NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

111 Nº 3 1989

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

Laura RIZZERIO

p. 389 - 416

https://www.nrt.be/es/articulos/le-probleme-des-parties-de-l-ame-et-de-l-animation-chez-clement-d-alexandrie-382

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

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[2].

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»[3].

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, 1986.

3. C'est ainsi que la problématique se trouve expliquée dans le *DTC,* t. 1, col. 1305-1319.

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[4] 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'histoire 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 beaucoup le champ de notre enquête, la divisant en trois parties. I. Nous commencerons par citer les positions principales avec lesquelles 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»[5] 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 conséquences 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

4. 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.

5. 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, Berlin, 1972[3]; vol. II, *Stromata* I-VI, édit. O. STÄHLIN-FRÜCHTEL, Berlin, 1960[3]; vol. III, *Stromata* VII-VIII, *Excerpta ex Theodoto, Eclogae propheticae, Qui dives salvetur, Fragmente,* édit. Urs. TREU, Berlin, 1970[2]. Par souci de commodité, nous ne citerons que l'œuvre de Clément (livre, chapitre, paragraphe); la référence est facile à retrouver dans l'édition critique.

trop long de reprendre tous les développements que la spéculation concernant cette problématique a subis au cours du temps[6].

Il faut cependant se rappeler que déjà les Présocratiques, surtout 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.

En substance nous pouvons dire que, malgré la présence de lourdes erreurs due à l'impossibilité d'expérimenter et de vérifier les hypothèses[7], 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].

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[9], même si on ne peut taire une

6. 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 transformation de la valeur sémantique du terme, met en évidence l'évolution elle-même 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 rencontre 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 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

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 gravement 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 conservé 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 Stoïcisme 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 stoïcisme 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 incompréhension. 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-

12. Cf. *Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts,* Gütersloh, 1950, p. 93-96. En ce qui concerne Clément, cf. p. 92-130.

13. A ce propos, il est important 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 «matérielle» ou non de ce dernier, mais simplement affirmer qu'elle reçoit une fonction qui, de purement physiologique, devient clairement gnoséologique au 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.

tive, considérées dans leur ensemble, soit pour indiquer la spécificité de l'une et de l'autre quand elles sont prises séparément[14]. 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 près la position de Clément.

II. - L'embryologie de Clément

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

14. Cf. p.ex. *Str.* VI, 134, 1 ss, passage que nous examinerons ensuite plus en détail.

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

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

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*[20] et d'Aristote[21]. 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[22], 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. 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.

19. 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).

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.

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[23]. 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[24], 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[25]. Clément semble ne pas avoir fait exception et reste encore une fois dans le sillage de la tradition[26].

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

23. 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.

24. 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.

25. Des indications précieuses sont fournies par M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme...*, 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.

26. À propos du rôle de la femme dans la génération, cf. aussi *Paed.* III, 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-

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 Clément, 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[27]. 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[28]. L'idée de Clément apparaît nettement: le lieu de la conception *(syllêpsis)* est l'utérus de la femme opportunément purifié[29], 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[30]; 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[31].

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

30. 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 toutefois 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.

31. 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.

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

— le second élément est dit *to hêgemonikon tês psychês.* Il représente 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 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 vertueux[32].

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

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

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[33].

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[34].

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[35]. Clément dit ailleurs qu'il s'agit d'un esprit

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

inné[36]. Le *pneuma hêgemonikon* est par contre la faculté qui a des fonctions de guide: elle possède la capacité délibérative *(prohairetikê 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-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[37].

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'évolution...*, 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 *synaisthêsis*, et donc de la connaissance intellectuelle. Si nous considérons 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 héréditaire. 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, 1[38]. 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 *psychê* 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 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; *proseiskrinô* 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 *psychê* et de l'*hêgemonikon* semblerait à son 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 *(psychê)*, 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 vivant.

