



Introduction

Laurence Mellerin, Pascal Marin

► To cite this version:

Laurence Mellerin, Pascal Marin. Introduction. Pascal Marin; Laurence Mellerin. Penser l'âme au temps de son éclipse. Les ressources de l'anthropologie chrétienne., Éditions du Cerf, pp.9-22, 2023, 9782204157650. halshs-04242252

HAL Id: halshs-04242252

<https://shs.hal.science/halshs-04242252>

Submitted on 14 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

PENSER L'ÂME AU TEMPS DE SON ÉCLIPSE

Les ressources de l'anthropologie chrétienne

Textes réunis par
Pascal MARIN et Laurence MELLERIN

avec la collaboration de
Bernard MEUNIER et Riccardo REZZESI

LES ÉDITIONS DU CERF

Cet ouvrage a été réalisé conjointement par l'équipe du projet de recherche CARISMA, porté par l'Unité de Recherche Confluence Sciences&Humanités (EA 1598) de l'Université Catholique de Lyon (UCLy), avec le soutien financier de la Fondation PORTICUS, et par l'équipe des Sources Chrétiennes, composante du laboratoire Histoire et Sources des Mondes Antiques (HiSoMA, UMR5189), avec le soutien financier de l'Association des Amis de Sources Chrétiennes.



© *Les Éditions du Cerf*, 2023
www.editionsducerf.fr
24, rue des Tanneries
75013 Paris

ISBN 978-2-204-15765-0

REMERCIEMENTS

Ce volume publie les Actes du colloque *Penser l'âme au temps de son éclipse. Les ressources de l'anthropologie chrétienne*, qui s'est tenu à l'Université Catholique de Lyon du 16 au 19 mars 2022.

Il s'est inscrit dans le cadre du projet de recherche UCLy - CARISMA (Christian Anthropology in the Era of Transhumanism and Artificial intelligence) et a été porté par le pôle 1, « Théologie, philosophie et sciences religieuses », de l'Unité de Recherche Confluence Sciences & Humanités (EA 1598) et les Sources Chrétiennes, équipe du laboratoire Histoire et Sources des Mondes Antiques (HiSoMA, UMR 5189), avec la collaboration du pôle 2 « Bible, littératures et cultures antiques ».

Étaient membres de son comité scientifique, outre les deux signataires de l'introduction, Élie Ayroulet, Camille de Belloy, Bernard Meunier, Riccardo Rezzesi, David Tiemele. Plusieurs doctorants ont également participé activement à l'organisation du colloque : Maxime Begyn, Arthur Rochon du Verdier, Franck Kamdem. Qu'ils soient ici vivement remerciés d'avoir si activement contribué aux fructueux échanges occasionnés par cette rencontre. Notre reconnaissance va aussi à Najate Dagron, qui a pris en charge avec une remarquable efficacité les aspects logistiques et administratifs du colloque, à Isabelle Brunetière et Firmin Petiteau pour leur collaboration à la réalisation des index de ce volume, à Jacqueline Picard pour ses relectures.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	7
INTRODUCTION (Pascal MARIN et Laurence MELLERIN)	9

PARTIE I

DOCTRINES ANTIQUES, MÉDIÉVALES ET RENAISSANTES DE L'ÂME

L'âme faite des éléments (ψυχή ἐκ τῶν στοιχείων) : une âme paradoxale (Izabela JURASZ)	25
Entre Esprit et chair : l'inconfort de l'âme. Éléments d'enquête à travers la patristique latine (Paul MATTEI)	43
Entre le corps et Dieu. Le statut médian de l'âme dans la pensée de saint Augustin (Giovanni CATAPANO)	55
Maxime le Confesseur : Une conception ambivalente de l'âme qui fait sens ? (Élie AYROULET)	73
Quelques apports anthropologiques de traités cisterciens du XII ^e siècle pour penser l'union de l'âme et du corps (Laurence MELLERIN)	91
<i>Sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia</i> : une liste « boécienne » de puissances de l'âme au XII ^e siècle (Caterina TARLAZZI)	111
« Un seul instrument de Dieu » : l'âme et le corps chez Hildegarde de Bingen (Hildegarde BOEMARE)	129
Thomas d'Aquin : l'âme en tension. Une lecture de <i>Summa theologiae</i> Ia, q. 75 (Camille DE BELLOY)	147
De l'âme à l'oubli de la vie. Transformations philosophiques et théologiques (Olivier BOULNOIS)	159
<i>Mens sive anima</i> , l'âme forme substantielle et pensée dans quelques passages des <i>Dialogues de l'idiot sur la sagesse et l'esprit</i> de Nicolas de Cues : à mi-chemin entre la scolastique et Descartes (Christian TROTTMANN)	183

PARTIE 2

L'ÂME DEPUIS LA MODERNITÉ OU
DE L'INCOMMENSURABLE

Entre métaphysique et anthropologie morale : la question de l'âme chez Montaigne (Thierry GONTIER)	205
Anatomie de l'âme – Blaise Pascal (Laurent THIROUIN)	223
Pas de psychanalyse sans âme (Jean-Michel HIRT)	241
L'âme face aux neurosciences (Stephanie CLARKE)	249
L'âme dans les spiritualités contemporaines (Jean-Marie GUEULLETTE)	269
Âme et esprit. Idéalisme allemand et spiritualisme français (Jean-Louis VIEILLARD-BARON)	283
Du « je » à l'âme en phénoménologie (Emmanuel HOUSSET)	293
L'expérience de l'âme, chez Edith Stein, de la phénoménologie à la mystique. Un éclairage sur la dimension affective de la subjectivité (Bénédicte BOUILLOT)	313
L'âme et le « piège de la beauté » chez Simone Weil : la folie de l'amour comme source d'ascension spirituelle (Massimiliano MARIANELLI)	331
Réhabilitation de l'Âme et Métaphysique de l'art chez F. Cheng (Emmanuel GABELLIERI)	341
Sur la pensée qui parle ou de l'âme du langage, la parole. Repenser l'humain au temps de son effacement dans le vivant et la machine (Pascal MARIN)	353

