



Marie-Magdeleine Davy

La connaissance
de soi

puf

Marie-Magdeleine Davy

La connaissance de soi

QUADRIGE / PUF

ISBN 978-2-13-058352-3
ISSN 0291-0489

Dépôt légal - 1^{re} édition : 1962^e édition « Quadrige » : 2010, août
© Presses Universitaires de France, 1966 - c[†]s
Le Philosophe
6, avenue Reille, 75014 Paris

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

ESSAIS

Introduction au message de Simone Weil, Paris, Pion, 1954 (épuisé).

Essais sur la symbolique romane, Paris, Flammarion, coll. « Homo sapiens », 1955-

Initiation à la symbolique romane, Paris, 1964 ; édité dans la collection « Champs », 1977.

Simone Weil, Paris, Ed. Universitaires, coll. « Témoins du XX^e siècle », 1956.

Un philosophe itinérant : Gabriel Marcel, Paris, Flammarion, coll. « Homo sapiens », 1964.

Nicolas Berdiaev, l'homme du huitième jour, Paris, Flammarion, coll.

« Homo sapiens », 1964 ; rééd. Le Félin, 1992.

Simone Weil, Paris, P.U.F., coll. « Sup », 1966.

La connaissance de soi, Paris, P.U.F., coll. « Sup », 6^e éd., 1992.

L'homme intérieur et ses métamorphoses, Paris, Ed. de l'Epi, 1974 ; 4^e éd., 1984.

Un itinéraire : à la découverte de l'intériorité, Paris, Ed. de l'Epi, 1977 ; 3^e éd., 1984.

Henri Le Saux, Swami Abhishiktananda, le Pasteur entre deux rives, Paris, Ed. du Cerf, coll. « Témoins spirituels d'aujourd'hui », 2^e éd., 1983. Le désert intérieur, Paris, Albin Michel, 1983 ; éd. de poche, 1985. L'oiseau et sa symbolique, Paris, Albin Michel, 1992.

Evolution de la liturgie chrétienne, dans Histoire des spectacles, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1965.

Clefs de l'art roman, dans Sources et clefs de l'art roman, Paris, Berg International, 1973.

Encyclopédie des mystiques occidentale et orientale, direction et articles, Paris, Laffont, 2 vol., 1972 et 1975 ; Ed. Seghers, 1977, 4 vol.

Histoire et pensée sur la divinité, dans Croyants hors frontière, Paris, Buchet-Chastel, 1975.

La lumière dans le christianisme, dans Le thème de la lumière, Paris, Berg International, 1976 ; rééd. Le Félin, 1991.

RÉCITS ET NOUVELLES

Le berger du soleil, Paris, Buchet-Chastel, 1965.

Muni. Récit d'une expérience d'intériorité, Paris, Retz, 198s.

La danse de l'amour et de l'humour, Ed. Présence, 1988.

Traversée en solitaire, Paris, Ed. Albin Michel, 1989.

ÉTUDES MÉDIÉVALES

Les sermons universitaires parisiens (1230-1231). Contribution à l'histoire de la prédication médiévale, Paris, Vrin, coll. « Etudes de philosophie médiévale », t. XV.

Pierre de Blois. Un traité de l'amour du XII^e siècle (ouvrage couronné par l'Académie française) (épuisé).

Guillaume de Saint- Thierry : Meditativae orationes, Paris, Vrin, coll. «Textes philosophiques ».

Un traité de la vie solitaire : Epistola ad Fratres de Monte-Dei, Guillaume de Saint-Thierry, préface de Dom Wilmart, Paris, Vrin, coll. « Etudes de philosophie médiévale », t. XXIX, 2 vol.

Saint Bernard, œuvres traduites et préfacées, Paris, Aubier, coll. « Maîtres de la spiritualité chrétienne » ; rééd. Paris, Le Félin, 1990.

Guillaume de Saint- Thierry : Deux traités de l'amour de Dieu, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques ».

Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry, t. I -.La connaissance de Dieu (thèse de doctorat de philosophie).

Guillaume de Saint-Thierry : Commentaire des Cantiques,

Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques ».

Guillaume de Saint-Thierry : Deux traités sur la foi : Le miroir de la foi ; L'énigme de la foi, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques ».

Initiation médiévale, la philosophie au XII^e siècle, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Hermétisme », 1980 et 1987.

Le moine et l'ange en Occident au XII^e siècle, dans L'ange et l'homme, Paris, Albin Michel, coll. « Cahiers de l'Hermétisme », 1978.

Préface à l'édition « Quadrige »

Est-il possible de parvenir à la connaissance de soi ?

Voilà ce que s'est demandé Marie-Magdeleine Davy et la question qu'elle pose à chacun d'entre nous.

C'est la question éternelle qui inaugure la réflexion humaine.

C'est la question de Socrate : « Qui es-tu, toi qui sais ? »

La récompense était inscrite au fronton du temple d'Apollon à Delphes : si tu arrives à te connaître, tu connaîtras en même temps l'univers et les dieux. Ce qui veut bien dire que toute connaissance commence par la connaissance de soi. Par conséquent, c'est la seule démarche qui vaille d'être tentée.

Et la question est toujours d'actualité, même si elle ne se pose plus dans les mêmes termes.

La réponse de Marie-Magdeleine Davy (1903-1998) est aussi d'une brûlante actualité, car elle semble avoir pressenti les mutations et drames de notre temps. On trouve en elle la passion de l'authentique poussée jusqu'au désespoir. Sa vision est d'une telle largeur qu'elle englobe notre temps. Pour bien en saisir la valeur, il convient d'en reprendre l'articulation. Le problème est que l'homme est un mystère, puisqu'il est une synthèse du fini et de l'infini, du temporel et de l'éternel, du déterminisme et de la liberté. Pour descendre au fond de soi-même, il faut avoir entendu un appel et, quand il retentit, il faut savoir tout quitter pour ne plus s'occuper que de lui. Alors commence la recherche de son pays natal, qui est aussi un retour à l'origine. Mais où va-t-on trouver cette dimension de profondeur ?

Pour répondre à cette question éternelle, M.-M. Davy fait comparaître quatre catégories de spécialistes. C'est ce que lui permet son immense culture, qu'elle avait solidement intégrée pour en faire les axes de sa pensée. Spécialiste du latin médiéval, elle pouvait aussi bien traduire des textes grecs, hébreux,

allemands, anglais... Sa profonde formation philosophique de base se doublait d'une formation d'historienne et d'une passion dans l'étude et la pratique du phénomène religieux. Et là aussi l'éventail était fort large, car, partie d'un doctorat en théologie catholique, elle l'a étendu aux protestants, puis enseignait à l'Institut orthodoxe, et par ses voyages et séjours elle a été marquée par la religion juive, l'islam, le yoga, l'hindouïsme, le bouddhisme, les religions de Corée et du Japon...

La première réponse à la connaissance de soi est apportée par les écrivains et plus spécialement par la psychologie littéraire. Celui qui veut savoir qui il est est amené, après quelques considérations générales, à s'observer au jour le jour et par conséquent à tenir un journal intime, où il note scrupuleusement heure par heure ce qu'il a fait, dit, senti, pensé ou pressenti. Le travail est sans fin et oscille constamment de l'individuel au général et du singulier au collectif. Assez curieusement cet auto-intérêt débouche sur les deux questions : « Qu'est-ce que l'Homme ? » et « Quel est le sens de la vie ? ». Et c'est bien ce qui est arrivé à Montaigne et à tous les auteurs de Confessions. A vouloir voir le Moi, on ne rencontre que les Mois. Et ils sont aussi nombreux que multiples et changeants. A trop vouloir l'exacitude de la vérité de l'instant, on est pris dans le vertige de reflets de miroirs en abyme par leurs renvois infinis de type narcissique.

Alors, pour aller plus profond, on passe de la psychologie littéraire à la psychologie scientifique. Qui peut mieux répondre à la question que le spécialiste de la connaissance de soi : le psychologue ? À moins que ce ne soit le psychanalyste, car la psychologie scientifique a été accusée de superficialité en ne s'occupant que du clair et conscient ou, pis, que du mesurable et du statistique. La psychologie des profondeurs veut aussi explorer le caché, le secret et même le refoulé. M.-M. Davy

semble hésiter entre Freud et Jung puisqu'elle les évoque tous les deux, mais la place qu'elle donne à Jung à la fin de son livre semble montrer vers lequel son cœur penchait. L'objection profonde va être que, quelle que soit la méthode, on ne s'adresse qu'au moi empirique et il y en a un autre, quel que soit le nom qu'on lui donne.

C'est alors qu'il faut faire appel à la troisième réponse : celle de la philosophie. Bien des philosophes ont voulu échapper à ce petit moi, ce moi empirique que l'on nomme maintenant notre ego. Ils ont donc abouti à ce qu'ils appellent le moi transcendantal ou le Je. Il faut alors se tourner vers la partie qui est active en nous. Comme le disait le Sage : « Quand on pose la question Qui suis-je ?, qui pose la question ? » Là est l'orientation, par laquelle on se tourne vers son Orient, c'est-à-dire vers sa lumière. Autant le Moi est changeant, multiple et superficiel, autant il renvoie par-dessus à un Je qui est unique, stable et originel. Mais quand le Je veut se voir, il n'obtient qu'un instantané du moi, ou une photo figée de l'instant. Là se trouvent aussi tous ceux que convoque M.-M. Davy : Socrate, Platon, Plotin, plus Descartes, Malebranche et tous ses amis sur lesquels elle a écrit des livres : Simone Weil, Gabriel Marcel, Nicolas Berdiaev... A quoi il faudrait sans doute ajouter Bergson et Jankélévitch. Là, enfin, l'Orient rejoint l'Occident : la cause de la souffrance est l'ignorance de l'ignorance fondamentale, comme le savoir socratique est un non-savoir. Alors le voile peut devenir un miroir. Et peut s'installer la nostalgie du pur, du vrai, de l'authentique.

La quatrième réponse est un dépassement de la philosophie par la spiritualité, mais elle est toujours présente dans ce livre. La nouvelle dimension, c'est que la vie biologique et la vie spirituelle sont orientées en sens contraire, comme l'avait vu Brunschvicg. Il faut donc apprendre à faire la différence entre la connaissance et le savoir. Alors seulement on peut commencer à découvrir

combien il y a de distance entre le Moi et le Soi. Le maître spirituel va succéder au psychanalyste et l'on va se mettre à étudier la pédagogie spirituelle. La véritable connaissance de soi n'est pas une étude purement intellectuelle, elle implique l'être entier. Il va donc falloir commencer par un nettoyage, puis passer à une purification que l'on a nommée Kénose. Mais dès que l'homme a fait la rencontre de l'Absolu, il ne peut plus être attiré par le faux et le fallacieux. Après seulement on entre dans l'autre dimension. Dès que l'ego s'affaiblit, l'homme sort de ses ténèbres et peut basculer dans la dimension non duelle. Les paupières fermées, les yeux illuminent l'espace intérieur et l'homme commence à explorer ses propres gouffres.

Mais cela ne peut s'exprimer convenablement que par le silence, car il est à la fois mystère et reconnaissance du mystère. Il est des personnes dont la Présence provoque le silence et M.-M. Davy était une de celles-là. La rencontre de ces êtres silencieux permet d'être témoin de la profondeur du silence et de sa beauté.

M.-M. Davy a toujours été partisane de la distinction ternaire en l'homme chère à Michel Fromaget : corps/âme/esprit. Et par « esprit » elle entend le Pneuma qui relie l'homme à l'autre dimension qui se trouve au-dessus. Donc après la psychologie des profondeurs vient la Psychologie des Hauteurs. L'expérience du moi ultime doit être comprise comme une libération. La connaissance de soi est un secret. La connaissance de soi est un mystère. Mais il faut d'abord la comprendre comme un voyage, le long voyage de l'Homo viator selon Gabriel Marcel« pour tout dire, elle est un pèlerinage, car elle aboutit à la sagesse et à l'unité. Et pour ce voyage d'une vie le noble voyageur, se tenant sans cesse dans un état de disponibilité, est toujours seul. Le monde de la dualité est celui de l'ignorance de soi.

Alors M.-M. Davy atteint au secret absolu, au secret du roi, qui est ce qu'elle nomme le Microthéos, ou la théosis, la parenté

divine qui vient de cette image divine que l'homme a toujours portée en lui, même quand il en détournait ses yeux. Ainsi, la connaissance de soi est un art de voir et un art de vivre. Vaut-il mieux comparer ce que l'on a trouvé à une perle ou à un soleil ? Tant que l'homme ne l'a pas encore trouvé, il cherche à l'extérieur ce trésor caché, la fleur d'or du soi. Pour se connaître, l'homme doit accepter de descendre jusqu'au fond le plus abyssal de son être, dans ce que Maître Eckhart appelle « le fond du fond ».

Et par là M.-M. Davy se révèle comme ce qu'elle a toujours été, une théophore, une éveilleuse qui amenait à regarder ce que l'on avait oublié ou ce que l'on ne voulait plus voir. Celui qui est tout regardait à travers ses yeux et parlait par sa bouche. Toute sa vie par ses écrits et encore plus par sa parole transformatrice, elle a eu une action de révélatrice, de passeuse d'un monde à l'autre, d'inspiratrice inspirée. Aussi, ce livre, bien plus que d'actualité, est une œuvre pérenne.

Marc-Alain Descamps.

Préface de la sixième édition

Le thème de la Connaissance de soi devient de plus en plus actuel en raison du primat donné à l'homme indépendamment de ses divers engagements et options. Ce n'est plus au nom des philosophies et des religions que l'homme est invité à se connaître, mais simplement du fait de son existence et de sa propre insertion dans l'univers.

A l'époque où la psychologie animale réalise d'énormes progrès, de nouvelles approches psychologiques concernent l'homme. Le plus souvent elles s'avèrent incapables de le saisir dans la profondeur de sa réalité car elles se bornent à l'étude de son corps, de son comportement, de ses possibilités de communications. Durant longtemps l'importance du corps a été minimisée« aujourd'hui le corps semble prendre sa revanche. Et par suite d'un excès contraire, les hommes apparaissent parfois réduits à des corps (somata), voire à du bétail (Ktemata), puisque les fonctions humaines jugées importantes sont celles de la nourriture, de la force d'agressivité et du plaisir ressenti dans l'accouplement. Tout devient à cet égard propositions de régimes savamment combinés, d'excitations sexuelles auxquelles s'emploie une publicité dégradante. Le culte de la violence s'installe suivant des lois de jungle. Devant l'homme, les animaux les plus cruels prennent des visages innocents.

Dans cette confusion, on pourrait dire ce chaos, l'homme lucide s'aperçoit davantage de la nécessité de se connaître. Cette découverte s'impose. En effet, l'homme risque de perdre sa véritable image, de la confondre avec un portrait robot, tracé par des services policiers, économiques ou financiers qui le transforment en objet. Son ignorance, la pollution intérieure qui l'accable et dont la pollution extérieure n'est qu'un reflet, lui font confondre l'avoir et l'être et plus encore l'âme animatrice du

corps avec sa fine pointe toujours à naître : l'esprit.

La dimension humaine est une conquête : l'art d'être un Homme s'apprend. A cet égard les enseignements se multiplient« les maîtres spirituels s'effacent, les instructeurs surgissent. Ceux-ci s'efforcent d'apprendre eux-mêmes et de transmettre à autrui des techniques concernant le parfait usage du corps et aussi de la concentration et de la méditation. Il ne suffit pas de s'inféoder à un groupe pour parvenir à la connaissance de soi. On risque de confondre la chaleur communicative de la collectivité avec l'élan de la vie en profondeur« l'émotion éprouvée quand on chante ou accomplit des exercices ensemble avec le progrès d'un mouvement ascensionnel. Toute communauté risque de mélanger les dimensions horizontale et verticale, d'installer le sujet dans une médiocrité qui ne se remarque plus par habitude : l'enlisement guette toujours le débutant et le progressant. Confondre le psychologique avec le pneumatique (pneuma : esprit) est une tentation permanente.

Toute véritable démarche conduisant à la connaissance de soi exige de s'assumer dans une solitude consentie, de prendre la responsabilité de soi-même, de sa vie et de son destin. Penser qu'une telle démarche est aisée serait illusion, elle doit être aimée en raison même de la rigueur qu'elle impose constamment.

Dans la mesure où la connaissance s'accroît et tente de s'affirmer, les doutes précédemment fluides se coagulent. La question fondamentale se pose : Est-il possible de parvenir à la connaissance de soi ? Pour certains êtres privilégiés et sans doute peu nombreux, une telle réalisation est certaine. La plupart doivent se contenter d'une approche relative. Elle suffit pour comprendre que la connaissance de soi est la seule démarche qui vaille d'être tentée.

La rareté d'un parfait accomplissement provient moins d'une générosité insuffisante que d'une inaptitude liée à un manque de

liberté intérieure. Sur un tel sentier, on cherche volontiers des compagnons de route« or le chemin est toujours solitaire. On voudrait trouver un maître pour guider le pas et rassurer lors des situations périlleuses« mais les maîtres sont rares et peu disponibles. Le plus souvent, il convient d'accepter d'entreprendre et de poursuivre sa quête dans un isolement plus ou moins rigoureux en sachant que le meilleur se trouve dans son propre cœur. Dans la mesure où s'achève la poussée des ailes, l'oiseau quitte son nid et prend lui-même sa nourriture.

Dès que l'ego s'affaiblit, que le dénuement purifie et libère, l'homme à la recherche de la connaissance de soi sort de ses ténèbres et de sa prison. Il bascule soudain dans une autre dimension privée de dualité. Séduit par l'unité, comprenant qu'elle est sa lumière et son ordre, il s'abandonne à la beauté du cosmos qui l'aidera dans son ascension vers le divin. Désormais, il n'a plus de regard pour ce qui disperse et risque constamment d'entamer. A la fois amant et aimé, il devient : Amour. Il peut avoir besoin de solitude et de silence pour savourer sa joie, car il sait que l'action est toujours misérable du fait de ses limites. Par ailleurs, il y a ceux qui ont faim d'Absolu« devant eux, il peut rendre témoignage et décrire sinon son itinéraire du moins son orientation. Dans ce cas, une immense compassion le meut.

Ce sont ces différents thèmes qui ont été abordés dans cette nouvelle édition. La dimension transcendantale est aussi retenue. Qu'on le veuille ou non, il est impossible de l'oublier. Un jour ou l'autre, l'homme s'y trouve confronté. Il doit la regarder d'une façon neuve, déliée des routines, des habitudes dont il a pu hériter et qui appartiennent à sa race, à sa religion, aux directives reçues dans son enfance.

Tout être possède en lui un soleil intérieur« l'essentiel est de le découvrir, d'y adhérer afin de pouvoir devenir entièrement soleil. La pensée taoïste compare l'homme à un vase porteur d'une fleur

d'or. Soleil ou fleur de lumière constituent le trésor caché, le soi recouvert de voiles. Se connaître, c'est pouvoir contempler sa nature originelle et lui être fidèle au sens du texte de l'apôtre Jacques : « Si quelqu'un écoute la parole et ne la met pas en pratique, il est comparable à un homme qui regarde dans un miroir le visage de sa naissance et qui après s'être regardé oublie ce qu'il est » (I, 23).

L'originalité de la connaissance de soi, qu'elle aboutisse dans sa plénitude à l'élément divin que tout être porte en lui, ou qu'elle se tienne encore au niveau d'une des nombreuses étapes du parcours, elle sera toujours déploiement de la capacité de connaître et d'aimer, acquisition d'une vie nouvelle. Chaque homme entreprend une démarche strictement personnelle. Les réalisations de la connaissance de soi ne sont jamais identiques et cependant toutes communient dans une harmonieuse unité. La claire conscience du soleil intérieur, de la fleur d'or, du soi : tel est l'enjeu de la vraie connaissance.

Avant-propos

Nous voudrions tout d'abord situer le thème de la connaissance de soi. En raison des dimensions d'un tel sujet, il importe nécessairement de préciser les limites déterminant le contenu de notre propos.

L'étude de « l'humaine condition » a toujours passionné les esprits. Montaigne a tenté de proposer un savoir juste, aussi éloigné de la spéculation conjecturale que de la savante érudition afin « de savoir bien mourir et bien vivre » (Essais, I, 26). Tout en décrivant l'homme, il s'est peint lui-même ; en cherchant à se connaître et à faire connaître l'humaine nature, il se plaît à se décrire dans ses vertus et ses passions, à broser son visage et son comportement, bref à se faire connaître en tant que Montaigne. Il n'a pas à justifier sa méthode puisque « chaque homme porte en lui la forme entière de l'humaine condition » (Essais, III, 2).

L'homme est-il seulement ce corps fragile qui naît plus infirme que nombre d'animaux en raison de ce besoin de protection et de sa nécessité de subir un enseignement pour savoir se nourrir, se vêtir, et tout simplement vivre ? A ce sujet, Le Caron a parlé avec insistance de la faiblesse originelle de l'homme par rapport aux animaux, car c'est d'eux qu'il apprend l'art de bâtir, d'organiser une famille, une société, une maison, une république. Le Caron reprend à Ovide, ce qu'il appelle le privilège de l'homme, de comporter « une stature droite, regardant vers le ciel son origine ». Montaigne se gausse de ce propos et parle des insectes qui possèdent une vue renversée et regardent vers le ciel ; par ailleurs, le chameau et l'autruche présentent une encolure plus haute que l'homme ! S'inspirant de Plutarque, Montaigne remarque qu'il existe une plus grande distance d'homme à homme que de bête à bête. On pourrait encore ajouter que si tout animal répond à sa condition et à sa finalité, il n'en est pas de même pour l'homme.

La structure de l'homme est triple : il est corps-âme-esprit, ou encore, corps, âme inférieure - âme supérieure. Il est toutefois préférable de retenir la première division en raison de l'importance de la notion d'esprit (pneuma). Nous aurons l'occasion de revenir sur ces termes en étudiant la découverte de soi. Celle-ci coïncide avec l'expérience du moi ultime qui doit être compris comme une libération. C'est pourquoi la connaissance de soi se présente comme une invitation à la Sagesse. En cela, elle appartient à la philosophie dans la mesure où celle-ci demeure fidèle à elle-même. Cette connaissance exige que l'homme se découvre et par là devienne créateur de lui-même. Cette création ne se manifeste pas dans l'ordre intellectuel ou mieux la création intellectuelle ou artistique n'en est ici que le symbole ; elle ne s'affirme pas non plus dans un perfectionnement moral. Tout autre est son dessein. Comme l'a montré Nicolas Berdiaev, il s'agit de l'exaltation de l'être tout entier tendu vers la vie suprême et l'être nouveau ; l'acte créateur se présente comme une ouverture à travers la nécessité. C'est pourquoi la connaissance de soi ne comporte aucune réflexion sur l'imperfection de l'homme et sa misère, elle scrute la réalité humaine en sachant qu'elle ne peut l'atteindre que par une transformation. Une telle connaissance aboutit à une révélation : celle de l'homme¹.

Cette recherche ne comporte ni mépris ni abandon à l'égard du monde ; le monde impose des limites ; il convient seulement de les traverser en toute liberté. En se réalisant, l'homme continue et parachève la création du monde², c'est pourquoi l'acte créateur — selon Nicolas Berdiaev — se présente avec une portée eschatologique ; orienté vers la fin du monde, il annonce une nouvelle terre, c'est-à-dire une terre transfigurée ; l'homme étant le sujet de cette transfiguration.

Depuis l'Antiquité, les philosophes ont cherché à saisir l'énigme de l'homme. Socrate, Platon, Plotin offrent un

enseignement qui vaut pour tous les siècles. N'aurions-nous aucun autre guide, ceux-ci suffiraient pour savoir nous conduire. La majorité des philosophes ont tenté de penser l'homme, ainsi Descartes, Malebranche, Maine de Biran lui ont consacré plusieurs méditations. Max Scheler insiste sur l'intérêt de l'anthropologie ; le grand philosophe russe Nicolas Berdiaev, plus que tout autre penseur contemporain, a démontré l'importance de la connaissance de l'homme par l'homme. Refusant à la fois l'idéalisme et le rationalisme, il déterminera la réalité de l'homme par son élément de création. Enfin la psychologie des profondeurs et la phénoménologie — qu'on ne saurait isoler de l'histoire des religions — ont permis de situer l'homme au sein de sa réalité et de son devenir.

Malgré son importance, la connaissance de soi en tant que science de l'homme retient peu les esprits. Pascal l'avoue avec quelque tristesse :

J'ai cru trouver au moins bien des compagnons en l'étude de l'homme ; et que c'est la vraie étude qui lui est propre. J'ai été trompé, il y en a encore moins qui l'étudient que la géométrie.

Si très peu d'hommes réalisent la connaissance de soi, cela ne signifie point qu'une telle connaissance soit comparable à un secret qu'il faudrait découvrir. Le mystère de l'être n'est mystère qu'à défaut de l'emploi de moyens justes pour s'en emparer. Il convient pour l'aborder de se situer au-delà des sens et de l'intellect. Au niveau de la microphysique, le regard ne peut rien saisir, de même il existe dans l'être des plans qui demeurent invisibles et dont il est impossible de rendre compte en termes habituels. Les formes de l'existence, perceptibles ou imperceptibles sont autant de formes d'énergie complémentaires et correspondantes. Extériorité et intériorité se présentent comme

deux mondes distincts ; pour exprimer le premier, toute description s'avère parfaitement adéquate. Le second monde, celui de l'intériorité, exige une exploration dans une profondeur quasi démesurée. L'expérience de cette profondeur ne peut se traduire qu'en image, seuls les symboles répondent à cette dimension.

