

Anthropologie chrétienne

Première partie

Introduction

L'anthropologie est une discipline qui tente une approche rationnelle de l'homme. Il est difficile de parler de science à son propos puisqu'elle n'utilise pas les méthodes habituelles des sciences : outil mathématique, hypothèse/vérification, ses résultats ne sont pas falsifiables et peuvent donc cohabiter avec des affirmations différentes sans pour autant perdre leur pertinence. D'autres disciplines ont davantage de prétentions comme la psychologie, la sociologie, l'ethnologie, la linguistique, le structuralisme, voire la psychanalyse. Elles prétendent à un discours quasi-scientifique sur l'homme. À partir d'une entrée qui leur est propre, elles tirent avec assurance une vision de l'homme qui prétend à l'universalité qu'ils appellent aussi anthropologie. D'où la difficulté de comparer ce qui n'est pas comparable parce que partant de présupposés trop divers.

Mon angle d'attaque est plus modeste en ce sens qu'il ne prétend pas à l'universalité, encore moins à la précision scientifique. Plus proche de la philosophie, il se propose de mettre en débat diverses pensées rationnelles avec le contenu de la foi ce qui est un projet qui manque totalement de modestie. Heureusement qu'il s'agit, en principe, de spiritualité ce qui tolère des approximations que ne se permettraient ni des philosophes, ni des théologiens, encore moins des scientifiques !

Le sujet semble considérer comme acquis l'existence d'une anthropologie chrétienne au sens où comme le sociologue parvient à une définition de l'homme à partir de l'analyse de la société et l'ethnologue en partant d'études d'une civilisation sur le terrain, il serait possible de parvenir au même résultat en analysant la Bible et la Tradition de l'Église. Contrairement à cette hypothèse, j'aimerais partir du principe que l'anthropologie chrétienne n'existe pas en tant que telle comme un donné déterminé dont on pourrait parler à part, sans la mettre en relation avec l'ensemble de la réflexion sur l'homme. Je pense impossible de tirer une anthropologie chrétienne complète des saintes Écritures, même relues dans le cadre de la théologie. Elle évolue, se modifie selon les époques et surtout s'enrichit des apports extérieurs.

Je ne veux pas dire que la question serait sans importance et hors de propos, comme si notre foi n'avait rien à dire à l'anthropologie. Pour le croyant en Jésus-Christ, les données de la Tradition questionnent l'ensemble de ce qui fait sa vie au niveau de ses actions, sa pensée, ses paroles et en particulier donc ses conceptions de l'homme. Aucune approche humaine n'étant par principe étrangère à la foi, le dialogue est permanent entre les constructions humaines, les comportements des croyants et ce qui nous a été transmis de Jésus-Christ. La foi a toujours son mot à dire, elle est Vérité révélée, tout en manquant singulièrement de précision quand on approche des questions concrètes. Elle donne de grands axes à la pratique humaine qui cherche en contrepartie les moyens précis de s'y conformer dans le concret de l'existence. Je voudrais montrer comment ce rapport peut fonctionner autour de cette question.

Mon apport se structure autour de deux idées forces indissociables de toute anthropologie voulant tenir compte de la dimension chrétienne. La première est que le chrétien est persuadé, dans sa foi, qu'il reçoit la vie d'un Autre que lui-même. Il croit que la source n'est pas en lui, mais en Dieu. Nous commencerons donc par questionner les pensées que l'on pourrait appeler globales au sens où elles ne prennent pas l'individu isolément mais le pensent en rapport avec l'ensemble de la réalité. Cette démarche devrait nous aider à éclairer notre hypothèse de base que l'homme n'a pas sa source en lui-même.

La deuxième hypothèse que nous voudrions éclaircir est la place de l'individu : de quelle manière peut-il exister face à la source de sa vie, comme par rapport à ce qui le construit et le conditionne ? Comment l'individu peut-il devenir une personne ? Face aux interrogations multiples qui mettent en question le libre arbitre et l'indépendance, qu'en est-il de notre capacité à exister en tant que personne ?

Cette contradiction entre un individu libre et responsable qui n'est pas sa propre source constitue la base de toute anthropologie chrétienne.

Parler de l'homme pour un chrétien suppose la mise en rapport de trois sources qui se combinent et se complètent sans qu'elles soient placées sur un pied d'égalité. Je pose en commençant l'hypothèse que l'homme est indissociablement « fils de la Terre, fils de l'Homme et fils de Dieu ».

Fils de la Terre

Le dire « fils de la Terre » revient à rappeler la terre avec laquelle il a été modelé si on en croit le deuxième chapitre de la Genèse et son nom d'Adam (le Terreux). C'est évoquer la poussière à laquelle il retournera, cet humus dont il est pétri et qui reste une invitation à l'humilité.

Les découvertes bien postérieures viennent enrichir l'idée de notre filiation avec la terre. Je veux parler de la théorie de l'évolution des espèces qui nous montre un monde qui, depuis le Big-Bang initial, s'est transformé progressivement jusqu'à donner la vie et permettre l'apparition du vivant et de l'homme. Le titre de « fils de la Terre prend ainsi un relief saisissant.

La montée en puissance des préoccupations autour de l'écologie est l'événement le plus récent qui rappelle combien nous sommes dépendants de cette terre. Cette dernière si elle nous a donné le jour, continue de nous permettre d'exister. Nous sommes invités à respecter cette mère et à la protéger. Notre dépendance vis-à-vis d'elle ne concerne pas uniquement notre origine, elle reste constamment d'actualité.

Nous verrons comment des penseurs aident des chrétiens à prendre en compte cette dimension de l'homme, longtemps sous-estimée, ou utilisée pour abaisser son orgueil.

Fils de l'Homme

Que nous soyons la conséquence de l'union d'un homme et d'une femme est une banalité, mais cela n'épuise pas la complexité du rapport de chaque individu avec l'ensemble de l'humanité et déjà avec son entourage. Nous ne sommes pas que des êtres naturels, les rapports interpersonnels, au sein de la famille et des divers étages de la société, nous constituent dans notre individualité particulière. Des théories récentes (et contestées) mettent en lumière sous un jour nouveau la question de l'inné et de l'acquis dans la formation de notre personnalité.

Notre parenté, l'environnement qui a été le nôtre depuis notre naissance, ceux qui ont participé à notre éducation, nos relations d'amitié ou de travail, etc. tout cela nous a faits tels que nous sommes.

Une théorie de l'homme ne saurait faire l'impasse sur cette dimension.

Fils de Dieu

Notre filiation divine est le troisième élément incontournable dans la mise en place d'une anthropologie chrétienne, celui qui la distingue radicalement des approches non religieuses. Il est bien clair que, pour un croyant, chrétien de surcroît, la source première de toute vie est l'amour divin. Les sources précédentes sont secondes par rapport à celle-ci qui les anime et les impulse. Il faut éviter cependant de minimiser celles dont nous avons parlé auparavant sous prétexte que cette dernière est essentielle au sens fort. Il vaudrait mieux dire que la dynamique de l'amour divin se réalise à travers elles sans faire nombre avec : Dieu n'est pas une origine parmi d'autres, il est la source de toutes les sources.

Il sera important de voir comment la dimension de la source divine jette un regard nouveau sur ce qui précède, comment elle l'interroge, l'évalue, permet de faire des choix et suggère des approches originales.

La spiritualité, puisque tel est notre angle d'attaque ici, est pour le chrétien ce qui fait l'union de toutes les composantes de son existence. Elle unifie ce qui demeurerait sinon une individualité éclatée où des éléments d'origines diverses se côtoient sans fusionner en un ensemble globalement cohérent.

Le but de ce qui suit est donc de tenter de mettre en place des ponts entre des approches différentes et à bien des égards contradictoires. La manière dont nous aborderons certains auteurs sera de l'ordre de la suggestion plus que de l'étude exhaustive. Aucun ne sera pris comme référence dernière. Plus que la recherche d'une pensée définitive, nous privilégions la mise en rapport et la libre circulation entre les approches, dans un bricolage que chacun sera invité à reprendre à nouveaux frais pour son propre compte et à sa manière. La spiritualité est de l'ordre de l'engagement personnel, elle suppose d'oser des choix propres et le plus souvent non définitifs pour laisser le champ libre à l'Esprit. La première étape consistera dans la confirmation de l'unité de la personne, souvent mise à mal par des approches qui, par un souci d'analyse, se contentent de morceler la réalité sans prendre la peine d'en reconstruire ensuite la cohérence par un effort de synthèse.

Un homme en morceaux

L'homme se vit spontanément comme une unité. À Madagascar, je me suis heurté à l'incompréhension de mes élèves en lycée ou en école supérieure quand j'ai essayé de leur parler de Descartes. Ils le prenaient vraiment pour un fou et moi avec, qui prétendais leur démontrer qu'ils étaient constitués de morceaux ayant du mal à cohabiter. Ils étaient en complète contradiction avec les séminaristes à qui j'enseignais dans la même ville : ils prenaient la distinction entre l'âme et le corps comme une donnée de foi, alors même qu'elle était en contradiction avec leur culture d'origine. Il y a un choc entre les perceptions spontanées et le poids des cultures, surtout pour nous qui sommes, soi-disant, cartésiens.

Je crois qu'une majorité de chrétiens français vivent avec cette contradiction : être chrétien c'est croire qu'à la mort le corps est mis en terre alors que l'âme monte au ciel, même s'ils se vivent spontanément comme unifiés. On en arrive à la situation extrême où la distinction est moins difficile à penser que l'union. Cela n'empêche pas la plupart d'être obsédés par leur corps, ils le bichonnent, l'entretiennent à grands frais, sont prêts à croire à la réincarnation et pourtant ils éprouvent de la difficulté à dire « je crois en la résurrection de la chair », certains préfèrent zapper ce passage ou évitent de penser aux

contradictions qui les habitent. L'héritage cartésien n'est pas un vain mot. Pourtant, même Descartes a écrit le *Traité des Passions* où il s'interroge sur les interactions de l'âme et du corps, il reconnaît dans une de ses lettres que la sensation d'unité est première par rapport à la distinction. Même pour lui la distinction n'est pas aussi clairement évidente.

Platon

L'origine du morcellement introduit dans la conception de l'homme est à chercher du côté de Platon, tel au moins qu'on nous l'a présenté en terminale. Le corps serait un tombeau pour l'âme qui, elle, vient du ciel. Cette dernière a des réminiscences du monde des idées d'où elle est tombée, mais il lui faut se détourner de l'influence de la matière corporelle si elle veut se rapprocher de la vérité. Je ne vais pas refaire le cours de terminale, mais commencer par montrer combien cette vision est étrangère déjà à la conception biblique avant de mettre en lumière d'autres lectures possibles, chez Platon lui-même.

