème classique d'ouverture des traités de psychologie de
- 2. La seconde est d'ordre spéculatif et vise à mettre en lumière les deux résultats fondamentaux de la recherche.
- A. L'homme est doté d'une âme individuelle depuis sa vie embryonnaire, âme qui le caractérise dans ses activités fondamentales d'ordre physiologique et spirituel et est infuse en lui de l'extérieur, par un acte créateur de Dieu.
- B. Cette âme possède une structure tripartite, qui s'articule de manière à comprendre non seulement un élément plus proprement noétique et donc transcendant le sensible corporel, mais aussi une partie décidément surnaturelle, transcendant toute la nature humaine sensible et intelligible, capable de recevoir, dans la foi, la réalité même de Dieu.

Tant dans la première que dans la seconde de ces considérations, nous avons signalé la présence d'une nouveauté, par rapport à la psychologie d'école, dérivée de l'intégration, dans le discours spéculatif traditionnel, de la doctrine révélée du christianisme. À ce propos nous avons vu que, là où une transformation s'était opérée à l'intérieur des moyens d'expression du langage, Clément n'hésite pas à en faire usage. C'est le cas du terme *pneuma* qui, utilisé dans la culture grecque classique pour définir une réalité absolument matérielle, trouve une signification tout à fait spirituelle dans le langage biblique. Et c'est selon cette acception que Clément le connaît et l'utilise.

<sup>52.</sup> La distinction entre pneuma sensible et pneuma suprasensible constitue l'expression la plus claire de la nouveauté apportée par le christianisme dans le champ de la psychologie grecque, stoïcienne en particulier. Le premier à la formuler fut Tatien, suivi par tous les autres. À ce sujet, voir G. VERBEKE, L'évolution..., cité n. 6, p. 410-427.

53. Cf. A. FESTUGIÈRE, La Révélation..., cité n. 50, p. 2.

Ici s'impose la considération finale sur les implications de cette doctrine. En reprenant une idée déjà bien mise en évidence par J.

Daniélou<sup>54</sup>, nous sommes portée à voir dans la position de Clément une solution donnée à un problème anthropologique qui est pertinent et en harmonie avec la vision cosmologique et théologique propre à la doctrine chrétienne.

En considérant une articulation des trois parties de l'âme comme celle que nous avons mise en évidence, finalement différente de l'idée traditionnelle, qu'elle soit d'origine platonicienne, aristotéli-

cienne ou stoïcienne, Clément obtient la possibilité de repérer dans la ressemblance avec Dieu la dignité de l'homme depuis sa conception, sans toutefois le priver de la liberté de nier ce destin; la structure tripartite de l'âme correspond en effet à une structure

ontologique bien précise de la réalité et de sa façon de la connaître. Nous avons vu précédemment que le pneuma sômatikon dépend de l'hêgemonikon. Ce dernier, infus par Dieu dans l'acte de la création, est l'élément constitutif de l'image du logos, à son tour image de Dieu. La nature humaine est donc déjà semblable au divin à son niveau originel: le lien avec Dieu est donné par nature à tout homme dès sa conception. On pourrait conclure que les hommes sont «dieux» par nature

et qu'il leur suffit de reconnaître ce statut pour pouvoir être «sauvés» de tout risque de dégradation. C'était ce que soutenait la Gnose, que Clément combat activement en élaborant une vision anthropologique et ontologique intéressante. Selon le maître d'Alexandrie, l'image de Dieu que l'homme possède par nature grâce au logos n'est qu'un point de départ sur la route de l'humanisation, parce que c'est le donné commun à toute la réalité créée; tout est en effet à l'image du logos, puisque le logos est toute chose 55. Le propre de l'homme est de dépasser ce niveau en obtenant l'homoiôsis, c'est-à-dire la ressemblance avec Dieu, fruit de la rencontre de deux libertés: la grâce de Dieu et la responsabilité de l'homme. Le don

de Dieu est déjà là, parce que la vérité et le logos sont accessibles à la troisième partie de l'âme, la partie surnaturelle, moyennant l'intelligence et la foi. La responsabilité de l'homme est par contre un appel qu'il reçoit dans l'histoire et il s'agit pour lui de 54. Cf. J. DANIÉLOU, Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe

est toutes les choses.