La connaissance de soi se présente comme une recherche du sens de la vie, une recherche de la délivrance, c'est-à-dire une découverte de la vérité, d'une vérité qui apparaît et se manifeste d'une façon toujours neuve. Aboutissant à la sagesse, elle fait de l'homme un être libre, maître de son royaume au sens où Ronsard écrivait en 1561 :

Le vray commencement pour en vertu accroistre
C'est (disoit Apollon) soy-mesme se cognoistre,
Celuy qui se cognoist est seul maistre de soy
Et sans avoir Royaume il est vraiment un Roy.

Les traditions orientales, la pensée grecque et judéo-chrétienne, chacune à sa manière propose à l'homme une voie lui permettant de découvrir en lui son élément divin et de l'animer par le seul fait de le connaître.

Dans cette étude, nous aurons souvent l'occasion de revenir à Socrate. Comment oublier qu'un jour Socrate, rencontrant pour la première fois Xénophon, lui barra la route avec son bâton et le questionna, disant :

Où achètes-tu les choses nécessaires à la vie ?

Xénophon répondit : Au marché.

Et pour devenir honnête homme, où faut-il aller ?,
demanda le Sage.

Xénophon avoua son ignorance.

Socrate de dire : « Suis-moi, tu le sauras. »

Nous procédons dans cette étude par des voies convergentes et par des approximations successives tout en essayant de maintenir une cohérence interne. Certains thèmes sont plusieurs fois envisagés. Cette répétition est volontaire, elle se situe à des niveaux différents. Il est impossible de définir la connaissance de soi sans en éprouver l'expérience.

[1](#) Voir en particulier de Nicolas Berdiaev, *Le sens de la création*, Paris, 1955) et son *Autobiographie*, Paris, 1958.

[2](#) Cf. Nicolas BERDIAEV, *Le sens de la création*, id., p. 193 s.

Chapitre Premier : L'interrogation et sa réponse

Il ne mène pas la vie d'un
homme celui qui ne s'interroge
pas sur lui-même.
PLATON, Apol., I, 28.

La connaissance de soi résulte d'une interrogation. L'homme qui veut répondre à son destin doit constamment s'interroger sur lui-même, se demander ce qu'il est, d'où il vient, où il va. Il n'existe pas de réponse qui puisse le satisfaire, c'est pourquoi, à toutes les époques de sa vie, il se pose à nouveau le problème de son origine, de son destin, de sa mesure d'homme. L'interrogation, comparable à son pain substantiel, le situe dans un état de veille et de tension situé au cœur de la tragédie humaine. Le doute, la certitude, le doute encore, autant de phases d'interrogation et de réponse dans une constante remise en question.

Une telle connaissance se place à la base de l'existence humaine, et peut s'interpréter dans des sens divers. Tant que l'homme s'ignore, se connaître c'est d'une part se savoir mortel et en cela même distinct des dieux.

Connaissons bien notre route, la portion qui nous est fixée. Ne vas pas, ô mon âme, désirer une vie sans fin (Pindare, Nem., 6, 1-19).

Pour Pindare, il s'agit ici de reconnaître ses propres limites et de ne point chercher la démesure, qui, suivant son affirmation,

non seulement ne convient pas à l'homme mais est toujours châtiée. D'autre part, se connaître, c'est répondre à l'injonction de l'Oracle de Delphes : « Connais-toi toi-même » qu'illustre le texte du Deutéronome (XV, 9) : « Que les hommes sachent qu'ils sont des hommes. »

La connaissance de soi se présente comme la seule discipline valable. Celui qui s'adonne exclusivement à d'autres sciences risque de ne jamais rencontrer l'essentiel. Ainsi Ulysse dans la descente aux enfers ne rencontre que des morts, il ne sera jamais mis en présence de la reine du lieu. De même, les prétendants de Pénélope, évincés par celle-ci, devront se contenter des servantes. C'est pourquoi — selon Nicolas Berdiaev — la philosophie et la science proviennent l'une et l'autre de la connaissance de l'homme : la première se présente comme une connaissance intérieure du monde à travers l'homme, la seconde se détermine comme une connaissance extérieure à travers l'homme.

... La conscience anthropologique ne précède pas seulement l'ontologie et la cosmologie, mais aussi la gnoséologie et la philosophie même de la connaissance (Le sens de la création, p. 82). Voie royale — écrira le D^r Roger Godel — où procèdent, conjoints dans un appui mutuel, l'amour de la science et la science d'aimer le vrai (Une Grèce secrète, p. 64).

Au cours des siècles, des hommes mus par leur amour et leur soif de connaissance ont rappelé la nécessité d'une telle interrogation. Ceux-ci ont découvert à travers les traditions et au plus secret de leur conscience l'ultime question, celle qui constitue la démarche de l'homme à la recherche de lui-même, afin de collaborer à son propre accomplissement.

Attention, Lucidité, Amour inconditionnel de la

lumière

Différents comportements et attitudes sont nécessaires pour parvenir à la connaissance de soi. On peut les réduire à trois, d'une façon d'ailleurs quelque peu arbitraire. Ces principales conditions sont l'attention, la lucidité, l'amour inconditionnel de la lumière.

L'attention est non seulement nécessaire au seuil de tout itinéraire, mais elle doit demeurer constamment présente. Comparable à un état de veille et de vigilance, l'attention est semblable au guetteur en état de saisir le moindre signe. L'attention est liée au consentement ; elle est perpétuelle docilité et total acquiescement. D'où ce rôle prépondérant de ce que Bérulle nomme si justement « la rentrée », en tant que retour en soi-même. Quand on parle d'attention, c'est toujours Malebranche qu'il convient d'interroger. A travers lui et fidèle à son enseignement, Simone Weil attribue plus d'importance à l'attention qu'à la volonté. Que l'homme vraiment indifférent au bien et au mal projette sur l'un et l'autre son attention, il opte nécessairement dans le sens du bien en vertu d'un phénomène d'ordre mathématique. Le saint ne fait pas d'effort, il accomplit le bien à la façon d'une abeille qui vole vers une fleur¹. Simone Weil a décrit les difficultés extrêmes rencontrées par l'attention. L'âme, dira-t-elle, s'y refuse avec autant de véhémence que le corps s'oppose à la fatigue.

L'attention, par une observation constante, saisit les conflits, les conditionnements, la dualité. Elle démonte les mécanismes comme un enfant défait pièce par pièce le jouet dont il veut connaître les éléments. Sous le perpétuel frémissement des contrastes, l'attention capte l'unité profonde, elle est prise de conscience du présent.

C'est pourquoi l'attention est patiente, elle se sait placée face à

face avec une tragique mobilité. En se découvrant la proie d'un mouvement alternatif — tel celui d'un pendule un peu fou — elle se doit de saisir et de retenir l'instant qui la projette en avant inaugurant un devenir que la pusillanimité repousse par frayeur de l'inconnu. Ainsi l'attention — au dire de Malebranche — pénétrant « le fond des choses » — permet d'aborder au « pays de la vérité » ; elle apparaît cause occasionnelle de la lumière, car la lumière se répand dans l'esprit proportionnellement à l'intensité de l'attention.

L'attention est la prière naturelle que nous faisons à la vérité intérieure, afin qu'elle se découvre à nous (Conversations chrétiennes, I).

Une telle attention — une telle pause — provoque la lucidité. Il faut du courage pour maintenir un état de lucidité. L'homme lucide peut être considéré — par celui qui ne l'est pas — comme un héros. Sa grandeur consiste dans son pouvoir d'émerveillement et dans le fait de ne pas chanceler devant ce qu'il découvre. L'erreur serait de confondre la lucidité avec le cynisme ; la limite risque d'être imperceptible.

La lucidité apparaît cruelle. Elle ne l'est point. Elle conserve son équilibre et sa mesure. Le visage vieillissant, que la glace reflète, n'est cruel que pour celui qui confère de l'importance aux rides, à l'affaissement des muscles et de la chair qui les recouvre. La lucidité est enrichissante, car elle comporte un détachement à l'égard de ce qu'elle découvre. Elle demeure témoin ; la voici au-delà de ce qui peut provoquer le désarroi et le vertige.

De même, la lucidité ne soupèse pas, elle ne juge point, elle discerne sans ciller les paupières, sans tourner la tête, sans plisser les lèvres par dégoût. Certes, elle récuse les consolations fallacieuses, parce qu'elles sont faiblesses. Toutefois, elle ne

détériorer et ne corrode point. Soucieuse de la vérité, elle n'est pas plus au service des idéalismes que des aliénations. Elle est épée flamboyante et non la servante d'entreprises de démolition. Ceux qui tentent — même honnêtement — de démystifier se créent d'implacables ennemis, même si la démystification ne dépasse guère le niveau des préjugés bourgeois. En fait, la lucidité se présente sous un tout autre jour dans une perspective qui, loin d'anéantir, construit. C'est surtout à l'égard de soi-même qu'elle apparaît constamment requise ; tenant le rôle de seuil, elle donne accès à la connaissance de soi. Attention et lucidité sont toujours jumelées. L'attention se fait interrogative, un dialogue s'engage entre ce que je suis et ce que je peux devenir. La lucidité me permet de scruter sans faiblesse, séparant l'os de la moelle, distinguant l'obscurité, cette obscurité qui ne s'entête pas dans sa noirceur, mais qui tremble devant l'apparition de la lumière.

Ce que je cherche en moi et qui est encore la proie de l'ombre, il faut que je le découvre dans un amour inconditionnel de la lumière. Sinon tout m'échappe, je ne peux rien saisir. L'orientation vers la lumière exclut tout apitoiement sur moi-même. La recherche se doit d'être virilement amorcée et conduite. « Celui qui a peur des blessures doit aimer autre chose que Dieu », a écrit Simone Weil. On pourrait également dire que celui qui a peur des blessures se retranche de l'amour et de la lumière. Un tel homme a déjà renoncé à la connaissance de soi. Certes, la sensibilité qui est un don des dieux impose une réponse douloureuse, mais aussi de joie, d'enthousiasme, et d'exaltation. L'homme affublé d'une carapace semble invulnérable, il ne l'est pas, son monde est appauvri et son masque en le séparant l'isole dans une solitude égoïste. La connaissance de soi s'acquiert dans la nudité, attentive à refuser toute pensée susceptible d'accueillir l'égoïsme et toutes ses manifestations. Indifférent à la louange comme aux injures, le connaissant marche seul dans un désert

aride. Heureux des rencontres, il ne les sollicite point ; il n'a pas à être rassuré sur l'importance de sa démarche, aucun encouragement ne lui est nécessaire. La lumière dont il entend l'appel lui suffit : le reste est bourdonnement.

L'homme à la découverte de la connaissance de soi ne peut mener à bien sa démarche que dans la mesure où son amour de la lumière est en lui vivant et dynamique. Cet amour se présente comme une volonté d'accomplissement. Attentif, lucide, amoureux de la lumière, l'homme parti à la recherche de la connaissance de soi s'interroge : qui suis-je ?

Les réponses seront tout d'abord différentes et procéderont par négation : je ne suis pas ceci ; je ne suis pas cela. C'est au bout de sa démarche que le connaissant pourra dire ce qu'il est.

A cette question : qui suis-je ? l'homme ne peut répondre que par une percée directe, celle-ci résulte d'une orientation juste. Il convient donc de s'orienter, de chercher le point lumineux vers lequel il importe de se diriger. Cette orientation consiste dans une recherche de cette lumière orientale (lumen orientale) dont parle Guillaume de Saint-Thierry dans sa Lettre fameuse aux Frères du Mont-Dieu. L'Orient possède la signification de lever du soleil, d'apparition de la lumière, « Orientation vers un Orient », écrira Henry Corbin dans *Avicenne et le récit visionnaire* (p. 40). C'est à la condition de pratiquer cette « philosophie orientale » que le philosophe, qui, de par sa condition humaine terrestre est un « Occidental », devient un « philosophe oriental » (ibid., p. 41). Ainsi toute philosophie orientée vers la lumière se présente comme une démarche reliant l'Occident à l'Orient non point situés sur des plans géographiques, mais dans le sens symbolique de ces deux termes. Orient et Occident se trouvent à l'intérieur de l'être symbolisant l'aurore et le crépuscule. C'est en partant de son ombre, de son opacité, que l'homme à la recherche de la connaissance de soi se dirige vers sa propre réalité lumineuse, mû

par le désir de la connaître et par conséquent de se connaître.

Connaissance et Savoir

C'est ici que le mot connaissance prend tout son sens et se distingue du savoir dans la découverte de soi. Connaître exige le rapport du sujet avec l'objet, mieux encore il est union du connaissant avec le connu. La connaissance suppose que celui qui connaît s'assimile à ce qu'il connaît par un progrès de pénétration, une accommodation incessante de l'esprit. Par conséquent, la connaissance implique une modification du connaissant basée sur l'analogie du connaissant et du connu.

Jules Lagneau, dans ses Célèbres leçons et fragments, a montré comment il convient de distinguer deux moments différents dans l'acte de connaissance : la vérité aperçue et la vérité reconnue (p. 108). L'esprit inerte reflète seulement les éléments de la vérité tout en demeurant fermé à la connaissance, il se tient comme un miroir passif, incapable de la moindre distinction entre ces divers éléments. Seul l'esprit actif s'empare des idées, les confronte et peut les saisir dans leurs rapports.

C'est pourquoi — dira Jules Lagneau — la même chose ne paraît pas évidente aux différents esprits... L'évidence n'est donc pas dans les idées, mais dans l'esprit qui les considère (ibid.).

La vérité est éternelle tout en étant dynamique ; située au-delà du sujet et de l'objet elle est appréhendée à des niveaux différents. Au sommet, la connaissance de la vérité est pénétration de la vie réelle par l'esprit ; or, réaliser un être possible est création. Selon Nicolas Berdiaev

la découverte de la Vérité est un acte créateur de l'esprit, un

acte créateur de l'homme, un acte créateur surmontant l'asservissement au monde des objets (Royaume de l'esprit et royaume de César, p. 13).

Ce monde auquel je suis lié et que je regarde afin de le connaître, est un monde mouvant, changeant ; en observant ces perpétuelles contradictions, me voici obligé de prendre conscience de son incohérence. Je ne puis m'appliquer à connaître ce qui est changeant et qui ne cesse de m'échapper, il me faut donc nécessairement fixer un point immuable. L'être en soi est immuable, ou bien il exclut toute dénomination (cf. Cratyle, p. 139 d). Ce mouvement et cette incohérence du monde sensible sont source de vertige. Ce vertige persiste jusqu'à ce que l'être comprenne qu'au-delà du monde sensible il y a un bien en soi, un beau en soi, un juste en soi, et que par conséquent il existe une réalité absolue de l'être. Les propos du Phédon ne se présentent pas pour nous rassurer, mais pour nous faire saisir les rapports existentiels entre notre âme et les Idées².

A son point ultime, la connaissance aboutit à la prise de conscience de l'intemporel. C'est pourquoi la connaissance spirituelle (connaissance existentielle) jaillit des profondeurs et dévoile la Vérité ; quant à la connaissance qui objectifie, elle ne relève pas du royaume de l'esprit, elle ne peut découvrir que ce qui appartient au royaume de César.

Le savoir est tout différent, il suppose une acquisition ordonnée aux concepts, se présentant comme une science qui peut demeurer extérieure et de ce fait n'introduit aucun changement dans l'être. La connaissance comporte une conscience de son ignorance. N'oublions pas que c'est pour avoir reconnu son ignorance que Socrate fut appelé sage. Ainsi Socrate vénérât les dieux tout en avouant son ignorance à leur égard. Quand la Pythie de Delphes affirmait que « Nul n'est plus savant que Socrate »,

cela revenait à dire : « O humains, celui-là, parmi vous, est le plus savant qui sait, comme Socrate, qu'en fin de compte son savoir est nul » (Apologie, 23 b). Montaigne reprendra à son compte l'ignorance socratique.

La connaissance de soi est moins une étude qu'un art de vivre. Elle n'est pas réservée à un moment précis de l'existence. Tels, par exemple, l'étude d'une science ou encore l'apprentissage d'un métier. Elle concerne la vie dans sa totalité et se pratique à tous les instants : dans la solitude ou dans le rapport avec autrui, lors du travail ou du divertissement. La méthode concernant la connaissance de soi ne se présente jamais d'une façon négative, la contrainte n'est point choisie comme telle, ni même l'ascèse ou l'austérité. Refuser quelque chose c'est susciter le désir de la posséder et lui conférer de l'importance. Le vrai philosophe, ami de la sagesse, n'a rien à quitter volontairement. Du seul fait de son orientation, il constate que les choses le quittent et se détachent de lui ; il les oublie vite d'ailleurs tant il est fasciné par sa propre découverte. Celui qui s'adonne à la connaissance de soi n'échappe point aux vicissitudes de l'existence, à la dureté des événements, toutefois il n'est pas atteint de la même manière que les autres hommes, son discernement le rend capable de distinguer l'absolu du relatif, le réel de l'illusoire. Ainsi Socrate rejetait de sa vie toute inquiétude excessive sachant que le dieu sait mieux que l'homme ce qui convient, la tâche de celui-ci étant seulement de se conduire d'une façon juste, ordonnée au bien et au service de la vérité.

Le sens de l'itinéraire

C'est pourquoi la recherche de la connaissance de soi se présente comme une démarche à accomplir. Elle transforme l'homme en pèlerin. Le lieu qu'il doit visiter, c'est lui-même. La condition itinérante de l'homme fait de lui, selon l'expression

employée par Gabriel Marcel, un homo viator. L'itinérant se situe dans l'ordre de la transcendance, il s'achemine vers un au-delà. Celui-ci est une sorte de terre promise qui ne révèle jamais son secret à l'avance. La voie qui y conduit ne peut être vérifiée. D'où le cheminement d'Abraham et l'importance que Kierkegaard et Chestov lui confèrent. Celui qui éprouve la nostalgie de cette terre promise risque constamment d'être distrait de son projet. Chaque être possède plus ou moins un lotophage dont la nourriture verse en lui l'oubli, et il doit se faire attacher — tels les compagnons d'Ulysse — aux bancs de son vaisseau.

Le véritable pèlerin est constitué par l'âme. Dans l'Antiquité, on retrouve fréquemment « le voyage céleste de l'âme » en tant qu'image du soleil accomplissant sa course, désignant aussi le héros voyageur. Le voyage est un mouvement exprimant le désir d'une rencontre, il est comparable à une aspiration, à une quête. Ce voyage permet de quitter la conscience commune pour accéder à la conscience. C'est l'âme, dira Gabriel Marcel dans *Homo Viator* « qui est une voyageuse, c'est de l'âme, et d'elle seule, qu'il est suprêmement vrai de dire qu'être, c'est être en route ». Philon avait comparé l'âme spirituelle à un nomade ; l'âme est le vagabond mystique capable de prendre contact avec le monde invisible.

Gabriel Marcel nous dira encore que « le symbolisme de tous les temps » a pressenti le voyage de l'âme, mais « une scolastique exsangue est venue recouvrir, aveugler cette intuition ». Il ajoutera :

C'est elle qu'il s'agit aujourd'hui de libérer à nouveau, sans cependant verser dans ce qu'il faut bien appeler les abus du bergsonisme. Et je vise ici par ce mot essentiellement une théorie de l'intelligence qui n'en rend pas compte, mais qui, au lieu de la penser, au lieu d'en épouser au dedans les démarches, tend à

s'arrêter à la représentation matérialisante qu'elle s'en forme.

La réflexion de Gabriel Marcel est fidèle à la pensée platonicienne : le voyage de l'âme s'accomplit vers la lumière,

vers une lumière qu'elle ne voit pas encore, vers une lumière à naître, dans l'espoir d'être tirée de sa nuit présente, nuit d'attente...

L'important est de sortir de ces ténèbres qui constituent une captivité :

... Je m'apparais comme captif si je me trouve non seulement jeté, mais comme engagé sous une contrainte extérieure dans un mode d'existence qui m'est imposé et comporte des restrictions de tous ordres pour mon agir propre.

En réalité, la lumière est toujours à venir, car le « présent » du voyageur est privé de tout repère historique. Cette condition d'itinérance fait qu'il n'est pas encore, mais il possède le pressentiment qu'il peut « être ». D'où cette notion d'« ouvert » que Gabriel Marcel emploie que l'on trouve aussi chez Bergson et dont le sens a été mis particulièrement en valeur par Hölderlin dans l'épigramme à Landauer : Und dem offenen Blick offen der Leuchtende set (Et qu'à la vue qui s'ouvre, s'ouvre ce qui est rayonnement de lumière)³.

La matière vivante ou inerte subit des transformations. Elle est un lieu de métamorphoses. L'esprit humain s'attache à discerner le mouvement, le dynamisme qui, à l'intérieur de toute réalité, la meut et la transforme. Il en saisit les rythmes comme un médecin examine la circulation sanguine et la respiration. Ayant exprimé

son admiration à propos des lois de la nature, Einstein ajoute :

Il s'y révèle une raison si supérieure que tout le sens mis par les humains dans leurs pensées n'est vis-à-vis d'elle qu'un reflet.

La genèse dynamique se perçoit dans l'homme comme sa vocation : la vocation du devenir, sorte de constante maïeutique, perpétuel accouchement, dans lequel Socrate était passé maître. L'homme est ainsi en genèse, il se crée à chaque instant, s'engendre et par là même devient, à l'égard de ce devenir qu'il assume, son père et sa mère⁴. A la recherche de la connaissance de soi, l'homme saisit en lui-même le mouvement qui ranime. Ce mouvement est projet et réalisation. Il ne se situe pas sur un plan de réussite extérieure, d'ambition ou de puissance ; plus secret, il appartient à la profondeur de l'être qui, du fait de sa valeur, imprègne les pensées, les désirs, la volonté. Toute l'existence est ainsi éclairée et modifiée.

« L'expérience nous met en présence du devenir, voilà la réalité essentielle », écrit Bergson dans *l'Energie créatrice* (p. 3x3). L'importance — pour Bergson — est donnée au mouvement.

« Il y a plus dans un mouvement que dans les positions successives attribuées au mobile. » Ainsi « le devenir l'emporte sur les différentes formes successives » (p. 315).

Dans *l'Evolution créatrice*, Henri Bergson différencie les divers mouvements qualitatifs, évolutifs, extensifs, mouvements du jaune au vert, de la fleur au fruit, de la larve à la nymphe.

En fait, trois possibilités s'ouvrent devant l'homme : adopter une position statique par inconscience ou par choix, ce qui peut être encore signifié par une volonté d'abstention. S'attacher à son

ego sans tenter d'ouvrir des brèches dans le cercle qui enclôt l'égoïsme ; enfin opter pour l'aventure et marcher devant soi.

Il est inutile de décrire l'état d'inertie de la possibilité première, car elle est sans contenu valable, aussi stérile qu'un suicide. Elle est d'ailleurs suicide, même si elle dure longtemps, le suicide se renouvelle à chaque instant par le refus de changement.

L'attachement à l'ego condamne à l'isolement celui qui en est le lieu. Le voici désormais prisonnier. Qu'il éprouve durant un fragment de seconde la dérégulation de son sort, qu'il tire une leçon de cette expérience d'esclavage auquel le soumet cet ego despote, le voici témoin de ce jeu dont il est la victime, déjà libre car une porte s'ouvrira devant sa conscience. Mais dans la mesure où il rejette sur les événements et sur autrui les causes de sa détention, il est condamné à vie : il errera toujours dans le cercle des impies. Dans Une Grâce secrète, Roger Godel montre comment Déméter est incapable de rejoindre les humains et les Immortels tant que son cœur est ravagé par l'amertume. « Autour d'elle s'éteindront les germes de vie. »

En raison de son ego, l'homme seul est responsable de son propre emprisonnement. Un texte chinois Hsin-Hsin-Ming (La Foi en l'Esprit) présente une conversation significative entre un sage (Cheng-tsan) et son disciple (Tao-hsin) :

Tao-hsin vint s'incliner devant Cheng-tsan et dit : « Je vous implore de m'accorder votre enseignement miséricordieux. Veuillez me montrer comment je puis me libérer. » Cheng-tsan répondit : « Qui vous a enchaîné ? » « Personne », répondit-il. Cheng-tsan dit alors : « Pourquoi, dans ce cas, me demander de vous libérer ? » A l'instant même Tao-hsin réalisa la vérité⁵.

Opter pour l'aventure, c'est marcher devant soi, choisir la voie droite : via recta. « Allez votre train », allez devant vous conseillait

Bossuet. La marche en avant implique une référence constante aux injonctions provenant de l'intériorité. Nous retrouvons cette double notion dans la Bible. Halach signifie marcher, aller de l'avant. Abraham symbolise l'homme en marche : « Marche devant ma face et sois parfait » (Gen., XVII, 1). La démarche intérieure est d'autant mal aisée que l'homme est distrait par son excitation extérieure. Ainsi Pascal remarque que dans la mesure où l'homme refuse le mouvement, il tombe aussitôt dans l'ennui et le désespoir.