Dans la Bible

Vous connaissez des personnes beaucoup plus compétentes que moi sur le sujet, remarquons pourtant que :

Durant les cinq siècles qui précédèrent la naissance de la philosophie en Grèce, se développa en Palestine une littérature religieuse dont l'originalité fut de concevoir la révélation de l'absolu à travers la catégorie d'une histoire dont le commencement se nomme création : "Alors Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant" [30]. Dans cette perspective, on le voit, l'âme est créée en même temps que le corps : elle ne lui préexiste pas, il n'y a donc pas de raison qu'elle subsiste au-delà de lui ; souffle de vie issu de la respiration divine, elle n'est ni un fragment du divin malencontreusement égaré dans une matière mauvaise [31], ni une substance immatérielle radicalement étrangère à la glaise dont le corps de l'homme est formé : elle est l'"animation" de ce corps. Ce qui préexiste à l'âme comme au corps et qui en est distinct, c'est la "ruach" (πνεῦμα en grec), c'est-à-dire l'Esprit de Dieu, le souffle créateur qui assure l'existence de l'âme et du corps et qui est donc la présence divine en l'homme, le surnaturel en lui, le principe de son dépassement ; mais l'âme et le corps ne sont pas, eux, ontologiquement différents l'un de l'autre. Comme le fait remarquer M. Tresmontant, "en hébreu, il n'y a même pas de mot pour désigner "le corps" au sens où Platon et Descartes parlent du corps, une substance distincte de l'âme" [32]. Le mot hébreu "basar" (sarx en grec, la chair) ne désigne pas le corps en tant qu'il serait distinct de l'âme et opposé à elle, mais au contraire en tant qu'il en est l'expression concrète : c'est "l'être vivant tout entier" [33] et plus particulièrement la totalité humaine. La preuve en est que lui sont attribuées des fonctions cognitives ; ainsi peut-on lire dans les Psaumes : "Que ma bouche publie la louange de l'Eternel, Et que toute chair bénisse son saint nom" [34]. Ou encore dans le livre d'Isaïe : "Et toute chair saura que je suis l'Eternel" [35]. Faute de comprendre que dans la tradition hébraïque la chair ne désigne pas le corps mais l'homme, on se rend inintelligibles les dogmes chrétiens ultérieurs de l'incarnation et de la résurrection de la chair : le célèbre début de l'Evangile selon saint Jean (kai o logos sarx egeneto, Et le Verbe s'est fait chair)[36] ne signifie pas que Dieu est devenu matière, mais qu'il est devenu homme ; de même la résurrection de la chair signifie le "resurgissement" de l'homme et non la réanimation du cadavre.

Quant au mot hébreu "Nephesh" (ψυχή en grec, l'âme), il ne désigne pas non plus une substance immatérielle distincte du "corps" : à l'origine, c'est l'organe de la respiration ;

puis c'est la personne considérée sous l'angle du désir. C'est pourquoi elle se voit attribuer des besoins physiologiques. Elle a faim et soif : "Il n'y a point de pain, il n'y a point d'eau, et notre âme est dégoûtée de cette misérable nourriture" [37] ; elle est susceptible d'être rassasiée : "Je rassasierai de graisse l'âme des sacrificateurs" [38] ; elle éprouve des sensations : "car tu entends, mon âme, le son de la trompette" [39].

Il suffit : l'âme entend et la chair connaît. Ni la première n'est pensée pure, ni la seconde obstacle à la connaissance. L'une comme l'autre désignent l'homme entier, le Moi, la personne totale. On ne s'étonnera pas que pour la pensée hébraïque l'union de l'âme et du corps ne soit pas un "problème" ; mais on ne s'étonnera pas non plus qu'elle ait ignoré l'immortalité de l'âme : c'est seulement dans les deux premiers siècles avant notre ère, et à travers l'une de ses branches, la pharisienne [40], que le judaïsme commence à professer l'espérance d'une survie. On s'étonnera davantage de ce que la religion de l'incarnation et de la résurrection, héritière du judaïsme, se soit attachée au cours de son histoire à des démonstrations de l'immortalité de l'âme, alors même qu'elle préférait le langage de l'hylémorphisme aristotélicien à celui du dualisme platonicien pour exprimer sa propre anthropologie. Pris sur internet.

Nous ne sommes donc pas obligés d'être cartésiens si Jésus ne l'était pas. Il n'est même pas sûr que Platon ait été cartésien !

Nous n'allons pas poursuivre plus avant dans cette direction. L'essentiel était de souligner notre insatisfaction devant la manière dont une certaine philosophie morcelle l'homme, d'autant qu'elle est étrangère à l'approche biblique. Il reste vrai que les apports de cette conception dualiste de l'homme ont été importants, en tant qu'étape. Elle facilite la compréhension de la mort et de la vie après la mort. Bien qu'un peu simpliste, elle satisfait notre curiosité pour ce qui concerne notre sentiment que la partie spirituelle qui est en nous est supérieure et impute au corps les lourdeurs que nous constatons. Nous sentons qu'il y a une tension en nous et le dualisme en rend compte. La priorité est donnée assez fortement au spirituel ce qui conduira à valoriser la pensée et à reléguer à un niveau inférieur les activités matérielles, le travail en particulier. Le corps se trouve rejeté du côté obscur de notre être, jusqu'à être présenté comme l'origine essentielle du mal, en particulier dans sa dimension affective. Une telle présentation, d'abord rassurante, finit par dériver dangereusement.

Avec le dualisme nous avons donc le meilleur et le pire. La dévalorisation d'une partie de nous-même qu'il induit, pose problème de même que la difficulté qui en découle à comprendre l'unité de l'homme. Pour nous chrétiens le dualisme est problématique aussi parce qu'il ne correspond pas à la mentalité biblique et fait obstacle à la compréhension exacte de bien des textes de cette tradition.

Enfin, le dualisme satisfait trop rapidement notre souhait d'autonomie, y compris vis-à-vis de Dieu. Si notre âme est présentée comme un don de Dieu à l'origine, elle semble ensuite immortelle par nature, comme si elle devenait autonome par rapport à son origine. Plus besoin de ressusciter puisque nous sommes immortels. Or, dans la foi évangélique, la résurrection est une re-création et pas simplement une réanimation ou la poursuite d'une existence précédente. Il semble donc nécessaire de dépasser les simplismes du dualisme en donnant la parole à d'autres auteurs.

D'autant que la pseudo-autonomie issue de cette compréhension du christianisme conforte les athées qui prétendent s'opposer à Dieu ou au moins lui tenir tête. Cette attitude n'a pas de sens si Dieu est la source absolue et constante. Comment s'opposer à ce qui me donne la vie ? On peut ne pas croire en Dieu, mais il est difficile de prétendre s'opposer à lui.

Sortir de cette conception de l'anthropologie chrétienne semble donc une nécessité, même si on la rencontre encore dans des formulations chrétiennes, en particulier dans des textes de la liturgie et chez des théologiens.

Par procession ou par participation ?

Un autre courant de l'anthropologie ouvre d'autres perspectives, celui qui fait découler le réel d'une source unique qui irrigue l'homme et engendre toute vie. Nous allons l'examiner de plus près, mais disons dans une première approche rapide que la notion de procession ignore la rupture entre l'origine et ce qui en découle. Selon cette logique ce qui sort de la source n'est pas distinct de son origine, même s'il peut en être une manifestation dégradée. L'unité l'emporte sur la division. C'est pour cela, hormis la dégradation, que nous proclamons que le Fils est engendré par le Père et que l'Esprit procède du Père et du Fils. La participation se distingue de la procession : elle renvoie à l'idée de Création, c'est-à-dire d'apparition d'une réalité différente de l'origine mais qui ne tient que par cette dernière. Le créé ne peut persister dans l'existence en dehors de son rapport avec son Créateur, mais il est d'une autre nature que Lui. Le premier courant est communément appelé panthéiste et se différencie donc de la foi en une Création. Procession ou participation, il n'est plus question dans ce cadre d'autonomie totale du réel, mais les orientations de l'une et l'autre divergent profondément bien que les notions ont tendance à se mélanger chez certains auteurs.

Platon à nouveau

Nous allons chercher chez Platon à nouveau les racines de cette pensée de la totalité qu'il aborde sous l'angle de la procession. Pour y parvenir, il faudra prendre de la distance par rapport aux descriptions simplistes précédentes, voire nous rapprocher d'une théorie soi-disant secrète évoquée dans ses lettres.

L'examen du *Parménide*, que nous approfondirons plus tard, ouvre des pistes qui tranchent par rapport aux approches habituelles de Platon. Une autre manière de lire cet auteur nous met devant un philosophe plus mystique et proche de nos préoccupations du moment. Il faut laisser les textes qui vont dans le sens d'un fractionnement de l'esprit en petites âmes individuelles ou d'une lumière venue du ciel qui se dépose, par parties, dans des corps ; notre attention se portera sur d'autres textes de ce philosophe. Dans *le Parménide*, il est dit qu'une lumière unique éclaire tous les hommes en permanence et que chacun participe à cette lumière qui reste pourtant une. Au lieu de voir de petits morceaux qui se détachent pour former les âmes, qui remonteront ensuite après la mort de chaque homme, l'idée est que ce qui existe a un rapport constant avec son origine et en procède.

Une autre image est utilisée par Platon : celui qui est sous une tente ne voit que la portion qui se trouve au dessus de lui et qu'il pense s'approprier, alors que le philosophe a l'idée de la tente dans son ensemble qui est d'un seul tenant. L'Un est comme une vaste toile de tente qui couvre tout ce qui existe et le fait que nous ne participions qu'à une partie ne signifie en rien qu'il soit fait de morceaux. Vue ainsi, la division est une illusion et l'unité est partout, sans solution de continuité. Il n'y a pas d'âmes particulières mais la participation de tout à la vie de l'Un. Le corps lui aussi, malgré ses imperfections, est une émanation de l'Un et fait partie du chemin qui nous permet de monter jusqu'à lui.

Dans *La République* Platon est dans la même perspective ; le philosophe développe un autre exemple, celui de la justice. Elle est unique et vient du ciel mais elle est vécue de diverses façons selon les hommes et les pays ou les régimes. La diversité est une

apparence puisque tous les développements de la justice sont l'expression d'une origine unique. Enfin, dans *Le Banquet*, se trouve une longue discussion sur l'amour au cours de laquelle Socrate défend l'idée d'un amour unique qui vient de Dieu et qui se diversifie ensuite selon les hommes. Le fait que les manières d'aimer soient multiples ne doit pas nous faire oublier que l'amour dont elles procèdent est un malgré les apparences. La conviction est forte : l'unité est première, elle est la source de tout ce qui existe. Il est vrai que, en s'éloignant de l'origine, la diversité s'introduit dans ce qui était unifié. Il s'agit d'une forme de dégradation inévitable de la perfection originelle qu'il nous est impossible de vivre parce que nous sommes dans le mouvement et le changement.

Il n'y a pas plusieurs justices, plusieurs amours, mais plusieurs manières de les vivre selon les âges et les pays. Par contre, toutes ces formes procèdent de la même origine. Il en est de même pour toutes les valeurs dont la diversité des formes ne peut être comprise si on les prend chacune séparément. Ce n'est qu'en les voyant par rapport à leur origine qu'elles prennent sens. Chacune d'elles tient son sens de sa dépendance par rapport à l'Un, elle n'a pas d'explication par une nature qui lui serait propre. Il ne s'agit que de déclinaisons de la même perfection originelle.