PARTIE 3

OUVERTURES LITTÉRAIRES ET ARTISTIQUES

Corps, âme, esprit : sculpter vers l'alliance (Anne-Élodie MEUNIER)	369
Des personnages se découvrent une âme. Variations métaphysiques sur Bruno Dumont (Christine DAMON-CHAZAL)	393
L'âme médiatrice dans la poésie contemporaine (Jean-Pierre LEMAIRE)	407

PRÉSENTATION DES AUTEURS	417
--------------------------------	-----

RÉSUMÉS DES CONTRIBUTIONS	429
---------------------------------	-----

LISTE DES ABRÉVIATIONS	445
INDEX DES AUTEURS ANCIENS CITÉS	447
INDEX DES RÉFÉRENCES BIBLIQUES.....	469

INTRODUCTION

Pascal MARIN, Faculté de Philosophie, UCLy
Laurence MELLERIN, CNRS, HiSoMA – Sources Chrétiennes

«La vérité de la condition historique, telle qu'elle se présente à nous aujourd'hui, ce n'est pas l'homme promis à se trouver, c'est l'humanité devenue définitivement une énigme pour elle-même (Marcel GAUCHET, *La condition historique*, Paris, Stock, Les Essais, 2003, p. 254).»

C'est sur la notion d'âme, majeure dans l'anthropologie de l'Occident et du Proche-Orient, à la jonction de la philosophie et du christianisme, que le colloque dont nous ouvrons ici les actes a désiré se centrer. Mais pourquoi encore parler de «l'âme»? Des siècles durant, terme le plus noble du lexique anthropologique, l'âme a signifié la destinée ultime de l'homme, son être à l'image de Dieu, promis à la vie éternelle. Et voilà que cette vision du Ciel ne fédère plus le sentiment religieux de notre culture d'Occident, entrée depuis un siècle et plus dans l'âge athéologique de son histoire. Toutefois, plus originaire à l'homme que lui-même, le sentiment religieux ne disparaît pas pour autant. Celui-ci s'investit autrement dans des ersatz de religiosité, dont un surprenant retour à l'animisme des religions premières. En contexte de haute modernité technologique, sous domination des sciences de la nature et de leurs applications techniques, nous prêtons en effet désormais une âme aux machines, robots et autres artéfacts doués d'«intelligence artificielle»!

Si donc «âme» il y a encore, voilà en tous cas qu'elle n'est plus le propre de l'homme, selon l'irréductible spécificité de sa pensée, de son désir, de sa volonté, de sa foi. Et c'est bien là que s'engage le défi aujourd'hui d'un renouveau des pensées de l'âme. Pour ne pas risquer de renoncer à rechercher et comprendre qui nous sommes, nous autres drôles de vivants et drôles de machines, nous devons remplir à nouveau d'un sens idoine certains mots, par excellence celui d'«âme», tout en exclamation devant l'énigme de cet étrange vivant, si vulnérable et pourtant à nul autre pareil, prodigieusement créatif et porteur d'un désir d'absolu.

L'enjeu de nommer à nouveau l'unicité de l'humain est plus qu'éthique. Le défi de dire le propre de l'homme en mots actuels, capables de parler à cette culture de haute modernité technologique et numérique, est bien spirituel, au fondement de toute éthique.

Il y aurait donc urgence aujourd'hui à une pensée créative en matière anthropologique, tout à la fois sensible à ce à quoi nous appelle le contexte présent, dans ses défis d'humanisation, et qui saurait mettre à profit diverses ressources ayant eu droit de cité dans le passé de notre culture, au fil de son histoire. Il ne s'agit bien sûr pas de rapatrier au présent telles quelles des doctrines du passé. L'anachronisme d'un tel projet ne rencontrerait que son impossibilité pratique. L'appel à des ressources de la tradition anthropologique vise à la fois à remettre le présent à distance critique de lui-même, afin qu'il ne prenne pas pour évidence ses propres idéaux, et à ressourcer justement le présent dans l'acte d'une appropriation actualisante. Cette réinterprétation laisse quasi-spontanément de côté, comme par instinct vital, tout ce qui dans les doctrines de l'âme ne peut plus être reçu par ce temps. Citons ici au premier chef la conception dualiste de l'âme, qui l'oppose au corps sensible et la constitue en une instance qui n'a d'absolu que d'être déliée, isolée, coupée des riches singularités de l'existence. Mais le schème dualiste, si justement contesté, n'est-il pourtant pas toujours actif, sous-jacent aux idéaux les plus actuels et les plus hostiles à l'âme humaine ? Quoi de plus dualiste en effet que l'anthropologie de la machine, dont l'ordinateur avec son *hardware*, son corps et son *software*, son âme, est le modèle de référence. Ce schème d'un dualisme de la matière domine aujourd'hui les représentations de l'homme dans la sphère technologique, jusqu'à soutenir la croyance aussi largement diffuse qu'insensée de l'*uploading*, le téléchargement de l'esprit sur des supports matériels¹.