Rien n'est si insupportable à l'homme — dira-t-il — que d'être dans un plein repos, sans passion, sans affaire, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide (fr. 131).

Pascal avait déjà affirmé : « Notre nature est dans le mouvement » (fr. 129). Bien entendu, il faut toujours comprendre que le mouvement concerne le corps ou l'âme.

Celui qui marche dans une direction juste doit éviter non seulement les pièges tendus sous ses pas, mais tout ce qui rôde autour de lui, et voudrait le distraire et le retenir. Les rôdeurs ont pour fonction de retarder le pas de celui qui avance sur une voie ascensionnelle. « Le diable rôde comme un lion », écrit saint Pierre dans son épître (I, V, 8). Déjà, dans les Proverbes (IX, 13), la Folie est présentée sous les traits d'une femme stupide, assise à la porte de sa maison « pour inviter les passants qui vont droit leur chemin ». Que ceux-ci répondent à ces sollicitations, les voici la proie des ombres du schéol.

La tentation suprême réside toujours dans le fait de tourner la tête non seulement sur les côtés en dehors de la voie droite, mais de fixer son regard derrière soi. Se tourner en arrière c'est, d'une

certaine manière, se considérer comme le même homme depuis sa naissance et se prendre en considération ; c'est aussi se charger de souvenirs, alourdir sa mémoire, refuser d'être neuf comme un enfant. Il y a plus encore, se tourner derrière soi, c'est refuser le devenir. D'où la parole de Jésus rapportée par Luc : « Quiconque met la main à la charrue et regarde en arrière est impropre au royaume de Dieu » (IX, 62). D'ailleurs, dans le royaume des ombres, il convient de ne pas se retourner. Orphée aurait pu retrouver Eurydice. En enfreignant les lois qui lui interdisaient de tourner la tête, il n'a pu qu'apercevoir Eurydice et l'a perdue aussitôt de façon définitive. Les anges voulant préserver Loth et les siens lui dirent de quitter sa maison, ils lui ordonnèrent de s'éloigner de Sodome sans regarder derrière soi et de ne pas s'attarder dans la plaine. La femme de Loth s'étant retournée fut changée en statue de sel (Gen., XIX, 26). Il y a toujours derrière soi une tête de Méduse, plus ou moins cachée, soucieuse d'utiliser son pouvoir qui est de pétrifier. C'est pour éviter ce danger que Fénelon écrivait à Mme de Montbert : Il ne faut pas regarder derrière soi.

L'homme retrouve... l'innocence quand il retrouve le « sens de la marche » et quand il obéit à la vocation naturelle du mouvement, qui est d'aller et de progresser (W. Jankélévitch, *Le pur et l'impur*, p. 274).

Il progresse, se renouvelle ou reste identique à lui-même.

Dans l'entretien de Socrate avec Diotime, que Platon rapporte dans le Banquet (207 c), Diotime précise que l'homme depuis son enfance jusqu'à sa vieillesse est considéré comme le même individu. En fait, il s'est constamment renouvelé dans ses cheveux et sa chair, dans ses os et son sang. Or, ce n'est point seulement le corps qui devient autre, l'âme aussi subit des

mutations et des métamorphoses ; les dispositions, les penchants, le caractère, les opinions se sont modifiés. Il existe des pertes et des gains pour le corps comme pour l'âme.

« Il y en a qui naissent et d'autres qui se perdent » (217 e), la fécondité de l'âme est plus grande encore que celle du corps (219 a).

Ce devenir, cette transformation constante, l'homme l'observe à la fois dans son corps, dans son âme et dans son esprit⁶. Un texte de Plutarque pose et résout ce problème de la transformation de l'homme. Dans son traité *De E' I apud Delphos*, consacré à la signification des lettres E' I gravées sur le temple d'Apollon à Delphes, Plutarque s'étonne de constater qu'une « seule mort » apparaît redoutable à l'homme, alors qu'il en subit au cours de sa vie un grand nombre. Ayant rappelé la théorie d'Héraclite, concernant la mort du feu, la mort de l'air et la naissance de l'eau, il dira que l'homme mûr meurt quand naît le vieillard, et déjà le jeune homme était mort avant l'apparition de l'homme fait, et l'enfant était mort à la naissance du jeune homme.

L'homme d'hier est mort pour faire place à celui d'aujourd'hui et l'homme d'aujourd'hui est en train de mourir pour faire place à celui de demain. Aucun de nous ne subsiste ni ne reste identique ; nous sommes successivement plusieurs êtres... l'on change précisément en ceci que l'on devient étranger à ce que l'on était auparavant. Ce sont nos sens qui, par ignorance de l'être véritable, nous font croire faussement que l'apparence a une existence réelle⁷.

Sous ses multiples changements, l'homme demeure

indivisiblement le même, tel le fil qui traverse les perles d'un collier.

Les Moi et le Moi

« La qualité du moi correspond à celle de son paysage intérieur. » Ce propos de Plotin (Ennéades, III, 6) est significatif ; d'ailleurs si le moi empirique est connaissable, le moi spirituel échappe à l'investigation.

Sa personnalité n'étant jamais identique en raison des nouvelles expériences qui la transforment à chaque étape, voire à chaque instant de son existence, l'homme se pense et se considère d'une façon différente : il se voit constamment autre. Par ailleurs, ses attachements et ses détachements se modifient. Il ne peut pas dire moi, car ces moi sont multiples et se dirigent dans tous les sens. L'homme possède des moi de rechange : il y a le moi qui aime et le moi qui hait, le moi généreux et le moi jaloux, le moi moutonnier et le moi qui s'insurge et se révolte. L'homme aux moi multiples n'est pas encore constitué et ne répond pas à sa condition d'homme. Le moi possède encore d'autres aspects comparables à des faces différentes : le moi peut se considérer sur des plans biologique, psychologique, moral, social, religieux, etc. Le « je » représente l'unité de la personne, affirmant ainsi son autonomie. Toutefois le « je » n'exprime qu'un moi passager. L'homme non structuré peut dire à quelques instants de distance : je vous aime... je vous déteste, ou je vous promets... j'ai oublié ma promesse.

Qu'est-ce que le soi-même pour un moi sincère, sinon un être ni bon ni mauvais, ni angélique ni diabolique, un être qui ne touche l'extrême de rien, qui possède des demi-qualités gâtées par des demi-défauts, des vertus détériorées par des vices, de

bons côtés assortis de mauvais penchants, un être imparfait et moyen comme tout le monde, un être bien humain, en somme (W. Jankélévitch, *Le pur et l'impur*, p. 9).

Le moi se modifie constamment tant que l'homme n'est pas unifié, il est le résultat des événements extérieurs et des chocs provoqués par ceux-ci. L'homme se sait multiple et cependant il s'éprouve comme un du fait de son corps physique et du nom qui le situe par rapport à autrui⁸. Dans l'homme, les moi divers se succèdent, s'imbriquent, se chevauchent, s'opposent, s'affirment, se démentent. Prendre une conscience aiguë de cette pluralité est un des motifs de détresse profonde.

L'homme traverse donc des étapes provisoires et son erreur serait de les considérer comme des états dans lesquels il se pense installé. Montaigne dira : « Je ne peins pas l'être... Je peins le passage » (*Essais*, III, 2). L'homme oublie volontiers que sa destinée humaine est de marcher toujours

et que l'éternelle impuissance d'atteindre les bornes de [sa] puissance soit la marque de [sa] grandeur et non de sa misère... L'homme est cet infini qui s'échappe à lui-même, toujours plus grand que ce qu'il se sait être, toujours au-dessus de ce qu'il fait (*Lagneau, Célèbres leçons et fragments*, p. 14-15).

De nombreux individus naissent, prolifèrent, mangent, boivent et meurent sans avoir réalisé leur condition d'homme. Les inaptitudes à cet égard sont d'origine diverse : les désirs parfois ne dépassent pas le sac de chair, de nerfs, de muscles et le bon fonctionnement des organes. Les hommes satisfaits d'eux-mêmes ne sauraient souhaiter se modifier. Certains, attachés au monde sensible, sont impropres à réaliser la condition humaine. Il est encore des hommes

qui, sans mourir, sont devenus des choses... c'est un compromis entre l'homme et le cadavre... c'est une mort qui s'étire tout au long d'une vie^{8a} ; tant qu'un individu n'a pas atteint son moi ultime, il demeure un homme artificiel sous son apparence humaine.

La psychanalyse présente à cet égard diverses manières d'envisager le moi. Aujourd'hui, le philosophe ne saurait être indifférent à cette science dont l'ampleur s'avère de plus en plus importante. Toutefois, le guru n'est pas un psychanalyste et la connaissance du soi n'est pas le résultat d'une psychanalyse. Cette connaissance suppose un individu équilibré, tout au moins cherchant à maintenir le plus possible son équilibre. Il ne saurait s'agir, comme le diront Lebovici et Diatkine, « de libérer un homme des contraintes liées à ses premiers mouvements insüctuels dans un organisme prématuré et des conséquences non liquidées de ces ébauches »^{8b}. Conscience et subconscience sont des données obscures^{8c}. Celui qui cherche à se connaître n'a pas à dédaigner ni sa conscience ni son subconscient ; les études de Freud et de Jung peuvent l'éclairer sur son comportement. Il n'a pas à oublier les pulsions profondes de son inconscient qui lui permettent de mieux saisir son destin particulier, d'harmoniser son existence et de comprendre le sens de son évolution. Tout homme se heurte constamment à son subconscient et cependant il ne sait pas exactement où le placer ; refoulé par la conscience qui le juge énigmatique, déraisonnable et trop dynamique, il se manifeste par transparence. On ne sait pas où le placer, disait Bergson, c'est pourquoi on est parfois tenté de le nier. Le langage qui, selon Laplanche, appartient au préconscient et au conscient, relève constamment de l'activité de l'inconscient. Si la connaissance de soi ne se place ni dans l'ordre psychique, ni dans

l'ordre moral, il est cependant important de s'y référer au départ, de posséder en quelque sorte de bons outils avant de tenter l'aventure de se connaître.

Méthodes et Techniques

Devenir un homme, se connaître, c'est-à-dire prendre conscience de soi, s'apprend comme un métier. La réalisation se présente comme une conquête, le sujet qui l'entreprend doit s'appliquer à exister conformément à sa recherche sinon il lui sera impossible de l'aborder. Grâce à des techniques et à l'aide d'un maître, c'est-à-dire d'un pédagogue spirituel qui a déjà fait l'exploration de la connaissance de soi, certaines étapes peuvent être franchies, d'autant plus que les textes sacrés les plus divers, les mythes, les fables, sont autant de récits d'expériences qui s'offrent à l'homme en marche vers lui-même. En se référant à eux, celui-ci peut se situer à l'intérieur de l'évolution qu'il poursuit. De tels récits sont d'une grande importance.

Ces techniques concernent le corps et l'âme. Elles s'adressent aussi au mental qui classe et raisonne, à l'intellect qui choisit et décide, à la conscience qui s'élabore et se construit dans la mesure où l'homme répond à sa propre condition. Il est bien évident que si les recettes techniques peuvent préparer le sujet à une rencontre ultérieure avec lui-même, elles ne sauraient l'assurer d'un aboutissement ultime. Cependant, les méthodes remplissent un rôle considérable sur le plan de l'attention et du comportement psychosomatique. Les disciplines physiques et mentales permettent d'obtenir un contrôle du corps qu'il s'agisse du plan physique ou du plan subtil. Les facultés, les mouvements internes sont atteints par l'intermédiaire du corps, celui-ci demeurant leur support. En dehors des diverses postures du corps qui déterminent une modification du fonctionnement des facultés déterminantes sur les pensées et le comportement, l'homme peut

exercer le contrôle du rythme de la respiration et du cœur⁹. Les méthodes présentées par le Yoga et le Hatha Yoga, couramment employées en Inde, sont de plus en plus utilisées en Europe. Pour les hindous le moi est comparable à un nœud, que ce nœud se dénoue, le corps retourne à la matière universelle, le mental au mental universel, etc. Grâce aux techniques, le sujet comprend combien son moi est illusoire. Le yogi peut devenir maître de son corps et de son mental, mais il peut ignorer le développement spirituel de son être.

Tout autre est la tradition spirituelle de l'Hésychasme en faveur au Mont Athos — dont l'âge d'Or se situe du XI^e au XIV^e siècle — et qui devait tenir une place privilégiée parmi les techniques somato-psychiques¹⁰. La principale recherche tentée par l'Hésychasme est de trouver le lieu du cœur et de s'y établir dans une paix intérieure source de vie spirituelle, orientant l'âme vers la grâce. Cette paix n'est point passive ; au contraire souverainement active, elle comporte des luttes incessantes, on le voit bien en lisant les récits de la Philocalie (Prière de beauté). L'ascèse sur le plan du corps et de l'âme tient un rôle important, elle n'est pas un but, sa fonction est de libérer l'homme de ses entraves de la même manière qu'un coureur dans un stade doit non seulement s'entraîner à la course, mais veiller sur son alimentation, ses passions et répudier tout ce qui pourrait nuire à sa fonction et par conséquent le placer en mauvaise posture. Les cosmonautes ont subi des années d'entraînement avant de pouvoir marcher durant quelques minutes dans l'espace, de la même manière une longue période de formation est nécessaire pour passer du grossier au subtil, c'est-à-dire du plan charnel au niveau spirituel.

Les techniques favorisant l'attention provoquent la stabilité du simple regard privé de toute dissipation. Les associations d'idées, les identifications qui accompagnent la pensée errante sont

rompues et s'éclipsent devant le silence intérieur qui surgit et tend à devenir un état permanent.

Ces exercices du Yoga et de l'Hésychasme sont les plus connus à l'égard de la recherche de la connaissance de soi. Bien que très différents, ceux-ci présentent des points de contact identiques, puisque pour l'une et l'autre de ces méthodes, l'activité psychique possède une répercussion somatique et vice versa. Dans les deux cas, de telles techniques ne sauraient être employées sans la présence d'un guide. En raison des énergies qu'elles libèrent, elles offrent un danger à la fois physique et mental quand elles s'exercent en dehors de tout contrôle. Il ne s'agit pas de créer des puissances nouvelles, mais d'éveiller celles qui restent en sommeil.

Nous indiquons à titre d'exemple une méthode proposée par un traité néo-taoïste intitulé *Le mystère de la Fleur d'Or*. Ce texte, traduit par R. Wilhelm, commenté par Jung, présenté aussi par Mircéa Eliade¹¹ a été récemment édité¹². L'essence de la vie qui est invisible au regard se trouve contenue dans la lumière du cœur, c'est sur cette lumière du cœur que les yeux vont tenter de se fixer en regardant au-dedans. Les paupières closes, les yeux illuminent l'espace intérieur. La lumière qui se trouve dans le cœur est ainsi éveillée et circule à l'intérieur de l'être. L'éclosion de la Fleur d'Or coïncide avec l'expérience de la lumière. Le sujet est amené à découvrir sa propre lumière, c'est-à-dire son soi.

Le cœur désigne l'organe subtil, c'est en lui que naissent et se déploient les sens intérieurs. « Quand le cœur est subtil, la respiration est subtile, car chaque mouvement du cœur produit une énergie respiratoire^{12a} ». Le cœur et la respiration sont étroitement liés, leurs rythmes s'accompagnent dans une recherche de lumière qui ordonne les sens intérieurs. « Il y a une lumière de l'œil et une lumière de l'oreille. La lumière de l'œil est la lumière unie du soleil et de la lune à l'extérieur. La lumière de

l'oreille est la semence unie du soleil et de la lune à l'intérieur. La semence est ainsi la lumière sous une forme cristallisée »^{12b}. Compréhension (oreille) et clarté (œil) sont identiques en tant que lumière.

Chez les Pères grecs, l'oreille voit et touche ; il en est de même pour l'œil. Ce sont là les deux sens essentiels dans lesquels les autres sens se retrouvent. Le recueillement, le silence permettent à l'oreille et à l'œil de se développer en devenant de plus en plus subtils. C'est pourquoi il est dit que le cœur entend, voit, savoure, palpe, est pourvu d'odorat.

Une autre méthode conduisant à la méditation nous est proposée dans le Banquet. Socrate restait debout, planté durant des heures. Un jour et une nuit durant, on le vit immobile, concentré, insensible au froid et à la faim : il méditait. Utilisait-il une technique de recueillement ? Le fait est possible si on en croit les Nuées. Le vieux Strepsiade demande à Socrate son enseignement. Celui-ci lui conseille de s'allonger sur des peaux d'agneau étendues sur le sol. Il ne s'agit pas de prendre un repos, mais de veiller avec intensité. S'adressant à Strepsiade, des conseils seront formulés par le chœur des Nuées et ensuite par Socrate lui-même :

Applique ta pensée, considère, tourne-toi de tous côtés en te contractant sur toi-même. Si tu tombes sur une difficulté cours vite à un autre point.

Socrate recommande d'être courageux, de se couvrir la tête, de pratiquer une incision dans une cogitation subtile, de tout diviser, d'examiner. Il dira encore de ne pas trop se concentrer, de ne point ramener toujours sa pensée sur elle-même : « Lâche-la un peu en l'air comme un hanneton qu'un fil tient à la patte »¹³ (V, 76, 109). Sous le revêtement ironique, la méthode transparait ;

l'essentiel de cette technique se résume en ceci : se détacher du monde sensible pour s'absorber en soi-même dans une vie intérieure de plus en plus dense et de plus en plus pure ; et dans sa recherche aller du particulier à l'universel.

Retenons aussi cet étrange passage de Descartes au début de sa Méditation Troisième, il présente une méthode de concentration :

« Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réfuterai comme vaines et fausses ; et ainsi m'entretenant seulement moi-même et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même »¹⁴. Il ajoutera : « Je me suis tellement accoutumé ces jours passés à détacher mon esprit des sens... que maintenant je détournerai sans aucune difficulté ma pensée des choses sensibles et imaginables. »

(Il conviendrait de rapprocher de ce texte les premières pages des Entretiens métaphysiques de Malebranche.) Dans son Introduction à la Phénoménologie, Husserl — commentant les Méditations cartésiennes — parle en premier lieu de cette nécessité pour celui qui veut devenir philosophe de

se replier sur soi-même et, en dedans de soi, tenter de renverser toutes les sciences admises jusqu'ici et tenter de les reconstruire.

Partant de ce fait, Husserl mentionne « un second retour au moi » signifiant « le retour au moi des cogitationes pures »¹⁵ ;

la méthode du doute est ici requise. Enfin, Maine de Biran a soupçonné à quel point certains états pouvaient modifier le

comportement humain, quand il écrit :

Les mystiques, les magnétiseurs connaissent bien quelques moyens propres, en certains cas, à modifier ainsi l'âme ou l'organe, de manière à changer le mode de leur liaison, mais tout cela est encore obscur, sujet à une foule d'incertitudes et d'anomalies¹⁶.

Notons encore que selon Descartes, l'homme, grâce à la connaissance de lui-même, devient son propre médecin. On sait que Descartes s'entretint plusieurs fois avec Christine de Suède et c'est peut-être d'elle qu'il tient ce propos qu'il cite par deux fois. En effet, la reine Christine de Suède rapporte les paroles de Tibère — que nous connaissons par Suétone — disant :

Que tout homme qui a passé les trente années de sa vie doit être son propre médecin.

Dans une lettre adressée au marquis de Newcastle, Descartes précise :

... il n'y a personne qui ait un peu d'esprit, qui ne puisse mieux remarquer ce qui est utile à sa santé, pourvu qu'il y veuille un peu prendre garde, que les plus savants docteurs ne lui sauraient enseigner.

Ajoutons que Montaigne, dans son essai De l'expérience, cite les mots de Tibère¹⁷. L'homme qui constamment s'observe sait quel doit être son comportement physique afin de se bien porter, de même il connaît la discipline qui lui convient et la marge de l'excès qu'il peut se permettre sans pour autant se nuire.

Le Pédagogue Spirituel

Dans la mesure où l'homme à la recherche de lui-même refuse l'enseignement des sages qui lui présentent des points de repère et lui permettent de diriger sa démarche, il risque de se saisir uniquement par son impureté : « Seul l'impur avec ses rugosités, aspérités, disparités et mélanges, offre des prises à notre savoir », écrira Wladimir Jankéievitch dans *Le pur et l'impur* (p. 9). Si l'initiateur extérieur possède son importance, c'est parce que l'homme est le plus souvent incapable de prendre contact avec lui-même. Que ce rapport s'établisse il sait ce qu'il doit faire. Conserver un maître durant toute son existence, c'est faire preuve de faiblesse et d'indolence. Le jeune arbre a besoin d'un tuteur, le lui laisser quand il grandit serait méconnaître sa force et son pouvoir. L'initiateur — en tant que pédagogue spirituel — oriente : il n'a pas à greffer un œil à un aveugle (cf. République, VII) ; partant de l'organe existant, il souhaite le tourner dans la direction qui lui convient. C'est pourquoi il se retire quand il n'est plus nécessaire à celui qui, bien orienté, n'a plus besoin d'entendre bourdonner un taon ou de recevoir une torpille pour l'éveiller ou l'engourdir. Il révèle à autrui ce qu'il pense, ce qu'il est, ce qu'il peut devenir ; il lui tend un miroir¹⁸ ; il est en quelque sorte sa conscience, mais une conscience vivante. Sa lumière rencontre la lumière que porte virtuellement en lui le sujet connaissant. Elles se joignent et se reconnaissent.

Entre celui qui oriente et celui qui reçoit cette orientation, les rapports peuvent être difficiles :

J'ai vu des gens tellement fâchés contre moi, dit Socrate, qu'ils étaient véritablement prêts à me mordre pour leur avoir ôté une opinion extravagante. Us ne croient pas que je le fais par bienveillance et qu'il ne m'est pas permis, absolument pas,

d'acquiescer jk ce qui est faux, ni de cacher ce qui est vrai.

Les véritables initiateurs sont si rares qu'il est sans doute préférable de n'en point chercher ; celui qui en a besoin le trouvera toujours sur sa route. Un mauvais maître est aussi néfaste qu'un mauvais médecin, l'un et l'autre précipitent la mort en faisant du sujet un cadavre. Simone Weil dira : « Un homme désarmé et nu sur lequel se dirige une arme devient cadavre avant d'être touché »^{18a}. Précédemment, elle avait écrit :

Du pouvoir de transformer un homme en chose en le faisant mourir procède un autre pouvoir, et bien autrement prodigieux, celui de faire une chose d'un homme qui reste vivant^{18b}.

Dans l'Antiquité, la direction tenait un rôle important. Nicias montre Socrate provoquant, chez son interlocuteur, l'examen de sa vie ; les Nuées décrivent la conduite de Socrate disant à son néophyte : « Voyons, découvre-moi ton caractère » (478), en l'engageant ainsi à une plus grande ouverture d'esprit. Le philosophe, en tant que sage, assure le rôle de directeur : tel Platon auprès de Denys II de Syracuse. Epicure est à la fois médecin de l'âme et médiateur entre les dieux et ceux dont il prend la charge. Epictète dirige ses élèves selon la méthode pythagoricienne, il passe au crible leurs pensées et leurs actes. Sénèque fait pratiquer l'examen de conscience ; les Méditations de Marc Aurèle servent de guide. Le disciple formé deviendra maître : tel Plotin pour Porphyre et Porphyre pour Jamblique.

Tous les hommes soucieux de se connaître ont-ils besoin de guide ? Sénèque répond à cette question :

Certains — dira-t-il — sont parvenus à la vérité sans

l'assistance de personne ; ils se sont fait eux-mêmes leur chemin... D'autres ont besoin d'aide ; ils n'avanceront pas si personne n'a marché devant eux, mais ils sauront suivre... Une catégorie d'hommes... pour parvenir au bien sous l'empire de la contrainte... un guide ne suffirait pas ; on appellera un moniteur, ou mieux encore un dresseur (à Lucilius, 52, 3-4).

Le souvenir du maître reste présent chez l'élève, qui, selon Epicure, « doit l'avoir constamment devant les yeux, de manière à vivre sous son regard... » (id., 11, 8-9).

Les moines orientaux hériteront d'un tel enseignement, le « Père spirituel » remplit son rôle de directeur de conscience non seulement à l'égard des religieux mais aussi des laïcs. Chez les Pères du Désert, le disciple est le plus souvent le serviteur de celui qui le prend en charge spirituellement. Le maître, expert en l'art spirituel, n'est pas nécessairement un érudit ; la science de Dieu lui suffit pour exercer son rôle. En Occident, si des directeurs ont leur importance, on ne rencontre pas cette génération spirituelle qui l'emporte sur la génération charnelle, telle qu'on la relève en Orient, non seulement chez les chrétiens mais dans l'Islam.