Cette conception prend toute son ampleur dans *Le Parménide*. Nous avons déjà vu comment Platon prend l'image de la tente qui couvre tous les hommes, bien que chacun n'en voit qu'une partie alors qu'elle est une. L'auteur nous invite ainsi à ne pas confondre notre perception du réel avec la réalité elle-même. Nos visions sont parcellaires et de ce fait nous avons tendance à concevoir la division là où, au contraire, règne l'unité. Nous sommes attentifs à ce qui semble côte à côte alors qu'en fait tout procède de l'un.

Pour approfondir dans cette direction, regardons *Le Parménide* d'une manière plus complète. Il s'agit d'un livre étrange et difficile, construit un peu à la manière d'un mecano conceptuel, sans rapport apparent avec la réalité, une sorte de jeu de l'esprit qui pourtant se révélera fécond, un peu comme ces théories mathématiques, simples jeux de concepts au départ, qui trouvent un jour des applications concrètes dans la pratique.

Platon part de l'Un dont on ne peut rien dire puisque toute définition introduirait en lui des divisions en définissant des qualités qui peuvent lui être appliquées. Il est l'indicible par excellence. La seule chose que l'on peut en dire c'est que tout procède de lui qui est immobile. Il faudrait écrire « Tout » procède. Le Tout est l'unité de ce qui existe dans sa perfection, il est définissable, contrairement à l'Un et foisonne de qualités.

Platon définit 5 hypothèses, de la plus parfaite à la plus matérielle et les manières dont nous pouvons passer de l'une à l'autre, en remontant ou en descendant. À chaque hypothèse correspond un comportement particulier qui permet de nous unir à chacune des étapes.

1^e hypothèse : Ineffable ou Un pur : coïncidence mystique.

2^e hypothèse : un-multiple ou Tout intelligible : pensée intuitive.

3^e hypothèse : un et multiple : âme ou raison discursive.

4^e hypothèse : multiple unifié : perspective empirique.

5^e hypothèse : multiple pur : matière pure-éternelle.

Proclus, un néoplatonicien, a écrit le *Commentaire du Parménide* le mieux construit que l'on connaisse. Malheureusement cet ouvrage s'arrête à la fin de la première hypothèse. Il faut en deviner la suite en usant des indications que l'auteur donne çà et là et des reprises de la *Théologie platonicienne*. Le jeu dialectique du *Parménide* revient à explorer toutes les manières possible d'affirmer l'Un et de le nier. Neuf fois car il y a un sens de la descente et un autre de la remontée ou centrifuge et centripète, on part de

l'Un et on y revient sous des points de vue différents et complémentaires. Ce sont les neuf hypothèses, semblables à neuf chemins rayonnant à partir d'un même centre. Nier l'Un, c'est aboutir à la dissolution de l'esprit et des choses. S'il n'y a plus d'unité, il n'y a pas davantage de diversité, pas davantage de contradiction. C'est ce que signifient les quatre dernières hypothèses négatives.

Mais poser l'Un, c'est soulever plusieurs oppositions. Dans un sens (première hypothèse), l'un est *trop* Un pour être affirmable, car la plus simple affirmation est relation et donc transgresse la simplicité pure, comme le répétera le *Sophiste* (245 b). On est ici à l'origine de la théologie négative et du non-savoir des mystiques, devant la nécessaire ineffabilité de l'absolu. Dans un sens opposé (cinquième hypothèse), l'Un n'est *pas assez* un pour être affirmable, car, s'il est privé de toute détermination et de toute pluralité interne, il n'a plus que l'unité négative de l'absolue pauvreté et la réalité du vide, ce qui définit la matière. Maintenant, entre ces deux extrêmes, dont l'un est inaffirmable par excès et l'autre par défaut, s'insèrent plusieurs moyens termes qui sont réalisables. On peut combiner l'un et le multiple de façon à former un système ou un tout, soit en donnant à l'un la souveraineté, et c'est le monde intelligible (deuxième hypothèse), soit en accordant au multiple la prédominance, et c'est le monde empirique (quatrième hypothèse).

Il y a deux processus qui de façon antithétique mènent l'Un au rien, et deux autres qui le conduisent à deux formes opposées de totalité, qui les effectue, les rassemble et les oppose. C'est encore un autre un qui éprouve en soi-même ces deux antithèses doubles, et qui ainsi leur échappe (troisième hypothèse). Cet un qui accumule les contradictions de l'unité et, en oscillant de l'un à l'autre, les dépasse dans une sorte de point neutre, c'est leur milieu ou médiation. Récapitulant extrêmes et moyens sans les confondre, cette médiation donne cohésion et connexion à l'ensemble. Telle est justement la fonction de l'âme qui est le lien de l'univers. Ainsi se construit du même coup n'importe quelle partie de l'univers. L'âme est le modèle de tout être. En chaque être véritable s'opposent deux extrêmes et deux moyens termes enveloppés par une médiation. L'excès du rien et du tout s'y oppose et s'y joint au défaut du tout et du rien. Le déterminant s'oppose à l'indéterminé et s'y concentre dans le mixte. Ainsi s'ordonnent: être, pensée et vie ; substance, activité et puissance. La règle universelle de constitution est la contradiction de la présence et de la procession dominée par la conversion. Telle est la manière, je simplifie, dont Proclus aborde *Le Parménide*.

Dès lors, la formation de l'univers se reproduit en chacun de ses points selon une perspective chaque fois différente. C'est le principe monadologique qui inspirera un jour Leibniz. Tout est en tout, répète Proclus, mais en chacun selon son mode propre. Cependant, nul être véritable ne se borne à réfléchir l'ordonnance totale. Chacun l'engendre tout entière et ainsi s'engendre dans sa particularité, de même que dans la dialectique du *Parménide* chaque hypothèse revient à l'Un pour en dérouler de nouveau les modes. La procession est donc totale et spontanée en chaque foyer de l'univers. Elle peut être continue ; il n'y a pas de vide entre les êtres, parce qu'entre eux la différence n'est pas de contenu, mais seulement de déploiement et d'accent.

Toute cette dialectique paraîtra bien trop subtile. Elle l'est en effet et d'une redoutable abstraction. Sans entrer dans les méditations chères à Heidegger, il est bon de reconnaître pourtant que ce texte a connu une postérité extraordinaire.

Les néoplatoniciens

Juste quelques dates : Platon 428-347 env. et Plotin 205-270, Proclus 412-485, dont nous venons de parler, pour ne citer qu'eux.

C'est donc 700 ans après leur maître que les néoplatoniciens font prendre à la philosophie issue de Platon, qui n'avait jamais cessé d'être étudiée, un tournant radical. Ils sont antichrétiens pour la plupart, adeptes d'une pureté rationnelle, philosophique de la religion, choqués par la manière dont le christianisme parle du corps : incarnation, communion, souffrances de Dieu. Tout cela est pour eux abominable en comparaison de leurs méditations sur l'Un et ses processions et des religions à mystère. Disons simplement qu'ils ont profondément marqué le christianisme, surtout dans sa dimension mystique. La mystique est une des formes de spiritualité présente dans toutes les religions et même en dehors d'elles, mais, pour le christianisme, l'influence de Platon et des néoplatoniciens a été déterminante.

Pour nous

Notre projet n'est pas d'étudier *le Parménide* ou de devenir néoplatoniciens. Mais il est cependant intéressant de voir en quoi ces approches nous concernent.

Pour commencer par un point hors sujet, je trouve particulièrement fructueux d'appliquer à Dieu, la distinction qu'ils font entre l'Un et le Tout, comme un antidote à la théologie quand elle prétend parler de Dieu d'une manière adéquate. Dieu restera toujours l'innommable, celui que l'on ne peut pas atteindre par notre raison, même avec l'aide de Jésus-Christ. Il est au-delà de tout ce que l'on peut en dire selon une hymne attribuée à Grégoire de Nazianze (329-390).

*O toi, l'au-delà de tout,
n'est-ce pas là tout ce qu'on peut chanter de toi ?
Quelle hymne te dira, quel langage ?
Aucun mot ne t'exprime.
A quoi l'esprit s'attachera-t-il ?
Tu dépasses toute intelligence.
Seul, tu es indicible,
car tout ce qui se dit est sorti de toi.
Seul, tu es inconnaissable,
car tout ce qui se pense est sorti de toi.
Tous les êtres,
ceux qui parlent et ceux qui sont muets,
te proclament.
Tous les êtres,
ceux qui pensent et ceux qui n'ont point la pensée,
te rendent hommage.
Le désir universel,
l'universel gémissent tend vers toi.
Tout ce qui est te prie,
et vers toi tout être qui pense ton univers
fait monter une hymne de silence.
Tout ce qui demeure demeure par toi ;
par toi subsiste l'universel mouvement.
De tous les êtres tu es la fin ;
tu es tout être, et tu n'en es aucun.
Tu n'es pas un seul être,*

tu n'es pas leur ensemble.
Tu as tous les noms, et comment te nommerai-je,
toi le seul qu'on ne peut nommer?
Quel esprit céleste pourra pénétrer les nuées
qui couvrent le ciel même?
Prends pitié,
Ô toi, l'au-delà de tout,
n'est-ce pas tout ce qu'on peut chanter de toi?

Il est capital de garder à l'esprit la conscience de cette distance pour ne pas trop apprivoiser l'idée de Dieu et la réduire à nos petites catégories. La notion de « crainte de Dieu » nous gêne parce que nous privilégions un Dieu plus familier. Gardons-nous cependant de tirer un trait trop rapide sur sa grandeur et la distance infinie qui nous sépare de lui. Nous sommes là devant une dimension essentielle de la spiritualité, plus développée dans le monde musulman, mais à ne pas oublier.

Bien sûr, ce n'est pas une raison pour ne rien dire. Jésus nous a donné une foule de pistes fondamentales pour aller vers lui. Elles ont la garantie de venir du Fils, de porter son sceau. Pourtant Dieu garde son mystère, les directions authentifiées qui nous mènent vers lui ne disent pas ce qu'il est en plénitude.

La distinction entre l'Un et le Tout que propose *le Parménide* nous permet de penser que ce que nous disons de Dieu fait vraiment partie de lui, de ce Tout que nous pouvons toucher, mais que lui est aussi au-delà, dans un horizon indépassable parce qu'il est la source de Tout sans s'épuiser dans ce Tout. Il est le point d'interrogation central à partir duquel tout le reste procède, nous y compris. Le corollaire est qu'il y a deux manières complémentaires de nous rapprocher de lui : la contemplation mystique et silencieuse pour ce qui est de l'Un, la réflexion théologique et biblique pour ce qui est du Tout.

