NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

102 N° 4 1980

La contemplation miroir de soi ou relation d'alliance

Ephrem YON (osb)

p. 497 - 518

https://www.nrt.be/it/articoli/la-contemplation-miroir-de-soi-ou-relation-d-alliance-1010

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La contemplation
miroir de soi ou relation d'alliance

Il arrive que des moines, à tort ou à raison, se sentent gênés par le terme de contemplation. Ainsi l'un d'eux : « Nous n'aimons pas beaucoup l'expression *vie contemplative*. Elle comporte plusieurs pièges, dont celui de l'évasion du créé, de l'humain. Le contemplatif fuirait la vie terrestre, comme si elle était une vie au rabais, une vie dévaluée, inférieure (...). Nous serions, en ce sens, les hommes de l'évasion ... »[1].

Il ne s'agit pas de prétendre exclure ce mot « contemplation » du vocabulaire chrétien ; ce serait nier la valeur de toutes les harmoniques esthétiques que comporte l'Evangile ; si les moines ont toujours manifesté un attachement particulier pour l'épisode de la Transfiguration du Seigneur, c'est probablement parce qu'il leur révèle comme le sommet d'une quête de Dieu orientée vers la beauté dans l'attente d'une transformation de toute la création dans la gloire du Christ ; accueil émerveillé du monde dans « la simplicité du regard », pour reprendre l'expression de P. Hadot[2]. L'auteur cité au début de ces lignes reconnaît lui aussi la valeur de ce thème du regard, tout en avançant que les moines ne seraient guère justifiés à vouloir en faire un usage exclusif ; il y a dans l'idée de contemplation une tonalité *élitiste*, « suprématiste », qui peut fasciner ceux de l'extérieur, mais inquiète aussi les intéressés : « toute l'Eglise, tout chrétien, a cette vocation du regard — le mot regard, en latin *respicere*, étant le même mot que respect — regard de respect, d'admiration, de désir à l'égard de Dieu »[3], à l'égard de tous les êtres aussi pour le don suprême de la beauté, pour sa gracieuseté. L'idéal contemplatif rejoint cette volonté d'émerveillement, mais la contemplation d'origine hellénique lui fait subir des gauchissements, l'infléchit et peut même la fausser. Les réflexions qui suivent ont pour but de montrer ces risques et d'indiquer une voie pour l'admiration dans l'expérience chrétienne, plus conforme, semble-t-il, à la vérité anthropologique.

---

1. Dom Denis HUERRE, « La vie spirituelle », dans *2000 ans de christianisme*, Paris, Société d'Histoire chrétienne, 1976, t. VI, p. 187.
2. P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, coll. *La recherche de l'absolu*, Paris, Plon, 1963.
3. D. HUERRE, *loc. cit.*

I. — LA CONTEMPLATION DANS L'APPROCHE PHILOSOPHIQUE ANCIENNE

L'ordre admirable du monde et le primat du « noûs »

La philosophie grecque adopte une double attitude à l'égard du monde ; tantôt il est déprécié, en raison de la quête d'une pureté idéale acquise au moyen d'une exclusion de la matière, du sensible et des passions qui lui sont liées ; tantôt, au contraire, il est apprécié : le stoïcisme représente incontestablement un courant de valorisation du cosmos, considéré comme animé, organisé, lié en toutes ses parties par un logos, une raison ordonnatrice et providente, lui conférant le caractère de totalité organique unifiée en toutes ses parties par un vaste courant de « sympathie universelle », par une liaison d'interdépendance généralisée. On aurait pu s'attendre à ce que la réhabilitation du cosmos entraînât aussi une réévaluation de l'ordre corporel et du sensible. Il n'en fut rien. Le principe de base de l'hellénisme demeure le plus fort : celui d'une priorité accordée au « noûs », traité comme siège du logos, de l'intelligibilité de raison au détriment des autres facultés humaines, subalternées et donc à maîtriser ; les passions corporelles sont « alogiques », le sensible est disharmonique, en contradiction avec l'ordre que la raison appréhende. L'homme, par son « noûs » purifié dans une conduite droite et vertueuse accordée à la « nature des choses », s'assimile à la raison universelle. Le comportement vertueux consistera à se défaire de l'emprise alogique des sens pour se conformer à la raison universelle que le « noûs » restauré porte en lui et peut enfin reconnaître, libéré qu'il est des entraves sensitives.

Comme le dit Jonas [4] à propos de la position grecque en général, « . . . possesseur d'un esprit, il (l'homme) est une partie qui jouit de l'identité avec le principe directeur du tout. Ainsi, l'autre aspect de la relation de l'homme à l'univers, c'est d'ajuster sa propre existence, toute confinée et partielle qu'elle est, à l'essence du tout ; de reproduire le tout dans son être, par la compréhension et par l'action. Cette compréhension est celle de la raison humaine, c'est-à-dire du même par le même : en opérant cette relation de connaissance, la raison humaine s'assimile à la raison du tout dont elle est sœur (. . .). Dans le calme et dans l'ordre de la vie morale conduite selon cette norme intellectuelle, le cosmos est « imité » aussi en pratique . . . ».

La beauté du monde est perçue en son principe comme ordre et harmonie, et la conduite vertueuse, le désencombrement sensuel

4. H. JONAS, *La religion gnostique*. Le message du Dieu étranger et les débuts du christianisme, coll. *Idées et recherches*, Paris, Flammarion, 1978, p. 324 s.

du « noûs », est le moyen de la reconnaître. Paradoxalement, cette saisie du monde ne peut aller sans une désensibilisation, sans un rejet de la corporéité instable et agitée, qui ne peut que cacher l'ordre admirable du monde en sa totalité unifiée.

Le « noûs » apparenté au divin

Comme le remarque encore Jonas, la nature des choses n'est pas une donnée immédiate, intuitive, mais le fait d'une conquête, d'un accomplissement de soi tout au long d'un patient itinéraire de purification ascétique : « La vertu, au sens grec (*arétê*), consiste à mettre en actes, sur le mode de l'excellence, les diverses facultés de l'âme, en vue du commerce de la vie (...). (La nature humaine) ne va pas sans une hiérarchie de facultés, dont la plus haute est la raison. Par conséquent, la vertu, bien qu'elle établisse dans son droit la « nature », entendue comme vraie nature humaine, n'est pas elle-même par nature, mais exige l'instruction, l'effort et le choix. Pour que nos actions soient dans la bonne voie, il faut qu'il y ait une bonne voie de nos facultés et dispositions, et cela quand règne la hiérarchie « naturellement » vraie. Percevoir ce qu'est la hiérarchie naturelle et la position qu'y occupe la raison, c'est en soi une prouesse de la raison ; aussi faut-il cultiver la raison : c'est une partie de la vertu ... » [5] ; cultiver la raison, c'est même conjointement accéder à la vertu. La vertu est un accomplissement de soi par soi lié au progressif déblaiement, découvrement, du « noûs ». Ce n'est qu'à partir de la connaissance de soi que l'on observe en soi-même la juste disposition des facultés et la position suprême du « noûs » ; la voie ascétique, par dépouillements successifs, va établir la vraie hiérarchie, renversée par l'usage inconsidéré de la vie sensitive, jusqu'à ce que le « noûs », enfin transparent à soi, dans une parfaite réflexivité, se découvre semblable au divin ou au logos. L'acte contemplatif s'accomplit dans la restauration intellective de cette parenté avec le divin.