Le Soufi se considère comme un exilé, il cherche ardemment un guide spirituel qui lui indique comment revenir vers son lieu d'origine. La fonction du prophète est « d'ouvrir la Voie vers la Vérité spirituelle retrouvée d¹⁹. Entre l'initié et son guide (Shaykh ou Pir) le lien est étroit et indissoluble ; dans le shîisme, la relation s'établit avec l'Imân caché qu'est le maître invisible. Cette voie de retour ne s'effectue pas en faveur d'un Dieu collectif ; le divin est désocialisé, le retour indique la rencontre de son propre seigneur²⁰ ; l'individualité spirituelle est toujours sauvegardée. Elle ne désigne pas « le moi empirique que représente la notion de nafs ammâra (l'âme impérieuse à l'appétit désordonné), mais... « PEspirit-Saint » dans l'homme, le moi

supérieur préexistantiel qu'il s'agit de délivrer ou de reconquérir »²¹. Tout être éprouve en lui la présence du divin d'une façon qui lui est particulière ; chaque théophanie relève d'une capacité personnelle.

En Inde, tout individu souhaitant parvenir à la libération suit l'enseignement d'un sage. Les grands maîtres de l'Inde ont formé des générations de disciples. L'amour d'autrui éveillé ne se consacre pas uniquement à la solitude et à la contemplation, il est mû par la compassion. Le Bodhisattva renonce à la plénitude et à la douceur du Nirvana pour se consacrer aux autres. Il est « un gardien pour ceux qui sont sans protection, un guide pour le voyageur, un bateau, un puits, une source, un pont pour celui qui cherche l'autre rive²² » . La sagesse de l'Inde jouit d'une telle réputation que de nombreux Européens quittent leur patrie pour suivre pendant quelques années ou durant toute leur vie l'enseignement d'un sage dont ils trouveraient difficilement en Europe l'équivalent.

L'important est de savoir pourquoi on cherche un maître. Une lucidité intransigeante doit discerner les raisons de cette attente. Est-ce besoin d'attirer et de retenir l'attention sur soi, faiblesse souhaitant la consolation ou encore impossibilité de supporter sa propre solitude ? Ces différents motifs doivent être rigoureusement écartés. Le seul cas, dans lequel la présence d'un initiateur s'impose, est celui du choix d'une voie de libération, entendue au sens d'une recherche de l'Absolu, de la perfection ; ce qui ne signifie pas, bien entendu, une voie nécessairement religieuse. Au niveau de la recherche intérieure, celui qui s'engage dans un sentier inconnu aura avantage à prendre conseil d'un homme pourvu d'une expérience concrète qui connaît les merveilles et les dangers d'une telle aventure. Toutefois, l'expérience personnelle de l'initiateur s'avère insuffisante, il lui convient d'acquérir une connaissance exacte du disciple qui se

confie à lui, sinon il l'entraînera dans une voie qui ne lui convient pas. La connaissance du disciple ne se borne point à l'ouverture du cœur de celui-ci. Aveugle, ce dernier risque de se tromper sur lui-même. Se connaissant mal, comment pourrait-il se décrire d'une façon juste ? Mouvant, constamment atteint par les événements extérieurs dans lesquels il se projette, sorte de roue tournant dans le vide, il lui est impossible, en dépit de sa bonne volonté, de saisir un point fixe en lui-même. Le disciple doit tout révéler à son initiateur avec une loyauté parfaite, sans réserve et sans honte, ne rien conserver secret. Il est important que le maître possède le don d'une lecture du cœur. Un tel charisme fut l'apanage des starets. A défaut de cette grâce, le maître doit pouvoir observer son disciple, le questionner, s'entretenir avec lui, déchirer avec douceur les voiles dont il se recouvre par protection ou par pudeur. Si la base de toute direction est identique, le rapport avec l'élève est strictement particulier en raison du tempérament, de l'affectivité et plus encore la capacité spirituelle du disciple. Les contacts simples et affectueux créent la confiance et permettent à l'élève de dynamiser l'enseignement reçu.

Quand le maître a pu acquérir une connaissance précise de son disciple, il peut le suivre à distance et le guider sans obligatoirement se manifester. Ceci suppose que le disciple soit vraiment engagé dans la voie choisie et parvenu à une certaine stabilité. Une rupture hâtive précipiterait l'élève dans des difficultés tragiques, imprévisibles dans leurs conséquences. Peu d'hommes sont capables de diriger du fait d'une libération personnelle insuffisante, d'une patience qui se lasse devant la faiblesse et l'agressivité, d'un manque de réflexion, de temps et de persévérance. Un homme de devoir consciencieux mais se tenant uniquement sur un plan moral serait un mauvais guide, car appartenant encore au monde de la dualité. Seul est initiateur celui qui appartient à un niveau « pneumatique » : celui de l'esprit.

Hommes et femmes peuvent assumer la charge de « Père » ou de « Mère » spirituels. Si la plus élémentaire prudence doit être respectée, faire intervenir la dualité biologique et lui donner de l'importance risque de tout fausser. Ce n'est pas à un homme ou à une femme comme tels que le disciple se confie, mais à un être de lumière qui, par sa transparence, communique une clarté qui ne lui appartient pas. Un maître modifié en profondeur par le sexe de son élève ou l'élève par celui de son guru se situent sur un plan de dualité dont la qualité est définitivement exclue. Dans un tel cas, maître et élève en perdant leur liberté altèrent tout échange et communication. C'est en se situant au-delà d'une condition charnelle que la direction peut s'établir, sinon il est préférable de la rompre ; troublée dans ses racines, elle ne pourrait donner que de mauvais fruits.

Le meilleur initiateur — on pourrait dire le seul véritable initiateur — se trouve en soi-même. Il n'existe ni centre, ni lieu de vérité en dehors de soi-même. L'homme peut chercher des maîtres à l'extérieur, s'adonner à la lecture de nombreux textes et demeurer dans son ignorance. L'important est pour lui de se poser en lui-même la question essentielle et d'écouter la réponse. Quand il l'entend, il découvre que son véritable pilote est à l'intérieur de lui-même, dans cette arche sacrée que Dante nomme *secretissima camera*. D'où son obéissance intérieure — cette obéissance dont a si bien parlé Simone Weil — qui répond à une intuition profonde.

Le but de l'enseignement est d'apprendre le silence des sens et des passions, le contrôle de l'imagination afin de parvenir peu à peu au recueillement profond qui permet l'exercice de l'attention à l'égard de la vérité intérieure. Attention et réflexion se jumellent ou mieux — comme l'a montré Leibniz dans les *Nouveaux Essais* — réflexion et attention se définissent l'une par l'autre, la réflexion étant une attention à ce qui est en nous. En s'ouvrant à

la vérité intérieure, l'homme s'ouvre à soi-même et découvre son maître intérieur.

Que l'on accepte ou que l'on refuse ce « Maître intérieur », qu'il soit la voix d'un dieu intérieur ou d'un daïmon donnant ses directives, ou de la conscience, il reste que chacun possède en lui-même la possibilité de prendre contact avec une telle présence.

Socrate donne à son daïmon des noms différents, il le nomme : « Quelque chose de démoniaque » ou « quelque chose de divin » ; il fait presque toujours usage d'une forme impersonnelle ; c'est un dieu intérieur donnant des avertissements, s'exprimant d'une façon prohibitive, montrant parfois une forme impérieuse. Lors de son procès, en présence de ses juges, Socrate confirme la réalité de cette voix intérieure qu'il a toujours suivie. Il justifie son existence ou mieux, dans son dernier examen de conscience, il éprouve une satisfaction profonde née de son obéissance à l'égard de son guide intérieur. Georges Bastide a consacré plusieurs pages à cette voix secrète²³, V. Egger examinant la parole intérieure parlera à propos de ce daïmon socratique de

ces « phénomènes de conscience » qui présentent une expression intérieure, quand ils sont bien distincts, à moins que l'activité de l'âme ne soit trop grande et ne permette pas de tout exprimer^{23a}.

Cette voix de la conscience, ce dieu intérieur on les retrouve sur un plan essentiellement religieux avec Malebranche. Le thème du « Maître intérieur » auquel l'évangile de Jean fait allusion (I, 9), commenté en particulier par Justin, Clément d'Alexandrie et surtout Augustin (De Magistro), prend avec Malebranche une dimension nouvelle. L'important est de rentrer en soi-même et d'écouter : Le Verbe instruit son disciple ; si les hommes ne

reçoivent pas un enseignement identique, cette inégalité provient de la diversité de leur attention : chacun reçoit suivant sa capacité. D'où la nécessité d'interroger constamment la vérité intérieure et de suivre son enseignement. Dans le silence et le recueillement, on perçoit la réponse de

celui qui ne nous quitte jamais et qui nous éclaire toujours. Il parle bas, mais sa voix est distincte ; il éclaire peu, mais sa lumière est pure. Non, sa voix est aussi forte qu'elle est distincte ; sa lumière est aussi vive et aussi éclatante qu'elle est pure ; mais nos passions nous tiennent hors de chez nous, et par leur bruit et leurs ténèbres, elles nous empêchent d'être instruits de sa voix et éclairés de sa lumière (De la recherche de la vérité, V, 4).

La rectitude est d'être fidèle à cette voix, s'en éloigner c'est par là même refuser de suivre sa vocation.

La beauté de la nature, le calme d'un lac, la violence d'un torrent, un pic neigeux, le désert de sable ou de pierre peuvent en partie suppléer à l'absence d'un maître ; elle déclenche la conversion du regard et son enseignement est la beauté. Par cette beauté contemplée, l'homme se trouve transporté sur un autre niveau.

Les Écoles et leur rôle

Qu'il s'agisse des Maisons de Vie de l'ancienne Egypte ou des centres de thérapeutes de Philon, en tout temps et à toutes les époques, des hommes se sont groupés pour tenter de mener une vie parfaite. L'erreur serait de croire qu'il s'agit de surhommes ou encore de les assimiler à un ordre angélique. Leur originalité consiste dans l'abandon de tout ce qui n'est pas essentiel, afin de vaquer uniquement au service divin. Une telle option apparaît

difficile dans sa réalisation. Si l'ascèse physique et spirituelle est propice à la purification du corps, du cœur et de l'intelligence, les difficultés sont d'autant plus subtiles qu'elles se situent à un niveau élevé. Les actions extérieures, même les plus banales, comme le fait de gagner sa vie, arrachent l'homme à sa pesanteur et l'aident à réaliser son équilibre. Le solitaire sans attache extérieure est privé de toute échappatoire et support en dehors de son adhésion à ce qui le dépasse. Il peut atteindre des zones de profondeur obscure et lumineuse que les autres hommes ignorent.

On peut se demander si les ashrams orientaux et les écoles monastiques chrétiennes favorisent ou non la connaissance de soi. Des séjours prolongés dans certains ashrams, la lecture et la méditation de textes émanant de moines chrétiens (catholiques ou orthodoxes) s'avèrent insuffisants pour parler de ce thème avec exactitude. C'est pourquoi les réflexions qui vont suivre examinent le problème de l'extérieur et par conséquent d'une façon fragmentaire.

Durant des siècles, les ashrams et les écoles monastiques ont été des pépinières de sages et de saints. De tels résultats justifient leur existence et leur valeur. Dans ces différentes communautés, tout est mis en œuvre au profit de la vie intérieure et de la recherche de l'Absolu. Séparé du monde, l'homme prend une conscience plus dense de lui-même et de sa capacité du divin. Il affronte ses démons, voit son ombre face à face. Le symbole du désert n'a pas d'autre sens. C'est le lieu d'élection où le Dieu parle, où l'homme se mesure avec les animaux sauvages qui font en lui leur gîte. Se retirer du monde n'est qu'une première phase préparatoire. C'est à partir de cet instant que le travail commence. Les énergies s'accumulent quand elles cessent de se diffuser à l'extérieur et la grâce se répand.

Cependant, une collectivité, qu'elle soit politique, religieuse ou

de caractère social, présente des difficultés inhérentes à la présence d'un système, d'une institution. Ces dangers s'accroissent dans le milieu cloisonné des groupes religieux.

Toute communauté spirituelle dépend principalement de celui qui la dirige et qui porte la responsabilité de ceux qui se confient à lui, corps et âme. La mort d'un supérieur ou son changement peut précipiter un groupe dans la médiocrité ou amorcer, au contraire, son ascension. Par prudence, le chef d'une collectivité se trouve dans l'obligation de constamment tenir compte de la faiblesse de certains de ses membres que le moindre souffle libérateur risque de surprendre et de scandaliser. Les meilleurs ne sont pas pour autant lésés : ils se suffisent.

Ainsi toute collectivité subit les effets d'une pesanteur l'attirant vers le bas. Une communauté peu nombreuse échappe en partie à cette loi, d'autres traquenards la guettent ; en se connaissant mieux les individus s'observent avec plus de minutie : la forêt possède l'avantage de cacher l'arbre. Par ailleurs, vivre toujours avec les mêmes compagnons exige des qualités peu communes pour éviter tout sentiment de jalousie, d'inimitié, d'envie, d'irritation.

Le danger fondamental réside dans l'opposition entre l'esprit et la lettre, puisque « la lettre tue et l'esprit vivifie ». Les Statuts ou Règles appliqués de l'extérieur peuvent aussi bien engendrer des robots, sortes de machines glacées et statiques, que des hommes libres, dynamiques et chaleureux. Le dépouillement systématique imposé du dehors n'est pas forcément constructif, une rupture risque de se produire entre les gestes et les pensées secrètes, de la même manière qu'un ermite cesse de l'être quand, s'abandonnant à ses rêves et imaginations, sa pensée vagabonde dans le monde qu'il a cru devoir fuir. Dans les Statuts tout est prévu avec tant de précision que rien ne semble être laissé au hasard. La spontanéité risque d'être amoindrie au profit de

l'artificiel et de la facticité.

L'attachement à la lettre — et l'oubli de l'esprit qui l'anime et la dépasse — instaure une dimension psychique sclérosante pour l'esprit. Or, « le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat » (Marc, II, 27). Cet axiome méprisé, toute perspective spirituelle est exclue. L'automate peut avoir bonne conscience ; par contre, l'homme séduit par la dimension « pneumatique » ne cède jamais à l'enlèvement engendré par la rassurante vertu née d'une matérielle observance. D'une façon analogue, une école de méditation ou de prière ne tire pas sa valeur de sa fidélité extérieure à sa propre tradition, mais de l'esprit qui l'éclaire et lui permet de rompre son attachement à des formes périmées de détachement.

« Parquer » des hommes et des femmes séparément est sans doute confortable à certains égards, toutefois les tendances et défauts masculins et féminins s'accroissent ; ils sont d'autant plus bouillonnants qu'ils « mijotent » en vase clos. Une vie mixte serait plus équilibrante ; elle ne peut concerner qu'un petit nombre.

Les structures monastiques (leur type d'ascèse, la formation des sujets) élaborées au Moyen Age en étroite connexion avec un environnement historique et social, ne correspondent plus guère au monde contemporain, au nouvel homme qui se forme et qui prend heureusement une plus grande responsabilité de lui-même et de son destin. D'où les tentatives de réforme proposées par l'Eglise. Les modifications sont d'autant plus difficiles à élaborer et à faire accepter concrètement qu'une communauté est comparable à une patrie, plus encore à un ghetto. Le « nous » en usage signifie le dépassement du « je » : il se justifie. Il exprime aussi une collectivité enfermée dans des limites étroites. Simone Weil a perçu le danger de ce « nous » restrictif.

Le besoin de réforme ne concerne pas seulement les ordres

monastiques, il s'étend à toutes les formes structurées appartenant à une époque historique révolue. Toute autorité est remise en question. Significatif aussi est le désarroi des clercs (prêtres ou professeurs). « Le pouvoir change de mains », aurait dit Alain qui ne croyait guère à la vertu de certaines catégories de « maîtres à penser ». Aujourd'hui, la science, qui n'est en aucune manière opposée à la révélation, permet une nouvelle optique. L'homme se découvre à lui-même et se prend en charge dans un monde en gestation et en perpétuelle genèse. C'est pourquoi le problème des collectivités est à réviser entièrement.

En dépit des réserves qui s'imposent, les monastères doivent être considérés comme des lieux d'élection répondant au besoin d'Absolu d'un petit nombre. Les ashrams laissant plus de liberté à leurs adeptes se placent sur un plan rigoureusement distinct. Non inféodés à leurs fondateurs et à une époque, ils appartiennent davantage à la méta-histoire qu'à l'histoire et de ce fait ils ne subissent guère les transformations du temps.

En Occident, les religions elles-mêmes ont surtout favorisé une religion de l'âme et non du pneuma. Elles se sont défigurées au cours de l'histoire en se prostituant au monde et en souhaitant l'asservir à leur profit. D'où leur soif de puissance, leur goût de l'autorité, leur ignorance. Si elles s'effondrent aujourd'hui et remettent tout en question, un tel chaos est la preuve qu'elles ont vécu dans la dualité.

Une religion de l'esprit permettrait à l'homme d'acquérir une densité plus vaste ; elle modifierait ses rapports avec Dieu, avec lui-même et avec autrui. Une religion de l'esprit est-elle possible et viable ? L'avenir répondra à cette question. Un dilemme s'est toujours présenté entre la vie personnelle sous la motion de l'Esprit, qui ne supporte pas de barrières — et la vie de la collectivité et de l'Eglise-institution. L'esprit prophétique s'est constamment heurté aux limitations institutionnelles ; on peut

toutefois espérer sa victoire dans les temps futurs.

En Occident, les conséquences du Schisme de 1054 n'ont cessé de s'affirmer dans des proportions imprévisibles. La séparation entre Rome et Byzance a été l'aboutissement d'un long processus. De même les conséquences s'aggraveront lentement durant le XII^e siècle ; au XIII^e, la rupture sera consommée. Tout homme, chrétien ou non, du seul fait d'appartenir à un type de civilisation, portera l'empreinte de cette brisure dans sa propre structure, dans sa manière de penser, de choisir, d'opter. Les arts et les sciences, la culture dans ses diverses formes — non seulement philosophique et théologique — subiront le contrecoup de cette discorde. L'Eglise divisée a divisé l'homme ; les chrétiens, sans en avoir conscience, ont été traumatisés par le morcellement — on pourrait dire le divorce — de leur Mère. Si l'Eglise tient actuellement fort peu de place dans la pensée des hommes, il n'en était pas ainsi à l'époque médiévale où fleurissaient tant d'écoles monastiques enseignant l'art de se connaître et par là même les lois de la connaissance de Dieu. Mère souvent abusive et totalitaire, l'Eglise offrait sécurité et protection à ses enfants. Cette déchirure du XI^e siècle ne sera jamais colmatée ; elle affectera définitivement les deux Eglises latine et orthodoxe et par leur intermédiaire tous leurs fidèles.

Les effets de cette rupture, traduits de façon brève, se présentent ainsi : d'un côté le mental — pas l'intellect — et le goût de l'action avec l'Occident ; de l'autre, le cœur et sa dimension intérieure avec l'Orient. Dans la Genèse il est parlé de deux créations successives ; celle d'Adam androgyne, puis celle de l'homme et de la femme. Cette seconde création introduit une dualité tragique comparable, d'une certaine manière, à la division engendrée par le schisme. Une religion de l'esprit serait une réconciliation entre l'Orient et l'Occident, entre l'Orthodoxie et le Catholicisme. L'homme retrouverait ainsi son unité. Dans cette

nouvelle structure, la métaphysique de l'Inde n'a pas à être exclue. Elle permet une connaissance plus précise de l'homme, des moyens de développer ses capacités par des techniques appropriées. Là encore tout n'est pas à retenir, il faut faire un choix. Si le syncrétisme est une erreur, l'unité est vérité ; au sommet tout est un.

C'est en tenant compte de cette unité que l'homme peut trouver dans les diverses écoles spirituelles et religions le moyen de faciliter son accès à la connaissance de soi.

Les obstacles antérieurs a l'appel

L'homme se regarde en tant qu'existant et distingue en lui le meilleur et le pire, sa grandeur et sa misère, sa beauté et sa laideur.

Ce qui marque les temps forts et les temps faibles d'une destinée — écrit François Mauriac — c'est l'accord ou le désaccord avec soi-même.

Or, il est impossible d'être en accord avec soi-même dans l'ignorance de soi. Le plus grand service qu'on puisse rendre à autrui — et à soi-même — est de faire prendre conscience de son moi réel. Il convient toutefois d'éviter une analyse à l'égard de ses qualités ou de ses défauts, de ses regrets, de ses progrès ou de ses manques, car chaque étape de l'analyse conduit à la cristallisation de la pensée ; celle-ci risque de prendre consistance en moi, d'influencer mes attitudes, d'absorber mon attention et par conséquent de me distraire de l'essentiel. Dans une méditation d'un de ses fameux Exercices, Ignace de Loyola demande de diriger l'attention sur le mal commis et cela d'année en année. Or, le moi est difficilement capable de prendre conscience de lui-même tant qu'il vit dans la pluralité et la division. Une telle comptabilité suppose une mémoire « garde-meuble » suivant

l'expression de Montaigne. Prendre conscience de soi exige une démarche en avant orientée vers cette découverte : trouver la clé de soi-même. De même que la clé d'une portée musicale permet la lecture d'une mélodie, il importe de pouvoir se déchiffrer soi-même en tenant compte de sa propre clé qui préside la destinée de l'être. L'accord ou le désaccord auxquels fait allusion Mauriac sont semblables à une harmonie ou une inharmonie avec soi-même, car la réalisation est une réponse que l'homme se donne à lui-même. Ce n'est point la race ou la religion qui déterminent un homme ; celui-ci peut s'actualiser à travers sa race et sa religion et en dépit des diverses conditions de sa vie ; peu importe qu'il soit homme d'Etat, professeur ou cordonnier. Toutefois, il possède sa couleur, sa densité, le niveau qui lui est propre. Il doit répondre à ce qu'il est. Qu'il se néglige, il devient malheureux ; qu'il imite autrui, le voici perroquet ou singe selon son plumage, son pelage ou sa dextérité ; Montaigne parle à ce propos d'une « condition singeresse et imitatrice ».

L'homme en marche vers la connaissance doit donc tenir compte de ce qu'il est, ce qui ne signifie point qu'il n'a pas à lutter et à se modifier lui-même. On peut creuser le lit d'un fleuve ou l'endiguer, on peut le faire dévier de son cours normal, on ne change pas sa source, ni la qualité de ses eaux ; celles-ci dépendent du lieu de sa naissance, des terres dont il émerge et de celles qu'il baigne dans son parcours. Ainsi l'homme se développe et se libère dans la mesure où il prend conscience de ce qu'il est et peut devenir.

On pourrait encore proposer l'image de l'arbre dont la croissance ne se déroule pas au hasard. Fidèle à son essence, l'arbre possède son propre feuillage et ses fruits ; il lui est impossible de renoncer à lui-même. L'erreur de l'homme est d'accepter des greffes multiples et de se mutiler par imitation. Seul l'homme libre peut prendre la responsabilité de lui-même au

sens où Bérulle écrivait : « Dieu nous a confiés nous-mêmes à nous-mêmes », on pourrait dire : « L'homme doit se confier à lui-même. »

Divers sont les empêchements qui rendent difficile, voire impossible la connaissance de soi, qu'il s'agisse d'ignorance, de somnolence ou de divertissement ces trois différents facteurs ne se présentent pas comme des plans successifs qu'il conviendrait de dépasser ; le sujet à la recherche de lui-même ne cesse pas de les affronter sous les revêtements divers qu'ils prennent au cours de sa route pour le séduire et le retenir.

La plupart des hommes ne savent pas qu'ils pourraient devenir autres et de ce fait, étant inconscients de leur ignorance, c'est-à-dire ignorant leur ignorance, ils ne cherchent pas à franchir leurs limites. L'homme qui répond à sa condition d'homme doit comprendre tout d'abord qu'il lui est possible de prendre un chemin qui le dirige vers cette condition. Ouvert à cette réalité, il ne lui suffit pas de savoir comment on pourrait par exemple posséder tel ou tel théorème, il lui faut éprouver la violence incoercible d'un désir, d'un appétit, devenir comme un amant éprouvant la nostalgie d'une intériorité unifiée qu'il ignore dans sa réalité mais qu'il pressent. Or, l'homme somnolent n'éprouve aucune soif d'infinité, absorbé dans le monde fini, il est — ainsi que le dira Kierkegaard — entièrement privé de vie. Endormi, il ne soupçonne pas ce qui en lui pourrait s'animer et devenir vivant. Il peut ne pas souffrir de sa condition et s'y vautrer ; cependant, il est rare qu'à des intervalles irréguliers, il ne débouche point par une vision rapide sur un autre plan qu'il risque d'ailleurs d'oublier, car son regard intérieur n'est pas encore adapté à une vision de libération et de lumière. Le divertissement le retient et le disperse, l'empêchant de se tenir ancré dans son propre centre, il le projette dans l'extériorité. On connaît l'image de Plotin à propos des choristes formant un

cercle autour du coryphée ; ils chantent et dansent, qu'ils se tournent vers les spectateurs, leur jeu s'arrête aussitôt, qu'ils fixent le maître de chœur qui se trouve au centre du cercle, leur rythme se déploie harmonieusement. Le divertissement revêt des formes différentes qui peuvent être rassurantes, tel le fait d'être bon père ou bon époux, d'être sollicité et retenu par le souci d'assurer sa réputation ou encore d'être absorbé par les événements de l'histoire mondiale²⁴. Il ne faudrait pas croire que seuls les plaisirs, les jeux, les conversations mondaines constituent les pièges les plus redoutables. Le sérieux, la recherche intellectuelle peuvent devenir des embûches plus graves encore. Divertit tout ce qui éloigne de l'essentiel, jette dans le pourtour du cercle, c'est-à-dire éloigne du centre. Les dieux eux-mêmes peuvent être un divertissement pour l'esprit, la recherche de la vérité aussi et c'est là un divertissement subtil difficile à saisir et de ce fait plus nocif qu'un divertissement non travesti. L'homme qui ne se connaît pas est forcément idolâtre. Il ne peut trouver qu'un prolongement de lui-même, un écho de lui. C'est pourquoi il adore « sa » vérité et « son » dieu ; autant d'attitudes contraignantes qui mobilisent l'attention et l'empêchent de vaquer à l'essentiel. La connaissance de soi exige une certaine vacuité afin de pouvoir s'adonner à la véritable recherche. Elle ne se présente pas comme un superflu, sorte de violon d'Ingres distrayant du travail quotidien, elle est labeur mobilisant le temps, les forces, l'énergie du sujet connaissant, lui permettant ainsi de s'ouvrir à une autre dimension qui lui est encore étrangère, et qui va soudain surgir en lui comme une fissure, sorte de fenêtre sur un monde nouveau. Plus que fenêtre, car cette échancrure l'entame, elle devient « écharde dans la chair »

Déchiré par cette écharde, conscient de ses limites qu'il veut d'une volonté incoercible dépasser, dans cette tension suprême l'homme va comprendre soudain l'ambiguïté de sa situation, ou

plutôt l'extrême paradoxe dans lequel il est soudain jeté. Il a faim de pénétrer dans une nouvelle dimension, il appelle, il crie, ce n'est pas son gémissement qu'il va percevoir. L'ordre est inversé, il va soudain comprendre que son propre cri n'est qu'un écho de celui qui jaillit au sein de sa propre profondeur, il ne fait que répondre à un appel qu'auparavant il était incapable d'entendre.