Le Parménide bouleverse ensuite l'anthropologie classique et ouvre par là une dimension nouvelle à l'anthropologie chrétienne. La notion de Création, telle qu'elle est souvent comprise, tend à considérer dans des temps successifs l'acte de Dieu qui crée et les développements de la Création après l'acte initial. Une fois la Création achevée Il s'est reposé et c'est pour nous comme s'il nous abandonnait à notre situation, nous accordant des soutiens épisodiques selon les besoins, mais laissant la plupart du temps le déroulement naturel se faire dans une autonomie qui ne réclame plus son intervention. La conséquence est que nous éprouvons soit négativement l'impression d'abandon, soit la fierté de l'autonomie gagnée qui nous permet de croire en notre indépendance vis-à-vis du Créateur.

Avec *le Parménide* et au prix de quelques libertés à son égard, s'ouvre la possibilité d'un concept nouveau : celui de Création continuée. Il est bien clair qu'il n'y a pas d'idée de Création dans *le Parménide*, encore moins chez les néoplatoniciens pour qui il est impensable que quelque chose existe en dehors de l'Un parfait, éternel et immuable. Ils sont panthéistes en quelque sorte si c'est bien de Dieu dont ils parlent. Il n'empêche que l'on peut s'autoriser à appliquer à la Création l'idée de ce rayonnement immobile de l'Un qui donne l'existence à tout ce qui est par lui et qui le maintient dans cette existence. Il n'y a pas de succession entre des temps différents, mais, à tout moment, puissance de l'Un qui tient tout. La Création n'est pas simplement un événement qui se situe à l'origine de toute chose, elle est de tous les instants.

Nous nous trouvons devant une donnée fondamentale pour l'anthropologie chrétienne : l'autonomie de l'homme, comme celle du reste de la Création est très relative. Elle n'est pas un acquis définitif, encore moins une donnée naturelle mais un don permanent de Dieu qui accorde l'existence à chaque instant. Le chrétien, à juste titre, se pense

responsable de ses actes, il est persuadé qu'il conduit sa vie d'une manière autonome, mais cela se passe sur un fond de dépendance radicale : Dieu est toujours là pour le tenir, le maintenir dans l'existence et lui donner la vie. Dieu qui semble absent, qui semble avoir achevé son travail de Création ne peut se retirer totalement puisque c'est par lui que tout est. La difficulté du chrétien est que la présence de Dieu qu'il affirme dans la foi n'est pas ce qu'il ressent le plus fortement. La sensation de vide l'emporte souvent.

L'image platonicienne ou néoplatonicienne de l'Un rayonnant au centre de tout et portant tout ce qui existe, est particulièrement appropriée à ce qu'est Dieu. Il n'y a pas de foi chrétienne en dehors de cette perception de notre dépendance radicale et de tous les instants.

La deuxième étape décisive qui nous est permise par ce texte est la possibilité de penser l'unité de l'homme. Chez le Platon d'avant *le Parménide* il y avait, semble-t-il, l'idée de succession entre une âme préexistante et immortelle et l'apparition d'un homme par la chute de l'âme dans un corps soumis aux changements et qui est son tombeau. Rien de cela dans *le Parménide* puisque tout existe en même temps, sans qu'une extériorité soit imaginable. Ce n'est pas la peine d'attendre la mort pour penser sortir de notre enfermement en nous libérant de la matière. L'effort de purification est constant qui nous permet de remonter vers l'Un au moyen de la philosophie et des religions à mystères puisque les frontières entre les 5 niveaux ne sont pas étanches. Nous sommes pris dans un tout et non pas des éléments séparés devant gérer leur avenir particulier.

Il nous faudra poursuivre notre réflexion sur ce sujet avec l'aide d'autres penseurs pour préciser l'intuition platonicienne et la rendre accessible pour aujourd'hui.

Les mystiques

À la suite des néoplatoniciens, les mystiques chrétiens ont poursuivi dans la direction qu'ils avaient prise. L'accent est mis par eux sur l'interpénétration de Dieu et de l'homme. La dépendance du second par rapport au premier se traduit du même coup par la présence divine en chaque homme. Ce dernier est habité par Dieu et l'humanisation de Dieu en Jésus-Christ a pour corollaire l'ouverture à la divinisation pour l'homme. Ceux qui sont en lien direct avec les néoplatoniciens sont essentiellement Denys l'Aéropagite, disciple de Proclus et Maxime le Confesseur (580-662).

Maxime le Confesseur, moine byzantin théoricien de la déification de l'homme, est considéré comme l'un des plus grands théologiens chrétiens. Éminent défenseur de la foi chrétienne, il s'opposa à toutes les formes d'hérésies tel que le monothélisme, doctrine soutenue par l'empereur byzantin et qui attribuait au Christ une seule volonté mais deux natures différentes. Maxime fut alors excommunié par les Églises d'Orient. Et torturé, il mourut en exil. Destin d'autant plus paradoxal que quelques années après sa mort, sa doctrine de la déification de l'homme fut adoptée au Vème concile œcuménique de Constantinople. Maxime soutient en effet que l'accomplissement naturel de l'homme réside dans l'épanouissement de sa nature divine. Un épanouissement suprême devenu possible grâce à l'exemple du Christ : Dieu fait homme pour montrer à l'humanité le chemin de la Divinité. L'homme peut alors réaliser que la seule manière de s'unir à Dieu est de ne pas Le voir extérieur à lui. « L'Esprit Saint n'est absent d'aucun être », soutient Maxime le Confesseur ajoutant que le Verbe de Dieu se révèle en nous en fonction de notre ouverture spirituelle. Dieu nous aime donc au point de nous laisser libres de refuser ou de faire grandir Son Esprit. En faisant de la divinisation de l'homme la quintessence de sa doctrine, Maxime le Confesseur propose ainsi une orientation

nouvelle à notre existence à savoir développer l'Amour de Dieu qui est en nous jusqu'à devenir à son image : porteur et responsable de l'humanité comme de toute la création. En outre, considérant cette dernière comme une manifestation de son Amour, Maxime soutient que l'homme est destiné à retrouver son rôle de créateur cosmique. Dès lors qu'il accepte de s'ouvrir au don de Dieu, il éprouve le désir de répondre à son Amour en créant à son tour sa propre « liturgie cosmique »... Des œuvres majeures de Saint Maxime le Confesseur, nous retiendrons ses interprétations symboliques de la liturgie et ses « œuvres ascétiques » ainsi que ses fameuses lettres qui dévoilent, au-delà des subtilités de l'exégète remarquable qu'il est, un être plein d'Amour et d'humilité.

On retrouve aussi leur influence, sans doute sous forme indirecte, chez les mystiques allemands du XIV^e siècle Eckart et Tauler puis chez Thérèse d'Avila et Jean de la Croix. Les mystiques chrétiens ont nourri leur avancée spirituelle grâce à la tradition issue de Platon. Il est probable que peu d'entre eux avaient lu *le Parménide*, peut-être certains ont-ils eu écho des écrits de Denys l'Aréopagite ou de Maxime le Confesseur, ils se sont en tout cas inscrits dans cette mouvance particulière de l'Église et l'ont portée à son plus haut niveau.

En quoi leur anthropologie s'en est-elle trouvée marquée ?

Nul mieux que Jean de la Croix ne s'est montré sensible au mystère de l'Un, à l'approche de l'innommable qui s'achève dans le silence de la contemplation et dans la nuit. La conséquence chez lui, mais on la retrouve chez tous, est dans la certitude d'une dépendance totale par rapport au Créateur. Pourtant, la perception de cette distance infinie ne le réduit pas au silence. Il parle beaucoup tout en gardant la conscience de l'inadéquation entre ce qu'il dit et la réalité de Dieu. D'où, en particulier chez lui, l'utilisation des images et de la forme poétique. Il a vécu existentiellement la distance entre l'Un et le Tout.

La conscience aigüe de cette dépendance totale, loin de le déprimer ou de le rabaisser, le fait entrer dans une espérance infinie : il pense pouvoir devenir Dieu par participation. Bien sûr cela passe par des purifications où Dieu est autant acteur que l'homme. Maître Eckart prend l'image de la bûche qui craque sous l'action du feu qui la transforme. Elle sera reprise tant par Jean de la Croix que par Thérèse. Les paroles de Jean de la Croix sont très fortes :

« Une fois que l'âme est unie à Dieu, transformée en lui, elle aspire Dieu en Dieu, et cette aspiration est celle même de Dieu, car l'âme étant transformée en lui, il l'aspire elle-même en soi. C'est là, je pense, ce que saint Paul a voulu dire par ces mots : *Voici la preuve que vous êtes des fils : envoyés par Dieu, l'Esprit de son Fils est dans nos cœurs, et il crie vers le Père en l'appelant : Abba !* Voilà ce qui a lieu chez les parfaits. Ne nous étonnons pas toutefois de savoir l'âme capable de parvenir à une telle élévation. Dès lors en effet que Dieu lui donne la grâce de devenir déiforme et unie à la Très Sainte Trinité, elle devient Dieu par participation. » Cantique spirituel 38, vendredi de la 18^e semaine.

Les mots sont tellement forts qu'ils ont posé problème aux gardiens du dogme. N'était-ce pas trop dire de l'homme ? N'était-ce pas porter ombrage à la grandeur de Dieu de montrer un homme aussi proche de lui et avec de telles promesses ? Les mystiques ont souvent été suspectés de panthéisme parce qu'ils ne marquent pas suffisamment la distance qui sépare la Création de son Créateur avec le danger de mélanger création et procession. Sans doute les questions se sont-elles estompées pour que cette lecture ait pris place dans la « liturgie des heures »...

Un homme habité

Une telle capacité de l'homme n'est pas propre à l'individu pris isolément, une propriété dont il pourrait se prévaloir ou une faveur qu'il pourrait gagner par ses mérites. L'origine est toujours à chercher en Dieu qui donne sa vie. L'homme des mystiques est un habité par Dieu.

La remarque n'est pas particulièrement originale puisqu'elle est dans la ligne de la Genèse qui parle d'un homme créé à l'image de Dieu ou bien d'un homme en qui Dieu a mis son esprit, son souffle. Pourtant elle prend avec les mystiques un relief particulier, elle est comme prise à la lettre par ces spirituels, l'idée est poussée jusqu'à l'extrême. L'image de Dieu, le souffle divin qui habite l'homme devient une réalité quasiment matérielle. Ce n'est plus une vague image mais une évidence concrète dans la foi.

Maître Eckhart parle ainsi d'une étincelle divine présente en chaque homme. Le but de la vie spirituelle est de la retrouver, de remonter jusqu'à elle, de communier avec elle afin qu'elle prenne de plus en plus de place, au point de prendre l'homme dans son entier et de devenir Dieu par participation à cette étincelle, dès l'abord déjà là mais qui doit tout embraser. On revient à l'image de la bûche qui touchée par la flamme divine prend feu à son tour et se trouve complètement transformée par elle. Au delà de l'image il s'agit d'une présence réelle plus que d'un sentimentalisme religieux.