On sait toute la place tenue par le *Ier Alcibiade* de Platon dans ce climat ascétique. La connaissance de soi est condition et résultat de tout effort vertueux ; elle est directement liée à la connaissance du divin, puisque l'essence de l'homme est équivalemment présence de Dieu, en sa partie essentielle : « Présent en l'homme, le divin n'est généralement pas regardé comme coextensif à l'homme ; on le place dans le meilleur de l'homme, et mieux encore dans le meilleur de l'âme, qu'est l'intellect ... C'est un lieu commun du platonisme ... (comme l'exprime le *Ier Alcibiade*

5. *Ibid.*, p. 348 s.

de Platon [133c]) : « Rien dans l'âme n'est plus divin ou semblable au divin que la partie affectée à la connaissance et à la pensée [6]. » Ce Dieu « n'est vivant que comme possession réflexive de sa substance intellectuelle » [7] ; il est le corrélat d'une connaissance de soi qui ne s'accomplit plénièrement que dans la parfaite possession réflexive de sa propre substance intellectuelle ; ce Dieu est à l'image de la pensée. Il n'y a pas de *différence ontologique* entre Dieu et la pensée, mais homologie. Le platonisme fera aussi usage de la distinction entre *syngeneia* et *homoïôsis* dont on trouve l'origine dans *Théétète* (176b) ; la *syngeneia* (apparentement) est comme un état de fait, une marque imprimée en tout homme ; il appartiendra à chacun d'assumer cette parenté par un effort positif d'assimilation (*homoïôsis*) qui conduit à la vertu suprême, la sagesse, où l'homme se retrouve semblable à son modèle divin, non plus seulement en puissance mais en toute vérité, dans une pleine réciprocité.

L'image et la ressemblance n'ont de réalité qu'au niveau de l'intellect, du « noûs » ; seul celui-ci est à l'image et à la ressemblance, et si, dans bien des courants grecs, il y a tripartition (esprit-âme-corps) l'esprit-intellect seul est proprement divin [8]. Cette idée aura des répercussions considérables sur la pensée des Pères qui s'en serviront pour interpréter *Gn 1,* 26 : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance », et oublieront fréquemment que, pour l'auteur biblique, tout l'être de l'homme est à l'image et à la ressemblance, et non pas seulement son « noûs » ou son âme immortelle [9]. Les Pères « platonisants » oublieront aussi le

6. J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu, Coll. d'études anciennes,* Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 7.

7. A. VERGOTE, *Le Corps.* Pensée contemporaine et catégories bibliques, dans *Revue Théologique de Louvain* 10 (1979) 162.

8. Qu'il s'agisse bien d'une idée grecque, au sens où l'entend J. PÉPIN, *op. cit.,* c'est-à-dire d'une catégorie de pensée commune à une ère de civilisation qui s'étend sur plusieurs siècles, Marc Aurèle nous en donnerait le témoignage ; celui-ci distingue en l'homme trois constituants : 1. le corps, instrument des sensations ; 2. l'âme, siège des inclinations et des passions ; 3. l'intellect hégémonique, responsable des jugements. Tradition qu'on retrouve chez un Plutarque. Marc Aurèle traite péjorativement l'âme et le corps. « Quant à l'intellect, c'est le démon (*daimôn*) que Zeus a détaché de lui-même et donné à chacun pour maître et guide (...) c'est une parcelle divine... Dieu lui-même descendu de l'au-delà » (J. PÉPIN, *op. cit.,* p. 149 s.).

9. En contraste, et dans une ligne théologique différente, un Irénée de Lyon affirme que le corps est également créé à l'image et à la ressemblance de Dieu : « ... Dieu sera glorifié dans l'ouvrage par lui modelé, lorsqu'il l'aura rendu semblable et conforme à son Fils. Car, par les Mains du Père, c'est-à-dire le Fils et l'Esprit, c'est l'homme, et non une partie de l'homme, qui devient à l'image et à la ressemblance de Dieu. Or l'âme et l'Esprit peuvent être une partie de l'homme, mais nullement l'homme : l'homme parfait, c'est le mélange (*commixtio*) et l'union (*adunitio*) de l'âme qui a reçu l'Esprit du Père et *qui a été mélangée*

v. 27 : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa. » La féminité, c'est le domaine incertain, méprisable, de la sensation, le symbole de la corporéité à subordonner, l'opposé du « noûs » et de sa maîtrise. La féminité est contraire au monde divin, n'est pas à son image.

Quoi qu'il en soit des innombrables nuances qu'une simple esquisse n'a pas la prétention de respecter, la pensée grecque, dans l'ensemble, conclut toujours de la même manière : le moi véritable, proprement divin et immortel, c'est le « noûs » reconquis sur l'empire désordonné de la sensation et des passions par l'effort ascétique de purification, par le mouvement ascendant de détachement vertueux. La connaissance de soi reconduit à l'intellect seul capable de réflexivité, de pleine transparence ; cette possession intellective de soi mène *directement* au divin, qui est assimilé à l'acte de réflexivité de soi conforme à la raison universelle et au principe suprême.

Et même s'il y a, dans des courants mystiques d'inspiration platonicienne, une *illumination contemplative,* apparaissant comme pure grâce et non comme la conclusion nécessaire d'une conduite vertueuse bien menée, l'itinéraire vertueux demeurera la voie d'accès obligée, sinon suffisante ; et de plus, c'est toujours au niveau de cette puissance noétique qu'advient l'illumination ; comme le fait remarquer Ant. Vergote : « La supériorité accordée à la vie théorique relègue le corps à la condition instrumentale au service du principe spirituel dont il reçoit la vie en même temps qu'il inhibe celle-ci [10]. » Une inhibition de la vie corporelle est la condition d'un accès à l'illumination contemplative.

Le « noûs »-animus et le refus de la passivité (anima)

Le « noûs » ainsi conçu a tous les aspects de l'*animus* au sens où l'entendait Jung (c'est du reste ainsi que Cicéron le traduit, sans se tromper, dans « *le Songe de Scipion* » et dans *Tusculanes* I). Le noûs-animus est cette dimension de l'homme virile, active et combative, maîtresse d'elle-même et de ses volontés ; l'animus recouvre ces puissances de domination et de possession d'un soi devenu transparent à lui-même et stable ; c'est l'ataraxie stoïcienne et les multiples formes de l'apatheia ; la stabilité autarcique est le signe que le monde intelligible est atteint, car l'absence de changement, et l'invulnérabilité qui en découle, en sont la caractéristique

---

à la chair modelée selon l'image de Dieu » (c'est moi qui souligne) : *Adv. haer.* V, 6, 1, trad. *SC,* 153, Paris, Ed. du Cerf, 1969, p. 73.

10. A. Vergote, *art. cit.*, 162.

essentielle, par opposition au devenir du sensible et aux passions qu'il suscite.