D'un autre côté, celui d'un vivre humain qui n'a rien de machinique, les efforts qui se déploient de l'Antiquité à l'époque moderne pour penser la relation de l'âme au corps, le lien entre sens, émotions et intelligence, ou encore, dans le christianisme, le rôle de la créature dans l'œuvre toujours actuelle d'un Créateur, les paradoxes d'une foi conjointe en

1. Cette vision dualiste de l'ordinateur est tout à fait contestable. En effet, les *data* feraient-elles partie du *software* ? Nous ne le pensons pas. Certes l'ordinateur peut produire des données autonomes, mais à partir d'un contenu qui lui est extérieur. Ainsi, pas de chatGPT sans les questionnements très humains des gens qui s'en servent et dont il se nourrit. L'ordinateur serait plutôt le reflet d'une anthropologie tripartite, avec le corps, l'esprit *software*, qui serait la capacité purement intellectuelle de traiter l'information, et l'âme qui serait la substantifique moelle des *data*. Mais que le dualisme soit chose erronée ne le disqualifie pas pour autant dans la représentation commune et dans l'imaginaire qui fait l'opinion et mobilise la recherche dans son développement.

la résurrection des corps et l'immortalité de l'âme, ne peuvent-ils pas encore nous donner à penser de par leurs potentialités anti-dualistes ? Ne rejoignent-ils pas, en particulier, les conceptions neuroscientifiques, qui tiennent la pensée pour éminemment sensible et relationnelle et considèrent qu'elle n'est rien sans le corps, cette forge des sens et l'instance d'un être humain dans ses rapports avec l'autre ? Quant à la doctrine de l'homme image de Dieu, bien enracinée dans la pensée biblique, l'héritage philosophique et l'anthropologie patristique de l'Antiquité et du Moyen Âge, n'a-t-elle pas encore quelque chose à nous dire de fort utile, contre des conceptions qui, du gnosticisme au transhumanisme, ont perdu toute idée d'une altérité de leur origine ?

Un autre défi de pensée consiste à comprendre les facteurs multiples concourant à l'actuelle « éclipse de l'âme² », métaphore suggestive que nous reprenons à Laura Bossi dans l'introduction à son *Histoire naturelle de l'âme*. Que le concept d'âme soit délaissé, non seulement par les philosophes et les psychologues, mais aussi, de façon plus surprenante, par les théologiens, est un indice à relever. La rencontre d'instances laïques et religieuses dans la commune déshérence de l'âme tend à montrer qu'il y va du devenir en son entier d'une civilisation occidentale, qui a vu peu à peu l'idée d'historicité de tout existant s'imposer à l'horizon des savoirs et de la culture. Le surgissement de cette idée a sans aucun doute déstabilisé le cadre anhistorique et métaphysique de la pensée, et ainsi fragilisé la conception substantialiste et donc intemporelle de l'âme, active au sein des métaphysiques tant philosophiques que religieuses. Rendre sens à l'âme à partir des ressources de l'anthropologie chrétienne, sans dénier la condition vulnérable et historique, voilà qui engage pour le moins et résolument la pensée dans une voie irréductible aux projections transhumanistes d'un être sorti de l'homme, invulnérable et sempiternel.

Pour autant, en une sorte d'antidote à l'érosion actuelle du sens de l'humain, et du sens en lui de cet essentiel de lui-même que cherchait à nommer son « âme », l'époque présente voit aussi fleurir de multiples formes du développement du « soi ». En résistance au mercantilisme ambiant, dénué de tout souci réel du « soi », ces pratiques appellent une réflexion sur les conditions d'avènement d'un être-soi. Par ailleurs, à y prêter bien attention, « l'âme » en tant que telle n'a pas tout à fait disparu du paysage mental de nos sociétés. La notion s'atteste en effet à travers les usages courants, dans une sorte de poétique en résistance au matérialisme. Cette poétique

2. Laura Bossi, *Histoire naturelle de l'âme*, Paris, PUF, 2003, p. 2.

de l'âme exprime cependant un désir de pensée plus qu'elle n'y répond vraiment. Elle pose plutôt des pierres d'attente, comme autant d'appels à des pensées qui pourraient relever le défi de concevoir à nouveau l'humain en ce qu'il a d'essentiel.

Ressourcer le sens de l'humain dans la pensée, c'est bien cette voie-là que prétendent défricher à leur mesure les pages qui suivent, en conjuguant mise à l'épreuve des doctrines anciennes et souci pour le présent. Néanmoins, en convoquant dans l'enceinte d'un même colloque une pluralité d'apports référés par leurs méthodes et leurs objets à l'actuel, neurosciences, analyse des nouvelles spiritualités, recherches phénoménologiques, poésie contemporaine, etc., d'une part, et, d'autre part, un large parcours d'histoire des doctrines de l'âme, aux périodes antique, médiévale et moderne, nous avons pris le risque sinon d'une cacophonie, au moins d'une belle diversité de discours sans grande convergence possible. Ou bien, pour le dire en un sens positif, nous nous sommes mis au défi d'identifier un centre de perspective, à partir duquel tous ces discours pourraient dialoguer et s'éclairer mutuellement. Quel fil rationnel saurait donc relier les doctrines de l'âme et la vision que nous avons de nous-mêmes, nous autres Occidentaux de haute modernité technologique, en contexte d'effacement conjoint du sens de l'humain et du sens de l'âme ? Formulée ainsi, l'équation est sans solution. Et la réponse à laquelle la relecture de ce dossier nous a conduits peut sembler des plus minimales. Elle fait preuve toutefois d'une réelle fécondité critique.

Ce que les doctrines de l'âme et la perplexité devant leur obsolescence actuelle peuvent signifier de conserve, à l'époque de la mise en échec de ces doctrines, n'est certes pas un savoir assuré sur la condition humaine et son destin : est-il ouvert à l'infini ou bien limité à tout jamais par la mort ? Non, il y va bien plutôt, pensons-nous, d'un constant étonnement devant une condition d'existence des plus énigmatiques. Revenir aujourd'hui aux doctrines historiques de l'âme en christianisme a pouvoir de révéler ainsi ce qui n'était sans doute pas attendu d'elles. Nous en attendions un savoir bien assuré, bien établi dans l'être et le sens de l'histoire, et nous y voyons à l'œuvre, sinon parfois une perplexité, au moins l'épreuve d'une aporie, une tension en travail de pensée et toujours une quête sans fin, interrogation insatiable dans la ligne biblique ouverte par le psalmiste : « Qu'est-ce que l'homme pour que tu penses à lui, le fils de l'homme que tu en prends souci ? (Ps 8, 4) » Ce que la relecture présente des pensées historiques de l'âme au temps de son éclipse a pouvoir de susciter, ce serait donc comme une herméneutique du point d'interrogation. Et ce réveil critique prend sens à contester en retour la réduction actuelle de l'homme soit au vivant, soit à la machine, et *in fine* à la matière, selon la stratégie d'un naturalisme d'ambiance, qui