La démarche est semblable chez Thérèse d'Avila qui, dans son *Château Intérieur*, nous invite à remonter progressivement depuis les faubourgs de nous-mêmes jusqu'au donjon central où habite le Maître. Il s'agit d'aller à la rencontre de Dieu en le découvrant tout proche, présent dans chacune des personnes qu'il irradie, à partir de leur centre, par son amour et sa vie. Dieu est là et c'est là qu'il faut le chercher, en s'éloignant progressivement de ce qui nous détourne de l'essentiel, en renonçant aux faussetés de notre imagination, en passant résolument les barrières les unes après les autres et en se gardant de revenir en arrière. La présence de Dieu est une présence réelle pour elle aussi et non une vague image censée encourager les fois défaillantes.

« Ça baigne » pour Jean de la Croix

Jean de la Croix est moins sensible à cette notion d'habitation. Il utilise de préférence deux autres images : comme Maître Eckhart le feu qui se communique et dans lequel on entre, ou bien celle de l'eau dans laquelle on baigne, par laquelle on est porté et même qui nous pénètre comme dans une éponge. Être capable de Dieu, devenir Dieu par participation est pour lui davantage la marque d'un abandon, d'un laisser-aller pour que Dieu prenne la place. Pourtant nous venons de dire que l'eau pénètre au plus profond de l'âme et le feu, en s'en prenant à la bûche dont parlent aussi les autres mystiques, pénètre jusqu'à l'intime. La démarche n'est pas en contradiction avec la précédente, même si le mouvement est inversé.

Le danger de ces approches est le panthéisme d'où ce courant spirituel est issu. L'accusation est régulièrement adressée aux mystiques. Ils confondraient procession et création supprimant toute existence personnelle au croyant. Par Création, l'homme est posé à l'extérieur de Dieu sans que les liens avec lui soient rompus, sans que l'homme perde sa dépendance bien qu'il garde son libre arbitre. L'équilibre est difficile à trouver et il est impensable pour un néoplatonicien qui refuse de sortir de sa logique de l'Un. Jean de la Croix est particulièrement vigilant sur ce sujet et il reste fidèle à la saine doctrine ! Il insiste, quand il prend l'image d'un flambeau qui se mêle au grand feu sur le fait que la petite flamme, si elle se perd dans le grand feu, reste pourtant consciente de son existence particulière et de ce qu'elle est aimée pour elle-même par Dieu. De même

la goutte d'eau qui se perd dans l'océan, demeure une goutte d'eau particulière qui ne disparaît pas quand elle rejoint l'océan.

Le respect de l'individualité de chacun dont la personnalité ne se confond pas avec celle du groupe, la responsabilité personnelle sont des grands acquis de la culture judéo-chrétienne. La mystique chrétienne respecte cette dimension et se distingue par là de bien d'autres spiritualités ou courants de pensée. Elle est capable de jouer sans cesse entre ce qui dépasse l'homme et en constitue la source et ce qui fait qu'il se construit dans son unicité. La gymnastique se révèle difficile mais féconde et elle constitue le corps de l'anthropologie chrétienne. Les cultures traditionnelles, centrées sur un individu mêlé à un groupe dont il a du mal à s'extraire, ne tiennent pas face à cette exigence qui place chacun dans son individualité, responsable de ses actes et habité personnellement par le souffle de Dieu. L'homme prend individuellement une dignité incomparable qui fait qu'il ne supporte plus d'être noyé dans une masse indistincte.

Elle sait jouer également entre la légitime aspiration à la pureté, du spirituel qui se sent embarrassé par sa dimension mondaine et voudrait être débarrassé de ses lourdeurs et le rappel très fort de l'Incarnation, de la réalité d'un Dieu qui nous a rejoints jusque dans notre dimension terrestre, jusque dans la souffrance. Dieu nous invite à le rejoindre dans la matérialité de notre existence et non pas en nous en évadant, en utilisant toutes les ressources de notre être : intelligence, imaginaire, action... Le chrétien a un corps et le Verbe s'est fait chair nous ouvrant une voie de salut qui prend en charge tous les aspects de notre humanité. Tout cela est abominable pour un néoplatonicien, alors que l'homme mystique est emporté vers Dieu avec toutes ses qualités et dans toutes ses dimensions.

Des philosophes

Dans la même ligne, c'est-à-dire celle qui parle de l'origine et qui la considère comme constamment en activité, se placent des philosophes comme Spinoza et Bergson et même Descartes. Ce dernier en effet est partisan de la théorie de la Création continuée, mais ce n'est pas directement le sujet.

Spinoza 1632-1677

Dans sa philosophie, Spinoza part de Dieu comme la source de tout ce qui existe, tout à fait dans la perspective de ce que nous avons vu du *Parménide*. En cohérence avec Platon, sans se référer à lui, Spinoza refuse l'idée de transcendance et de Création, pensant qu'il n'y a rien en dehors de la réalité de Dieu, qu'aucune extériorité n'est possible.

La grande différence avec la perspective statique de Platon, est que celle de Spinoza est essentiellement dynamique. Dieu n'est pas la source immobile d'un monde qui en allant vers le mouvement et le changement perd de sa perfection, il est au contraire une énergie qui parcourt tout ce qui existe, une sorte de flux vital qui emporte tout, de la matière à l'esprit, dans un élan fondamental. Spinoza est le philosophe de la vie dans ce qu'elle a de plus bouillonnant. Si l'on veut se référer aux grands ancêtres, Spinoza prend la suite d'Aristote quand il oppose la *natura naturans* à la *natura naturata*. Cette dernière désigne la nature en tant qu'elle est achevée, immobile, comme un produit fini qui ne déploie plus de nouvelles possibilités puisqu'elle les a toutes réalisées. La *natura naturans* au contraire est encore pleine de vie, de possibles non aboutis impatientes de voir le jour, elle correspond au dynamisme que Spinoza découvre dans la réalité en devenir.

Tout est donc en Dieu pour Spinoza, il faut se placer de son point de vue pour comprendre toute chose, dans la perspective de l'éternité et non à partir de points de

vue étriqués parce que manquant d'envergure. C'est peut-être trop dire que d'appeler Dieu cette force de vie en train de se réaliser. Platon appelait Un la réalité qui englobe tout. Nous chrétiens avons tendance à traduire par Dieu, mais c'est déjà dépasser la pensée de Platon qui n'avait probablement pas ce genre de perception. Probablement parce qu'il y a des passages surprenants chez lui, peut-être apocryphes et issus de milieux chrétiens, voulant voir à tout prix en Platon un annonciateur du christianisme.

Spinoza hésite quand il s'agit de nommer la source de la vie. Il parle de Deus sive natura : Dieu ou la Nature. L'intérêt de l'hésitation est qu'elle rejoint la conception de bien de nos contemporains, tentés de diviniser la nature, d'en faire l'origine active, parfois même consciente de toute réalité. Un film comme *Avatar* développe cette idée d'une source vitale venant d'un arbre sacré, mais on trouve un peu partout des expressions de regret des religions naturelles ou des phantasmes de communion avec la nature. Il faudrait respecter les arbres, les animaux et les océans aux dépens des hommes s'il le faut puisqu'ils représentent le danger le plus grand pour la planète. Un autre film grand public, *Océans*, développe ce point de vue et oppose la beauté des mers et de ceux qui les habitent à la cruauté des hommes et leur capacité de nuisance. Il croit, il est vrai, les hommes capables de conduites plus responsables et propose une cohabitation pacifique ; il ne fait pas partie de ceux qui ne font plus aucune confiance en l'humanité que l'on classe dans la *deep ecology*.

En harmonie inconsciente avec Spinoza, beaucoup de nos contemporains parlent également de « leur nature ». Ils ont des capacités qui leur seraient naturelles, des désirs et des aversions qui viendraient de leur nature et contre lesquels il n'y aurait rien à faire. Spinoza est dans cette mouvance, considérant même que le libre arbitre est une illusion due au fait que nous ignorons les causes qui conditionnent nos actes et nos pensées. Nous sommes pris dans le courant vital qui vient de Dieu ou de la nature et la seule alternative qui nous reste est d'aller à contre-courant pour notre malheur ou de nous laisser emporter par le courant pour notre plus grand profit. Là est l'éthique qu'il nous propose.

D'origine juive et bien que très critique vis-à-vis de cette religion, Spinoza reprend un certain nombre de thèmes bibliques qui orientent sa pensée et donnent un éclairage intéressant à notre poursuite d'une anthropologie chrétienne.

- La *Shekinah* tout d'abord. Dans la pensée juive, elle fait contrepoids à la distinction entre Dieu et sa Création. Le monde est habité par la présence de Dieu, d'une manière constante ou épisodique, mais toujours dynamique. Dieu est présent à son peuple et à des personnages particuliers. Il habite parmi les hommes. Cette conception est profondément ancrée chez Spinoza qui considère le monde comme vivant, habité par un dynamisme essentiel. Dieu s'il est le monde est aussi la vie du monde, son énergie, son dynamisme. L'homme ne peut que se sentir à l'aise au sein de ce monde plein de vie et de promesses.
- Le salut ensuite est lié à la connaissance intellectuelle de Dieu liée à l'union aimante avec lui. L'homme participe à son salut en adhérant à la volonté de Dieu grâce à son intelligence. Cette dernière n'est jamais une activité abstraite pour lui, elle n'est pas purement intellectuelle puisqu'elle suppose la communion de tout l'être de l'homme avec ce qu'il découvre. Conformément à la double signification du verbe connaître dans la Bible, on ne peut pas connaître vraiment tant que l'on n'aime pas dans le même élan. Le lien entre la connaissance et l'amour physique est bien connu et trouvera son plein accomplissement grâce à la parole de Jésus et à ses actes.