Cette conquête de soi ne va pas sans un refus isolationniste, ni sans dureté, sans violence à l'égard de soi et d'autrui, dans la mesure où les facultés de l'*anima* sont réprimées : ce sont les facultés de réceptivité, de passivité ; tout acte volontaire, expliquait naguère Ricœur dans sa *Philosophie de la volonté,* doit intégrer un aspect de consentement à l'involontaire, à *mon* involontaire ; l'idéal de transparence à soi du « noûs » manque le consentement, évite la passivité de l'anima, l'inconscient, le corps, le désir, le monde. En se servant de cette distinction commode, féconde quoiqu'un peu lâche, on pourrait décrire les facultés de l'*anima* comme ces puissances matricielles où s'engendre le réel à même les germinations de sa propre croissance, dans la *patience,* mot qui s'apparente à « pâtir » (souffrance) et à « passion ». La passion est alors susceptible de recevoir un sens positif, et la souffrance aussi. La vulnérabilité, la souffrance pour l'Autre en toute passivité est, selon Levinas, ce « soi » par devers le moi, qui bouleverse et subvertit l'égocentrisme de l'activité consciente et réfléchie, maîtresse de ses intentions. Le pâtir définit la subjectivité en son fond, en deçà de la transparence à soi et de la violence qu'elle suppose. L'*anima,* c'est aussi les facultés du liant, de la durée, face au morcellement analytique et apollonien de l'animus ; les facultés de l'appréhension du qualitatif et non de la quantification logique. Le registre de l'anima conviendrait donc mieux que celui de l'animus pour décrire l'expérience « contemplative » : l'*anima* est en effet le principe en l'homme de l'inconscient, de l'involontaire au cœur de toute volonté, de l'accueil de l'Autre ; c'est en elle que se joue l'entente, le pacte avec notre nature, par consentement à la finitude de notre être essentiellement ambivalent. Par le biais des facultés de l'anima favorisant une appréhension émotionnelle, intuitive et sensitive des êtres et des choses, j'expérimente, au cœur de ma propre subjectivité, une vie en moi sans moi, une extériorité que je ne peux prétendre intégrer à un ego transparent à lui-même. Par l'anima, l'homme expérimente sa finitude, donc prend conscience qu'il est essentiellement relationnel, que le monde est le lieu d'exercice et d'habitation d'une liberté, par la médiation d'un corps en situation. Il expérimente les dépendances de son corps par rapport à son inconscient, à des impressions siennes mais qui « ne viennent pas de lui », qu'il a toujours à réapproprier sans jamais pouvoir les identifier. L'involontaire est le chiffre de l'Autre. Par consentement à cette extériorité en lui, l'homme peut se reconnaître un parmi d'autres, différencié, séparé, dépendant de beaucoup d'autres, posé dans

l'existence par un Autre que lui, et cela, non comme une déficience au cœur de la liberté, mais bien au contraire comme sa condition même.

Le refus de toute passivité marque d'une note radicalement individualiste la quête de salut du « noûs-animus », car c'est par consentement à ma particularité inscrite dans l'involontaire, à ma situation dans le monde et à mes limites, que la communication devient possible, que je peux me savoir en relation avec d'autres et à Dieu, dans un espace et un temps donnés.

L'idéal autarcique ne favorise pas la poésie de l'admiration

Cette description de la passivité et des menaces qu'une morale ou une mystique contemplatives du « noûs » font peser sur la conscience rejoint l'analyse du stoïcisme que proposait Ricœur dans sa *Philosophie de la volonté* [11], dans le chapitre intitulé : « Le chemin du consentement » (p. 438 ss). Le stoïcisme y était décrit plus comme un refus que comme un consentement, à cause de cette poursuite d'une « sphéricité de l'âme », de cette recherche d'une pureté sans mélange d'un « noûs » désencombré de toute imprégnation sensible. Le stoïcisme, qui appartient aux courants de valorisation du cosmos, semble au premier abord se renier lui-même, car il n'est point réconciliation mais détachement. Il n'y a pas de pacte possible avec le corps et, à travers lui, avec le monde et avec Dieu. Le corps, chosifié, est considéré comme un « déjà-cadavre » ; il n'y a pas de « passions de l'âme du fait du corps ; il n'y a que des actions de l'âme » ; le corps passible ne peut s'accorder à l'âme active ; « disgrâce de l'effort, dit encore Ricœur (p. 442), *qui est pensé exclusivement comme une lutte contre une résistance* (c'est moi qui souligne) et jamais comme une prise sur une nature partiellement docile » ; la vertu est toujours héroïque, jamais graciée ; elle est lutte sans merci contre une force opposée, hostile, étrangère : le corps et ses émotions ; jamais une entrée dans le corps propre, *jamais une intégration*. Le stoïcisme poursuivant l'idéal spécifiquement grec d'une « sphéricité de l'âme reposant en soi-même » oublie que le corps est vie *en* moi sans moi ; il est « chair du cogito », dit encore Ricœur ; il est aussi « zone frontière » [12] entre l'ego et la pure extériorité ; comme « zone frontière » il est aussi « zone relais », ce lieu où la distance peut se faire présence, où l'extériorité peut s'intérioriser dans un consentement à la finitude, dans des relations.

---

11. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*. I. *Le volontaire et l'involontaire*, coll. *Philosophie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1949.

Il y a bien dans le stoïcisme, remarque Ricœur, une glorification du monde et, en cela, il s'inscrit dans une ligne de pensée grecque qui nous apparaît, à nous modernes, comme un insoutenable paradoxe, puisqu'on y affirme conjointement la beauté du monde et une défiance sans relâche à l'égard de la sensibilité.

Le stoïcisme tente de conjoindre un art du détachement et du mépris, l'idéal de transparence à soi, et une « admiration révérencieuse pour la totalité qui englobe les choses nécessaires et pour la divinité qui habite cette totalité » (Ricœur, p. 442). Le stoïcisme « échappe à la crispation de son effort méprisant parce qu'il se sait dans le tout ». Il échappe au refus par un geste de décentrement de soi, tardif, et qui s'adresse au tout admirable du monde. On voit mal en effet comment peuvent s'accorder ces deux motifs contraires, faute précisément de la médiation du corps. A cause du point de départ égocentrique, le décentrement ne vient qu'après coup et ne s'accorde guère au moment premier, au motif initial de la quête vertueuse, impliquant effort sans compromis, détachement et mépris. C'est pourquoi « cette admiration, les stoïciens ne l'ont accordée au tout qu'avec parcimonie (...) la limite finale du stoïcisme *c'est de rester aux lisières de la poésie de l'admiration* » (p. 444 s. ; c'est moi qui souligne), parce que le consentement au corps propre, puis au monde, est entravé par le geste premier de refus, par lequel l'âme visait à se retirer en sa sphéricité.

Sans le consentement originaire à l'involontaire, à mon corps, à mes limites, à l'autre que moi en moi, je ne peux accueillir de proche en proche le tout admirable du monde, comme donation de l'Autre en première instance. Il faudrait que, dès le départ, j'aie accepté de ne pas être fondement de ma propre existence, mais d'y être posé par un Autre et puis d'être environné au cœur de mon être par bien d'autres que ma conscience n'a pas à vouloir maîtriser ou définir. C'est dans cette reconnaissance originaire que s'enracine la liberté : l'autosuffisance n'est qu'une parodie de liberté, puisqu'elle ne donne pas accès à l'émerveillement où se livre la Transcendance en relation avec mon être tout à la fois corporel et spirituel.

Le décentrement originaire : l'initiative reste au chant

Ce qui est dit du stoïcisme s'appliquerait avec tout autant d'évidence à d'autres courants grecs. Toujours dans le même chapitre du *Volontaire et de l'involontaire*, Ricœur trouve la source de la poésie dans un acte de consentement originaire ; par le chant, par les symboles de la poésie, l'acte de consentement est le geste premier par lequel je renonce à être auto-position. La poésie, par

son chant, m'établit au milieu d'un univers merveilleux qui est directement figure de la Transcendance ; « l'initiative reste au chant », dit encore Ricœur ; par lui, je me sais fondé et non fondement de ma propre vie ; je la reçois d'un Dieu qui ne cesse de la donner, de la pourvoir en surabondance.

Loin que la contemplation puisse prendre appui sur un mouvement de détachement et de mépris, c'est au contraire dans un accueil du don de la vie, dont la source me reste infiniment distante, que les êtres et le monde se révèlent dans toute leur splendeur, non comme totalité indifférenciée, mais en considération de chaque être en son originalité irréductible. Le vrai détachement n'est pas d'ascension mais de pénétration dans la particularité où se dessine la Différence initiale. Le détachement ici est celui qui ouvre l'espace entre soi et l'Autre, où se manifeste la vraie beauté d'êtres différenciés, où peut s'exercer le jeu infini de la relation dans la liberté. Le détachement de purification apparaît alors, en contraste, comme un refus de la séparation et de la distance ; il ferme la voie de la communication en visant une fusion d'identité. L'initiative reste au chant, à l'acte de consentement sans réserve où je me livre au don de la vie. « C'est ici l'option la plus fondamentale : ou Dieu ou moi », dit encore Ricœur. Ou bien la philosophie commence par la Différence entre soi et l'Autre, « ou bien elle débute par l'auto-position de la conscience qui a pour corollaire le mépris de l'être empirique » (p. 449).