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 (bipartition 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 profonde 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 d'éléments, mais plutôt une articulation telle qu'une partie est étroitement fonctionnelle par rapport à l'autre et vice versa[39].

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, identifié 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 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

Il nous paraît important de nous arrêter pour préciser ce que 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 textes: *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'acte. Très justement G. VERBEKE, *L'évolution...*, cité n. 6, p. 434, a observé que la différence fondamentale entre les Apologistes grecs du II[e] 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[41].

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[42].

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 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.

42. 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 la capacité d'agir, mais se repose ou dort. C'est ce que nous cherchons. § 13, 8. En effet, il ne faut pas dire que l'embryon est animé *(zôon)* par le fait qu'il se nourrit: c'est typique de ceux qui s'écartent de l'essence de ce qui est cherché et s'intéressent aux choses accidentelles.»

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 *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[43]. 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 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[44].

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

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

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 VI[e] 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 de la thèse de l'animation immédiate.

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 moyen qui établit une relation entre le *pneuma*

sômatikon et le *pneuma pneumatikon,* ce par quoi l'homme transcende 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 qu'il devra s'approprier par l'acte de sa volonté libre.

Telle semble avoir été, à la lumière des textes examinés, la conviction fondamentale de Clément.

Quelles sont donc les nouveautés et les conséquences de ces affirmations?

La nouveauté fondamentale se trouve précisément dans la conception 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*
inné	infus dans l'acte de la conception	infus par l'intervention du Saint Esprit comme grâce particulière à ceux qui ont la foi
font partie de l'homme par nature		est partie de l'homme par l'intervention du surnaturel 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[47].

45. 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.

46. 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, 1981³ (1978), p. 309-366.

47. Cf. S. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in a Christian Platonism and Gnosticism,* Oxford, 1971.

Albinus expose sa psychologie dans quelques chapitres du *Didaskalikos* (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[48]. 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. française de P. LOUIS, Paris, 1945.

49. Cf. *ibid.,* XXV. L'âme est incorporelle, immuable, intelligible, invisible, une par essence, non composée, indivisible, incorruptible.

50. 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.

de guider les inférieures et le développement de l'activité noétique, ainsi que la conception du mode et du temps de l'animation.

Et pourtant on remarque déjà, parmi ces ressemblances, qu'un auteur a expliquées par une référence commune à une doctrine d'école[51], des différences significatives. Soulignons ici surtout celle qui concerne les parties de l'âme et la terminologie qui l'exprime.

Dans la division tripartite proposée par Clément, nous remarquons 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 supérieure, 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[53] —, constituait le thème classique d'ouverture des traités de psychologie de l'époque.

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.

52. 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[54], 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, aristotélicienne 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 II^e et III^e 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 est toutes les choses.

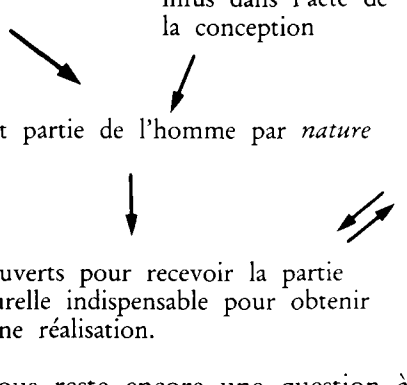
choisir à chaque instant d'accepter ou non le don qui lui est fait et le chemin qui lui est indiqué pour obtenir la vraie connaissance de la profondeur de Dieu. C'est cela que Clément définit en d'autres termes comme le chemin de la vie vertueuse[56].

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 présence 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:

56. 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 humanité.



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[57], 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 présentait 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

57 Cf. *Problème*, cité n. 12, p. 104-119.

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 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 Laura RIZZERIO
Route de Longchamps, 8
I-16011 Arenzano (Genova)
Piazza della Vittoria 1/1

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.

58. Cf. p.ex. *Str.* III, 103, 1 ss.

59. 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.