prétend clore définitivement le débat. Rien de plus urgent sans doute, en matière éthique, politique, esthétique, spirituelle et, disons-le aussi, scientifique, que de révoquer en doute la conception naturaliste bien installée dans l'espace médiatique, selon laquelle l'humain n'est rien de plus que ceci ou cela, non pas esprit mais neurone, non pas pensée mais algorithme. Réveiller le questionnement présent par attention à l'ouverture des doctrines de l'âme à l'insu et l'infini de l'humain, et relire ces doctrines à partir d'un contexte de culture, le nôtre, qui tend à suspendre toute conviction sur le propre de l'humain : ainsi s'annonce, en matière anthropologique, un cercle herméneutique de l'interrogation. C'est cette dynamique féconde, et elle seule, qui parvient à mettre en cohérence, pensons-nous, l'ensemble composite des contributions de ce recueil. Voilà pourquoi, en amorce à la lecture, leur présentation liminaire s'oriente à ce fil conducteur à la fois ténu et aussi peut-être des plus solides, du fait de sa simplicité et de son enracinement très profond dans l'expérience, l'histoire et la connaissance.

LES DOCTRINES ANTIQUES, MÉDIÉVALES ET RENAISSANTES DE L'ÂME

On prendra conscience, en lisant successivement les chapitres de cette section, organisés chronologiquement, qu'il y a bien une histoire de la pensée sur l'âme, faite de questionnements sans cesse repris, affinés, reformulés, et de réponses toujours inachevées qui trouvent des échos à travers les siècles. Notre ambition n'a cependant pas été d'établir une généalogie des doctrines, mais plutôt de dessiner un paysage de l'âme. Et qu'il s'agisse d'approches partielles, circonstanciées, nées par exemple au détour des débats christologiques sur les deux natures aux IV^e-V^e siècles, ou des traités dédiés, multiples chez Augustin ou chez les cisterciens du XII^e siècle, il sera sans doute plus pertinent, dans notre perspective, d'interroger les raisons de ces recours à la notion d'âme, plutôt que d'examiner les définitions qui en sont données. Souvent, en arrière-plan, on trouve des doctrines jugées déviantes qu'il s'agit de contrer – le pythagorisme ou l'atomisme pour Platon ou Aristote, le stoïcisme et l'épicurisme pour Plotin et son disciple Porphyre, le manichéisme ou ses résurgences pour Augustin, les approches naturalistes et médicales de l'homme microcosme au Moyen Âge, etc.

Dès la première contribution, celle d'Izabela JURASZ, « *L'âme faite des éléments* » : une âme paradoxale, le rapport de l'homme au reste du monde est interrogé, et avec lui deux moments : le commencement de la relation entre l'âme et la matière – question abondamment débattue ensuite chez les Pères, qui oscilleront longtemps entre traducianisme et créatianisme –, et celui de la séparation, au moment de la mort, de l'âme d'avec son corps. L'âme est-elle, comme le corps, composée d'un

ou plusieurs des éléments constitutifs de l'univers ? Hildegarde (voir Hildegarde BOEMARE, dans « *Un seul instrument de Dieu* » : *l'âme et le corps chez Hildegarde de Bingen*) reprendra ces questionnements, présentant le corps comme composé des quatre éléments, et l'âme composée à partir des énergies de ces derniers, qui seront purifiés au dernier jour pour participer à la gloire de Dieu.

Déjà les *Ennéades* de Plotin, ou le dialogue pseudo-platonicien *Érosthophos*, le plus ancien traité sur l'âme conservé en syriaque, portent la mémoire de débats séculaires sur l'incorporéité de l'âme : doctrine qu'Aristote et le néo-platonisme des *Platonicorum libri* avant eux avaient pensée, et que les Pères affirmeront avec vigueur, comme on le voit en particulier dans la contribution de Giovanni CATAPANO, *Entre le corps et Dieu. Le statut médian de l'âme dans la pensée de saint Augustin*.

Reste à penser le lien de cette âme incorporelle avec le corps périssable, autrement dit la place spécifique de ce composé insolite qu'est l'homme, dans la grande chaîne de l'être qui va des pierres, des plantes, des animaux... à Dieu. Faut-il penser le microcosme humain – Ambroise, Guillaume de Saint-Thierry, ... – par analogie avec le macrocosme de l'univers, animé par une âme englobante, totalement présente à tout lieu de l'univers comme l'expose Plotin, dont chaque âme humaine serait une partie ? Cette question d'une âme du monde est bien présente chez les adversaires de la pensée chrétienne de l'époque antique et médiévale, et jusque dans les spiritualités holistiques américaines évoquées par Jean-Marie GUEULLETTE. Les théologiens s'en démarquent nettement, en particulier Hildegarde pour qui l'Esprit Saint traverse toute la création matérielle de son action et de ses énergies, manifestation d'une présence de Dieu à et dans sa création qui informe aussi la conception de l'âme. Une autre approche de l'ensemble du créé sous-tend aussi la pensée de nos auteurs : dans le sillage de la philosophie porphyrienne, Augustin, comme Isaac de l'Étoile après lui, place l'âme au centre d'une hiérarchie ontologique fondée sur le degré de mutabilité. L'âme est supérieure au corps, car, non localisée, elle n'est pas soumise au changement dans l'espace ; cependant elle est inférieure à Dieu, car elle est soumise au changement temporel, alors que Dieu est absolument immuable. Les Pères s'attacheront fortement à défendre, contre les gnostiques notamment,

la différence fondamentale dans cette hiérarchie entre l'âme et Dieu, son créateur. À l'origine de toute la pensée patristique, Irénée de Lyon expose que Dieu fait l'homme « âme vivante³ », par le don de l'Esprit : une différence indépassable subsiste entre Créateur et créature.