L'hellénisme, établissant la parenté du « noûs » et de la divinité, définit la conscience comme auto-position, la liberté comme autarcie : en se privant des notions de Différence, de création, et de finitude de l'existence corporelle, il ne peut favoriser une poétique de l'admiration, de l'émerveillement fondé sur la distance entre des êtres différenciés, entre Dieu qui donne l'existence et une volonté qui l'accueille librement et dans l'action de grâce. C'est cette dernière approche, pourtant, qui me semble la plus capable de rendre compte de l'expérience contemplative telle que nous l'entendons aujourd'hui, mieux que celle de la philosophie ancienne.

II. — LA CONTEMPLATION ET L'EFFET DE MIROIR

La contemplation et le dédoublement du miroir dans le Ier Alcibiade

Le *Ier Alcibiade* de Platon, qui est un texte-source pour toute la théologie spirituelle, païenne ou chrétienne [13], cherchant à définir

13. Cf. P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*, 3 vols, Paris, Etudes Augustiniennes, 1974-1975.

l'essence de l'homme, sépare radicalement le corps de l'âme ; le corps est de l'ordre de l'avoir, de l'instrumentalité et non de l'être ; il est ce qui appartient à l'homme, il n'est pas l'homme. Se connaître soi-même, c'est donc connaître son âme. A la fin du dialogue, Platon se pose avec plus d'insistance la question de savoir « tout à fait clairement ce qu'est le fond de l'être » [14] (132c) pour parvenir à une vraie connaissance de soi selon le précepte de Delphes. La vue lui sert alors de point de comparaison pour approcher ce qu'il faut entendre par le « fond de l'âme ». Si le précepte nous commandait de nous regarder nous-mêmes, nous n'aurions d'autre ressource que de regarder un objet dans lequel nous nous verrions nous-mêmes. Cet objet, c'est le miroir. Et dans l'œil il y a quelque chose de semblable au miroir : c'est la pupille.

Lorsque nous regardons la pupille de quelqu'un en face de nous, notre visage s'y réfléchit comme dans un miroir : « celui qui regarde y voit son image (*eidôlon*) » (133a). Ainsi, en fixant son regard sur la partie la plus excellente d'un autre homme qui nous fait vis-à-vis, *nous nous voyons nous-mêmes parfaitement ;* c'est en fixant le semblable dans l'autre, au niveau le plus élevé, que nous découvrons notre essence la plus haute. « L'âme, si elle veut se connaître elle-même, doit regarder une âme et, dans cette âme, la partie où réside la faculté propre à l'âme, l'intelligence, ou alors tel autre objet qui lui est semblable » (133b). Et, plus loin, Platon insistera sur le fait que rien n'est plus divin que « cette partie de l'âme où réside la connaissance et la pensée » (133c) et que le dieu est le miroir de l'âme, l'autre semblable, qui permet à l'âme de se reconnaître.

Dans le miroir, c'est le semblable qui se découvre dans le semblable ; l'image s'illumine et s'identifie par la rencontre de son semblable. Cette connaissance du semblable est à l'opposé de toute considération d'altérité ; l'autre n'est qu'un « alter ego ».

Quoi qu'il en soit de la valeur de l'expérience décrite dans ces pages célèbres (ce serait un autre travail que d'en juger), on peut se demander si le modèle anthropologique qui est présenté ne peut venir étayer celui que les psychologues contemporains décrivent quand ils parlent de narcissisme ; restant sauves, bien sûr, la distance culturelle qui sépare ces deux types de pensée et l'immunité vénérable d'un texte ancien, dont la postérité fut prestigieuse et féconde (cf. P. Courcelle).

---

14. PLATON, *Œuvres complètes*, I, trad. M. CROISET, *Coll. des Universités de France*, Paris, Les Belles Lettres, [6]1953, p. 108.

Le perfectionnisme et la libido réprimée

Un livre récent d'Ant. Vergote, *Dette et désir*, parle du « perfectionnisme » comme altération des conduites religieuses [15] ; la description qu'en fait l'auteur rejoint étonnamment l'effet de miroir du texte platonicien. L'homme qui souffre de perfectionnisme s'exténue dans l'accomplissement de tâches qui le laissent toujours insatisfait, inquiet. Une obscure poussée interne veut qu'on fasse toujours mieux et, par ailleurs, un regard extérieur semble constamment en train d'évaluer les failles du comportement. Le malade explique son trouble par une quelconque donnée consciente. Il bafouille, il hésite à s'exprimer parce qu'il veut s'exercer à mieux parler. En réalité sa préoccupation inconsciente est tout autre : « recevoir de lui-même l'écho d'une parole belle et accomplie et lire l'admiration dans le regard de celui qui écoute » (p. 104-105) ; « la libido refoulée, dit Vergote, opère donc son retour *dans l'image agrandie de soi-même qu'on tient devant les yeux telle un dépôt sacré et qu'on désire contempler dans les regards approbateurs, miroir qui pourrait réfléchir le moi prétendument intégral* » (p. 105 ; c'est moi qui souligne).

Dans l'injonction évangélique « soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait », on oublie que la perfection évangélique incite le sujet *à se décentrer de lui-même* pour lui proposer un modèle divin tout de pardon et de miséricorde [16] ; le malade se mobilise sur une finalité obsédante : « se rendre parfait par la lutte interne contre les désirs et les jouissances » (p. 105). Les « impuretés », les défaillances, deviennent intolérables en regard de cette éclatante image de soi à laquelle on ne cesse de se mesurer.

Sous cette auto-accusation permanente se cache un narcissisme qui se prend aux pièges du pharisaïsme et s'attache orgueilleusement à soi-même dans et par cette accusation même et les aveux d'humilité impuissante. On cherche une jouissance impossible dans le désir de se contempler dans le regard de l'autre, sous le masque du publicain que l'on déclare être, et, ce faisant, on ne cherche qu'à se distinguer du pharisien, à se présenter comme le publicain réputé meilleur que lui. Derrière les aveux d'humilité se cache le désir, la secrète

15. A. VERGOTE, *Dette et désir*. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique, Paris, Ed. du Seuil, 1978, p. 104-109.

16. Cette remarque rejoint la recommandation d'un spirituel contemporain : « Saint Matthieu dit : 'Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait.' Saint Luc dit : 'Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux.' La perfection, c'est la miséricorde ; toute recherche de perfection qui ne tendrait pas vers la miséricorde et l'amour des ennemis est une perfection de démon » : *Paroles du Mont Athos*, dans *La Vie Spirituelle*, n° 632, mai-juin 1979, 461. Le « perfectionnisme », à cause de son attitude de violence, se durcit et condamne.