siècles, Paris-Tournai-New York, 1961, p. 374-381. 55. Très significatif à ce propos est le passage de Str. 156, 2, où le Logos-Fils est conçu comme l'unité, somme de toutes les choses, d'où l'on déduit qu'il

humanité.

choisir à chaque instant d'accepter ou non le don qui lui est fait

et le chemin qui lui est indiqué pour obtenir la vraie connaissance de la profondeur de Dieu. C'est cela que Clément définit en d'autres termes comme le chemin de la vie vertueuse 56. Dès lors, il ne nous semble pas exagéré de conclure en disant

que, pour Clément, l'homme vient au monde comme créature de Dieu, doté de la dignité humaine depuis son état embryonnaire, parce qu'individué comme image du Fils déjà au moment de l'infusion de la psychê, condition nécessaire de la conception. La réalisation de son humanité et donc de sa personne dépendent cependant

de l'exercice de sa liberté et demandent, pour s'actuer, l'assomption, dans la réalité corporelle et dans le développement temporel et historique, de cet élément surnaturel qui, potentiellement offert à tous, s'actualise seulement chez ceux qui choisissent volontairement de l'accueillir par le moyen de la foi. L'espace du choix est la

temporalité. Pour cela le corps et l'histoire ne sont pas des accidents de parcours ou des obstacles à surmonter mais, au contraire, sont nécessaires, car ce n'est qu'à travers l'immanent que l'homme peut reconnaître et suivre le transcendant, auquel il est appelé à s'assimiler pour actualiser toutes ses capacités. Le Logos, Dieu-homme, est le prototype de ce chemin propédeutique et aussi le Pédagogue et le Maître qui peut aider à le parcourir. Nous pouvons mieux comprendre à présent la raison pour laquelle, à notre avis, dans le cas de Clément, nous ne sommes pas en pré-

sence d'une simple juxtaposition entre parties naturelles et parties surnaturelles à l'intérieur de l'âme. Le résultat de cette recherche manifeste clairement en effet que pour notre auteur il n'existe pas de pleine réalisation de l'humanité qui n'implique en même temps de la transcender elle-même. Nous pouvons donc redessiner de la manière suivante le schéma

de la division de l'âme qui nous avions proposé précédemment:

<sup>56.</sup> Nous revenons encore une fois au passage déjà cité de Str. IV, 150, 2, dans lequel Clément soutenait que l'homme est façonné génériquement selon la représentation de l'esprit inné, mais que l'individu est caractérisé «par l'empreinte qui se forme dans l'âme à la suite de ce qu'il choisit». À la lumière de ce qui a été l'objet de notre enquête, on peut mieux comprendre comment, par cette expression, notre auteur veut se référer au chemin de purification et d'ascèse qui concerne chaque homme désireux d'accomplir pleinement son

pneuma pneumatikon

de sa nature.

infus par intervention de

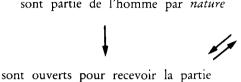
l'Esprit Saint comme grâce particulière à ceux qui ont

est partie de l'homme par intervention du surnaturel, et donc capable d'élever l'homme au-delà des limites

pneuma sômatikon pneuma hêgemonikon infus dans l'acte de inné la conception

sont partie de l'homme par nature

surnaturelle indispensable pour obtenir



sa pleine réalisation. Il nous reste encore une question à aborder.

Clément s'est-il posé de manière consciente le problème de l'animation? Nous ne pouvons l'établir avec certitude. Nous pouvons cependant avancer au moins deux indices qui tendraient à répondre par l'affirmative.