D'emblée, on le voit, l'enjeu du recours à la notion d'âme se fait pour les Pères dans une perspective sotériologique : loin de vouloir construire une anthropologie systématique, ils cherchent à penser ce qui, dans la personne humaine, est appelé au salut. Mais ils héritent de sources philosophiques et bibliques en tension. Du point de vue aristotélien, qui maintient une distinction radicale entre la vie et la pensée, comme le rappelle Olivier BOULNOIS dans *En avoir ou pas ? L'âme, un concept théologique*, l'âme est forme mortelle du corps vivant : un principe de mouvement, d'identité dans le temps, de permanence de l'être que la mort révèle *a contrario*, rendant impensable son immortalité. L'héritage platonicien du dichotomisme entre *psychè/soma* cohabite également avec l'opposition paulinienne *sarx/pneuma* – Paul, en 1 Co 15, 44, distingue un corps psychique, animé, celui de l'homme vital et mortel, et un corps pneumatique, spirituel, celui de l'homme uni par son esprit à l'Esprit divin. Aussi les Pères oscillent-ils entre une anthropologie bipartite menacée de dualisme, et une tripartite qui place l'âme, tiraillée entre corps et esprit, dans un « inconfort », pour reprendre l'expression de Paul MATTEI dans *Entre Esprit et chair : l'inconfort de l'âme*.

Très tôt dans la pensée chrétienne, l'âme va être conjointement puissance d'animation du corps et pensée, assumant l'intellect en l'homme qui, dans son lien à l'Intellect divin, exige l'immortalité. Car elle est seule à être *capax Dei*, ouverte à l'Esprit, dans le composé humain : c'est la doctrine de l'âme image, ou dépositaire de l'image de Dieu dans sa partie la plus élevée, la *mens*, comme l'exposera magistralement Augustin. L'âme est une image de la Trinité, constituée par la capacité de se souvenir, de comprendre et d'aimer, dans la mesure où cette triple capacité peut avoir Dieu pour objet. La connaissance de ces facultés s'ancre dans l'expérience de la vie. Contrairement à ce qu'affirmera Descartes, l'intelligence seule ne suffit pas à l'âme pour acquérir la certitude de soi : elle a aussi besoin de la volonté.

Thomas d'Aquin, nous montre Camille DE BELLOY dans *Thomas d'Aquin : l'âme en tension*, est l'héritier de cette double tradition : dans la lignée aristotélienne, il définit l'âme comme « acte » et « forme » du corps sensible, et même dégage à partir de cette relation spécifique les traits constitutifs du corps humain ; mais il constate que le pur hylémorphisme

3. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* V, 1, 3, éd. Adelin ROUSSEAU, Louis DOUTRELEAU, Charles MERCIER, Paris, Les Éditions du Cerf, SC 153, 1969, p. 26.

aristotélicien ne permet pas qu'elle subsiste après la mort. Aussi met-il, dans une lignée plus augustinienne, voire platonicienne, l'accent sur l'indépendance de l'âme, sa « subsistence » que l'*anima* ne tient pas de sa nature spécifique de forme du corps, mais de cela seul qu'elle est « esprit » (*mens*) ou « intellect » (*intellectus*), c'est-à-dire en tant qu'elle possède la puissance spirituelle la plus haute, qu'elle partage avec les substances dites « séparées », les créatures spirituelles. Nicolas de Cues insistera lui aussi, comme l'écrit Christian TROTTMANN, dans *Mens sive anima, l'âme forme substantielle et pensée dans quelques passages des Dialogues de l'idiot sur la sagesse et l'esprit de Nicolas de Cues : à mi-chemin entre la scolastique et Descartes*, sur l'identité de la *mens* subsistante, qui demeure forme substantielle, et de l'âme (*anima*), « substance vivante » dont la fonction est d'animer le corps, et se caractérise en tant qu'intellection par la *complicatio*, une sorte de repli infini dans la Sagesse divine qui caractérise la *mens* comme image de Dieu. Il s'écartera cependant d'Augustin, dont il rejette les analogies comme trop anthropomorphiques.

D'autres approches, plus théologiques, souligneront davantage les enjeux sotériologiques du rôle de l'âme médiatrice dans ses rapports au corps, et ce dès la Création. Selon une intuition déjà présente chez Irénée et Tertullien, et que reprendra Hildegarde, c'est en pensant à l'incarnation de son Fils que Dieu modela Adam : le corps d'Adam anticipe celui du Christ à venir et serait donc, en quelque sorte, à l'image de son incarnation. D'une part, l'âme est jointe au corps par un lien inamissible : Hildegarde souligne l'existence de cette intime union dès le sein maternel ; Bernard de Clairvaux parle d'un *affectus naturalis* de l'âme pour son corps, spécificité de cette âme parmi les êtres spirituels. Mais c'est à la fin que ce lien se dévoile en plénitude : l'immortalité de l'âme n'a de sens que dans la foi en la résurrection des corps. Selon Tertullien, avec l'âme, instrument de l'Esprit qui divinise la chair, et par elle, le corps accède à la gloire et à la vision de Dieu ; l'accomplissement de l'âme ne sera possible qu'à la résurrection finale qui lui réassocie son corps, écrit saint Bernard dans *L'Amour de Dieu*. Car en contexte chrétien, l'âme a vocation à attirer avec elle dans le salut, en se soumettant librement à l'Esprit, tout le corporel du monde créé, à commencer par ce corps dont elle a été puissance d'animation pendant sa vie terrestre et qui est susceptible de tomber, par son seul poids, dans la dispersion et le néant. Son rôle charnière dit donc une responsabilité spécifique, pour le salut du composé humain et pour celui du monde créé.