préoccupation d'être distingué. La maladie n'est que l'excès pathologique d'un travers courant. « Les chercheurs de Dieu se trouvent souvent pris à ce piège », dit encore Vergote (p. 106), et ne réussissent à en sortir que « s'ils acceptent de renoncer à la certitude de présenter une identité assurée à leurs propres yeux et au regard de Dieu » (*ibid.*). C'est dire que ce que la pathologie révèle peut être le fait de tout acte spirituel en recherche de *perfection* ; c'est dire du même coup toute l'ambiguïté de ce terme. Sous toutes les représentations sous-jacentes au thème de la perfection, il y a cette image parfaite et dédoublée de soi, par laquelle on tente désespérément de répondre au désir supposé d'autrui et qui se tourne contre soi en effort scrupuleux de supprimer toute faille, puisqu'on s'imagine autrui désirant que l'on soit parfait. Ce dédoublement n'est qu'une projection illusoire de soi où l'on tente de se mirer complaisamment. Rien de névrotique, a priori, dans la constitution d'un *idéal du moi* qui est comme le champ de mes possibilités, ouvert au dynamisme de mon propre dépassement. « Mais du moment que l'idéal du moi est celui de la perfection comme opération anti-libido, alors il se supprime comme pôle d'un devenir » (p. 107) ; il entrave en fait la voie d'un progrès moral ou spirituel ; *il enferme la personne sur l'illusoire idéal d'une pleine maîtrise de son identité* ; l'individu se bloque sur l'image fascinante de soi, à laquelle il voudrait s'identifier tout de suite et intégralement. C'est ce que la psychanalyse lacanienne appelle « l'identification à l'objet imaginaire » (chosifié) par opposition à « l'assomption symbolique » dans le discours et l'avènement de l'altérité. Comme dans le texte du *Ier Alcibiade*, l'absence ici de vraie altérité obnubile la conscience : l'autre n'est qu'un « alter ego ». Vient alors le « désir de la pleine maîtrise, de la victoire sur toute inquiétude, de l'invulnérabilité pour les remous affectifs, de la pureté sans mélange » (*ibid.*), désir « au fond d'une plénitude où on serait pleinement accordé à soi-même, sans distance interne, en se suffisant incestueusement de sa propre identité » (*ibid.*) ; quête qui rejoint étrangement la tournure d'esprit de toute une morale, une mystique helléniques ou gnostiques, telles qu'elles sont sommairement présentées dans ces pages.

Au fond, estime Vergote, il y a là « un désir inconscient de non-désir » (p. 107), car le désir est perçu comme manque, distance non comblée de soi par rapport à soi, attente, absence. Dans cette quête névrotique de perfection, il s'agira de nier le monde des pulsions considérées comme « puissances étrangères et internes au vouloir », ce que Ricœur appelait : l'involontaire au cœur de la volonté, cette extériorité en moi, cette vie en moi sans moi. La vie corporelle est représentée comme ce domaine étranger où les désirs sans cesse renaissants échappent à tout contrôle. « Sous

l'idée de perfection se cache donc une imaginaire représentation de l'homme qui serait libre de l'étrangeté intérieure de la vie pulsionnelle et affective » (p. 107), représentation qui rejoint l'idéal autarcique du stoïcisme. L'éthique grecque est une tentative de se rendre étranger au devenir par objectivation du corps, rejeté comme étranger à la conscience ; dès lors que la vie corporelle, pulsionnelle et affective, n'affecte que de l'extérieur, il est possible de s'en dégager, d'adopter à son égard l'indifférence, de considérer le vrai moi comme indépendant de ses contrecoups ; « ça se passe » ailleurs et « ça » n'atteint pas le sage confirmé dans l'établissement de cette rupture entre l'extérieur et l'intérieur. Les gnostiques dramatiseront encore plus l'opposition de l'outre-monde et de l'ici-bas *étranger*, auquel ne prend part que la vie corporelle ; il suffira de se rendre étranger à ce monde pour retrouver son origine divine perdue.

La recherche d'angélisme, remarque Vergote (p. 108), accomplit ce « désir de non-désir », ce retranchement de toute vie pulsionnelle et affective. L'ange « figure l'être qui n'est ni homme ni femme, sans le sexe qui marque la division dans le corps » (p. 108) [17]. Le sexe est signe d'un manque, d'une incomplétude ; il est la marque inscrite dans le corps d'une insuffisance ; il est comme la mort, faille au cœur de la subjectivité. Le mythe de l'androgyne, résurgeant dans le platonisme, tente de surmonter le manque du désir. Vergote cite Grégoire de Nysse, mais Philon d'Alexandrie est le père de

---

17. A l'époque où le monachisme français retrouvait l'idéal contemplatif dans toute sa rigueur, il y a une vingtaine d'années, le thème de la vie monastique comme « vie angélique » a fait florès et donné lieu à de multiples études ; il a ses lettres de noblesse patristiques et aussi un sens profond ; ce thème présente également des traits excessifs. Cf. dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. 10, fasc. LXIX, 1979, l'article « Monachisme », III, 2 : Les archétypes, 6° Imitation de la vie angélique, col. 1553 s. Aujourd'hui l'utilisation de ces archétypes laisse plus réservé.

C'est ainsi qu'un Grégoire de Nysse fait le lien entre virginité, vie angélique et contemplation. Vivre dans l'état de virginité, c'est imiter les anges qui, eux-mêmes, imitent Dieu : « Ainsi, cela (la virginité), c'est vivre par l'âme seule (*monè tè psychè zèn*) et imiter, dans la mesure du possible, le mode de vie des puissances incorporelles ' qui ne prennent ni femme ni mari ' et dont l'œuvre, le soin, la perfection, consistent à contempler le Père de l'incorruptibilité et à embellir leur propre nature selon la beauté de l'archétype . . . » (GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, IV, 8 ; *SC*, 119, 1966, p. 331). Par la virginité, il est prouvé « qu'il n'est pas d'autre moyen pour l'âme d'être unie au Dieu incorruptible que de devenir elle-même aussi pure que possible par l'incorruptibilité afin de saisir le semblable par le semblable, en s'exposant comme un miroir à la pureté de Dieu . . . (*ibid.*, XI, 5 ; p. 394 s.). Réminiscence directe du *Ier Alcibiade* et de l'« effet de miroir » dont j'ai parlé. « De même en effet que c'est l'œil, nettoyé de sa chassie, qui voit briller distinctement au loin les objets qui sont dans l'air, c'est de même l'âme qui, par l'incorruptibilité, acquiert la puissance de connaître cette lumière : la véritable virginité et le zèle pour l'incorruptibilité aboutissent à ce but, qui est de pouvoir, grâce à elle, voir Dieu » (*ibid.*, XI, 6 ; p. 397). Etre vierge, c'est vivre comme un ange, sans les contraintes de la vie corporelle, c'est participer à l'incorruptibilité de Dieu

cette idée que la chute ne fut autre que l'entrée dans le corps sexué : l'homme avant la chute n'était ni homme ni femme, « homme idéal » (mais avec quel corps ?) [18] ; le péché correspond à l'entrée dans la vie de désir et de plaisir, dans le sexe et dans la mort, perpétués d'âge en âge par l'acte de reproduction.

Reprenons à notre compte l'avertissement de Vergote : « On voit... la nature névrotique et l'effet névrosant d'un discours religieux qui culpabilise les pulsions et qui véhicule comme thèmes dominants ceux du renoncement, de la perfection et de la maîtrise de soi » (p. 107), au lieu de faire appel à toutes les ressources du désir, à toutes les multiples possibilités de les transfigurer dans le dynamisme d'une croissance spirituelle toujours plus intégrative de ses diverses composantes (émotionnelles, affectives, sensitives, intellectuelles, aussi bien), parce que davantage dépossédée de la préoccupation de soi, de son identité et de ses modèles. Il en irait de même de réglementations collectives imposant un idéal d'homme à coups d'injonctions extérieures aux personnes et à leur développement, lorsque le respect du bon ordre commun prend le pas sur la liberté spirituelle. La perfection idéale imposée a les mêmes effets de culpabilisation des pulsions et d'entrave à la « transfiguration de l'éros », selon l'expression d'O. Clément. L'enjeu est important car cette transfiguration est l'énergie même de la prière et de la vie chrétiennes.