- Dans la même ligne, l'immortalisation de l'âme est liée au progrès dans la connaissance de Dieu. Ce n'est pas une propriété naturelle donnée une fois pour toute mais un progrès à réaliser en vue d'un accomplissement. À la base il y a le *conatus*, c'est-à-dire l'effort ou le dynamisme interne à chacun qui pousse à persévérer dans l'être, une capacité à lutter contre la mort, l'amoindrissement ou la disparition. Le *conatus* est présent dans tous les domaines de la réalité, même dans la matière où il s'est quelque peu enkysté. Il est particulièrement sensible dans le monde vivant et surtout chez l'homme où il devient même conscient. Le *conatus* est le donné fondamental qui fait que chacun lutte contre la mort et met en jeu toute son énergie pour se développer et grandir. Ce combat pour la vie permet à l'homme d'acquérir une certaine individualité, une réalité personnelle qui survit alors en Dieu. Nous retrouvons le souci des mystiques chrétiens de ne pas se faire avaler par le tout.
- La béatitude complète ce qui précède et l'achève. Elle est liée à la gloire, *kabod*. Elle désigne la joie de l'homme qui, uni éternellement à Dieu, est lui-même élevé au niveau de la gloire de Dieu. Il ne s'agit donc pas d'une union qui se fait automatiquement, elle n'est pas la conséquence systématique du dynamisme du *conatus*. Elle suppose des choix et des acceptations de la réalité et de ses exigences. C'est pour cela que *l'Éthique* est l'ouvrage principal de Spinoza : la vie n'est pas que soumission à une force supérieure, elle est participation active.
- Le dernier élément qui découle de la recherche de la béatitude est la supériorité de la joie sur la tristesse. Spinoza est un philosophe de la joie. Il condamne tout ascétisme dans la mesure où il va à l'encontre de la nature. En fait, celui qui va dans le sens de la nature ou de Dieu, entre dans le courant qui le porte vers un mieux et un plus de vie. Faisant ainsi, il augmente son *conatus*, il sent grandir la vie en lui, il reconnaît qu'il se développe parce qu'il agit conformément à ce qu'il doit faire à ce qu'exige sa nature. La joie alors monte en lui au fur et à mesure que son identité se dilate. Quand au contraire il résiste à la nature, au courant de vie, ou pire s'il essaye d'aller à contre-courant, il a tendance à se scléroser parce qu'il fait obstacle à ce qui permettrait son développement et il est envahit par la tristesse. C'est pour cela qu'il fait connaître Dieu ou la Nature, savoir quelles attitudes prendre, quels choix effectuer pour profiter pleinement de l'existence, à condition bien sûr de s'engager ensuite pleinement et de tout soi-même dans les directions reconnues positives. La religion peut aider les gens simples à faire les bons choix, mais la philosophie a la préférence de Spinoza parce qu'elle est la seule capable de nous ouvrir à une connaissance adéquate, combinant la connaissance et l'amour, informant pleinement la vie, donnant accès au bonheur parfait.

Le souverain bien est selon Spinoza « la connaissance de l'union de l'esprit avec toute la nature. » Une nature qui n'est pas simplement l'ensemble des réalités existantes, celle qu'Aristote appelait la « nature naturée », mais aussi et surtout la « nature naturante », origine et source dynamique de toute la nature. Il aurait sûrement trouvé trop étriquées les aspirations des écologistes de nos jours.

L'anthropologie de Spinoza, si l'on met de côté un certain nombre de ses affirmations qui ne sont pas en cohérence avec notre foi, comporte beaucoup de propositions enrichissantes pour une anthropologie chrétienne en particulier quand elle cherche à retrouver le lien avec la Création et avec la dynamique divine qui la parcourt. L'invitation à la joie, à celle qui naît de l'impression de plénitude que l'on peut avoir quand on se sent bien dans son corps, bien dans son monde, bien avec Dieu et avec les

autres, est une situation que beaucoup recherchent, une vision du bonheur tout à fait compatible avec notre foi. Même l'ascétisme et la frugalité peuvent être pris en compte dans la mesure où, loin de détruire la vie, ils lui permettent de s'accomplir plus pleinement.

Pour ce qui nous concerne cependant, la vision résolument optimiste de Spinoza peut interroger dans la mesure où la recherche de la plénitude n'est pas obligatoirement gage de progrès. Mais il ne nous appelle pas à une plénitude au rabais qui passerait par de petites satisfactions ou des paradis artificiels. Rappelons qu'il s'agit d'un amour intellectuel qui combine la réflexion éthique et l'engagement concret dans la vie, la communion dans l'amour et la prise de distance critique qui nous fait sortir de l'immédiateté des sensations. Le développement du conatus ne passe pas par la satisfaction de nos envies immédiates, il se méfie des sensations, il est prise de décisions motivées.

Nous ne sommes pas très loin également de ce que nous avons pu dire de la mystique. Le fait de se rapprocher de la source dynamique de l'amour peut-être considérée comme une aventure spirituelle. Spinoza était-il croyant en Dieu ou non, il est difficile de trancher et cela relève de l'intime, d'autant que la réponse nous intéresse peu tant que nous ne désirons pas devenir spinoziste mais simplement nous laisser influencer par certains éléments de sa pensée.

Bergson 1859-1941

Fils de la Terre. L'expression est devenue un peu moins abstraite grâce à la démarche de Spinoza qui nous montre un homme qui surgit de la nature et est porté par elle. Bergson est plus proche de nous dans le temps et il a adhéré aux thèses transformistes, à la théorie de l'évolution et pour lui aussi l'homme est profondément ancré dans l'histoire du monde, il est le fruit de l'évolution. La base de sa conviction est scientifique mais il l'a développée philosophiquement et spirituellement. Selon lui l'histoire du monde n'est pas rectiligne, elle n'est pas la suite logique d'événements ou de transformations qui s'enchaînent logiquement d'une manière linéaire. Elle est plutôt foisonnante et buissonnante, c'est-à-dire qu'au fil de l'évolution la nature produit une quantité de nouveautés, viables ou non, entre lesquelles se fait une sélection naturelle. Elle ne fonctionne pas à l'économie, évoluant juste selon ce qui est nécessaire, elle se développe en tout sens, d'une manière tellement variée, voire improbable que le résultat étonne par sa diversité. La vie est essentiellement mouvement ce qui ne l'empêche pas d'instaurer une progression d'un individu à l'autre, d'une espèce à l'autre. Il y a une force qui transcende les vivants, un élan vital qui prend tout ce qui existe et sort la nature de ses scléroses temporaires en la poussant sans cesse vers l'avant, vers des nouveautés, en inventant des formes de vie inédites.

La vie est un seul et même élan, chargé de virtualités multiples. Elle échappe aux explications mécanistes et finalistes : elle s'invente dans les espèces. L'élan vital se définit fondamentalement comme un courant d'énergie créatrice opposé à la matière qui a tendance à se figer et dirigé vers la production d'actes libres. « Les choses se passent comme si un immense courant de conscience ... avait traversé la matière pour l'entraîner à l'organisation et pour faire d'elle ... un instrument de liberté. » *L'Énergie spirituelle*. À ce qui est dur, stable, immuable : la matière, s'oppose l'énergie spirituelle. Ce qui est matière se reproduit à l'identique selon le principe de l'entropie, alors que le spirituel invente constamment des formes nouvelles, bouscule l'ordre établi pour faire surgir de l'inédit. Grâce à cette dernière le monde va vers un plus, au lieu de se diriger vers sa fin.

Dans cet élan vital, l'homme est, comme tous les autres vivants, un produit de la vie et de son évolution, au moral et au physique. L'humanité n'est qu'une espèce animale, la dernière apparue et le terme de l'évolution sur la terre. L'homme n'est pas le but de l'évolution, car l'élan vital ne poursuit aucun but précis. Néanmoins, on peut le considérer comme la « raison d'être » de l'évolution sur la terre. L'humanité est la seule espèce, en effet, dans laquelle l'élan vital est parvenu à surmonter la résistance de la matière. Sa supériorité, l'homme la doit à celle de son cerveau. Dans l'humanité, l'évolution peut donc se poursuivre sous la forme de créations spirituelles, du moins chez certains hommes d'exception : scientifiques et mystiques.

L'univers est l'œuvre d'une conscience créatrice qui le construit progressivement, qui continue à le mettre en œuvre. L'univers « n'est pas fait, mais se fait sans cesse. » *L'évolution créatrice*. La question de Spinoza se pose également pour Bergson : Deus sive Natura ? Bergson insiste particulièrement sur la dimension spirituelle, sur une énergie qui n'est pas aveugle puisqu'émerge en elle une conscience organisatrice.

Progressivement dans la pensée de Bergson cet élan vital prendra la forme de Dieu et du Dieu de Jésus-Christ, jusqu'à le faire pratiquement adhérer à la foi chrétienne vers la fin de sa vie. Il conçoit le Créateur comme en continuité avec son œuvre dont il est impossible de le détacher radicalement. Dans une pensée proche de celle de Hegel, Bergson estime que c'est de sa propre croissance que surgit et dure l'univers. Immanent à sa création, il est, en outre, comme elle inachevé et en devenir. « Dieu n'a rien de tout fait ». *L'évolution créatrice*. Mais, d'autre part, Dieu ne se confond pas avec l'univers : il ne se réduit pas à chacune de ses créations et au principe qui continue de l'animer, ni même à leur ensemble puisqu'il est la source incessante de mondes nouveaux. On retrouve chez Bergson la difficulté de sortir du panthéisme et pourtant il s'efforce de distinguer l'élan vital qui jaillit de Dieu et Dieu lui-même. Bergson a le souci de laisser à Dieu une indépendance absolue, d'empêcher qu'il soit récupéré et enfermé dans une démarche rationnelle. Il distingue à sa façon l'Un et le Tout.

Il s'appuie pour cela sur l'expérience mystique qui le fascine puisqu'il fait de ces hommes d'exception des sommets de l'humanité. Les mystiques complètent l'intuition philosophique en révélant la nature de Dieu, en y participant, au-delà de la réflexion intellectuelle, dans le concret d'une expérience bouleversante. Le grand mystique aperçoit que Dieu est un élan, cet élan est une émotion et cette émotion l'amour. Dieu est amour et c'est pour cela qu'il est créateur, « l'énergie créatrice devant se définir par l'amour » *Les deux sources de la morale et de la religion*. Le mysticisme est la fin précise que poursuit la vie et à l'égard de laquelle le reste de la création n'a constitué que des étapes et des moyens. Ces sommets ne sont atteints que par un petit nombre d'hommes exceptionnels, ce qui n'empêche pas la majorité de s'approcher de ce qu'ils ont vécu parce que c'est avant tout une expérience humaine.

Le mysticisme, par exemple, introduit à la vraie morale. Sous toutes ses formes, celle-ci consiste à agir dans le sens de la vie ce qui est accessible à tous à divers degrés. Mais c'est lorsque la volonté coïncide avec l'élan originel pour le continuer, qu'elle atteint sa perfection.

Nous continuons à voir se dessiner, quoique de loin, les contours d'une anthropologie chrétienne qui repose fondamentalement sur l'affirmation du rapport à l'origine que les chrétiens appellent Dieu. Un Dieu qui garde son mystère malgré toutes les révélations, mais un Dieu d'où tout provient. Source unique, il faut la révélation chrétienne pour le détacher de sa Création tant la continuité semble forte entre lui et son œuvre.