Les Pères s'efforcent de penser la paradoxale présence active de cette âme, ni localisée ni localisable à son corps. Irénée et Tertullien, ou encore certains auteurs médiévaux, s'interrogent sur la participation de la chair à l'image de Dieu, par une sorte de rayonnement de l'image de

l'âme vers elle ou autrement. Augustin, ferme tenant de l'image dans la seule âme, laisse largement en suspens la question de l'animation. Mais des auteurs au contact des savoirs médicaux, comme Grégoire de Nysse, Némésius d'Émèse chez les Grecs, ou encore, au ^{xii}^e siècle, les auteurs latins qui redécouvrent la médecine grecque et arabe, fascinés par la beauté et l'harmonie de ce corps humain qui se dresse vers le ciel, poussent plus loin l'exploration, élaborant presque «une physique du corps⁴». Sans véritable succès cependant, même s'il y a là une amorce des approches neurologiques modernes : tous les efforts de Guillaume de Saint-Thierry pour penser en termes physiologiques la descente des *spiritus* et *virtutes* de l'âme dans le fonctionnement des organes corporels ne peuvent que refluer vers les définitions traditionnelles de l'âme, comme le montre Laurence MELLERIN, *Quelques apports anthropologiques de traités cisterciens du ^{xii}^e siècle pour penser l'union de l'âme et du corps*.

L'union temporelle de l'âme avec un corps périssable, qui fait sa spécificité parmi tous les êtres incorporels, a une double conséquence : elle en fait, malgré son immortalité et son lien à l'Esprit, une instance vulnérable, sujette au changement ; mais, pendant positif de cette faiblesse structurelle, elle l'inscrit dans une progression, un mouvement de retour vers son Créateur dont elle est l'image et ressemblance. *L'homo viator* est fragile, mais appelé à la gloire.

La position intermédiaire de l'âme a une signification importante non seulement pour la métaphysique, mais aussi et surtout pour l'éthique. En effet, sa progression potentielle – car le péché qui la blesse originellement peut aussi la faire sombrer dans l'abîme – se traduit dans deux ordres indissociables. En premier lieu, il s'agit d'une progression gnoséologique : de la connaissance de soi, selon l'adage socratique, point de départ indispensable de toute exploration du monde et d'autrui par la médiation du langage, à la connaissance de Dieu. En second lieu, et c'est indissociable dans la pensée patristique – dont la formule de Guillaume de Saint-Thierry, éminent représentant du socratisme chrétien des auteurs médiévaux, *amor ipse intellectus est*, peut être vue comme un point culminant –, il s'agit d'une progression d'ordre éthique dans la capacité à aimer : là encore, à s'aimer soi-même, à aimer autrui, à aimer Dieu. Car la connaissance ne prend sens que dans une ouverture à l'altérité : l'âme est le lieu de l'homme qui relie son intériorité au Tout-Autre, ce fil guide les lectures spirituelles de la rencontre entre l'âme et l'Époux dans le *Cantique des Cantiques*. L'âme sera vertueuse si son amour respecte

4. Damien BOQUET, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge : autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Centre de recherches archéologiques et médiévales, 2005, p. 131.

l'ordre hiérarchique de la réalité, c'est-à-dire si elle s'aime elle-même plus que le corps et aime Dieu plus qu'elle-même. L'idéal éthique d'Augustin par exemple est celui d'une relation harmonieuse, ordonnée, de l'âme avec le monde corporel (à commencer par son propre corps) et avec Dieu.

Pour que l'âme accomplisse au mieux cette progression, par une transformation ascétique, qui la fait se détourner des objets sensibles pour développer des vertus, en un mouvement orienté vers Dieu, produisant ordre, harmonie et unité dans l'être humain, nos auteurs réfléchissent aux facultés de l'âme, notamment à partir de la tripartition platonicienne de l'âme entre rationnel, irascible et concupiscible. Ces facultés sont sous le signe du rationnel, sans être détachées pour autant de la vie sensitive et émotionnelle, que l'homme partage avec les animaux. Deux contributions en particulier se penchent sur cette question. Élie AYROULET dans *Maxime le Confesseur : Une conception ambivalente de l'âme qui fait sens ?*, montre que chez Maxime l'élément concupiscible de la tripartition platonicienne représente la relation de l'homme avec le monde sensible, l'élément irascible la relation inter humaine, et l'élément rationnel la relation avec Dieu. Les passions, en l'homme, à la charnière entre son animalité et sa rationalité, ont pu être considérées comme mauvaises par la philosophie antique, et ce regard négatif persiste en patristique parfois. Mais la plupart des Pères considéraient les passions comme neutres d'un point de vue moral, devant non pas être supprimées mais gouvernées par la raison : c'est le cas de Maxime, pour qui le dialogue entre rationalité et passions de l'âme peut même devenir une caractéristique anthropologique. Caterina TARLAZZI, dans *Sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia : les cinq puissances de l'âme de Boèce aux auteurs du XII^e siècle* analyse une liste hiérarchisée, d'origine boécienne, des cinq puissances de l'âme (*sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia*) qu'on trouve dans plusieurs textes du XII^e siècle et du XIII^e siècle. Les médiévaux donnent un rôle central, dans la triade augustinienne, au dynamisme de la volonté, qui se manifeste dans la vie sensitive de l'âme. Ils s'appuient pour cela sur une notion très polysémique : l'*affectus*, tout à la fois élan sensible, « accident » de l'âme, intervenant en amont de la raison et de la volonté, et disposition volontaire de l'âme rationnelle. Lieu de la faillibilité, de la vulnérabilité de l'âme en ce qu'il a causé la déchéance de l'homme dans la région de dissemblance, l'*affectus*, incorporel mais ancré dans la vie sensitive, permet paradoxalement à l'âme, avec l'aide de la grâce et du libre arbitre, de reprendre un mouvement vertueux ascendant vers la ressemblance que le péché avait brisé.