Un texte gnostique

Quoi qu'il en soit des rapports entre la philosophie et la gnose des premiers siècles de notre ère, probablement assez indépendantes l'une de l'autre, un texte gnostique connu peut servir d'illustration à cette analyse de l'effet de miroir. Il s'agit de « l'Hymne de la perle » (ou le « Chant de la perle ») des *Actes de Thomas* ; le Sauveur, après son odyssée de descente dans le monde de l'ici-bas, retrouve, au terme de sa remontée dans les sphères célestes, sa robe de gloire (son moi idéal, son double) qu'il avait dû abandonner pour partir à la recherche de la Perle (l'âme humaine enlisée dans le bourbier du monde) ; après tout un long périple de traversée des mondes qui le séparent de son habitation céleste, au cours duquel il se dévêt des oripeaux des désirs et des passions qui l'attachaient encore à l'ici-bas, il retrouve son identité véritable : « Ma robe de gloire que j'avais ôtée (...) j'en avais oublié la splendeur, car je

18. PHILON D'ALEXANDRIE, *De Opificio Mundi*, §§ 151-152 : « L'origine de sa (l'homme, Adam) vie coupable fut pour lui la femme (...)» ; c'est le désir et le plaisir physiques, « principe des iniquités et des prévarications, par lequel les hommes échangent une vie immortelle et bienheureuse pour une vie mortelle et misérable » (*Œuvres*, t. 1, Paris, Ed. du Cerf, 1961, p. 243).

l'avais laissée, étant enfant, dans la maison de mon Père. Soudain, tandis que je la voyais en face de moi, *elle m'apparut semblable à moi, comme l'image de moi dans un miroir* (c'est moi qui souligne), je la voyais tout entière en moi, et tout entier je me voyais en elle ; *nous étions deux dans la distinction, et pourtant, de nouveau un dans une forme unique*... (c'est encore moi qui souligne). Et l'image du Roi des Rois y était peinte partout... Je vis aussi palpiter sur elle tous les mouvements de la gnose (...). Et dans ses royaux mouvements, elle ruisselle tout entière vers moi, et je me hâte de la prendre des mains de ses porteurs ; (...) Je m'étirai vers elle, et je la saisis, et de la beauté de ses couleurs je me parai. Et je coulai le manteau royal autour de ma personne. Ainsi vêtu, je montai jusqu'à la porte de salutation et d'adoration. Je baissai la tête et j'adorai la splendeur de mon Père qui me l'avait envoyée... » [19].

Le stade du miroir

Comme le fait remarquer Lacan, cette image de soi en laquelle l'individu se contemple complaisamment dans la jouissance de sa propre identité, est un moment nécessaire du développement psychique de l'enfant, mais il ne va pas sans narcissisme, car l'enfant s'aime tel qu'il s'imagine être sous le regard de l'autre ; il s'aime dans ce regard et n'existe qu'en fonction de lui et des modèles qu'il construit à partir du désir supposé d'autrui.

Ainsi l'enfant idolâtre son corps qu'il se représente comme un objet d'identification imaginaire. Mais de l'idolâtrie au mépris, il n'y a qu'un fil, puisque le narcissisme peut aussi bien, comme il a été dit, exclure et rejeter le corps au nom d'un autre idéal de soi plus conforme à l'illusion de l'identification. Il y a communication, entrée en relation possible, quand l'enfant cesse de s'identifier à l'objet, à l'image chosifiée de soi dans le miroir, pour accéder à la reconnaissance de l'Autre en tant qu'Autre et non plus « alter-ego ». L'enfant, dans le narcissisme primaire, fait de son corps une chose, image idéale de soi, purement spéculaire ; mais le corps, dit Vasse, « n'est pas *la différence chosifiée* et inerte, il est l'objet différencié de la chose, marqué et poinçonné dans sa conception même par le sexe, la mort et la parole. Un tel objet se nie comme objet et se donne à penser comme lieu d'un sujet » [20]. C'est cela le corps propre assumé comme extériorité *en* moi, comme « chair du cogito » disait Ricœur. Mon corps n'est pas une chose

19. H. JONAS, *op. cit.*, p. 156.
20. D. VASSE, *L'ombilic et la voix*. Deux enfants en analyse, Paris, Ed. du Seuil, 1974, p. 112.

inerte, par lequel je puis être tout, de façon indifférenciée. Il est en moi différent de moi, cet autre où je me perçois comme sujet marqué d'une différence et donc capable d'entrer en relations libres, parce qu'assigné à résidence dans un lieu et un temps déterminés. Par la « loi d'Alliance », dit encore Vasse, je suis introduit dans la différence ; je sors de la pure spécularité du narcissisme primaire, du miroir ; par cette loi, je suis nommé, situé par rapport à d'autres êtres et d'autres choses ; dès lors que j'ai reçu par la loi mon nom propre, le nom du Père, je peux prendre la parole comme sujet de la loi. Par cette loi, je prends conscience *que je ne suis pas origine de moi-même, fondement de ma propre identité, auto-position,* mais que je suis posé dans l'existence par un Autre qui a d'abord pris parole pour moi ; sans cela je tente désespérément, car c'est désespéré, de me créer à l'image de moi-même, d'être auto-position, d'être immortel. La loi de l'Alliance me confère l'existence en me marquant dans mon corps d'un nom propre, *distinctif* ; je n'ai plus un corps-objet fascinant, sans limite assignable, sans amarres, je ne suis plus illusoirement ce moi idéal indéfini, ascensionnel jusqu'au ciel, partout à la fois, mais un corps propre qui a une marque individuelle, et me soumet à la loi de la parole, du sexe et de la mort. Les névrosés, qui ne sont pas entrés dans la loi de l'Alliance, tentent de se donner à eux-mêmes leur nom propre, et, en cela, prouvent qu'ils n'ont pas reçu la vie, qu'ils ne se sont pas donnés à la vie. Ils s'efforcent de naître à partir d'eux-mêmes et ne peuvent vivre : « Ainsi, dans l'engendrement d'un fils, dit Vasse (p. 132 s.) : s'il est vrai que les parents transmettent la vie à l'enfant, il est non moins vrai que l'enfant *se donne* à la vie. Si ce renversement où se joue une problématique rigoureuse de l'*adoption* n'a pas lieu, l'enfant reste, pour le temps et l'espace de son histoire, la chose des parents, *pré-occupée* d'eux qui *s'en occupent,* produit sans autonomie, vie ambivalente, retenue. Lorsque *la loi* n'est plus le lien et la rupture du corps qui naît et de la parole qui conçoit (...) au lieu d'introduire au milieu vivant où la parole se conçoit dans la rencontre, elle isole le petit d'homme dans un monde sans altérité, monde non monde, autistique, sans chemin et sans direction », un monde sans repères, parce que non exprimé dans un langage articulé. Sans la loi, l'enfant reste désarticulé.

Dans la loi de l'Alliance, par laquelle mon nom propre m'est décerné et, avec lui, le don de la vie que j'ai à accueillir dans la conscience de mon corps mortel, inscrit dans le temps, orienté dans l'espace, *je suis différencié de mon origine, je peux alors naître ;* je ne suis plus bloqué dans l'identification à une image idéale de

faille. La comparaison avec la quête hellénique ou gnostique est ici éclairante ; la loi de l'Alliance, condition d'une relation *libre* et d'une dépossession de soi, d'un amour, fait échapper au mirage fascinant du miroir : la loi, dit Vasse (p. 115 s.) « inter-dit [21] de se concevoir hors de soi dans le miroir, selon l'image qu'il (l'enfant) a de lui-même et à laquelle, hors du rapport à la loi (...) il peut se réduire jusqu'à la *vertigineuse disparition de soi*. Elle lui interdit de se noyer dans sa propre image. Ainsi, dire que l'homme est conçu à l'image de Dieu ne signifie rien d'autre que ceci : l'homme ne peut se concevoir selon sa propre conception, selon sa propre image. S'il le fait, il meurt, tel Narcisse ».