Le premier concerne le fait que – nous avons déjà eu l'occasion de le souligner - la problématique relative à l'animation de l'être vivant constituait effectivement un thème débattu par beaucoup de penseurs de l'époque. Il est facile par conséquent de supposer que Clément était au courant de ces discussions et qu'il ait cherché en quelque manière à y répondre.

Le second, plus significatif, concerne par contre directement la pensée même du maître d'Alexandrie. Comme le fait observer H. Karpp<sup>57</sup>, chez notre auteur la problématique psychologique est étroitement associée aux thématiques concernant la nature de la création et sa relation avec Dieu. Clément juge positivement tout ce qui est produit par l'acte créateur de Dieu; le corps aussi bien

que l'âme sont substantiellement bons. Il restait cependant au maître d'Alexandrie à expliquer l'origine du mal dans un monde substantiellement bon, ce qui n'était pas facile, comme en témoignent les nombreuses controverses qui à cette époque portaient sur la question. En outre, du point de vue anthropologique, la question concernant l'origine du mal se présen-

tait sous la forme d'une interrogation encore plus inquiétante: l'homme est-il responsable de son péché ou l'hérite-t-il du premier couple? Clément penche décidément pour la première solution et la justifie par une série d'argumentations qui intéressent le thème de notre recherche et en font comprendre l'importance. Comme nous l'avons vu, Clément attribue la cause du péché et de l'erreur à l'insubordination que la partie inférieure de l'âme montre à l'égard d'un hêgemonikon qui s'avère trop faible 58. Mais si la cause du mal se trouve dans l'hêgemonikon et dans son incapacité à maintenir l'ordre et la hiérarchie entre les parties de l'âme, alors montrer qu'il n'appartient pas à l'homme par génération mais lui est infus de l'extérieur signifie attester que le mal n'est pas hérité du premier couple, mais que l'homme en est responsable 59.

C'est exactement le résultat qu'obtient notre auteur par son argumentation en matière de psychologie. Nous pouvons donc supposer qu'il était conscient de l'enjeu de ses affirmations sur l'animation

de l'homme. On s'en étonnera d'autant moins que l'on tiendra davantage compte du fait que le problème de l'origine du mal constituait un des thèmes centraux de la gnose, une pensée que le maître d'Alexandrie s'était certainement engagé à combattre avec force. Voilà comment la question d'anthropologie que nous avons soulevée montre son enracinement dans une vue entière et complexe

Voilà comment la question d'anthropologie que nous avons soulevée montre son enracinement dans une vue entière et complexe du monde. Clément fournit, pour la première fois, une solution qui articule les deux éléments en motivant métaphysiquement leur mutuelle collaboration. Il nous semble que celle-ci, au moins en ses termes essentiels et spéculatifs, n'a pas vieilli avec le temps.

B-1348 Louvain-la-Neuve Route de Longchamps, 8 I-16011 Arenzano (Genova) Piazza della Vittoria 1/1 Laura Rizzerio

Sommaire. — Clément se montre un disciple de son temps en ce qui concerne l'embryologie. Sa réelle nouveauté fut de reproposer la tripartition platonicienne à la lumière de la Révélation chrétienne; l'élément surnaturel est uni aux éléments naturels par une liaison très étroite et essentielle; cette théorie lui permet d'affirmer que l'être humain est animé dès le premier moment de sa conception, car pas de vie végétative sans la présence de l'âme intellective, ni d'âme intellective sans un appel de Dieu à une vie supérieure.

<sup>58.</sup> Cf. p.ex. Str. III, 103, 1 ss.

<sup>59.</sup> En réalité, Clément dit que le péché originel laisse une trace dans le cœur de l'homme et que, par conséquent, il est en quelque sorte hérité. Sa présence se manifeste cependant sous la seule forme d'une inclination au mal, fait qui n'enlève rien à la responsabilité personnelle de chacun. À ce propos, cf. *Str.* III, 65, 1.