Un tel appel concerne tous les hommes, cependant très peu l'entendent. Dans les Proverbes (I, 20 s.), la Sagesse est dite multiplier ses appels dans les rues, sur les places, dans les carrefours, à l'entrée des portes :

J'appelle et vous résistez — s'écrie la Sagesse — j'étends ma main et personne n'y prend garde !

et Kierkegaard dira dans l'Echarde dans la chair :

Celui-là seul est exclu du monde de l'esprit, qui s'en exclut lui-même, dans le monde de l'esprit tous sont appelés.

L'appel est nécessaire, car la réalité ultime n'est pas évidente du dehors. Cependant, sans appel véhément, pas de connaissance vraie, sans connaissance pas de libération, et sans attention vigilante l'appel n'est pas perçu.

L'appel surgit de l'intérieur : le dieu appelle. Cet appel est comparable à un rapt : l'âme reçoit le don divin avec soudaineté ; désormais quelque chose en elle est changé. L'état qui, auparavant, était le sien, elle ne le retrouvera jamais. Sémélé violée par Zeus souhaite voir le père de son fils Dionysos. En réponse à sa quête, Zeus se révèle à elle dans sa vraie nature : Sémélé est brûlée. Dionysos devra descendre dans l'Hadès — ce monde souterrain et intérieur — afin de retrouver sa mère et

l'emporter dans l'Olympe. Le contact avec le dieu provoque toujours une brûlure : « On ne peut pas voir Dieu sans mourir » (Exo., XXXIII, 20). Dans la Bible, Dieu est obligé de s'envelopper d'ombre, de nuage dans un but de protection pour l'homme. L'appel, le rapt signifient une expérience laissant dans l'être des traces ineffaçables : le rapt est une illumination.

Par ailleurs, cet appel ne saurait être efficace s'il ne tend pas à devenir un état s'élevant au-delà des oscillations. De par sa position, l'homme — non réalisé — est la proie des variations dues à son instabilité. Toutefois, dans la mesure où sa recherche devient son centre, il peut s'en éloigner momentanément, il revient à son noyau par l'effet de sa propre pesanteur. Il s'égaré, se divertit, disperse son énergie, galvaude son temps mais il ne trahit pas, il ne renie point, il ne dit pas non. La construction de l'homme se poursuit durant toute l'existence et ne comporte aucun instant d'arrêt ; tout arrêt est un recul difficile ensuite à rattraper, elle exige donc autant de persévérance que de patience attentive.

Intériorité et extériorité

L'appel entendu, l'homme commence à pénétrer dans la connaissance de soi ; il capte les mouvements de son âme que Platon compare à ceux de l'harmonie musicale. Ses mouvements, il va les saisir d'une façon antinomique : par une entrée en soi — cette entrée pouvant être considérée comme un retour — ou par une sortie hors de soi. Jean Wahl insiste sur la démarche de Hegel

qui a bien vu un moi comme l'union des deux moments : d'opposition en quelque chose à moi et de rentrée en moi (Existence humaine et transcendance, p. 31).

Toutefois, la conscience de cette entrée et de cette sortie est d'une extrême brièveté.

Nous sommes la proie de nos imaginations et de nos rêves et trop souvent il existe peu de différence entre notre état de veille et notre sommeil, nous vivons volontiers en marge du réel à la recherche d'un âge d'or. Beaucoup d'hommes vieillissant le situent dans leur enfance, oubliant qu'à ce moment-là ils le rêvaient pour l'avenir. La nostalgie d'un paradis perdu ou à trouver habite tout cœur d'homme. Ce qui diffère concerne uniquement le contenu de ce paradis, les anges et les démons qui l'habitent. Certains êtres ne se sentent vivre que dans la mesure où la présence d'autrui les anime ; d'autres ne sont eux-mêmes que lorsqu'ils se trouvent seuls. Quand l'homme se retire en lui-même, ne serait-ce que durant quelques fragments de seconde, il ne pénètre pas pour autant dans une zone isolée dans laquelle il deviendrait la proie de son isolement, il trouve au sein de son intimité avec lui-même sa propre présence : celle de sa réalité absolue. La solitude n'est éprouvante que pour ceux qui n'ont pas soif de leur intimité et qui, par conséquent, l'ignorent ; elle constitue le bonheur suprême pour ceux qui en ont goûté la saveur. La conversation avec autrui risque toujours de s'étendre à la surface, même quand elle entame et blesse ; c'est seulement par instants qu'elle pénètre en profondeur et devient dialogue. Mais le dialogue suprême s'ébauche dans l'homme quand celui-ci consent à s'interroger dans la solitude, prenant ainsi conscience du déploiement soudain de son espace intérieur : à ce moment, les apparences s'évanouissent devant l'univers secret. Avec autrui, l'homme pouvait se donner l'illusion d'être ; dans la solitude il perd cette illusion ; devant autrui, il pouvait porter un masque ; seul, arraché à son extériorité, il s'en dépouille. Découvre-t-il en lui des terres vierges, le voici, nouveau Christophe Colomb, devenu conquérant. Ces terres vierges

apparaissent comparables à une partition dont il déchiffre chaque note. En dépit de Péblouissement ressenti, la lecture peut sembler hésitante.

Pour Heidegger, l'homme est naturellement hors de soi. Il se situe auprès des choses, il se tient avec des hommes. L'existence, comme le remarque Jean Wahl, « c'est l'extase au sens primitif du mot » ; d'où « la philosophie de l'existence est une philosophie de la transcendance » (Existence humaine et transcendance, p. 29). L'homme peut avoir conscience de son existence en éprouvant un sentiment de mélancolie, d'angoisse avec Kierkegaard ou déboucher dans le nauséux avec Sartre. C'est ainsi qu'il prendra conscience de la dialectique du dedans et du dehors.

Nul mieux que Gaston Bachelard n'a parlé de ce thème. Selon lui, les mots dedans et dehors posent des problèmes à l'anthropologie métaphysique qui ne sont jamais géométriques. Les qualificatifs se présentent dans la mesure de notre adhésion aux choses. L'homme peut se situer davantage dans le dedans ou au contraire se fixer dans le dehors.

On n'est jamais sûr d'être plus près de soi en « rentrant » en soi-même, en allant vers le centre de la spirale, souvent c'est au cœur de l'être que l'être est errance (La poétique de l'espace, p. 194).

Si l'errance est au-dedans, c'est en raison de l'inconnu qu'elle fait surgir ; s'y mouvoir n'est pas aisé. En venant du dehors, le climat du dedans demande une adaptation. Pour arriver à connaître ce dedans, il faut d'abord savoir qu'il existe et prendre délibérément le chemin qui y conduit.

Chemin difficile d'ailleurs et rempli de pièges et d'illusions. Nietzsche a parlé de la « grande douleur » dont use la vérité

lorsqu'elle veut se soumettre l'homme ; la vérité pénètre la chair tel un couteau tranchant. Chestov reprendra l'image de Nietzsche à propos de Kierkegaard.

C'est au-dedans que se trouve le vrai soleil, mais le soleil engendre des ombres fantasmagoriques. Le dedans risque d'apparaître vide comme le dehors semble prison ; dedans et dehors peuvent être remis en question. Malheureux au-dedans, l'être cherche refuge au-dehors ; chassé du dehors, il tente de prendre asile au-dedans. La conscience malheureuse, jamais indigène, est jetée douloureusement dans un va-et-vient incessant à la poursuite d'une éphémère stabilité. Souhaitant entamer des dialogues avec les présences qui l'habitent, elle n'entend aucune voix et ne perçoit qu'absence. Que la névrose surgisse, l'angoisse se situe au-dedans et au-dehors, et l'homme qui en devient captif est privé non seulement de tout nid, mais du moindre repos. Il n'est plus pour lui de sabbat : son existence devient un cauchemar. L'équilibre sera donc de créer un accord entre ce dedans et ce dehors, un échange, une réciprocité. Quand toute hostilité est bannie, une amitié s'engendre, il n'y a plus d'enfer ni au-dedans ni au-dehors ; de l'union du dedans avec le dehors résulte une paix.

C'est avec Kierkegaard que nous trouvons non seulement décrite mais éprouvée cette vocation du dedans que très peu d'hommes sont capables de vivre avec une telle intensité. Pour Kierkegaard, tout se situe sur le plan de l'intériorité qui se présente comme un tréfonds qu'on ne peut aborder qu'en solitaire et en « penseur religieux ». Selon Kierkegaard, « l'esprit est intériorité, l'intériorité est subjectivité, la subjectivité est essentiellement passion ».

Ce propos du Post-scriptum résume à lui seul toute la démarche du sujet vers son intériorité. La dialectique d'intériorisation va tendre à dégager de plus en plus l'infini ; à

mesure que la profondeur spirituelle apparaît, l'homme est jeté dans le pathétique. En quittant la conscience commune, il abandonne l'état de sécurité dont il jouissait auparavant pour devenir la proie de l'angoisse inhérente à toute condition dépassant le stade de l'omnitude. Sa déréliction est double : d'une part, il n'arrive pas à cerner son intériorité afin d'y pénétrer en indigène ; d'autre part, ses relations avec le mondé se sont modifiées ; là aussi il devient étranger. Le voici sans patrie, non seulement privé de toit, mais amputé de cette banalité qui permet les échanges et les bavardages. D'où son double mouvement allant jusqu'à l'écartèlement, à la fois privé de terre et de semence, il s'éprouve comme un vide, un néant, une terre inculte.

Selon Kierkegaard, le chevalier de l'intériorité apparaît aux hommes — vivant dans l'omnitude — comme un être inutile, voire dangereux.

Il sait combien il est terrible d'être né solitaire, hors du général, et de marcher sans rencontrer un seul compagnon de route (Crainte et tremblement, p. 122).

Ceux qui ne partagent pas son intériorité le considèrent comme un fou ou un hypocrite et cela d'autant plus qu'il est plus avancé dans le sentier de l'intériorité.

L'expérience née d'une relation avec le dedans ne saurait être divulguée ; elle reste secrète dans sa profondeur ; d'ailleurs, comment la communiquer en raison de sa mobilité :

Toute ma vie est une interjection, rien n'y est cloué à demeure... Sur moi tout passe : pensée de passages, passantes douleurs.

Parfois Kierkegaard cherche au-dehors, dans les chemins de l'extériorité, la conquête de son moi qui lui échappe, mais il sait qu'il se trompe, se fourvoie, gaspille son énergie. Séparé de lui-même par la défection de son moi sa dépersonnalisation s'accroît, il note son imitation d'autrui par défaut d'être, par manque d'un moi central assurant l'authenticité de sa personne. Peu d'hommes apparaissent en capacité d'une telle qualité de réflexion, à propos de cette intériorité absente, si douloureuse qu'elle débouche sur la tentation du suicide. Le masque peut donner l'illusion d'une présence, sa fonction est parfois de camoufler, de dissimuler le vide, tel un couvercle posé sur un vase privé de contenu. Ce contact avec l'intériorité ou avec le vide, Kierkegaard le décrit avec toute l'âpreté, l'ennui, la mélancolie qu'il comporte ; il mène un combat, une lutte sans merci.

Pour se rassurer, l'homme regarde volontiers autrui et s'y compare. Montaigne a signalé cette fausse voie en montrant qu'il convient de revenir à soi :

Le Monde regarde toujours vis-à-vis, moi je replie ma vue au-dedans, je la plante, je la mure. Chacun regarde devant soi, moi je regarde dedans moi, je n'ai affaire qu'à moi, je me considère sans cesse, je me contrôle, je me goûte... Moi je me roule en moi-même (Essais, II, 17).

Quand l'homme commence à prendre contact avec son intériorité, il tente de scruter autrui dans son intériorité, et le questionne. Il souhaiterait comparer les démarches mais aucun voyage n'est identique tant qu'il se maintient dans son exercice, seule l'unité conquise présente une vision semblable. Si des alpinistes tentent d'aborder un sommet par des voies différentes, ils ne rencontreront pas les mêmes difficultés, tout au moins elles se produiront de façons diverses. D'autant plus que chaque explorateur possède son propre tempérament avec ses peurs et

ses audaces, sa possibilité ou non de vertige, sa démarche lente ou rapide, le rythme de son cœur et de sa respiration. Ainsi aucune comparaison n'est possible, aucun point stable ne se présente, autrui, comme moi, est en devenir. Si je le juge, je le fixe aussitôt, je l'encadre tel un portrait ; or, autrui est vivant et il bouge.

Par sa qualité d'observation, l'homme découvre son immensité. Celle-ci est dynamique.

Elle est attachée à une sorte d'expansion d'être que la vie refrène, que la prudence arrête, mais qui reprend dans la solitude (Bachelard, *La poétique de l'espace*, p. 169).

Cette immensité intérieure que l'homme saisit peut donner le vertige en raison de sa densité. C'est pourquoi il n'est possible d'en prendre conscience que dans le silence et la solitude. L'ascension d'une montagne, le contact avec un haut lieu jettent l'explorateur dans une zone d'effroi, de crainte, au sens où Otto a parlé du *tremendum* à propos du sacré. Cette découverte du dedans exige un au-delà de tout bavardage, un dépassement du monde phénoménal. Le contact avec la *terra incognita* provoque chez celui qui en fait l'expérience une singularité décisive. Il n'y a plus pour lui de retour en arrière ; il est embarqué, les amarres sont rompues, et le vaisseau avance en pleine mer. Désormais, il n'existe pas de port tiède à l'abri du flux et du reflux ; le voici exposé aux tempêtes ou à l'immensité d'une mer calme sur laquelle le regard peut errer à l'infini.

En raison de sa complexité, la recherche de soi semble toujours tâtonnante. Certes, elle comporte ces éclairs lumineux, l'espace entre ceux-ci peut apparaître obscur. Celui qui part à la recherche de lui-même, semblable — nous l'avons vu — à un pèlerin, se voue à une marche incessante. La mort le surprend dans son mouvement. Quand elle survient, elle ne trouve pas dans une

situation de repos celui dont elle suspend le pas. L'homme à la recherche de lui-même ignore le repos, car il lui faut constamment adapter son regard à sa vision. Il arrive un instant où tout s'intervertit. Dans la mesure où l'homme progresse, l'ordre auquel il donnait précédemment son assentiment se trouve soudain inversé. Quand il en prend conscience, il risque de claudiquer, tel Jacob au sortir de sa lutte avec l'ange. Devenu dissemblable, il lui faut accepter sa nouvelle condition, même si elle est pour lui douloureuse. Le voici dans le désert avec tout ce qu'un tel symbole comporte : l'aridité et le soleil dans sa chaleur du plein midi. Capté par sa découverte et par intermittences, émerveillé par elle, sa mémoire se libère de tout ce qui ne relève pas de son expérience ; il oublie ce qui n'est pas essentiel. Il perd le souvenir de ses erreurs et du labyrinthe dans lequel il a dû passer ; il oublie les vicissitudes nées de ses rapports avec autrui. Plotin (.Ennéades, IV, 3-4) a parlé des souvenirs qui se convertissent dans les essences concrètes qui désignent leur vérité. La mémoire purifiée dépasse les événements placés dans la durée ; liée au temps, car le sujet s'y rattachait, elle s'en éloigne quand celui-ci l'a surmonté. C'est dans le temps que le sensible se produit, le monde du sujet connaissant est spatio-temporel. Quand il a cessé de s'y référer, l'homme se dénoue de ses enchaînements à l'histoire et à son histoire : il pénètre dans une nouvelle dimension. Devenu un être neuf et toujours en possibilité de progrès, il participe à une jeunesse intérieure que ne traversent ni crépuscule, ni déclin. Son expérience de l'esprit lui semble plus dense que son expérience de la matière. L'invisible lui apparaît plus réel que le visible et le temps moins saisissable que l'éternité.

La nouvelle dimension

« La vie proprement biologique et la vie spirituelle sont orientées en sens contraire », écrivait Brunschvicg dans son

ouvrage (De la vraie et de la fausse conversion, p. 169). Si l'homme biologique est lié au temps, l'homme intérieur appartient à l'éternité. L'éternité ne se présente pas comme une négation du temps, un avant ou un après le temps. C'est à travers le visible que j'accède à Fin visible, à travers le fini que je débouche sur l'infini, et c'est à travers le temps que ma démarche intérieure s'ouvre sur l'éternité. Située hors du temps, l'éternité n'est préhensible que dans le temps. Pour Berdiaev, le paradoxe du temps et de l'éternité concerne à la fois la destination du monde et celle de la personne. La vie éternelle désigne non le futur, l'au-delà de la mort, mais « la vie du présent, la vie dans la profondeur de l'instant », où s'effectue précisément la rupture du temps. Révéler

l'éternel, c'est introduire l'esprit dans le temps et par conséquent transfigurer le temps.

Pour saisir cette notion du temps transfiguré auquel la connaissance de soi appartient²⁵, il importe d'évoquer la pensée de Bergson, de Heidegger et de Berdiaev. Le temps de la connaissance de soi en tant que temps existentiel supprime tout conflit entre le passé, le présent et le futur. Le temps déchiré est un temps illusoire. Le temps historique auquel la majorité des hommes se rattachent apparaît un produit de l'objectivation ; or, le temps de l'intériorité dépasse l'histoire, il se réalise dans l'éternité, c'est un temps vivant, celui qu'ont chanté en des poèmes inoubliables Abraham von Frankenberg, le biographe de Böhme, et Angélus Silésius.

L'homme moderne récuse volontiers l'éternité, il tend à confondre l'irréel avec l'éternité. Plotin a posé le problème ; il suffit d'ailleurs de recourir au Timée (37 d) pour ne plus commettre une telle erreur : Dieu ne pouvant créer le monde éternel, il lui conféra le Temps « Image mobile de l'éternité ». Ainsi les instants deviennent les éléments constitutifs de

l'éternité. Celle-ci ne survient pas, elle est constamment présente. Reprenant ce thème, Bergson dira dans l'Evolution créatrice que

l'espace et le temps ne peuvent être que le champ que se donne une réalité incomplète, ou plutôt égarée hors de soi, pour y courir à la recherche d'elle-même. Seulement, il faudra admettre ici que le champ se crée au fur et à mesure de la course, et que la course le dépose, en quelque sorte, au dessus d'elle (p. 319).

Quand l'homme abandonne le temps, ou mieux quand le temps l'abandonne, il lui faut éprouver une sensation difficilement supportable : celle de son isolement. Tendre vers la connaissance de soi, c'est se retrancher du troupeau. L'homme qui a entrepris une telle recherche ne veut pas s'isoler, il ne le souhaite point, il ne choisit pas une démarche solitaire ; il refuse même tout signe d'extériorité qui le singularise. Sa situation lui confère un destin particulier, car les intérêts des hommes, leur ambition, leur désir de puissance ne les conduisent pas vers une acquisition privée de tout pouvoir dans l'ordre temporel. Selon Kierkegaard, Abraham est expulsé du général et par conséquent dépourvu de toute protection ; le « chevalier de la foi » est abandonné à lui-même et c'est en cela que consiste l'honneur de sa situation. Tout être n'est pas capable de gravir un sentier solitaire privé de rencontre et d'acquiescement, comment oublier la terreur de Nietzsche et les souffrances de Kierkegaard. Chestov dira

que les Anciens distinguaient les dieux à ce signe : ils ne touchaient pas la terre en marchant ; on distingue la vérité à ce signe qu'elle ne peut être reconnue par tous (Athènes et Jérusalem, p. 432). Le monde — écrit Kierkegaard — a peut-être toujours manqué de ce qu'on peut appeler à proprement parler

des individualités, des subjectivités décidées, se reflétant profondément dans l'art, pensant par elles-mêmes, à la différence des gens qui crient et de ceux qui enseignent (Post-scriptum, p. 43).

[1](#) Voir mon livre Introduction au message de Simone Weil, Paris, 1954, p. 230.

[2](#) Voir à ce propos A.-J. FESTUGIÈRE, Contemplation et vie contemplative selon Platon, 3^e éd. , Paris, 1967, p. 90.

[3](#) Cf. M.-M. DAVY, Un philosophe itinérant, Gabriel Marcel, Paris, 1959, p. 28-29.

[4](#) Voir infra, p. 98.

[5](#) Cf. R. H. Blyth, Hsin-Hsin-Ming, dans Hermès, I, 1963, p. 55.

[6](#) Nous reviendrons plus loin sur cette division.

[7](#) Trad. E. FLACELIÈRE, Paris, éd. Les Belles-Lettres, 1941.

[8](#) Cf. OUSPENSKI, L'homme et son évolution possible, p. 17-18.

[8a](#) Cf. Simone Weil, La source grecque, id., p. 16.

[8b](#) Cf. André Green, Les porte de l'inconscient, dans l'Inconscient, VI^e Colloque de Bonneval, Paris, 1966, p. 34

[8c](#) Voir Paul Ricoeur, Le conscient et l'inconscient, id., p. 409 s

[9](#) Voir à ce propos Alain Daniélou, Le Hatha Yoga, dans L'Age Nouveau, nov. 1960-janv. 1961, p. 61 s.

[10](#) Cf. A. BLOOM, L'Hésychasme, techniques somatopsychiques, dans Yoga, Paris, éd. des Cahiers du Sud, 1953. Voir aussi Hiéromoine SophronY, Des fondements de l'ascèse orthodoxe, Paris, 1954-

[11](#) Mircéa ELIADE, Méphistophélès et l'Androgyne, Paris, 1962,

p. 55 s.

[12](#) Le secret de la fleur d'or suivi du Livre de la Conscience et de la Vie, trad. Liou Tse Houa, Préface de Pierre COURONNE, Paris, 1969.

[12a](#) Le secret de la fleur d'or, id., p. 79.

[12b](#) Ibid., p. 78.

[13](#) Voir sur toutes ces questions les précieuses notes de A.-J. FESTUGIÈRE, Contemplation et vie contemplative selon Platon, id., p. 69 s.

[14](#) Méditation Troisième.

[15](#) Cf. Edmond Husserl, Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie, p. 2.

[16](#) Nouveaux Essais d'Anthropologie, t. II, p. 306.

[17](#) Voir à ce propos P.-M. SCHUHL, Etudes platoniciennes, Paris, 1960, p. 168.

[18](#) Voir à ce propos Roger GODEL, L'expérience libératrice, Paris, 1952, p. 29.

[18a](#) La source grecque, Paris, 1953, p. 13.

[18b](#) Ibid.

[19](#) Cf. Henry CORBIN, Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Rûzbehân Baqli de Shirâz dans Eranos Jahrbuch, 1958, Zurich, 1959, P. 53-

[20](#) Ibid., p. 56.

[21](#) Ibid., p. 54.

[22](#) L. de La Vallée-Poussin, Bouddhisme, Paris, 1925, p. 303.

[23](#) Le moment historique de Socrate, Paris, 1939, p. 233 s.

[23a](#) La parole intérieure, Paris, 1881, p. 151

[24](#) Kierkegaard dira — dans Post-scriptum — qu'un commerce trop assidu avec l'histoire mondiale est une tentation d'immoralité.

[25](#) Cf. infra, p; 82

Chapitre II : La découverte de la Source de la Vie

Que l'existence soit comparée à un jeu ou à une mélodie, il convient toujours d'apprendre les règles du jeu ou de l'harmonie. C'est pourquoi la connaissance de soi, en tant qu'art de vivre, exige une formation judicieuse partant d'un langage juste.