Mais s'il consent à la loi inscrite dans la finitude de son corps, à la « logique du vivant », il vient à naître, il peut vivre. En acceptant de se livrer au don de la vie par une parole qui prescrit le sexe, le temps, la mort, la finitude de l'involontaire au cœur de la volonté, le caractère incontrôlable, non identifiable des pulsions, il peut vivre en son nom propre, où il est appelé à se perpétuer dans la mesure de son consentement.

III. — ANTHROPOLOGIE SELON L'ESPRIT ET RELATION D'ALLIANCE

Est-ce à dire alors qu'aucune « contemplation », aucune assomption d'une existence essentiellement vouée à la mort, n'est possible ? Bien au contraire, une *autre* anthropologie que celle du « noûs » retrouvant sa parenté avec le divin, semble pouvoir mieux exprimer cette transfiguration de tout l'être dans la condition mortelle ; et puisque ces lignes se réfèrent à l'origine de la notion de contemplation aux premiers siècles du christianisme, il sera fait appel à un auteur chrétien ancien, Irénée de Lyon, pour tracer sommairement les traits de cette *autre* anthropologie.

Aux débuts du christianisme, deux types d'anthropologie doivent être distingués. A tort on les amalgame parfois ; ils sont pourtant radicalement distincts.

On assimile quelquefois le « noûs-pneuma » hellénique ou gnostique au « pneuma » paulinien. Le « spirituel », ici comme là, serait l'homme qui aurait délaissé le monde de la corporéité pour retrouver, dans une dynamique ascensionnelle et moraliste de retranchement, la pureté de l'esprit divin ; c'est là un contresens néfaste.

---

21. Inter-dit : dit *entre* deux sujets qui se reconnaissent dans leur altérité, sans confusion.

Face au gnosticisme, Irénée reprend avec assurance et vigueur les thèses anthropologiques de saint Paul. Pour lui, rien n'était plus opposé à la vie dans l'Esprit selon saint Paul que la quête « spirituelle » désincarnée des gnostiques.

D'un côté, la *tridimensionnalité* du composé humain (qu'il vaudrait mieux intituler ici « tripartition ») n'est affirmée que pour mieux montrer l'hétérogénéité de ses trois éléments (esprit-âme-corps) ; entre eux, en effet, nulle composition possible ; il ne s'agit que d'un mélange composite, seul l'esprit est immortel. Les spirituels sont ceux qui procèdent à une radicale ex-cision de tout élément étranger à l'esprit ; tels sont l'âme psychique et le corps. Les « spirituels » sont ceux, non pas qui ont assumé la psyché et le corps, mais bien ceux qui les ont répudiés, en se rendant étrangers à leurs sollicitations jugées contraires à leur quête spirituelle.

Pour Irénée, au contraire, ceux-ci ne sont pas des spirituels. Paul appelle « spirituels » ou « parfaits », dit Irénée, non ceux qui ont évacué ou supprimé la chair « pour ne considérer que ce qui est proprement esprit, une telle chose n'est plus l'homme spirituel, mais « l'esprit de l'homme » ou « l'Esprit de Dieu ». Par contre lorsque cet Esprit, en se mélangeant à l'âme, s'est uni à l'ouvrage modelé (c'est-à-dire la chair), grâce à cette effusion de l'Esprit se trouve réalisé l'homme spirituel et parfait, et c'est celui-là même qui a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu » [22].

A la suite de Paul, Irénée affirme donc la tridimensionnalité du composé humain pour insister sur le fait que chaque élément se valorise à la mesure de son accord avec les autres (et non par séparation excluante d'un moi essentiel, pneumatique, par rapport au corps et à l'âme psychique étrangers à cette essence, etc.).

C'est pour cela qu'Irénée est capable de nous intéresser aujourd'hui : face à une efflorescence de « spiritualités » gnostiques ou de mystiques philosophiques, il ne craignait pas de présenter l'originalité du message chrétien comme fondé sur l'annonce de la résurrection des corps, idée totalement étrangère à toutes les anthropologies de son temps : le corps de ceux qui auront accepté l'Alliance qui leur est proposée par le Dieu immortel sera transfiguré par la gloire divine dans la puissance de l'Esprit Saint ; le corps est « spiritualisable », scandale pour toutes les gnoses !

Le « pneuma » d'Irénée, comme celui de Paul, ainsi que les deux autres notions anthropologiques d'âme et de corps, « ne désignent pas une partie de l'homme mais toujours l'homme global

22. Irénée de Lyon, *Adv. haer.*, V, 6, 1 ; *SC*, 153, p. 75, 77.

sous des points de vue donnés et dans ses diverses capacités »[23]. L'« esprit-pneuma » pour Irénée, comme pour Paul, ne se distingue pas toujours clairement de l'Esprit Saint ; il est cette puissance de vie qui peu à peu va s'emparer de l'homme tout entier jusqu'à ressusciter sa chair corruptible.

Dans ce contexte, Irénée ne parle pas de contemplation, pour éviter de laisser penser à une quelconque assimilation hors du temps avec Dieu. Mais dans le régime, dans l'économie de l'*adoption filiale*, nous sommes déjà entrés dans une relation d'Alliance avec Dieu et nous sommes déjà transformés à son image.

Ce que je présentais plus haut en termes psychologiques trouve ici sa transposition et son sens dans des affirmations théologiques. Un pacte avec le monde, avec l'existence corporelle, est déjà commencé pour ceux qui consentent à leur condition mortelle et glorifient Dieu dans leur corps. Cette glorification en régime d'*adoption*, dans les arrhes de l'Esprit Saint, nous la vivons dans une obéissance au Créateur, dans l'humilité, dans l'accueil d'une vie qui nous est offerte mais dont nous ne sommes pas les auteurs. Cette Différence entre le Créateur et la créature est la *condition d'une obéissance et d'une réponse libres ;* elle ouvre la possibilité d'une *action de grâce* qui est la manière offerte à l'homme de correspondre sans cesse au don de la vie qui lui est fait, d'entrer avec Dieu dans le courant de vie. La Différence est la condition de la relation libre et du chant de gratitude, d'émerveillement pour le don de la vie : « Dieu a voulu que l'homme demeure toujours fidèle à le glorifier et à lui rendre grâces sans cesse pour ce salut reçu de lui, ' en sorte qu'aucune chair ne se glorifie dans le Seigneur ', que l'homme n'admette jamais plus sur Dieu des pensées contraires à celui-ci, *en prenant pour une propriété naturelle l'incorruptibilité dont il jouira* (c'est moi qui souligne), et qu'il ne délaisse jamais plus la vérité pour la jactance d'un vain orgueil, comme s'il était naturellement semblable à Dieu. Car cet orgueil même, en le rendant plutôt ingrat envers son Créateur, lui avait masqué l'amour dont il était l'objet de la part de Dieu et avait aveuglé son esprit, l'empêchant d'avoir sur Dieu des pensées dignes de celui-ci, le poussant au contraire à se comparer à Dieu et à s'estimer son égal[24]. »

Ainsi c'est en une condition d'humilité que la réponse libre et émerveillée peut s'élever vers celui qui donne la vie et l'immortalité. Et c'est à la mesure de son obéissance et de l'accueil de la grâce

23. Cité par *Dogmatique de l'histoire du salut*, Paris, Ed. du Cerf, t. 7, *L'homme dans la création*, 1971, p. 64.
24. Irénée de Lyon, *Adv. haer.*, III, 20 ; *SC*, 211, 1974, p. 387.

que l'homme est tranfiguré progressivement par l'Esprit Saint. La vie est relation, entrée progressive dans une Alliance dans le respect de la Différence de chacun, et non unification fusionnelle, identification à une essence divine considérée comme idéal du soi, projection exemplaire. Irénée insiste donc sur le *consentement* que nous cherchions en vain dans les spiritualités helléniques : consentement au pas à pas d'une histoire, liée à mon existence dans le temps et à *la mortalité naturelle* du corps ; obéissance à la loi de mon propre perfectionnement, qui est l'œuvre gracieuse de Dieu qui donne la vie comme Il veut et ne cesse d'accompagner celui qui se donne à cette vie, à lui constamment proposée.