D'autres hésitations viennent quant à savoir si l'origine est divine ou bien naturelle. Nous sommes capables désormais de ne pas mettre d'exclusive entre les deux parce qu'elles ne sont pas du même ordre : l'origine naturelle est incluse dans l'origine divine comme son prolongement, Bergson nous l'a fait sentir. Fils de la Terre et Fils de Dieu, nous gardons les marques de cette double origine. Notre origine naturelle, animale explique bien de nos caractéristiques et pourtant Bergson montre combien l'élan vital qui nous anime et nous dépasse a pour nous un projet particulier, il parvient à la conscience quand il arrive jusqu'à l'homme. L'élan vital qui restait encore abstrait chez Spinoza devient un élan d'amour avec Bergson ; il touche alors à la morale et l'on comprend mieux comment il est possible d'y entrer librement et d'y participer activement. L'homme est animé, mais il se sait également aimé, un amour répond à son espérance et la suscite. Il est construit par une force d'amour qui le reconnaît et l'appelle. L'approche mystique, plus généralement spirituelle, apporte un complément à l'approche scientifique parce qu'elle interprète à la lumière de la foi des faits observables par ailleurs et parce qu'elle dépasse la démarche intellectuelle

La dépendance est alors une dépendance amoureuse et elle invite à une réponse qui n'est pas qu'au niveau des idées. La connaissance supérieure dont parlait Spinoza n'en reste pas à la contemplation extérieure de ce qui est connu. Elle dépasse la froideur de l'analyse pour inviter à l'adhésion à l'élan vital qui parcourt le monde. Le *conatus* pour se développer doit entrer en communion avec la nature et le projet qu'il en perçoit. À la connaissance succède l'éthique qui conforme l'existence personnelle au dynamisme de la vie parce qu'elle a compris que c'était dans ce sens que se trouvait pour elle la vérité et l'accomplissement personnel et collectif.

L'homme qui reconnaît ne pas tenir par lui-même dans l'existence, se rend compte que ce qui le porte est un élan d'amour qui l'appelle à aimer à son tour. En entrant dans l'amour, il entre dans le projet créateur de Dieu, il trouve les fondements de son existence, y adhère et grandit à son tour dans cette démarche.

L'apport important de ces derniers penseurs est le mouvement, beaucoup plus biblique que l'immobilité platonicienne. Le monde n'est pas fini, il est toujours foisonnant, en train de se créer et invitant à créer et à vivre dans un dynamisme créateur. L'homme ne se contente plus de gérer un héritage clos, il est poussé à prendre des initiatives dans le monde et à favoriser les projets de vie que porte la nature. Le second principe de la thermodynamique n'est pas le seul parce qu'il n'y a pas que des processus matériels fixes et répétitifs, il existe aussi des nouveautés qui surgissent dont l'homme est à l'origine le plus souvent quand il entre consciemment dans la dimension spirituelle de l'élan vital. Il apprend aussi que son héritage est fragile et que ce qu'il est appelé à construire peut aussi se désagréger s'il ne contrôle pas son action sur le monde.

Levinas 1906-1995

La philosophie de Spinoza, nous l'avons vu, décentre l'individu en lui faisant prendre la perspective de la totalité : regarder le monde à partir de l'éternité, de Dieu ou de la nature. Elle fait en même temps de l'éthique une préoccupation de soi : avec le *conatus*, je fais tout pour persévérer dans l'être. Deux mouvements se complètent : celui de la nature qui est essentiel et celui de chaque être qui cherche à persévérer dans l'existence, pour ce qui est de l'homme, d'une manière consciente.

Levinas cherche à rompre cette dialectique en y faisant entrer un troisième élément : l'autre qui s'impose par sa présence et demande à être pris en compte. Quelque chose vient rompre cet inter-essement, vient me des-inter-esser, me couper entre moi et moi et c'est le visage de l'autre. Il rompt ma tranquillité et brise mon enfermement. Autrui est hors de proportion avec la liberté du moi, avec son pouvoir qui se voudrait absolu

tellement je suis avant tout préoccupé par ma propre survie, mon développement personnel. « Le visage d'autrui met en question l'heureuse spontanéité du moi, cette joyeuse force qui va... Autrui, comme autrui se révèle dans *Tu ne commettras pas de meurtre* inscrit sur son visage ». Rien n'est supérieur à l'approche du prochain « aimer la Torah plus que Dieu ». Voilà ce qu'il écrit dans *Fata morgana* :

Autrui se donne dans le concret de la totalité à laquelle il est immanent et que le geste corporel, linguistique ou artistique exprime et dévoile. Mais l'épiphanie d'Autrui comporte une signifiante propre, indépendante de cette signification reçue du monde. Cette présence consiste à venir à nous, à faire une entrée. Ce qui peut s'énoncer ainsi : le phénomène qu'est l'apparition d'Autrui est aussi visage ; ou encore ainsi : l'épiphanie du visage est visitation. Alors que le phénomène est déjà, à quelque titre que ce soit, image, manifestation captive de sa forme plastique et muette, l'épiphanie du visage est vivante. Sa vie consiste à défaire la forme où tout étant quand il entre dans l'immanence se dissimule déjà.

Autrui qui se manifeste dans le visage, perce, en quelque façon sa propre essence plastique, comme un être qui ouvrirait la fenêtre où sa figure se dessinait déjà. Parler, c'est, avant toute chose, cette façon de venir de derrière son apparence, de derrière sa forme, une ouverture dans l'ouverture.

La visitation du visage n'est donc pas le dévoilement d'un monde. Dans le concret du monde, le visage est abstrait ou nu. Il est dénudé de sa propre image.

Alors que la représentation vraie, demeure possibilité d'apparence, alors que le monde qui heurte la pensée ne peut rien contre la libre-pensée capable de se refuser intérieurement, de se réfugier en soi, de rester, précisément libre-pensée en face du vrai...; alors que la pensée libre reste le Même — le visage s'impose à moi sans que je puisse rester sourd à son appel, ni l'oublier, je veux dire, sans que je puisse cesser d'être responsable de sa misère. La conscience perd sa première place.

La conscience est mise en question par le visage. L' « absolument autre » ne se reflète pas dans la conscience. Le visage désarçonne l'intentionnalité qui le vise.

Il y a une différence entre la manière dont nous percevons le monde habituellement, les autres particulièrement, comme un objet d'étude ou comme simplement faisant partie de mon univers et le surgissement de l'autre dans ma vie. Dans ce deuxième cas, il ne reste pas à l'extérieur comme un simple objet de préoccupation sans signification particulière, il me provoque, exige une réponse. Nous passons de la simple visite à la visitation selon l'expression de Levinas. C'est dire que, par son visage, l'autre m'interpelle et brise ma quiétude habituelle, il exige de moi plus qu'une attention flottante, il veut que je m'ouvre à lui comme il s'ouvre à moi.

Je suis obligé alors de sortir de la représentation habituelle que je me fais des autres, marquée par les préjugés et guidée par les intentions qui guident mes façons d'entrer en relation. Dans les rapports que j'entretiens avec le monde le fait que mes relations soient motivées et intéressées ne pose pas de problèmes : je suis guidé par un projet contre lequel mon environnement ne peut pas réagir. Il faut simplement que ma démarche soit raisonnable et conforme à la réalité. Il n'en est pas de même quand j'aborde autrui parce qu'il peut refuser ma démarche, se rebeller contre ma façon de venir vers lui.

Même du fond de sa faiblesse, y compris si je veux le dominer, voire le tuer, il peut dire : « non ». La nudité de son visage qui me regarde me rappelle l'interdiction fondamentale : « Tu ne tueras pas ». La victime brisée, violée résiste encore à son bourreau en le regardant, elle rappelle l'interdit.

Il est impossible de rester étranger à l'appel de ce visage, il s'introduit dans ma conscience comme par effraction, exige d'avoir une place dans mon débat interne, dans

mon organisation personnelle. Je peux le refuser et passer outre, il est là et je ne peux l'ignorer totalement.

Levinas poursuit un peu plus loin :

La trace n'est pas un signe comme un autre. Mais elle joue aussi le rôle de signe. Elle peut être prise pour un signe. Mais ainsi prise pour un signe, la trace a encore ceci d'exceptionnel par rapport aux autres signes : elle signifie en dehors de toute intention de faire signe et en dehors de tout projet dont elle serait la visée.

Cette position dans la trace que nous avons appelée illéité, ne commence pas dans les choses, lesquelles, par elles-mêmes, ne laissent pas de trace, mais produisent des effets, c'est-à-dire restent dans le monde. La trace comme trace ne mène pas seulement vers le passé, mais elle est la passe même vers un passé plus éloigné que tout passé et que tout avenir, lesquels se rangent encore dans mon temps — vers le passé de l'Autre où se dessine l'éternité — passé absolu qui réunit tous les temps.

Le Dieu qui a passé n'est pas le modèle dont le visage serait l'image. Être à l'image de Dieu, ne signifie pas être l'icône de Dieu, mais se trouver dans sa trace. Le Dieu révélé de notre spiritualité judéo-chrétienne conserve tout l'infini de son absence qui est dans « l'ordre » personnel même. Il ne se montre que dans sa trace, comme dans le chapitre 33 de l'Exode. Aller vers lui, ce n'est pas suivre cette trace qui n'est pas un signe. C'est aller vers les Autres qui se tiennent dans la trace de l'illéité. C'est par cette illéité, située au-delà des calculs et des réciprocitys de l'économie et du monde, que l'être a un sens. Sens qui n'est pas une finalité.

Levinas poursuit son image du visage comme une fenêtre qui ouvre sur un ailleurs. Il y a un Autre qui se révèle à travers le visage de celui qui vient vers moi. Grâce à lui surgit une interrogation qui n'a rien de commun avec l'étonnement que suscite parfois en moi la rencontre d'une chose particulière. Au-delà du « Tu ne m'auras pas » pointe l'ouverture d'un absolu, d'une présence infinie, d'une illéité, d'un tout autre qui se laisse deviner au sein du concret de la rencontre, contredisant sa banalité.

Image de Dieu pour ce qui est du visage, ne signifie pas ressemblance ou représentation, comme dans l'icône, de ce qui peut être chemin vers lui. Nous sommes images par le vide que manifeste le visage quand nous sommes dans la « trace » de Dieu. Il ne s'agit pas de suivre une trace qui nous mènerait vers lui. Il est absence, transcendance qui refuse de se révéler dans l'immanence. Il nous interroge par le vide, la béance qui se manifeste dans le visage de l'autre comme une question pour laquelle il n'existe pas de réponse définitive, qui reste à l'état d'ouverture, de remise en cause de mes certitudes et de mes enfermements. Les choses ne laissent pas de traces selon Levinas, elles ne provoquent que des effets parce qu'elles ne sont pas habitées, il n'y a pas de mystère en elles. La trace est une question qui m'amène à me demander « qui est passé par là ? ». Elle est à la fois marque de l'absence puisque celui qui l'a faite n'est plus là et signe d'un passage. Elle renvoie à un ailleurs qu'elle.

Les hommes sont habités, ils portent en eux une interrogation, un vide qui pose question quand on entre en rapport avec eux. Contrairement aux choses, ils signifient plus qu'eux. Les mots utilisés par Levinas sont significatifs puisqu'il parle de Visitation ou d'Épiphanie. Comme la Vierge qui, rendant visite à sa cousine, porte Jésus, de même chaque homme porte plus que lui-même, son visage est révélation, comme une fenêtre ouverte sur un absolu qui le dépasse. Contrairement aux mystiques qui proposent de découvrir Dieu dans une expérience consciente de rapport à lui, vers l'intérieur de l'homme ou vers l'extérieur, Levinas propose de chercher à le rejoindre dans une démarche éthique de rapport à l'autre qui est mon prochain, une démarche interpersonnelle plus qu'intime.