Nous avons vu que l'homme entreprenant la démarche de la connaissance de soi était comparé à un pèlerin en quête d'une terre promise, c'est-à-dire éprouvant la nostalgie du permanent, d'un ordre qui perdure. L'appel entendu, il se met en route.

On peut se demander ce que l'homme va découvrir. Je puis me rendre dans tel ou tel pays dans le but d'y visiter un musée, de regarder la chute des eaux d'un fleuve, ou encore de faire l'ascension d'une montagne. Je puis m'adonner à l'étude de la physique, de la littérature, de la philosophie et par conséquent posséder un savoir. Quel est donc ce soi que l'homme tente de conquérir et quelle est sa signification ?

Toute considération doit partir de ce fait que la dualité n'existe pas. Si je parle en termes antinomiques, c'est pour situer une distance. Dans la mesure où j'adhère à une dualité, c'est uniquement parce que je ne suis point parvenu à me connaître. Ici, l'errance est dualité ; tant que je ne me connais pas, je pense et j'agis en termes de dualité ; que je me connaisse, me voici un ; que je m'ignore, je suis plongé dans la dualité et je ne puis que m'exprimer en termes antinomiques. Se connaître, c'est donc se découvrir dans l'unité, prendre contact avec sa source, source vivante car source de la vie. La source jaillissante se répand en des milliers de gouttelettes ; à l'origine de son jaillissement, elle est une. Il n'y a donc pas de dualité sur les plans : âme-corps, esprit-

matière, bien-mal, sujet-objet. Entre ces différents couples, il se présente des niveaux, tels les barreaux d'une échelle ; mais contrairement aux barreaux d'une échelle, ils communiquent entre eux comme s'ils se trouvaient situés successivement sur un cercle. Le niveau du corps n'est pas celui de l'âme, ce dernier est différent du niveau de l'esprit. Quand je prends conscience de mon corps, je n'ai pas à nier mon âme ; si je prends conscience de l'aspect infini de mon esprit, je ne me trouve pas dans la nécessité de nier mon corps, je dois au contraire ne pas le perdre de vue.

La dualité ne se place donc pas sur le plan de la nature de l'âme ou du corps, elle pourrait à la rigueur se situer à propos des orientations de la conscience visant deux structures différentes du monde : il s'agit ici du dualisme de la liberté et de la nécessité, de l'unité intérieure et de la désunion et hostilité du sens et du non-sens¹. Seule la conscience transformée est en capacité de saisir ces deux états du monde et de les surmonter.

A cet égard, il convient de considérer deux catégories d'hommes : l'homo dormiens et l'homo vigilans. Le premier type désigne l'homme factice, non pas l'homme animal, car l'animal répond parfaitement à sa finalité ; l'homme factice — comme l'a très bien vu Bernard de Clairvaux — est au-dessous de l'animal². L'homme non éveillé ou mieux l'homo dormiens peut sembler, de l'extérieur, ne pas se distinguer d'autrui. Cependant, tout en lui demeure en suspens, car il ne va jamais jusqu'au bout de la capacité de sa nature, il reste en deçà. De même que les organes d'un corps ne fonctionnent pas totalement quand ils sont paresseux, de même que l'attention faible ne peut rien saisir et — par conséquent — retenir et comprendre, l'homme non éveillé ne distinguant point l'état de sommeil de l'état de veille demeure dans l'engourdissement, la somnolence. L'homme vigilant signifie l'homme réel, tout au moins à la recherche de sa propre

réalité. Constamment présent, il observe, il devient capable d'aimer ; tout en lui est spontanéité et désintéressement. Sa recherche peut s'accomplir dans un ordre intérieur suivant un rythme ; un tel comportement appartient à ceux qui sont déjà parvenus à un certain niveau.

Pour les autres, la recherche est faite de bonds et de reculs, d'émerveillement et de dégoût. Telle une balançoire mouvante, il n'y a jamais d'état immobile ; toutefois le recul est en proportion de la progression et vice versa. L'homme en voie d'éveil peut se sentir prisonnier, il doit d'ailleurs se sentir prisonnier, sinon il ne chercherait pas avec véhémence une porte de sortie. Il y a bien une prison dans laquelle l'homme est enfermé, elle est constituée par le mensonge dans lequel il réside et dans lequel il peut se complaire ; un mensonge qui n'est pas d'ailleurs forcément volontaire. Qu'il s'attache à sa prison, qu'il n'éprouve aucun goût de la liberté, tout est prison pour lui : corps et âme. Supposons un homme enfermé dans une cage, son corps reste prisonnier, toutefois sa pensée s'évade, son imagination rêve ; il peut évoquer des images qui le transportent dans un autre lieu et dans un espace différent. L'homme qui est totalement en prison, enfermé dans le mensonge, se présente comme un tohu-bohu comparable à ce quelque chose d'informe et de vide dont il est parlé dans la Genèse avant la création du monde. La prison dans laquelle il se tient est clôture et illusion. La fuite d'une telle prison est d'ordre ascensionnel, elle comporte une dimension de profondeur qui s'exprime dans une montée en spirale. La prison recouvre tout ce qui est inauthentique, fallacieux ; la libération désigne la communion avec l'authenticité.

Le monde dans lequel je suis présent, dans lequel j'existe, comporte donc des échelons. Il peut être envisagé aussi dans ces deux plans distincts : ceux-ci, par facilité de langage, sont le plus souvent nommés le monde d'en bas et le monde d'en haut. Ce

monde d'en bas est isolé, insulaire, privé de communication, abandonné à lui-même puisque non relié. On doit se demander ce qu'un tel monde comporte. Il n'embrasse ni le corps ni l'âme comme tels, il concerne les opérations du corps et de l'âme dans la mesure seulement où celles-ci procèdent d'un égoïsme et par conséquent d'un moi prisonnier. L'homme soumis à ce monde d'en bas présente la pensée et l'action d'un esclave. Le domaine du monde d'en haut s'étend comme le précédent au corps et à l'âme, mais de plus il contient l'esprit et son rapport avec le corps, l'âme et le cosmos. On peut se poser une question : est-ce que le monde d'en bas pourrait se désigner par le terme mal ? Ici, nous touchons à un problème d'une extrême gravité. Le mal a préoccupé tous les philosophes et principalement dans le rapport du mal avec Dieu et avec l'homme. Pour certains, le mal est privé de consistance ; pour d'autres, il se présente comme une réalité en soi. Il apparaît toujours appartenir à des zones obscures que la lumière n'éclaire pas. La conduite de l'homme en voie de libération n'essaiera pas d'éviter le mal ou de le fuir, mais de l'éprouver, de l'assumer, et par conséquent de le transcender. L'aspect négatif peut subir une transformation, de la même manière que l'extérieur peut s'intérioriser et reprendre sa place à l'extérieur après avoir subi une transmutation. Le mal n'a pas plus de valeur en soi que la matière brute en attente de sa transformation. C'est pourquoi les jugements de valeur ne l'atteignent pas. Le mal est comparable à un poids entraînant vers le bas dans la mesure où il n'est pas assumé par une énergie qui l'allège et lui fait subir une mutation.

Le foyer du mal réside dans l'ego ; celui-ci est comparable à une pierre dure, durcie, endurcie. Cette pierre, par sa consistance, sa dureté, son poids, semble vouée à conserver toujours sa propre nature. La penser privée de changements, c'est lui refuser le mouvement qui l'anime de l'intérieur. Or, si je projette sur cette

pierre un faisceau lumineux qui la pénètre, je vois que tout en elle est mouvement : elle est vivante, elle peut changer, elle possède son devenir. Que l'homme avec toute son énergie entame un combat avec son ego, celui-ci pourra fondre de la même manière que la pierre. D'où l'image du miel ou de la source qui coulent du rocher dont parlent l'auteur de l'Exode et Moïse dans les Nombres (cf. aussi Deutéronome, VIII, 15 ; XXXII, 13). La pierre se liquéfie ; d'elle sort un breuvage ; de même l'ego se transforme ; vidé de son opacité, il devient transparent, pur comme le cristal, et de lui l'eau vive peut jaillir ; éclairé, d'obscur il devient lumineux. Auparavant prisonnier de lui-même, l'homme se trouvait le jouet de la dualité ; dans la mesure où il s'affranchit, le voici libéré et libérateur. S'agit-il d'une libération de lui-même en tant que créature, peut-on parler à ce propos de « décréation » comme l'a fait Simone Weil ? Il faut s'entendre sur ce terme. Le mot décréer possède le sens de dépouillement total ; la décréation est ici créatrice et par conséquent s'oppose directement à la destruction. A son point ultime, la décréation est une incarnation parfaite. Ainsi Maine de Biran fait allusion à l'affaiblissement du lien vital de l'âme avec le corps, à ce moment le corps cesse de faire obstacle, il semble que l'âme rendue à elle-même retrouve sa propre nature³. L'homme qui se décréé se vide des apparences et de tout ce qui les différencie et par conséquent de ce qui le sépare de lui-même et d'autrui.

Cette décréation est donc une délivrance, elle ne s'opère pas sans souffrance, car elle est comparable à un accouchement. La souffrance possède — dans la mesure où elle est transcendée — une fonction purificatrice. Simone Weil, se référant à Platon, fait allusion à deux instants de désarroi quand l'être se construit : l'un dans la caverne quand l'homme se retourne et commence à marcher, l'autre quand il sort de la caverne obscure et reçoit le choc de la lumière^{3a}. Précipité dans une dimension nouvelle, il

titube ; son corps, son âme, son esprit doivent s'accoutumer à l'éclairement qu'ils reçoivent. On le voit bien avec le mythe de Gorgias ; le Cratyle va plus loin encore en affirmant que la souffrance de l'âme est en rapport avec les excès et l'étroitesse de ses liens avec le corps. La sortie de captivité exige que tous les attachements soient rompus, qu'il s'agisse du corps ou de l'âme. Le corps peut recevoir des coups et des blessures, il en porte les marques. L'homme conserve sur son front l'histoire de son existence avec ses plis et ses rides ; l'âme aussi a ses rides qui témoignent de sa recherche, de ses refus et de son amour. L'âme, le corps et l'esprit participent — chacun à sa manière — à la découverte de la connaissance de soi. Ainsi, la décréation à laquelle nous avons fait précédemment allusion concerne donc autant le corps que l'âme et par la décréation qui s'accomplit en eux, l'homme s'humanise dans sa totalité. Cette décréation — parce qu'elle est en même temps recreation — le fait accéder à sa condition d'homme ; toutes les antinomies sont résorbées, toute dualité est bannie même dans le langage.

Les mots de nature et de naturel peuvent être employés ici. Il n'est pas nécessaire de faire appel à la surnature ou au surnaturel. La nature est surnaturelle à sa fine pointe, le naturel est surnaturel quand il est poussé à son extrême. Il s'agit là d'un développement, d'un déploiement et non pas d'un changement de structure. Il serait d'ailleurs plus juste de parler d'antinaturel et de naturel, de contre-nature et de nature, car l'homme qui ne se libère pas de sa prison et qui, par conséquent, n'est pas amoureux de la liberté, prouve par là même son infidélité à la nature humaine. De la même manière que la vocation de l'homme coïncide avec sa libération, la nature dans sa réalité coïncide avec sa propre assomption. Le relatif est éclairé par l'absolu, l'élément passif devient dynamique par son propre consentement. (Le Fiat de la Vierge dans son expression symbolique n'a pas d'autre

sens, il possède la même signification que la phrase du Pater : « Que ton règne arrive. ») Toutefois, les niveaux de la hiérarchie doivent être observés. L'éclairement ne surgit pas par le bas, puisque le bas ne le possède point ; ce n'est donc point le monde d'en bas qui illumine le monde d'en haut. Cependant, il arrive un moment où il est impossible de parler du monde d'en bas et du monde d'en haut, il n'y a plus deux mondes mais un seul monde. L'homme n'est pas comparable à un passeur allant d'un monde à l'autre comme on irait d'une rive à une autre rive ; il est le monde, il réalise le monde, et par le fait qu'il est et réalise, il devient illuminé et par conséquent il illumine ; c'est parce que je réalise l'être en moi que je donne l'être ; c'est parce que je suis lumière que j'éclaire, et je n'ai pas à me situer dans d'autres lieux que moi-même ; en étant moi-même je suis partout. Je suis délivré et je délivre.

Dans la mesure où l'homme libéré libère du seul fait qu'il est libéré, il communique avec ceux qui se trouvent à son propre niveau, indépendamment du lieu, du temps et de l'espace. On comprend le sens de ce propos quand on évoque l'existence des hommes libérés qui nous ont laissé leur carnet de route de pèlerin, qu'il s'agisse de fables, de mythes, d'images ou de récits évoquant leurs expériences, relatant le processus de leurs cheminements les dirigeant peu à peu vers la chambre du trésor. L'entrée dans la chambre du trésor suppose auparavant des étapes obscures, demi-obscures, éclairées, claires, illuminées.

Le récit mystique de Sohrawardî (L'Archange empourpré) — présenté et traduit par Henry Corbin⁴ — décrit — sous forme de dialogue — la démarche du sujet connaissant à travers les ténèbres précédant l'entrée dans la lumière.

— O Sage, cette Source de la Vie, où est-elle ?

— Dans les Ténèbres. Si tu veux partir à la Quête de cette

Source, chausse les mêmes sandales que Khezr (Khadir) le Prophète, et progresse sur la route de l'abandon confiant, jusqu'à ce que tu arrives à la région des Ténèbres.

— De quel côté est le chemin ?

— De quelque côté que tu ailles, si tu es un vrai Pèlerin, tu accompliras le voyage.

— Qu'est-ce qui signale la région des Ténèbres ?

— L'obscurité dont on prend conscience. Car toi-même, tu es dans les Ténèbres. Mais tu n'en as pas conscience. Lorsque celui qui prend ce chemin se voit **soi-même** comme étant dans les Ténèbres, c'est qu'il a compris qu'il était auparavant d'ores et déjà dans la Nuit, et que jamais la clarté du Jour n'a encore atteint son regard. Le premier pas des vrais Pèlerins, le voilà... Le chercheur de la Source de la Vie dans les ténèbres passe par toutes sortes de stupeurs et de détresses. Mais s'il est digne de trouver cette Source, finalement après les Ténèbres il contempera la Lumière. Alors il ne faut pas qu'il prenne la fuite devant cette Lumière, car cette Lumière est une splendeur qui, du haut du Ciel descend sur la Source de la Vie.

Dans la chambre du trésor, l'itinérant découvre la Source de Vie qui est son trésor. Le moi illusoire a été remplacé par le moi réel, le soi ultime.

Dans la chambre du trésor, l'homme se tient en spectateur, à la fois sujet et objet. Tout est confondu ou plutôt tout est confondement. Ici les traditions nous renseignent : le soi, selon les Upanishads, est Atman : « Il est mon âme au fond de mon cœur plus petit qu'un grain d'orge » ; ce grain menu est représenté comme plus vaste que la terre et les cieux. Dans l'Évangile, le royaume des cieux est comparé au grain de sénevé (Marc, IV, 31).

Le soi n'éprouve aucune soif d'existence, aucun désir de mort. Il sait que tout ce qui adhère au temps est fugace. Une telle

connaissance ne provoque aucune inquiétude, car le soi est semblable au rocher, il est inébranlable.

« Là où est ton trésor, là aussi est ton cœur », lisons-nous dans l'Évangile de Matthieu (VI, 21) ; « le royaume des cieux est semblable à un trésor caché » (id., XIII, 44) ; et encore : « Le royaume des cieux est au-dedans de vous » (Luc, XVII, 21).

L'homme qui a trouvé le soi, c'est-à-dire son trésor, est devenu son ciel avec tout ce que ce mot comporte de symboles de plénitude et de permanence. Le soi va donc se comprendre comme un point immobile, le moyeu d'une roue. Source d'eau vive, son action est liée à son immobilité mouvante. Immobile, car ayant cessé d'être le jouet du flux et du reflux, mobile par son jaillissement. C'est dans ce sens que Claudel a pu écrire, dans l'Art poétique :

J'ai retiré mes pieds de la terre, à toutes mains mes mains, à tous objets extérieurs mes sens, à mes sens mon âme... Je suis comme une roue dételée de sa courroie. Il n'y a plus un homme, il n'y a plus qu'un mouvement. Il n'y a plus un mouvement, il n'y a plus qu'une origine. Je souffre naissance. Je suis forclos... J'endure ma source.

L'homme libéré qui endure sa source est source. S'il a retiré ses pieds de la terre et ses mains des autres mains, si ses sens extérieurs sont purifiés, ce n'est point parce qu'il abandonne le monde auquel il appartient. Le contraire se produit. Ses pieds seront davantage en contact avec la terre, ses mains se tendent avec plus de générosité à l'égard d'autrui, ses sens extérieurs ne seront pas amoindris par la naissance et la croissance de ses sens intérieurs ; ses sens affinés ne s'accorderont pas seulement au

monde visible. Fils du ciel et de la terre, ciel et terre à la fois, souverainement détaché, un tel homme devient homme parfait. Suivant le langage habituel, on peut dire de lui qu'il est sage, qu'il peut être envisagé comme un homme libéré. Peu importe l'emploi des termes. La véritable réalisation opérée par la connaissance de soi fait de l'homme : « un deux fois né », ce qui équivaut à l'expression « naître de nouveau ».

Quand la connaissance de soi atteint ce terme, l'homme est près de sa maturité. Mais, par un paradoxe facile à concevoir, plus l'homme s'avance sur le chemin, plus il éprouve l'impression d'être éloigné de son but. Ce n'est pas la fatigue d'une longue démarche qui lui confère un tel sentiment, c'est plutôt parce que, devenu lucide, il a davantage conscience de son indignité et de la beauté qu'il entrevoit mais n'entreint pas encore. En fait, l'ignorance de soi n'est pas une muraille que l'on peut abattre d'un seul coup. Ce n'est pas non plus un voile que l'on pourrait subitement déchirer, mais il est un moment où les murs tombent et où la réalité dévoilée se fait connaître dans sa propre lumière.

L'expérience du sujet connaissant

Quand la connaissance de soi s'accomplit, le visage de l'homme change. Elle le modifie autant que l'amour. A qui n'a pas connu la douceur de l'amour, il est impossible d'en décrire l'expérience. Que celle-ci s'accomplisse, une révolution traverse l'être et change le rythme de son sang et de ses humeurs. Pour celui qui aime, rien n'existe en dehors de l'amour. La connaissance de soi opère un semblable monopole, elle colore tout, rien ne lui échappe. Le geste le plus banal s'en ressent et l'accent de la voix ; le regard lui-même en témoigne. La connaissance de soi devient comparable à une présence dont la manifestation se produit sans cesse activement, mais la connaissance de soi n'a pas de limites. Son terme n'est jamais

atteint.

Dès que l'homme apprend à se connaître, il saisit les oppositions qui régissent dans sa vie et président à son existence. La connaissance de soi est donc une connaissance qui perpétuellement se découvre ; il est impossible de l'aborder avec précision et de la décrire. Nul ne peut avoir la vision plénière de ce qu'il aperçoit encore dans l'obscurité. Les monstres ne sont souvent que des projections d'ombre, car la lumière ne vient pas du centre d'où elle devrait émerger. De là les illusions et les craintes qu'elles enfantent. Celui qui vit à la surface de lui-même n'a jamais rencontré ce monde d'images plus exubérantes, plus grouillantes qu'une mare animée un soir d'été par des insectes. Ces images peuvent être pourvues de voix. Et plus l'homme pénètre dans le chemin de la connaissance, plus les fantômes se dressent le long de sa route. C'est pourquoi il doit constamment se maintenir dans un état de veille pour distinguer la véracité des signes. Il lui faudra cheminer longtemps pour arriver à un sentier nu privé de forme, abandonné par les animaux qui l'habitent et devenu entièrement silencieux. Après le bruit, il semble qu'une longue zone de silence se déroule. Ce silence n'est pas véritable, c'est-à-dire qu'il ne désigne pas un sommet, il est encore un lieu intermédiaire. C'est un silence parce que le passé ne compte plus, mais ce n'est pas le silence réel, car certaines étapes n'ont pas été dépassées. Là encore réside une difficulté dans l'ordre de l'illusion, cette accalmie peut être prise pour une sérénité. Ce calme des sens, cet éloignement des passions risquent d'être envisagés comme un fruit résultant d'une longue recherche. Si quelqu'un avait vécu perpétuellement dans les entrailles de la terre, menant par exemple une vie semblable à celle des mineurs, à la différence toutefois qu'il ne monterait jamais à la surface, il serait impossible de faire entrevoir à un tel homme la vision d'un lever de soleil ou d'une haute montagne ou d'un oiseau. Mais si

ce même personnage a contemplé une seule fois le miracle de l'aurore, la majesté d'un pic neigeux, ou entendu la voix d'un rossignol ou d'un rouge-gorge, il n'oubliera jamais le mystère intraduisible de l'apparition de la lumière, et l'audition d'un tel chant. Il en est de même pour celui qui a pu, ne serait-ce que durant le bref instant d'un éclair, prendre conscience de lui-même. Par cet éclaircissement, il a été introduit dans une autre dimension qui est privée de tout rapport avec son existence précédente ou avec celle d'autrui qui n'a pas pris une telle conscience. Situé dans le silence qui est moins un arrêt du mouvement et du son que la plénitude de l'harmonie, l'homme attend, mais il viendra un jour où il comprendra que le véritable silence n'est pas un au-delà du bruit, mais en réalité la plénitude même des accords.

Dès que l'homme aura pénétré au cœur de la connaissance de soi, il recevra immédiatement la révélation du silence. Il comprendra que rien de réel ne peut s'exprimer par la parole ou l'écriture. Les mots sont des sortes de supports comparables aux barreaux des échelles, on prend appui provisoirement dessus ; il faut nécessairement les quitter. C'est au sein du silence que toute révélation s'opère ; le cliquetis des mots dans la parole ou l'écriture empêche d'entendre ; elle ne livre son secret que dans le midi du silence, alors tout possède un écho et tout germe.

L'expérience du sujet connaissant est l'expérience d'un homme intérieur, elle concerne l'existence et de ce fait il est impossible de l'objectiver⁵ ; l'extérioriser c'est risquer de l'aliéner et ainsi la détruire. Traduire l'intelligible est source de difficulté. Certes, ma communion avec l'intelligible peut témoigner de la présence de la lumière de la même manière qu'un plat chaud témoigne de son contact avec le feu⁶. Toutefois, en extériorisant mon expérience, tout au moins en tentant de manifester l'incommunicable, je puis en altérer le contenu, la densité de mon

expérience peut s'affaiblir, plus encore je puis m'attacher à son reflet⁷. L'ordre serait d'être dépouillé de tout lien avec sa propre transparence, de ne pas arrêter sa pensée à son rayonnement. Extérioriser son expérience c'est ainsi risquer de la traduire d'une façon erronée, de l'engluer en s'y attachant ou encore de provoquer sa disparition en la traitant avec ironie. Le désir du don risque de me placer devant la nécessité de m'exprimer ; si autrui est assez mûr pour comprendre, les mots apparaîtront superflus ; quelques allusions, plus encore le silence seront suffisants. Par contre, parler devant un interlocuteur inapte à écouter est une erreur grave. L'homme dont le goût n'est pas développé peut préférer une bonne soupe à un plat succulent ; il en est de même pour celui qui ne peut apprécier et se nourrir d'un témoignage d'un ordre auquel il n'appartient pas et qui lui est aussi inconnu qu'une langue dont il n'aurait pas l'usage.

L'expérience spirituelle ne peut se manifester que par symboles. La symbolique est porteuse de signes, elle indique un sens, elle dirige, conduit, suggère. Le symbole témoigne d'une réalité, mais il n'est pas la réalité.

La connaissance de soi se présente comme une révélation déterminant l'existence au sens où il y a « un avant » et « un après ». Entre les deux, la révélation s'est produite en tant que dépassement du sensible et communion avec l'intelligible. Témoigner de cette expérience par symboles, c'est supposer chez autrui une semblable expérience, ou tout au moins le soupçon d'une telle expérience. L'esprit ne se révèle pas à l'homme en une seule fois,

« il ne se livre que parcelle par parcelle, et perd chaque fois de sa lumière sous l'effet de l'éclipse que provoque le processus d'objec-tivation » — écrit Nicolas Berdiaev — et il ajoute : « En opposant la révélation historique à celle de l'Esprit, on prouve

seulement qu'on n'a pas réfléchi jusqu'au bout à ce que cela signifie. Ce que l'on appelle cette « révélation historique » à laquelle on tient d'une façon si particulière n'est, en définitive, que la symbolisation de la révélation spirituelle sous forme de caractères, de signes empruntés à notre monde phénoménal »^{7a}

Cette révélation n'a pas à être comprise et interprétée comme un fait émergeant de l'extérieur. Les événements se déroulent dans l'univers spirituel, toutefois ils se reflètent à la fois dans la nature et dans l'histoire.

Par la connaissance de soi, le sujet reçoit la vérité et il la reconnaît ; l'éclairement qu'elle produit est transcendant. Il ne s'agit pas d'un développement interne, moins encore d'un élément nouveau surgissant, mais de l'animation d'une propriété originelle. Plotin et plus tard Augustin ont explicité ce thème. A cet égard, le mythe de la réminiscence signifie que l'on ne peut rien apprendre que l'on ne sache auparavant. Chercher prend donc la signification de retrouver. En réalité, dans cette expérience issue de la connaissance de soi, plutôt que de parler de la théorie de la réminiscence, il serait plus juste d'évoquer cette animation à laquelle nous venons de faire allusion ; le sujet connaissant possède l'expérience de la vie, son expérience est donc celle d'un éveil à la vie : l'homme ayant pris conscience du soi est un homme éveillé.