Denis Vasse affirmait : je ne reçois la vie que dans la mesure où je consens à ne pas être source de vie pour moi-même, auto-position. La vie m'est donnée gracieusement, instant par instant, à moi en personne, à moi adressée dans une loi d'Alliance, c'est-à-dire dans une histoire, dans des limites et une situation ; je ne suis capable de vivre et de naître que dans un acte de consentement premier à la Différence, en ce sens aussi que mon accomplissement est *différé*, en raison de mon existence corporelle séparée du Dieu tout-Autre qui la fonde et ne cesse de la créer.

C'est ce pacte avec mon corps et avec le monde, dans le respect de la loi d'Alliance, qui est déjà entrée dans la liberté et la gloire des enfants de Dieu, en action de grâce pour le don de la vie. Dans la reconnaissance de la Différence entre Dieu et la créature, dans la relation de filiation vécue dans la faiblesse de la chair s'opère la progressive transfiguration de l'Esprit au pas d'une histoire personnelle ; et c'est comme fils, dans les arrhes de l'Esprit, que l'être corporel contemple, dans l'émerveillement et la nouveauté du regard simplifié, cette montée de tous les êtres « entrant dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu » avec lui (*Rm 8,* 21) ; la simplicité du regard est le fruit d'une conversion spirituelle à l'intime de notre chair.

F 89830 Saint-Léger-Vauban fr. Ephrem Yon
Abbaye de la Pierre-qui-Vire

ADDENDUM

ANTHROPOLOGIE DU « NOÛS » OU DE LA RÉSURRECTION CORPORELLE ?

Un débat révélateur s'est élevé, dans la *Revue de Théologie et de Philosophie* 25 (1975), entre Carl-A. Keller et J.-Cl. Piguet. A propos de *La théologie et la recherche spirituelle de l'homme moderne* (p. 1-11), le premier proposait que la théologie chrétienne s'interroge à nouveau sur « l'essence de l'homme — ce

qui constitue la base même de son être : la dimension divine en l'homme » (p. 9) ; les affirmations bibliques concernant la « rūah » « ne signifient-elles pas qu'il y a en nous une force divine . . ? » (*ibid.*) ; et l'auteur de se demander : « Quelle est, dans cette perspective, la valeur de la tradition platonicienne qui a si fortement marqué l'histoire de la théologie chrétienne ? Quelle est la signification de l'anthropologie d'un Clément d'Alexandrie, d'un Grégoire de Nysse, d'un Maître Eckhart ? de la métaphysique du *noûs* et de la *psychè logikè* qui caractérise l'anthropologie traditionnelle ? » (*ibid.*).

L'interlocuteur de C.-A. Keller fait remarquer que cette approche anthropologique risque d'occulter la *différence ontologique* entre l'homme et Dieu, de supprimer la différence fondamentale entre l'homme pécheur et Dieu : « . . . *nous ne pouvons pas* être Dieu, ni nous faire Dieu » (J.-Cl. PIGUET, *Lettre ouverte au professeur C.-A. Keller*, p. 15). Il me semble en effet que certaines quêtes mystiques actuelles s'opposent à l'*humilité* nécessaire à toute vraie condition chrétienne en cherchant abusivement à s'assimiler au divin ; d'où l'ambiguïté d'une anthropologie du « noûs ».

Un bel article du P. D. DUBARLE dans *La Vie Spirituelle*, n° 632, mai-juin 1979, 412-442, *Filiation divine et résurrection*, a le mérite de mieux indiquer cette différence, en raison du péché et de la corporéité, dans l'expérience mystique chrétienne. Le P. Dubarle insiste sur le noyau central de la vie en Jésus : c'est une *expérience de filiation* ; c'est « le pouvoir de devenir enfants de Dieu » dont parle le prologue de Jean ; puissance de vie qui « imprègne de part en part la vitalité de l'être » (p. 414) ; ce n'est « point encore vision, mais sorte de perception viscérale du corps par le corps, comme si c'était par les entrailles de l'être que, don de Dieu, la filiation divine se ressentait vraie, commencement déjà substantiellement gagé de vie éternelle » (p. 418). C'est bien ce qu'à la suite d'Irénée j'appelais « l'économie d'adoption dans les arrhes de l'Esprit en vue de la filiation définitive » ; les « spirituels » sont ceux qui sont déjà entrés dans cette économie, de tout leur être (corps, âme et esprit).

Et le P. Dubarle de citer Maître Eckhart : « J'ai déjà dit souvent aussi qu'il est dans l'âme une puissance qui *ne touche ni au temps, ni à la chair : elle flue de l'esprit et demeure dans l'esprit, elle est absolument spirituelle* (c'est moi qui souligne). Dans cette puissance, Dieu verdoie et fleurit absolument dans toute la joie et tout l'honneur qui est en lui-même (. . .) le Père éternel engendre sans cesse son Fils éternel dans cette puissance, en sorte que cette puissance coopère à la naissance du Fils du Père et d'elle-même comme étant le même Fils dans cette même puissance du Père (. . .) Or voyez, cet homme demeure avec Dieu en une même lumière, c'est pourquoi il n'y a pas en lui ni souffrance ni succession, mais une même éternité . . . » (*Sermons*, trad. J. ANCELET-HUSTACHE, Paris, Ed. du Seuil, 1974, Sermon 2, p. 54). On ne peut douter de l'authenticité d'une telle expérience ; mais comment ne pas adhérer aux réserves du P. Dubarle, en présence de cette anthropologie ?

Maître Eckhart insiste, à juste titre, sur la parenté de l'individu spirituel et du Fils de Dieu, mais cela au risque d'oublier que jamais la différence des individualités et des êtres ne s'en abolira « et jusque dans la vie éternelle », précise le P. D., p. 421 ; a fortiori donc dans la condition de notre corporéité sous le coup de la mort. Cet oubli de la différence entre le Christ et celui qui vit pour sa part le mystère de la filiation divine, en entraîne deux autres : oubli « que l'on est soi-même touché par le péché » (*ibid.*, p. 422) et, par ailleurs, méconnaissance de « la dimension charnelle de cette filiation » (p. 424), car c'est bien dans la chair que s'inscrit la différence, l'absence. L'attente de la Résurrection est aussi la vulnérabilité au péché, la faiblesse. « On ne perçoit plus avec assez de vérité et de force la réalité de son implantation (de la filia-

tion divine) à même le corps, imprégnant dès maintenant toute la montée de sa vie, de ses sourdes origines, jusqu'à la fine pointe de l'âme, en passant par toutes les couches affectives et sensibles de l'être » (*ibid.*). Et la mort corporelle du chrétien devient alors germe de Résurrection, dans cette condition de filiation, c'est-à-dire de dépendance radicale par rapport à celui qui donne la vie. Dans le consentement à la corporéité, dans une relation filiale, la vieille ennemie a déjà été convertie, « quelque chose a déjà été reconquis sur l'hostilité radicale de la mort » (p. 439). « La mort corporelle de l'homme, à qui pouvoir a été donné de devenir enfant de Dieu, a bien lieu. Mais recueilli par Dieu, accompli par le Christ, le pouvoir ainsi conféré à l'individu ne casse ni ne dissout. Il se continue en résurrection » (*ibid.*).

L'anthropologie spirituelle doit être une anthropologie de Résurrection ; telle est la condition d'une vraie « transfiguration de l'éros » en Dieu, d'un émerveillement et d'une communion à l'attente du monde et de l'humanité.