Voilà donc, en quelques coups de projecteur, ce paysage de l'âme dans lequel se déploiera la modernité. Pas de dogme prêt-à-penser, mais des faisceaux d'indices, d'hypothèses, autour d'un point d'interrogation central

semblable à celui des romans policiers, qui font pressentir la solution au lecteur sans pour autant la lui rendre saisissable. Une âme médiatrice, vulnérable, en tension, prise entre l'un et le multiple, le sensible et l'intelligible, l'intérieur et l'extérieur, l'immanence et la transcendance, le dynamisme et l'immortalité... Une substance immatérielle, mais qui ne prend sens qu'en devenant « mon âme », et donc en intégrant en elle-même la finitude ; une puissance dynamique, essentiellement relationnelle, vers le corps, vers Dieu ; le lieu de l'unité de l'humain, mais à perspective eschatologique... Bref, l'énigmatique essence de l'âme est préservée, et c'est sans doute heureux. Pour reprendre la formule de Bernard Meunier à la fin du colloque : « Ne te connais pas trop toi-même : si tu n'es pas un mystère pour toi-même, comment accueilleras-tu le mystère du Christ ? »

L'ÂME DEPUIS LA MODERNITÉ OU DE « L'INCOMMENSURABLE »

La conférence d'ouverture du philosophe François JULLIEN sous le titre *Résister au grand rabatement ou d'un minimum métaphysique (pour introduire à l'« âme »)* avait fort bien engagé le colloque sur la voie de l'irréductibilité de l'humain à toute stratégie cognitive ou technique. Cette irréductibilité y prenait le nom d'une « dé-coïncidence » d'avec le monde des choses, si mortellement « réifié », disait Jullien. Et pour l'âme, le philosophe se proposait de lui redonner consistance de pensée en contexte actuel, en la requalifiant comme une notion critique, un « outil de combat et de résistance » pour rendre à nouveau présent dans la pensée « l'incommensurable qu'ouvre l'humain dans le monde par sa fêlure d'infini⁵ ». Les contributions du colloque tournées vers le moderne et le contemporain, au sens de la périodisation historique, ont pu décliner de diverses manières cette « ouverture à l'incommensurable », à partir de leurs disciplines respectives.

Pour la philosophie du commencement moderne, en un dualisme radical qui sépare l'âme du corps sensible et la rend invisible dans l'univers des corps, raison pour laquelle, privée de présence empirique au monde, elle sera en conséquence bientôt oubliée, Descartes a mis l'âme sur la voie de son effacement actuel. Voilà pourquoi le philosophe français n'a pas été convoqué à ce colloque ! L'ont été en revanche deux grands penseurs des débuts de la modernité, Montaigne et Pascal qui, à l'opposé de Descartes, relèvent la question de l'âme comme question irrésolue, voire insoluble, et non pas comme doctrine. Ils ouvrent ainsi tous deux la voie à de possibles réinterprétations ultérieures. Dans sa contribution, *Entre*

5. La conférence de François Jullien n'est pas publiée dans ce recueil, mais le thème de « l'incommensurable » a été au centre d'une récente publication du philosophe. Cf. *L'incommensurable*, Paris, Éditions de l'observatoire, 2022.

métaphysique et anthropologie morale : la question de l'âme chez Montaigne, Thierry GONTIER montre l'ironie de cet auteur face aux platoniciens et à leur conception d'un humain « *bastis de deux pièces* », incongruité du dualisme. Quant à l'âme, en contrepoids à la science expérimentale alors sur le point d'advenir, cet incessant expérimentateur de ses propres états de vie souligne notre ignorance à son sujet. Néanmoins, tout au long des *Essais*, Montaigne s'affronte à l'énigme d'une intériorité personnelle, hors d'atteinte de la ratiocination scientifique. Quant à Pascal, selon Laurent THIROUIN dans *Anatomie de l'âme - Blaise Pascal*, reprenant le flambeau de Montaigne, ses *Pensées* conçoivent l'âme comme une catégorie énigmatique. De l'ordre d'un indéfinissable, l'âme est le fait non pas d'un savoir mais d'une pratique. L'âme en effet ne prend sens et n'est connue que par un cœur aimant.

Dans un tout autre champ disciplinaire, mais également de l'ordre de la pratique, thérapie post-religieuse des états du sentiment et du cœur, Jean-Michel HIRT rappelle, dans *Pas de psychanalyse sans âme*, que Freud n'a jamais voulu, tout savant qu'il était, abandonner le terme si étrange d'« âme », mot si religieusement connoté. Freud a conçu l'interprétation comme l'acte analytique donnant accès au site de l'âme et aux réalités qu'elle anime. Dans une veine plus exclusivement biologique, *L'âme face aux neurosciences*, Stéphanie CLARKE montre comment les neurosciences prétendent aujourd'hui expliquer tout l'humain et en particulier ce qui était autrefois remis à l'âme, la foi et le spirituel. Néanmoins, en filigrane de cette présentation, l'idée scientifiquement bien admise de la plasticité neuronale et la part qu'y prend l'expérience, avec son ouverture à l'imprévisible, peuvent encore faire brèche dans un discours totalisant qui, par sa clôture théorique et explicative, tend par lui-même au naturalisme. Mais du matérialisme naturaliste au spiritualisme contemporain, la forclusion de la question de l'âme n'est peut-être pas levée pour autant. *L'âme dans les spiritualités contemporaines* de Jean-Marie GUEULLETTE indique ainsi comment, formées au creuset de l'empirisme anglo-saxon et de son option assumée, en matière de connaissance, pour la nature et ses mécanismes, les nouvelles spiritualités américaines, même si elles font appel, à grand renfort de majuscules, à la Vie, à l'Esprit ou à l'Énergie, peinent toutefois à relever l'âme en sa question. Celle-ci s'accommode sans doute fort mal d'une pensée holistique qui manque la tension aporétique que la question de l'âme soutient, non en visée de l'humain dualiste mais selon la dualité invincible et féconde, sensée-sensible, de l'esprit et de la corporéité.