La beauté et l'amour

La cloison entre le monde visible et le monde invisible étant abolie, la beauté du cosmos éclate dans sa splendeur. Reliée à son archétype la beauté incréée, la beauté sensible se découvre dans son aspect théophanique. Désormais, l'homme n'a plus à se détourner de la créature, elle devient pour lui le reflet du divin ;

miroir, elle présente l'image divine, image d'autant plus adéquate que le miroir est pur dans sa nudité.

Dans l'Antiquité, qu'il s'agisse de la Chine, de l'Inde ou de la Grèce, la beauté du monde a joué un rôle majeur. Il suffit de rappeler le Timée dans lequel la création du monde se présente comme une œuvre de beauté. Parlant du symbolisme de L'Hymne à Déméter, Simone Weil dira que

l'inclination naturelle de l'âme à aimer la beauté est le piège le plus fréquent dont se sert Dieu pour l'ouvrir au souffle d'en haut. C'est le piège où fut prise Coré... Elle était tombée aux mains du Dieu vivant. Quand elle en sortit, elle avait mangé le grain de grenade qui la liait pour toujours. Elle n'était plus vierge ; elle était l'épouse de Dieu⁸.

Dans le Banquet, Platon parle de la science du beau, une espèce miraculeuse de beau à laquelle l'homme parvient quand dans l'accomplissement de l'amour, il peut considérer l'ordre. « Le beau ne lui apparaîtra pas comme étant un visage ou des mains, ou quoi que ce soit de corporel, ou une doctrine ou une science... ce sera le beau lui-même, d'essence unique, éternellement réel » (210 d-211 b). Ayant cité ce texte, Simone Weil ajoute :

« Quand quelqu'un...s'est mis à contempler ce beau-là, il a à peu près atteint la perfection »^{8a}.

Le Christianisme, dans la mesure où il est fidèle à son origine, a retenu cette notion de beauté. On la relève constamment chez les Pères grecs et en particulier dans l'œuvre de Grégoire de Nysse dont la pensée s'exprime à travers une structure platonicienne.

Toutefois, on verra peu à peu une certaine forme d'ascèse rompre avec la beauté en s'éloignant du visible et du sensible. Quand de nouvelles tendances s'instaurent à l'intérieur du Christianisme, l'unité n'est plus sauvegardée. Au cours de l'histoire, les chrétiens se sont rapprochés de l'arbre du bien et du mal, symbolisant les contraires, source de dégradation et d'erreur. La faute originelle s'est constamment renouvelée.

Dans le Soufisme, le refus du visible et du sensible n'est jamais recommandé. Seule est exigée la conscience du voile recouvrant la lumière, afin de pouvoir le transformer en miroir. « ... On sort victorieux de l'épreuve, lorsque le Voile est devenu un miroir »⁹. A ce niveau l'homme comprend que la beauté humaine épiphanise la beauté divine. Ainsi la « beauté est un Signe sacré (âyat), sacramentum »¹⁰, elle révèle son secret.

L'originalité de la Voie suivie ici — écrit Henry Corbin — c'est que cette vision de Dieu consiste non pas à se détourner de la créature, mais, dans la vision même de sa beauté, à voir directement (non pas à déduire), sans intermédiaire ni pause, la Beauté divine¹¹.

Ainsi la beauté ne s'efface pas, elle devient transparence. Grâce à cette transparence, en regardant l'homme, Dieu se voit lui-même. Tout devient « œil par lequel Dieu se contemple »¹². Un langage identique est tenu par Maître Eckhart : « L'œil dans lequel je vois Dieu est le même œil que celui dans lequel Dieu me voit ; mon œil et l'œil de Dieu sont un seul œil, une seule vision, une seule connaissance et un seul amour »^{12a}. Aux différents plans se présentent les théophanies qui sont autant de regards, car l'Essence divine est en elle-même inaccessible.

Tout le secret du fidèle d'amour sera là : il ne lui faut ni se détourner de la beauté humaine, ni se détourner vers elle. Maintenir le regard droit, sans dévier ni outrepasser ; sans dévier de ce qu'elle montre, sans outrepasser sa dignité créaturelle, sa fonction théophanique¹³.

Citant une maxime du soufisme des fidèles d'amour : « Dieu est beau et aime la beauté », Henry Corbin ajoute :

La beauté n'est pas un simple attribut divin parmi d'autres. Elle est l'Attribut essentiel. C'est pourquoi Dieu même est la source et la réalité de l'Eros, et en interdit une double désécration : celle du libertinage qui en est la profanation, et celle d'un ascétisme qui par calcul ou par « misérabilisme » congénital en est la négation¹⁴.

Discerner la beauté dans tous les êtres est un signe de maturité et par conséquent de liberté. En retenir la laideur signifie une parenté avec le laid. La beauté n'apparaît que dans la mesure où l'être a pu découvrir sa dimension intérieure et subir la métamorphose opérée par la transfiguration. Quand le cœur du connaissant est transfiguré, tout l'univers se montre dans son visage de beauté, de lumière et de plénitude. Rien n'est séparé, car tout résulte du mystère de l'Unité accomplie dans la simultanéité des contraires. La multiplicité des théophanies correspond aux formes diverses dans lesquelles la Beauté se manifeste. Celui qui regarde les différents aspects de la Beauté n'est retenu en réalité que par une seule : La Beauté incréée. La Beauté se multiplie par la Beauté, l'unité par l'unité, «... il y a le multiple de l'Unique, mais ce multiple est chaque fois toujours Un¹⁵ ». L'amour, l'aimé, l'amant ne font qu'un. « Le Grand homme — écrit Jouan Tsi — n'est pas seulement dans l'Un — car cela supposerait une contradiction — il est l'Un¹⁶. » Cette

unité résulte de la vision de la beauté qui engendre l'amour.

Quand l'homme se connaissant lui-même prend conscience de la beauté du cosmos, il cesse d'être l'amant ou l'aimé, il est Amour. Il diffuse l'amour à la façon d'un feu rayonnant sa chaleur et sa clarté. Son chant devient comparable à celui du Cantique des Cantiques, qui selon les Kabbalistes, résulte du mystère de l'Unité. Au niveau humain, le Cantique « met en scène un homme et une femme, et [au] plan cosmique, il se réfère à la création entière »¹⁷.

Dans le cœur de celui qui est devenu Amour, il n'existe pas de place privilégiée, l'amour n'est jamais possessif. Il donne davantage à celui dont les ardents désirs amplifient la capacité de recevoir et le consentement. Comparable au soleil, il propulse indistinctement sa chaleur et sa lumière. Etablir des différences, se prodiguer à l'un, se refuser à l'autre, avoir besoin de la durée pour confirmer une confiance qui s'ébauche sont autant d'indices que l'unité n'a pas été atteinte. Le langage de l'amour, dans la plénitude de son pouvoir, dépasse toutes les limites que la dualité et la distinction ne cessent d'instaurer. Les bénéficiaires étant divers, l'un exalte la brûlure du don reçu, l'autre accuse sa tiédeur, mais ce qui émane de l'Amour est identique. L'homme qui se tient dans l'observance de la loi opère une différenciation, il distingue, il classifie, et partage. Situé sur le sentier de l'Amour il en ignore encore la densité. Quand il y parvient, il se prodigue suivant la hiérarchie de la création, et chacun reçoit selon sa propre contenance. L'Amour ne s'afflige pas de n'être pas aimé. Il n'oublie point quelle est sa parenté ; n'est-il pas — suivant Platon — le fils de la Pauvreté ?

Beauté et amour deviennent comparables à des états. Le chemin de la connaissance de soi a conduit à la rencontre, ou plutôt aux noces du temps et de l'éternité. A l'instant de cette union, tout est accompli. Il ne s'agit pas d'échapper au temps

mais de comprendre qu'il n'existe pas d'opposition entre le temps et l'éternité. « l'éon est le temps immobile, le temps est l'éon mesuré par le mouvement »^{17a}. Pour l'Inde classique, le temps appartient à la maya, il évoque l'ignorance et la douleur, les désirs et l'importance donnée aux fruits de l'action. Durée et moi individuel ne sont qu'illusoires constructions de l'esprit, qu'on s'y attache, un vertige s'ensuit ; l'homme est pris dans une ronde infernale et il se néantise : La néantisation est instantanée et ininterrompue¹⁸. Grâce à la connaissance de soi, le temps est transfiguré ; l'homme n'est-il pas, dans le Christ, le « fils de la Résurrection » (cf. Luc, XX, 36).

Ainsi tout devient d'abord alliance et ensuite noces. Le thème nuptial célèbre l'unité de l'homme. Le microcosme n'est plus divisé à l'intérieur de lui-même, il est semblable au-dehors comme au-dedans. D'où sa nouvelle vision : celle d'un seul homme à travers tous les hommes. La pensée hindoue conseille de se remémorer la pluralité de ses existences pour finalement purifier son souvenir et dégager sa mémoire. Sans tenir compte de cette loi de transmigration qu'il conviendrait d'interpréter d'une façon juste, la mémoire de l'humanité demeure présente dans l'homme ; l'inconscient collectif exposé par Jung n'a pas d'autre sens.

L'homme, en s'assumant, assume l'humanité dans sa totalité. Un nouvel éclaircissement efface les rides et les blessures liées au temps. Il recouvre une jeunesse indélébile décrite par toutes les traditions.

La dimension cosmique et l'unité

Se connaître, c'est accéder à la dimension cosmique. Il convient de s'entendre sur le sens du mot cosmos. Il ne s'agit pas du monde ou de l'univers mais plutôt d'un ordre, d'une

disposition, voire d'un arrangement au sens d'Héraclite. Le Cosmos porte le divin et l'humain, il est le lieu de leur rencontre et de leur étreinte. Chez Homère ce terme signifie « parure » ; celle-ci valorise celui qui s'en revêt ; elle révèle et témoigne ; elle n'a de sens que grâce à celui qui la porte. C'est pourquoi, citant Héraclite, Jean Beaufret écrit : « ... quel est donc ce joyau primordial qui étincelle en tout et d'où tout étincelle ? Il est l'identité secrète de ce que les esprits faibles s'évertuent au contraire à séparer et à opposer comme incompatibles :

« Jour-nuit — guerre-paix — hiver-été — abondance-disette (frag. 67).

« Le joyau, la parure, le *κοσμος*, c'est l'adjoitement antagoniste de toutes choses grâce auquel elles ressemblent secrètement à l'arc, qui ne propulse la flèche que par le retrait de la corde, ou la lyre qui ne résonne qu'en vibrant »^{18a}.

Au jour et à la nuit, à la guerre et à la paix, à l'hiver et à l'été, à l'abondance et à la disette, il conviendrait d'ajouter bien d'autres couples d'opposés, tel le masculin - le féminin ; le bien - le mal ; la lumière - l'ombre...

Posséder la dimension cosmique, être animé par elle, signifie le franchissement des limites imposées par la dualité. Le monde de la dualité est celui de l'homme prisonnier de l'ignorance de lui-même ; ce n'est pas au-dehors qu'il découvre cette dimension cosmique, mais au sein de son intériorité. Héraclite accentue le sens de son propos, en disant :

Même est, le dedans, ce qui vit et ce qui est mort, l'éveillé et l'endormi, le jeune et le vieux ; partout l'un est le mirage de l'autre...

C'est toujours l'unité du Même dans l'Autre comme on le lit aussi dans Parménide. Cette unité du dedans et du dehors, conséquence de la pénétration du niveau cosmique, se retrouve dans l'Évangile selon Thomas :

Lorsque vous ferez de deux un, et que vous ferez l'intérieur comme l'extérieur, et l'extérieur comme l'intérieur, et ce qui est en haut comme ce qui est en bas, et lorsque vous ferez, le mâle avec la femme une seule chose, en sorte que le mâle ne soit pas mâle et que la femme ne soit pas femme... alors vous entrerez dans le royaume¹⁹.

Les grandes traditions orientales n'auront pas d'autre langage. Opposer, retenir ce qui de l'extérieur se présente en couple de contraires, partager le jeu de ces contradictions est une forme d'errance, ou mieux la signification même de l'errance. Errant est l'homme qui se croit enchaîné et qui, pour se libérer, passe d'une rive à l'autre, de ce qu'il nomme abîme et sommet, masculin et féminin, lumière et ombre, toujours en marche, assoiffé et jamais rassasié, écartelé en deux, broyé par la dualité qui le déchire.

Les Romains ont eu le goût d'opposer la sagesse à la science, les Grecs ignorèrent ce piège. Ils n'ont pas non plus séparé la theoria de la praxis, comprenant d'ailleurs, comme le disent certains Pères grecs, que la théorie constitue la forme la plus élevée de la pratique.

C'est toujours une preuve de carence de l'intelligence que de vouloir comparer, puis opposer comme si l'œil malade doublait l'image en blanc et noir dans son champ de vision. L'important est de saisir l'oscillation, le balancement entre les contraires dans leur tension l'un vers l'autre. Celle-ci aboutit à une harmonie. La relation qui peut, dans certains cas, sembler ténue est toujours

fondamentale.

L'acquisition de la connaissance de soi permet à l'homme d'échapper aux oppositions nées des pseudo-contraires engendrés par le monde de la dualité, monde dont l'homme se sépare dès qu'il parvient à la connaissance ; monde pour lequel le Christ a dit ne pas prier car il est illusoire. Participant à l'unité, unifié en lui-même, l'homme se connaissant cesse d'être la proie de ses désirs et de ses passions. Plus encore, il n'est plus blessé ni meurtri car il n'est pas atteint par l'inquiétude concernant son existence ou par les agressivités provenant d'autrui. Ayant touché une autre rive située au-delà du temps et de l'histoire, il connaît un état de sérénité, de paix et de joie. Devenu un être nouveau, un deux fois né, il échappe au monde de la dualité auquel il appartenait par sa naissance. Il retrouve son état originel, celui qui précéda sa création.

A chaque niveau franchi, à chaque appel intérieur plus pressant, l'invité à la connaissance de soi doit dire Oui ; le Oui est réception et adhésion. « Eternel Oui de l'être | — écrira Nietzsche — Eternellement je suis ton Oui | Car je t'aime ô Eternité ! »²⁰.

Avant d'accéder à la dimension cosmique, l'homme se saisit comme solitaire et singulier. Echappant au grégaire, il affronte sa solitude, voire son isolement. Il peut en éprouver la dureté, la dérélition et sombrer dans le désespoir en devenant la proie du vertige qui l'entraîne dans le vide. Qu'il persévère privé de consolation et de refuge, il apparaît comparable à un homme perdu dans un désert, cherchant la trace d'une piste, les pas d'une caravane, l'oasis et son puits, un quelconque porteur d'eau. Rien d'autre que la sécheresse du sable et du vent. Qu'il se retourne vers lui-même, dans un mouvement de conversion vers son intériorité, le voici sauvé. Il cherchait vainement au-dehors ce qu'il possédait au-dedans. Tout lui est rendu au centuple : plus d'inimitié et de solitude, seulement l'amour et par l'amour l'union

avec tout ce qui « est ».

D'où ce texte composé par Claudel dans la II^e de ses Cinq Grandes Odes :

Où que je tourne la tête
J'envisage l'immense octave de la création !
Le monde s'ouvre et, si large qu'en soit
L'empan, mon regard le traverse d'un bout à l'autre...
... d'un bout du monde jusqu'à l'autre...
J'ai tendu l'immense rets de ma connaissance.

Cette connaissance exige de mourir à son ego — source d'ignorance — elle est décrite par les sages d'Orient et les mystiques d'Occident. Cette mort présente les affres d'une agonie, provenant de l'homme lui-même, de ses propres erreurs. Les mystiques chrétiens ont souvent donné une importance trop grande à la souffrance. Dans bien des cas, l'état douloureux des mystiques — dès la fin du Moyen Age — s'apparente à un certain masochisme ; la souffrance prend une valeur par elle-même, elle devient état ; n'étant qu'un stade passager, la laisser s'installer à demeure constitue une erreur fondamentale. La dévotion à la croix semble le plus souvent une fausse interprétation du sens qu'elle comporte, elle désigne une dernière étape avant la résurrection, elle indique l'arrêt de l'errance ; la dualité est désormais clouée. La croix d'ignominie devient croix de lumière ; cette lumière désigne son sens le plus exact.

Quand les oppositions sont dépassées et l'unité instaurée dans l'être, le monde et sa dualité sont oubliés. Une communion s'instaure avec les différents règnes. Il se produit ainsi un dévoilement, tout est saisi à un niveau auparavant ignoré et revêtu de sa beauté, qu'il s'agisse d'un brin d'herbe, d'une fleur, d'un

oiseau ou de l'homme lui-même. Une lumière nouvelle efface les rides du temps, tout apparaît dans sa jeunesse éternelle, dans son état originel. Ce n'est plus le visage ou la forme extérieure d'un être que retiennent les yeux. L'homme unifié possède un double regard. Son regard extérieur privé de toute curiosité voit sans pour autant retenir et s'attacher. Un autre regard s'ajoute à celui-ci : un regard intérieur qui permet de déceler, d'une façon juste, l'essentiel de l'illusoire en démêlant instantanément l'écheveau dans lequel tout se noue. Non seulement le regard intérieur favorise l'intériorisation des pensées mais il les purifie au sens métaphysique du terme. Il s'opère dans l'être une sorte de virginité de l'esprit. Plus encore, le regard intérieur traverse les apparences extérieures : sans indiscretion, il découvre par une intuition juste l'état intérieur d'autrui. Il lit dans son cœur tout en étant privé de jugement à son égard ; il le voit comme il se voit, car il est lui.

Les effets de l'état unifié sont illimités et transforment l'existence par la direction du regard et du cœur. Dans la mesure où les sens extérieurs se retirent du monde de la dualité, les sens intérieurs naissent et s'accroissent²¹. C'est pourquoi il n'est pas besoin en Inde de poser une question à un sage, il suffit de la formuler mentalement. Le sage peut donner verbalement une solution. Dans d'autres cas, le disciple saisit la réponse intérieurement sans aucun échange de paroles. Plus encore, un disciple peut recevoir un enseignement sur des thèmes dont il n'a pas éprouvé l'urgence. C'est ensuite qu'il se rend compte qu'il les sollicitait obscurément. Les récits des maîtres orientaux décrivent comment maître et disciple séparés par de grandes distances peuvent communiquer dans un silence intérieur : conscient et inconscient s'offrent à la lecture du regard. Les initiations données par certains sages d'Orient, et spécialement en Inde, aidant le disciple à dépasser toute dualité, lui permettent

d'accéder à un autre état qui transforme aussi bien le physique que l'intellect. Nous l'avons dit, cette transformation, comparable à une transfiguration ou une métamorphose s'accomplit dans la lumière. Il n'y a plus d'ombre pour la seule raison qu'elle accompagne seulement la dualité ; l'unité est essentiellement lumineuse. La lumière naturelle symbolise la lumière divine. De même que le soleil éclaire la création, donnant avec profusion et sans distinction sa lumière, l'homme peut recevoir le don de la lumière incréée, c'est-à-dire l'Energie divine. Cette lumière incréée est source d'unité : « C'est Dieu qui agit ; l'homme reçoit. Il ne connaît plus alors ni temps ni espace, ni naissance ni mort, ni sexe ni âge, ni condition sociale ou hiérarchique, ni autres définitions ou limitations de ce monde »^{21a}.

Une telle lumière est perçue par certains mystiques et tout particulièrement par les mystiques orthodoxes. Aucun effort ascétique ne peut en permettre l'accès : elle est don de Dieu et entièrement privée de rapports avec un état pathologique ; plus encore elle n'entraîne aucun effet comparable à l'extase dont les causes sont psychosomatiques. L'homme de lumière appartient à un autre ordre : celui de l'Esprit.

Purification et accès a la transcendance

La purification consiste à se dépouiller de l'accessoire et de l'illusion en faveur de l'essentiel ; à passer de la néantisation à la Vie, afin de rendre le corps et l'âme disponibles à l'égard de l'Esprit. La souffrance ressentie est proportionnée à la multiplicité des attachements ; elle relève plus encore du niveau poursuivi. Dans le creuset, l'œuvre alchimique s'accomplit ; l'intensité du feu purificateur correspond à la pureté de l'or. L'ascèse extérieure n'a d'importance que dans la mesure où elle favorise un accomplissement intérieur, sinon elle reste matérielle et

dépourvue d'efficacité. Les renoncements n'ont pas d'autres motifs que de répondre à une vocation personnelle que l'homme découvre lui-même et que personne ne peut lui révéler du dehors. La difficulté consiste à ne pas créer un monde factice issu de l'imagination et du rêve. C'est pourquoi la purification de l'intellect, des facultés imaginatives et aussi de la mémoire présente une valeur plus vraie que le jeûne. La purification des pensées l'emporte sur tout système d'ascèse envisagé dans sa matérialité. S'abstenir des passions — ou plus exactement ne plus leur être soumis — inaugure toute démarche. Se libérer de l'intellectualité excessive, de la curiosité qui souvent en découle, est déjà plus ample. S'abstenir de tout jugement concernant autrui résulte d'une compréhension encore plus vaste. Quand l'homme cesse de comparer, il a déjà atteint le début de la libération.

Ainsi la purification s'étend au conscient et à l'inconscient, c'est-à-dire à l'être dans sa totalité. En éliminant l'ego, il est possible de découvrir sa dimension profonde. Tel est l'enjeu de la purification qui se poursuit durant toute l'existence à des niveaux de plus en plus subtils. Dans la mesure où les progrès s'effectuent, de nouveaux obstacles surgissent. Dégager le soi des coques qui l'emprisonnent constitue le grand œuvre de la seule alchimie.

Le passage par la connaissance de soi est lutte et combat incessant. Les descriptions données par les ascètes et les mystiques se situent en dessous de la réalité. Celle-ci est tragique, c'est pourquoi aucune expérience de cet ordre ne saurait être communiquée.

L'apatheia stoïcienne — reprise par les auteurs orientaux — coïncide avec un état de calme et de tranquillité résultant d'une mise en ordre. Il est sans doute peu aisé d'y parvenir et les dangers qu'elle présente ne doivent pas être récusés. L'apatheia

n'est valable que dans la mesure où elle débouche sur la compassion. Sinon, l'indifférence pétrifie ; le cœur de l'homme prend la dureté de la pierre. Inaccessible, il est enfermé dans une geôle plus étroite que celle qu'il a précédemment quittée. La sensibilité frémissante permet la participation, elle dynamise l'être et le rend apte à communiquer. Toutefois, elle est fardeau car elle rend vulnérable.

L'ascèse — et son aboutissement l'apatheia — avantage le bon fonctionnement de la rate et du foie, ce qui est déjà précieux pour éviter plus aisément l'irritation et la colère, mais l'ascèse n'est pas forcément un facteur d'équilibre physique et mental. Si les moines vivent vieux, car privés d'excès de nourriture et de débauche, ils ne sont pas pour autant à l'abri des perturbations biologiques et des dépressions. Dans les collectivités, pour les individus soumis à une austérité sévère, la maladie devient aisément un refuge ou une échappatoire. L'épanouissement d'un être dépend le plus souvent de son pouvoir d'aimer et d'être aimé. Si Dieu suffit, il n'est point de problèmes, mais Dieu suffit rarement, du moins on peut le présumer si on possède une certaine connaissance de l'homme. Par choix, ne pas être aimé d'une façon personnelle, vivre dans l'anonymat constitue une rare performance à supposer qu'elle puisse concrètement se réaliser : ce qui est fort douteux. A cet égard toute collectivité risque d'encourager le pharisaïsme et l'hypocrisie ; le souci d'édification est un piège, l'égoïsme, un vice.

La libération s'obtient moins par une ascèse négative que par l'usage de la méditation et de la concentration. L'une et l'autre constituent un adjuvant pour arriver à un certain dénuement ou vide qui est la condition sine qua non de la grâce, de l'inspiration, de l'intuition positive. La plénitude exige le vide, ce sont là deux états qui se compénètrent obligatoirement. Le vide ne survient pas à la suite d'un effort prolongé ou bref. Il arrive subrepticement

sans s'annoncer. Son absence était ressentie et le voici soudain présent. Le vide est comparable à une mort, du moins à son approche, il est nécessairement éprouvé comme tel ; l'homme qui en est le lieu a conscience d'un silence, d'un éloignement de toute dispersion : il est vacance. Vide et plénitude se conjuguent comme l'expiration et l'inspiration, formant un tout indivisible²².

L'auteur anonyme du Nuage d'inconnaissance conseille de choisir l'interstice entre le vide et le plein. A un ami hésitant entre le silence et la conversation, le jeûne et la nourriture, il préconise un autre mode plus difficile à maintenir en raison de sa subtilité : « Mets l'une dans une main et l'autre dans l'autre, et choisis quelque chose de caché entre les deux, et qui, une fois obtenu, te permettra, en toute liberté d'esprit, de te saisir de n'importe laquelle des deux, selon ton propre gré et sans encourir aucun blâme.