Levinas développe donc à son tour ce que nous avons abordé à plusieurs reprises : il y a dans l'homme plus que lui. Mais sa position diffère puisqu'il ne nous fait pas partir de notre individualité, de notre propre habitation par plus grand que nous, il dirige notre attention vers l'autre, dans un décentrement de nous-mêmes.

Regarder un regard, c'est regarder ce qui ne s'abandonne pas, ne se livre pas, mais qui vous *visé* : c'est regarder le *visage*.

Le visage n'est pas l'assemblage d'un nez, d'un front, d'yeux, etc., il est tout cela certes, mais prend la signification d'un visage par la dimension nouvelle qu'il ouvre dans la perception d'un être. Par le visage, l'être n'est pas seulement enfermé dans sa forme et offert à la main— il est ouvert, s'installe en profondeur et, dans cette ouverture, se présente en quelque manière personnellement. Le visage est un mode irréductible selon lequel l'être peut se présenter dans son identité. Les choses, c'est ce qui ne se présente jamais personnellement et, en fin de compte, n'a pas d'identité. À la chose s'applique la violence. Elle en dispose, elle la saisit. Les choses *donnent* prise, elles n'offrent pas de visage. Ce sont des êtres sans visage. Peut-être l'art cherche-t-il à donner un visage aux choses et c'est en cela que résident à la fois sa grandeur et son mensonge.

(...)

La connaissance révèle, nomme et, par là même, classe. La parole s'adresse à un visage. La connaissance se saisit de son objet. Elle le possède. La possession nie l'indépendance de l'être, sans détruire cet être, elle nie et maintient. Le visage, lui, est inviolable ; ces yeux absolument sans protection, partie la plus nue du corps humain, offrent cependant une résistance absolue à la possession, résistance absolue où s'inscrit la tentation du meurtre : la tentation d'une négation absolue. Autrui est le seul être qu'on peut être tenté de tuer. Cette tentation du meurtre et cette impossibilité du meurtre constituent la vision même du visage. Voir un visage, c'est déjà entendre : « Tu ne tueras point. » Et entendre : « Tu ne tueras point », c'est entendre : « Justice sociale. » Et tout ce que je peux entendre de Dieu, et à Dieu, qui est invisible, doit m'être venu par la même voix, unique.

« Tu ne tueras point » n'est donc pas une simple règle de conduite. Elle apparaît comme le principe du discours lui-même et de la vie spirituelle. Dès lors, le langage n'est pas seulement un système de signes au service d'une pensée préexistante. La parole est de l'ordre de la morale avant d'appartenir à l'ordre de la théorie. Ne serait-elle pas la condition de la pensée consciente ?

Emmanuel Levinas *Difficile Liberté* p. 20-21

Levinas est de tradition juive, mais sa manière de concevoir l'homme est une harmonie intéressante pour un chrétien à la recherche de ce qu'est l'autre. Il nous oblige à sortir de nos enfermements. L'homme chrétien est un homme pour les autres autant que pour Dieu, selon le double commandement repris par Jésus.

Teilhard de Chardin 1881-1955

Teilhard de Chardin vient au sommet du lent processus que nous avons essayé de retracer au cours des siècles. Il est le type même de penseur attendu par Bergson. Par son bricolage entre la poésie, la théologie, la science et la mystique, il a réalisé une synthèse en rassemblant des éléments réputés antagoniques aux yeux de beaucoup. Il s'agit d'un essai spirituel qui gagnerait à être imité par le plus grand nombre de chrétiens possible, ces derniers en restant souvent à des pensées parallèles qu'ils évitent de faire se croiser, souvent par peur. Les limites de son entreprise ne dévalorisent pas l'importance de sa démarche qui aboutit moins à un produit fini qu'à un vaste poème.

Il est vrai que le contexte est différent : nous ne sommes plus dans le mouvement qui animait la recherche de son temps dans tous les domaines. La peur domine désormais avec la tentation de se replier sur des acquis, d'arrêter le progrès au profit de la recherche de sécurité et de l'accumulation avaricieuse. Nous ne sommes plus dans le dynamisme du milieu du XX^e siècle. La tendance est au repli sur soi, au refus du changement. Des théories que l'on croyait bien démontrées sont remises en cause, le fixisme reprend des couleurs face à l'évolutionnisme. Avec les fondamentalistes la lecture des textes se fait plus littérale conduisant beaucoup de chrétiens à des positions schizophrènes.

De plus, bon nombre de nos contemporains rétrécissent leur vision au présent et au futur proche. De ce fait ils ont du mal à entrer dans des démarches plus larges où l'on peut évoquer le plan de Dieu, où l'homme est pris par un projet plus grand que lui. Même si certains la considère comme une nouvelle religion, l'écologie se résume souvent à une volonté de retour en arrière et fait preuve de peu d'imagination. La protection de la nature l'emporte sur la recherche d'équilibres nouveaux porteurs d'avenir pour l'homme.

L'apport important de Teilhard a consisté à introduire le Christ dans les conceptions que nous avons évoquées jusque là. La personne du Christ prend une dimension cosmique à l'image du pantocrator ou du macanthropos de la gnose qui fait le lien entre l'univers et l'homme. Il est l'alpha et l'oméga de *l'Apocalypse*, dépassant les temps et les lieux. À la place de la force mystérieuse, que nous avons rencontrée, qui crée le monde et l'entraîne dans son développement, nous avons une personne qui reprend en lui la dynamique de la création et l'incarne. En lui tout est fait et c'est par lui que tout existe. « Le Christ est l'image du Dieu invisible, le premier-né par rapport à toute créature, car c'est en lui que tout a été créé dans les cieux et sur la terre, les êtres visibles et les puissances invisibles : tout est créé par lui et pour lui. Il est avant tous les êtres, et tout subsiste en lui. » Colossiens 1, 15. Même l'hésitation entre le passé et le présent est intéressante pour rendre compte d'un Christ qui est au début et à la fin, mais qui est encore à l'œuvre, qui crée et par qui aujourd'hui encore tout subsiste. Ces paroles ont une saveur particulière quand elles prennent une dimension cosmique en lien avec les recherches scientifiques sur l'évolution et sur l'intensité de la vie qui porte le réel. La spiritualité rejoint les sciences et la philosophie, bien loin des raidissements frileux de ceux qui prétendent défendre la majesté du Créateur en enfermant le déploiement de sa puissance dans les limites de leur petite compréhension.

Le temps s'élargit comme l'espace et les Fils de Dieu se reconnaissent également et dans le même mouvement Fils de la Terre et même Fils de l'Homme puisque dans la pensée de Teilhard, l'humanité prend sa place à son tour dans le développement de la Création et dans l'accélération de l'évolution. Cela m'étonnerait que Dieu ait quelque chose à faire de nos stratégies de défense ridicules de la littéralité de certains textes bibliques. Pris dans le mouvement du Christ qui entraîne le monde, l'homme acquiert à son tour une dimension cosmique et une unité impressionnante. Le salut en Jésus-Christ se met à concerner l'univers entier. Les grands penseurs de l'humanité sont mis en dialogue, un dialogue à peine esquissé, rempli d'imprécisions et d'approximations, mais qui ne demande qu'à être poursuivi, sans indifférence ni anathèmes.

Un peu de théologie

Pour finir par un peu de théologie, très peu !, histoire de faire le lien entre cette dépendance radicale de Dieu que nous avons essayé de développer jusqu'à présent et ce que les théologiens disent de la grâce. Il existe deux types de grâces : la grâce

sanctifiante et la grâce actuelle. J'ai cherché sur internet à comprendre de quoi il s'agit et voici ce que j'ai trouvé...

La grâce sanctifiante, ou habituelle, est la manière dont Dieu nous permet d'entrer dans la vie divine, de participer au mouvement d'amour qui unit la sainte Trinité. La grâce sanctifiante est un état, un don de Dieu, le commencement de la vie éternelle sur la terre. Elle nécessite le baptême paraît-il mais je ne comprends pas pourquoi les non-baptisés en seraient privés ! Je préférerais y voir une conséquence de la Création mais il faut bien justifier ce sacrement et l'avantage d'être chrétiens !

La grâce actuelle est donnée à tous les hommes, elle nous pousse à agir vers le bien, elle éclaire notre intelligence et inspire notre volonté.

Pour prendre l'image d'un bateau, les voiles sont la grâce sanctifiante, elles sont stables et durent, la grâce actuelle est le vent qui souffle et nous permet d'avancer. Les non-baptisés auraient le vent mais pas les voiles qui vont avec..., ce qui ne doit pas les aider dans leur navigation.

La grâce sanctifiante est un don habituel, une disposition stable et surnaturelle perfectionnant l'âme même pour la rendre capable de vivre avec Dieu, d'agir par son amour. On distinguera la grâce habituelle, disposition permanente à vivre et à agir selon l'appel divin et les grâces actuelles qui désignent les interventions divines soit à l'origine de la conversion soit au cours de l'œuvre de la sanctification.

La difficulté vient du fait que, si l'on considère la grâce comme un don, notre imaginaire peut faire penser à un cadeau qui serait extérieur à celui qui le donne. Or, par la grâce, c'est Dieu lui-même qui se donne, il nous fait participer à sa vie, ce qui nous ramène à notre recherche. Il n'a rien d'autre à donner. Nous sommes donc très proches de ce que nous avons dit jusqu'à présent. Il semble que la grâce sanctifiante ne soit pas l'œuvre de création de chaque instant par le Père puisqu'elle suppose le baptême, ce qui est bien dommage !!! On peut souhaiter cependant que les non baptisés n'en soient pas exclus. Ceci dit, la grâce actuelle c'est bien aussi puisqu'elle montre la sollicitude du Père qui donne la vie à tous ses enfants, baptisés ou non, et leur permet de vivre et d'aller vers lui.

Que tirer de ce parcours pour une définition d'une anthropologie chrétienne qui voit l'homme comme essentiellement dépendant d'une source extérieure à lui ? D'abord le sentiment d'une vaste connivence avec les approches que nous avons évoquées. Beaucoup de penseurs ont le souci de décentrer l'homme de sa personne, de le replonger dans un ensemble dont il surgit et par rapport auquel il doit se positionner. Les chrétiens ne sont pas isolés dans la démarche. L'impression aussi d'un foisonnement de points de vue, parfois contradictoires par partie, mais enrichissant pour celui qui cherche à vivre spirituellement sa relation à la Trinité et au monde, aux autres hommes également. Les propositions sont un encouragement à varier nos démarches, à multiplier les approches, à creuser régulièrement des pistes nouvelles.

Les chrétiens mettent un nom sur cette source qui coule à profusion et qui bouillonne : Dieu. L'intérêt de notre parcours me semble être l'invitation à sortir de la vision d'un Dieu immobile qui hante notre imaginaire depuis la philosophie grecque et qui est pourtant si peu biblique. Le foisonnement de Bergson, la force de vie de Spinoza, la dimension cosmique de Teilhard rendent mieux compte de l'énergie divine et Levinas nous rappelle que c'est une force d'amour qui nous interpelle par notre prochain.