Âme et esprit. Idéalisme allemand et spiritualisme français, par Jean-Louis VIEILLARD-BARON, montre que cette union problématique de la pensée et de l'affectivité s'est tenue au centre des recherches de l'idéalisme

allemand depuis Hegel et dans son héritage français. L'âme s'y trouve liée au concept de destinée, entendue en un sens non pas déterministe et fataliste, mais selon la façon dont chacun incarne la liberté de l'esprit. L'âme humaine s'y conçoit ainsi comme l'acte même de la liberté, c'est-à-dire comme ce qui de l'humain résiste à tout déterminisme. L'idée de liberté ou l'attention à ce qui peut surgir de neuf au lieu même de l'inattendu, c'est en termes esthétiques, l'inouï d'une création. Dans l'histoire de la philosophie contemporaine, l'étape suivante est la phénoménologie, en tant qu'exploration des possibles et des confins de l'expérience humaine. Dans *Du «je» à l'âme en phénoménologie*, Emmanuel HOUSSET rappelle comment Husserl a fait d'abord rupture avec l'évidence cartésienne de l'âme pour retrouver le «je» en tant que source de tout apparaître. Mais cette rupture n'est pas une fin de non-recevoir. Elle libère plutôt d'une fausse conception de l'âme, fiction d'une intériorité enclose en elle-même et coupée de l'extériorité. Et elle ouvre la voie à une conception bien différente de cet essentiel de l'humain, en tant que réel non objectal qui s'éprouve dans l'affectivité, se constitue dans l'unité d'une histoire, se singularise dans l'interpersonnalité et advient à l'existence dans la responsabilité. Ainsi donc si âme il y a, celle-ci n'est pas de l'ordre d'un «je sais», mais d'un «je peux» qui fait histoire.

Plus engagée dans l'affirmation de l'âme en phénoménologie, *L'expérience de l'âme, chez Edith Stein, de la phénoménologie à la mystique* par Bénédicte BOUILLOT conçoit l'âme entre phénoménologie et philosophie de la mystique comme un «quelque chose» dont l'apparition sensible fait pressentir un «mystère». Et dans *Réhabilitation de l'Âme et Métaphysique de l'art chez F. Cheng*, Emmanuel GABELLIERI met des mots sur ce mystère avec François Cheng : l'appel de l'âme, y est-il proposé, serait de s'ouvrir à la Voie, où peuvent se rejoindre la vérité du Tao et celle des évangiles révélant «la Voie, la Vérité et la Vie». Mais reste à savoir ce que ces mots-là, selon cette insolite mise en réseau, veulent dire et le mystère ainsi n'en est pas dévoilé pour autant. Quant au cheminement possible-impossible de l'âme vers le Mystique, *L'âme et le «piège de la beauté» chez Simone Weil : la folie de l'amour comme source d'ascension spirituelle* par Massiliano MARIANELLI nous introduit, à l'école de Simone Weil lectrice de la philosophie grecque, aux arcanes d'une mathématique qui s'y comprenait encore comme médiation mystique de l'humain au divin. Nous voilà alors bien loin de la compréhension actuelle de l'âme à l'âge technologique de la raison, où les mathématiques et leurs applications cybernétiques sont convoquées comme une arme absolue de la dissolution de l'âme, conçue comme logiciel pouvant être téléchargé à l'envi. Ainsi dans *Sur la pensée qui parle ou de l'âme du langage, la parole. Repenser l'humain au temps de son effacement dans le vivant et la machine*,

Pascal MARIN opte pour une nécessaire déconstruction des idéaux de l'homme-machine comme accès préalable à la reposition actuelle de la question de l'âme. Si la pensée par exemple peut s'étudier comme cerveau et le cerveau se modéliser comme une machine cérébrale, celui-ci n'en est pas pour autant machine autonome, au sens humain de l'autonomie, impliquant l'imprévisibilité d'une intention possiblement inattendue, novatrice, créatrice. Et l'intention qui anime la pensée ne se disant qu'au présent, l'ouvert de l'âme se signale alors, peut-être encore, dans l'aujourd'hui du parler d'une langue, dans l'événement d'une parole vive.

S'agissant de créativité de la parole, le colloque a pris soin de ménager en ouverture et point d'orgue sensible, esthétique, de sa recherche, un espace d'expression particulièrement fécond sur la question de l'âme. Il s'agit de propositions actuelles en matière d'arts plastiques, de poésie, de cinéma. Anne-Élodie MEUNIER dans *Corps, âme, esprit : sculpter vers l'alliance* nous a montré que mettre en forme l'argile, la pierre, le bois, pouvait être un chemin de personnalisation de l'être dans la rude confrontation à l'altérité de la matière et des autres. Avec *Des personnages se découvrent une âme. Variations métaphysiques sur Bruno Dumont*, Christine CHAZAL nous indique comment le cinéma de Bruno Dumont, à travers les mouvements, les errances, l'éloignement et le rapprochement des corps, décline l'aspiration de l'âme à une forme d'élévation qui n'est pas sans péril. Celle-ci manifeste, en mode déthéologisé et désontologisé, dans l'invincible tension du corps et de l'âme, de la matière et de l'esprit, la persistance d'un désir du Ciel à même un terrestre humain englué dans le mal. Et pour Jean-Pierre LEMAIRE, selon *L'âme médiatrice dans la poésie contemporaine*, la poésie n'a pas été indemne du mouvement de l'éclipse de l'âme dans la culture du fait du primat de la sensation en poésie depuis Baudelaire. Et pour la même raison, l'idée d'une « sensation spirituelle » soutient la reviviscence de l'âme en poésie contemporaine. Médiatrice entre l'univers physique et l'univers invisible, par grâce d'une telle sensation, l'âme n'y est plus une entité séparée. La poétique comme pratique agit alors, à son insu peut-être, contre le dualisme, cause ou symptôme d'un absentement de l'âme du monde présent. Laissons ici le dernier mot à la poésie comme pratique radicale d'humanisation en contexte de perte du sens de l'humain et de son propre. Et peu importe que cela s'appelle une « âme », ou bien autrement.