Tu te demanderas ce qui est caché là, et je te répondrai : c'est Dieu — Dieu pour qui tu dois te taire s'il te faut te taire ; pour qui tu dois parler s'il te faut parler ; pour qui tu dois jeûner s'il te faut jeûner et manger s'il te faut manger... Car le silence n'est pas Dieu et la parole n'est pas Dieu... et il en est de même pour toutes ces paires d'opposés. Dieu est caché entre les deux, et aucune opération de ton âme ne peut le trouver mais seulement l'amour de ton cœur²³.

Ce texte montre la liberté à laquelle parvient une voie juste. Celui qui l'emprunte n'attache pas d'importance primordiale aux possibilités qui s'offrent à lui ; la valeur intrinsèque n'étant pas liée à l'objet, elle se situe au-delà. Elle appartient au juste milieu. Telle est « la voie du milieu » proposée par de nombreuses sectes bouddhistes. Voie difficile à atteindre car elle demande une constante vigilance, une conscience qui ne cherche pas à être

rassurée en optant pour le plus difficile ; seule la nudité issue du détachement autorise cette liberté du choix.

Si je persiste à distinguer moi et l'autre, il est normal que j'oscille entre deux déterminations, décidant de prendre ou de rejeter, en éprouvant une bonne ou une mauvaise conscience. Libéré de la dualité issue des jugements de valeur, vidé de toute distinction, je deviens semblable à un fléau de balance strictement immobile. Ainsi le vide est dégagement, il ignore l'oscillation née de la pesanteur.

La purification va plus loin encore, elle concerne la notion même du divin. La plupart des hommes sont idolâtres, même et surtout à l'intérieur des religions. Une religion particulière ne peut être vécue que dans la liberté et ceux qui embrassent une religion sont le plus souvent à la recherche d'une autorité, d'un système qui leur apprend comment se conduire et ce qu'il convient de penser et de croire. Seule une foi dynamique est valable. Si la foi est périphérique et non pas intériorisée, elle apparaît privée de sens. Le divin ne se révèle que dans la mesure où l'être sortant de sa torpeur s'éveille. Que découvre-t-il ?

Maître Eckhart répond à cette question en montrant comment Dieu œuvre dans l'âme quand elle dépasse les images perceptibles par les sens extérieurs.

Qu'opère donc Dieu... dans le fond et essence de l'âme ? Je ne suis pas en état de savoir cela, car les puissances de l'âme ne peuvent percevoir qu'en images... Cela leur demeure caché... L'ignorance les attire vers quelque chose de merveilleux et les lance à sa poursuite ! Car l'âme sent bien que c'est, mais ne sait pas... ce que c'est²⁴.

Ne pas savoir ce que c'est, mais savoir que cela est. Telle est la réponse au problème de Dieu. Tout le reste est bavardage. C'est

pourquoi Nicolas Berdiaev a pu écrire : « Dieu n'est en rien semblable à l'idée qu'on s'en fait. Absolument en rien »²⁵. A l'égard de Dieu, tout réside dans l'expérience qu'on peut avoir de lui. « Je le vis tel que j'étais capable de le saisir », dira Pierre (Actes de Pierre) lors de l'apparition du Christ. De cette capacité dépendent la reconnaissance et l'union au divin. *Vocatus atque non vocatus Deus aderit* (Invoqué ou non, Dieu sera présent). Cette phrase lapidaire gravée dans la pierre au-dessus de la porte d'entrée de la demeure de Jung à Küsnacht, est significative. Qu'on s'oriente vers Dieu ou qu'on l'oublie, qu'on le reconnaisse ou non, il reste présent.

A une époque où certains théologiens parlent volontiers de la mort de Dieu et remettent en cause la problématique du Christ, Jung apporte un enseignement.

Le Christianisme — dira-t-il — n'a pas pénétré profondément dans l'âme humaine : il doit être redécouvert à nouveau. Il faut en faire l'expérience, l'assimiler, le vivre véritablement. C'est là la signification profonde du message du Christ : Dieu devenu homme. Il ne s'agit pas uniquement d'un fait arrivé il y a bientôt deux mille ans, mais d'un événement actuel et constant de notre vie intérieure personnelle... ce que le monde pense de l'expérience religieuse est indifférent à celui qui l'a vécue. Il possède un immense trésor, une source de vie et de beauté, qui a donné un sens à son existence.

Passant de l'expérience religieuse à l'Eglise chrétienne, Jung ajoute encore :

Qu'apporte l'Eglise à ceux qui ne peuvent pas croire, à ceux qui n'ont pas trouvé la paix auprès d'elle ? Car il se trouve parmi eux des hommes de valeur, des êtres souvent particulièrement

intelligents... ne refusant pas la vérité traditionnelle par médiocrité, par lâcheté... mais par nécessité intérieure, par un besoin d'honnêteté et de sincérité²⁶.

Avec ce propos, nous sommes éloignés de la pensée de Freud affirmant que le problème religieux résulte d'un refoulement. Il n'est donc pas hors de propos, dans une étude consacrée à la connaissance de soi, d'aborder le problème de Dieu et celui de la religion, qui tout en étant distincts correspondent à l'instinct le plus aigu de l'homme, même quand il en a perdu le sens. L'épuration des notions de Dieu et des religions — et en particulier du Christianisme — pourra permettre à l'homme moderne un retour à une relation avec le divin libéré du poids de son histoire.

Transformation et personnalisation

Par la découverte du soi, le sujet connaissant est mis en rapport avec le monde originel des possibilités archétypiques, d'où les modifications subies par la psyché, c'est-à-dire des processus psychiques conscient et inconscient et aussi de l'âme. Dans son ouvrage consacré aux Types psychologiques, Jung a étudié les particularités des fonctions psychologiques fondamentales dans les attitudes extraverties et d'introversion. De telles considérations seraient d'une importance fondamentale pour notre propos, si celui-ci était consacré à la psychologie. Il apparaît important de retenir les attitudes de l'anima et de l'animus pendant l'élaboration de la personnalité, afin de mieux savoir les rapports du moi et du soi. Rappelons tout d'abord que selon Jung :

L'archétype est une forme symbolique qui entre en fonction partout où n'existe encore aucun concept conscient, ou quand

des raisons extérieures ou intérieures les rendent impossibles²⁷.

Quant à l'anima et l'animus, Jung les envisage comme des complexes autonomes tant qu'ils ne remplissent pas des fonctions de relation entre le conscient et l'inconscient, cet inconscient étant envisagé comme

un ensemble de processus naturels qui sont situés par-delà le plan personnel et humain²⁸.

Surmonter l'anima, en tant que complexe autonome, c'est lui conférer une fonction de relation entre le conscient et l'inconscient. Que ce mouvement s'opère, le moi se dépouille, ses rapports avec la collectivité et avec l'inconscient sont aussitôt modifiés²⁹. L'anima — dit Jung — perdra ainsi son pouvoir de fascination et d'envoûtement,

elle ne sera plus l'« Ame Souveraine », l'« Ame-Maîtresse », impérieuse ; elle sera une fonction psychologique de nature intuitive³⁰.

Subjuguer l'âme c'est pouvoir s'emparer de son énergie psychique, le moi conscient va s'enrichir de ce pouvoir.

Le Moi conscient — écrit Jung — court un risque : celui de devenir une personnalité mana (c'est-à-dire douée d'une énergie psychique). Or, la composante mana de la personnalité est une des dominantes de l'inconscient collectif, l'archétype bien connu de l'homme fort, qui s'est manifesté à travers toute la vie de l'humanité sous les multiples aspects du héros, du chef, du magicien, du medicine-man, du saint, du souverain qui règne sur les hommes et les esprits, du roi, de l'ami de Dieu³¹.

Le mana, ce potentiel dynamique dont parle Jung, si le moi s'en empare les difficultés vont survenir et d'autant plus grandes que le moi doté de cette énergie ne saurait être compris et accepté par autrui. D'où la nécessité de faire appel à un élément indéfinissable de la personnalité en qui les antinomies étant réconciliées, aucun conflit ne saurait survenir.

Ce centre de la personnalité, Jung le nomme le Soi et l'examine disant qu'intellectuellement il doit être considéré à la fois comme un concept psychologique et une construction inconnaissable, une donnée qui nous dépasse.

Entre le Moi et le Soi, la distance est considérable. Jung dira : « Il y a du Soi au Moi la même distance qu'il y a du soleil à la terre^{31a}. Ce Soi, les uns l'envisagent comme divin d'où l'idée de « Dieu en nous » ; d'autres le considèrent comme pourvu de contenus autonomes. Le Soi pourrait être signifié comme

une compensation du conflit qui met aux prises le monde extérieur et le monde intérieur... le but de la vie, car il est l'expression la plus complète de ces combinaisons du destin que l'on appelle un individu^{31b}.

Jung a montré comment l'homme né de nouveau est son propre générateur, il s'enfante lui-même. L'enfant né d'une conception virginale désigne un contenu de l'inconscient qui ne suppose pas la participation d'un père humain — celui-ci étant symbolisé par la conscience. Ainsi le dieu engendre un fils qui lui est identique,

ce qui signifie en langage psychologique — écrit Jung — qu'un archétype central, l'image du dieu, s'était renouvelé (renaissance)

et incarné à la conscience de façon perceptible^{31c}.

La mère — ajoute Jung — est désignée par l'anima virginale, pure de toute souillure car n'étant pas tournée vers le monde extérieur, elle n'a pas été corrompue par lui. Elle est tournée vers « le soleil intérieur », l'« image du dieu, autrement dit vers l'archétype de la totalité transcendante, le soi ».

On comprend mieux comment la personne va pouvoir se réaliser. Le moi ne comporte pas une doctrine de la personne. « Le moi est posé initialement — écrit Nicolas Berdiaev — la personne est proposée » (Méditations sur l'existence, p. 105)³². La tâche que le moi se doit d'accomplir est d'arriver à réaliser la personne ; c'est pourquoi « l'esprit humain — dira Jean Lacroix — à la fois vit dans le temps et le domine, [il] ne peut se satisfaire de rien de temporel et ne peut échapper cependant au devenir, à une certaine temporalité »³³. Si l'individu est biologique, la personne suppose une réalisation obtenue sur le plan physique et psychique, ainsi Max Scheler a pu définir la personne comme la possibilité et l'unité de nos actes. Sous les modifications et changements qui ne cessent de survenir, il existe une permanence en raison de l'unité acquise, cette permanence et cette unité manifestent la personne. Tant qu'un être n'est pas constitué, il n'est donc pas une personne ; c'est de la rencontre avec le soi que se manifeste la personne singulière qui apparaît comme un tout distinct possédant sa propre existence, sa vocation particulière.

Le sujet connaissant est-il un surhomme ?

Peut-on appliquer à l'homme qui a réalisé la connaissance de soi l'épithète de surhomme ? La réponse à cette question est nuancée. En fait, l'homme réalisé répond à sa condition d'homme, il n'est pas un surhomme mais simplement un

homme. Cependant, par rapport à un autrui non libéré, il peut prendre le visage d'un surhomme.

Le sujet connaissant, communiant avec l'universel, ayant franchi les limites d'un monde clos, apparaît privé de parenté avec par exemple un Zarathoustra ou un Faust. Si nous évoquons le second romantisme avec Nerval, Baudelaire, Rimbaud, Lautréamont, il n'existe aucun rapport. Peut-être trouverait-on quelques points de contact avec Blake ou Novalis, car la dimension mystique et poétique possède une densité dans laquelle tout se retrouve. Mieux que Hegel, Nietzsche affirme le surhomme, un surhomme vivant parce que Dieu est mort, brisant les valeurs, se brûlant dans sa propre flamme, portant en soi le chaos « pour être capable d'enfanter une étoile dansante ». Parfois ce surhomme prend les traits d'un sage : il est entièrement tendu vers sa propre transfiguration, d'où la création de cet être supérieur avec Zarathoustra ou comparable à la métamorphose du papillon qu'interprète Poë. Philosophie et poésie rendent prégnants ces actes de métamorphoses. Le sujet connaissant en rapport avec son soi arrive, lui aussi, à une possession immédiate des éléments de la terre parce qu'il communit avec eux. Toutefois, il ne nourrit aucun désir de possession, il n'est pas tendu vers l'avoir mais vers l'être. Ses traits se retrouvent-ils dans Prométhée ? A cet égard, il nous faut interroger quelques humanistes. Selon Marsile Ficin, l'homme est le moyen terme entre la terre et le ciel. Il est — précise Pic de La Mirandole — *coelestium et terrestrium vinculum et nodus*. Ainsi l'homme se situe aux frontières de deux mondes, il en présente la synthèse ; il est donc comparable à Dieu. Si l'on peut dire — précise Ficin — que l'homme règne sur la terre et domine la matière — est utique *Deus in terris* — il reste plongé dans le malheur, car en dépit de sa domination, rien de terrestre ne peut lui suffire. Prométhée est le symbole de cette détresse de l'âme, il est cloué au rocher.

Instruit du feu céleste par Pallas, [Prométhée] est hanté au sommet de la contemplation par les problèmes insolubles pour la raison, tant que l'âme ne prend pas son essor à travers les espaces sereins de l'au-delà³⁴.

Le mythe de Prométhée symbolise pour Ficin l'esprit humain cherchant à se connaître et voulant échapper à la condition humaine. En cela, sa démarche apparaît d'origine plotinienne. Ainsi Prométhée conjugue à la fois l'image du héros et de l'homme condamné à la recherche tragique de lui-même. Prométhée peut être envisagé encore comme celui qui refait la création et en la refaisant l'oriente dans un sens juste. Un élève de Lefèvre d'Etaples, Charles Bovelles, illustre ce propos en disant que la pensée humaine ramène la matière à sa perfection première, ainsi Prométhée symbolise le sage qui d'« homme naturel » devient « homme céleste ». Prométhée prendra, dans l'histoire, des visages divers suivant les époques, signifiant tantôt l'homme, le Christ, le héros, ou s'élevant avec force contre le dieu qui prétend l'enchaîner.

Un dernier thème doit être considéré, celui de la déification. L'homme ayant pris conscience de soi est-il devenu un dieu ? Nous ne parlerons pas ici du problème de la déification dans la pensée judéo-chrétienne, nous y reviendrons plus tard ; nous nous bornerons à rappeler quelques remarques générales de la symbolique de la déification dont la poésie, la magie et la religion forment le point de départ, le tremplin d'où l'homme s'élance vers un supra-temporel auquel il aspire. Les caractères apocalyptiques et eschatologiques se confondent, parfois la transfiguration s'ébauche avant la mort du corps physique. Il conviendrait à ce propos d'interroger les mythes des anciennes civilisations, par exemple de la pensée osirienne, chinoise,

hindoue et thibétaine. D'après les Upanishads, la déité est la source de la lumière qu'elle communique aux hommes qui s'ouvrent à elle³⁵. Le sage parvenu à l'unité suprême voit l'« être couleur d'or », lui-même est or. L'étincelle intérieure recouverte sous l'opacité des apparences s'est éveillée dans son cœur ; délivrée, la voici brillante comme une flamme. Cette même déification de l'homme ayant pris contact avec son soi se retrouve chez les taoïstes, le sage est identifié avec le Tao. Le langage des mystères grecs n'est pas différent, le but des « mystères » est d'assurer par des rites religieux l'accomplissement des virtualités de l'être. Les « télétés » désignent les cérémonies par lesquelles l'homme devient parfait, propulsé en quelque sorte vers sa propre perfection. Les initiations ont pour but d'animer le soi et de faire prendre contact avec lui. L'initiation opère une métamorphose et le sujet devient capable de recevoir la révélation des mystères. Ce qui était caché est éclairé : le sujet connaissant quitte sa nuit et pénètre dans la lumière du jour.

Ce propos, en dépit de sa brièveté, a pour but de montrer que toute réalisation du soi aboutit à une déification, la connaissance de soi n'étant rien d'autre qu'une naissance, un éveil du germe divin dans l'homme, germe qualifié de divin parce que tout-puissant, trésor de lumière. A cet égard, la mystique de la lumière a surtout été développée par la pensée iranienne comme l'a magnifiquement montré Henry Corbin en étudiant la « Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien³⁶ ». L'homme de lumière n'est pas un surhomme, il répond à une condition humano-divine ; il est un petit monde et un petit dieu. Ce double thème nous allons le trouver exposé par la tradition judéochrétienne.

L'homme microthéos

L'homme est-il un petit dieu ? Peut-il être considéré comme théophore ?

Rappelons-nous le texte d'Epictète :

Pourquoi donc méconnais-tu la noble origine ? Ne sais-tu pas d'où tu es venu ? ... Lorsque tu parles avec quelqu'un, lorsque tu l'excuses et tu discutes, ne sais-tu pas que tu nourris en toi ton Dieu ? C'est un dieu que tu exerces. Un dieu que tu portes partout, et tu n'en sais rien malheureux ! Et crois-tu que je parle ici d'un dieu d'argent ou d'or en dehors de toi ? Le dieu dont je parle, tu le portes en toi-même (Entretiens).

La relation qui crée et autorise des rapports entre l'homme et le dieu repose sur une parenté entre l'un et l'autre ; cette parenté provient de l'image divine que l'homme porte en lui.

Nous trouvons décrit chez Platon ce lien entre l'homme et le divin ; l'image est ici une sorte de virtualité dans l'ordre de la déification. L'explication de ce problème revient fréquemment dans la pensée grecque. L'image est distincte de la ressemblance, elle est puissance à l'égard de cette ressemblance ; elle est comparable à un germe qui, dans la mesure où il est fidèle aux lois de sa germination, acquiert une ressemblance parfaite avec sa propre nature. Ainsi le passage de l'image à la ressemblance se présente comme une imitation de la divinité et cette voie comporte à sa base une participation entre l'homme et le divin. Plotin est à ce propos d'une particulière prolixité, l'image apparaît le support des relations entre l'homme et Dieu.

Ce même thème est repris dans le récit de la création donné par la Genèse (I, 27), où il est fait allusion à l'homme créé à l'image (zelem) et à la ressemblance (demuth) de Dieu. Dans la Genèse, il est dit aussi que Dieu forma l'homme de la poussière du sol (II, 7). Les termes adamah et aphar sont employés à propos de la

substance corporelle de l'homme. Or, il faut remarquer avec Werner Wolff³⁷ que les Hébreux employaient couramment le terme *erez* pour désigner la terre. *Adamah* peut se traduire par terre à condition d'inclure dans ce mot des forces productrices. Par ailleurs, ce terme est associé avec la teinte rouge, la couleur du feu qui était supposé se trouver dans les couches profondes de la terre. Ainsi la terre et l'homme apparaissent de nature ignée. Notons que Dieu et l'homme sont fréquemment comparés au feu et présentés par des images solaires. La chaleur se trouve non seulement dans le sang de l'homme, dans son souffle, mais encore dans son cœur. Le psalmiste dira : Mon cœur brûlait au-dedans de moi... un feu intérieur me consumait (Ps. XXIX, 3-4). Le texte apocryphe appelé *La caverne des Trésors* ou le *Testament d'Adam* raconte la création de l'homme en ces termes :

De ses mains Dieu forma Adam à son image et à sa ressemblance. Quand les anges virent sa merveilleuse apparence, ils furent saisis devant la splendeur de son visage, car ils le voyaient flamber comme le soleil. La lumière de ses yeux était comme celle du soleil, la lumière de son corps comme l'éclat du cristal.

Le terme *aphar* que nous avons déjà nommé doit être aussi rapproché du feu et de l'or. Selon J. Lévy³⁸, la poussière du sol signifie la poussière d'or, d'où les expressions tirées de ce mot désignant le minerai d'or (*aphrutim*) et la pierre précieuse (*aphran*). La poussière d'or est l'énergie créatrice, la semence divine ; c'est la poudre d'or à laquelle fait allusion Job, quand ayant parlé de la terre d'où sort le blé, il la montre bouleversée dans ses entrailles par le feu, tandis que ses pierres renferment du saphir et de la poudre d'or (XXVIII, 5). Les Pères de l'Eglise et

leurs interprètes s'attacheront davantage aux termes d'image et de ressemblance (zelem et demuth) qu'à ceux de poussière du sol (adamah et apha), bien que ces termes de feu et d'or soient significatifs pour les rapports à déterminer entre Dieu et l'homme. Rappelons que Platon fait allusion dans le Timée à la créature vivante (qui) possède dans le sang et les veines une chaleur intense, laquelle est en lui comme une source de feu.

Ce récit de la formation de l'homme avec la poussière du sol, de cette création à l'image et à la ressemblance de Dieu, s'apparente aux anciens textes babyloniens qui font mention de la formation du premier homme pétri dans le sang divin. L'important pour nous est de retenir cette notion d'image divine qui est à la base non seulement de la création de l'homme, mais de toute son évolution. Car cette genèse n'est pas circonscrite dans le temps, elle se poursuit. Or, l'homme n'est pas image parfaite de Dieu, le Christ seul constitue cette image parfaite selon la conception chrétienne développée par les Pères de l'Eglise et les auteurs médiévaux.

Donnons à propos de l'image quelques brefs exemples des différentes interprétations proposées. La thèse présentée par Philon sera exploitée par de nombreux interprètes et successeurs. Selon Philon :

Il ne faut pas se représenter cette ressemblance sous une forme corporelle ; car Dieu n'est pas sous la forme humaine, et le corps humain n'est pas semblable à Dieu. Non, c'est par rapport à l'esprit, élément souverain de l'âme, que le mot image est employé ici ; car c'est d'après le modèle d'un Esprit unique, l'Esprit de l'univers pris comme archétype, que fut façonné l'esprit...³⁹.

Origène s'inspire du moyen-platonisme dans son explicitation

de l'image. Il insiste sur la notion que nous avons déjà signalée d'après laquelle seul le Christ est une image réelle et l'homme est l'image de l'image⁴⁰. Le Christ est le modèle qui sert à la création de l'homme. Les Pères grecs et latins conserveront d'Origène cette formule devenue classique :

Il n'est pas dit que Dieu fit l'homme à son image et à sa ressemblance, mais qu'il le fit à l'image de Dieu... Cette image de Dieu ne peut être que notre Sauveur⁴¹.

Clément d'Alexandrie tient les mêmes propos :

Le Verbe divin est l'image de Dieu, le Noûs humain est l'image de l'image.

Selon Grégoire de Nysse, l'âme est l'image de cette Nature qui surpasse toute intelligence, le reflet de cette Beauté qui ne connaît aucun déclin, l'empreinte de la Déité, le tabernacle de la Vie, le miroir de la vraie Lumière (.Hom. 2 sur le Cant. des Cant.). Selon Ambroise, se connaître, c'est reconnaître en soi l'image et la similitude divine (in Ps. 118, ser. 2). Dans *In Johannis Evangelium*, Augustin écrit :

Ce n'est pas dans son corps mais par l'esprit que l'homme fut fait à l'image de Dieu.

D'une façon générale, on peut dire que les Pères de l'Eglise, aussi bien que les auteurs médiévaux, reprennent l'interprétation grecque primitive et sont unanimes pour parler de l'image et de la ressemblance en fondant sur elle la participation de l'homme à la divinité. Quand leurs interprétations varient, c'est à propos du

choix du lieu où se situe l'image. Une difficulté se présente pour eux ; ils se trouvent dans la nécessité de tenir compte du péché d'origine ; la perte de la grâce constitue pour eux une sorte de rupture. Dans l'état préadamique, la ressemblance est parfaite, après la faute d'origine, cette image est défigurée. L'homme conserve l'image en tant que potentialité, mais il a perdu la ressemblance, autrement dit l'actualisation de cette potentialité. Il importe donc de la retrouver.

Ce qu'il faut retenir — la thèse est identique chez Platon — c'est que l'homme a possédé et perdu la ressemblance. Il doit la reconquérir. Pour les Grecs, le corps considéré en tant que prison empêche l'âme de répondre à sa condition première. Selon la tradition chrétienne, le péché d'origine est la cause de cette rectitude perdue : d'où l'expression originale de Bernard de Clairvaux, disant que l'âme est devenue courbe (*curva*), de Luther parlant de l'image « lépreuse ». Pour les Grecs comme pour les chrétiens, l'âme doit se souvenir d'un état originel qu'elle a momentanément oublié. Cette image, Augustin la place dans la volonté, Bernard dans l'esprit (*mens*), Guillaume de Saint-Thierry dans la mémoire.

Cette notion d'image, véhiculée à travers la tradition chrétienne, suscite actuellement peu d'intérêt, elle semble appartenir à un passé privé de signification. Seuls quelques philosophes et théologiens la considèrent. Ainsi Heidegger, dans *Sein und Zeit*, définit le concept chrétien de l'image par l'idée de transcendance... l'homme se dépassant lui-même, étant plus qu'une créature rationnelle.

Selon Nicolas Berdiaev, l'image divine dans l'homme constitue la base de l'anthropologie. Pour l'affirmer, il recourt à la tradition judéo-chrétienne. Le divin se trouve dans l'homme comme un élément constitutif, puisque l'homme — tel le Christ — comporte deux natures, la nature humaine et la nature divine, dont l'union

hypostatique crée la personne. La fusion des deux natures en Dieu et dans l'homme ne saurait exclure leur distinction.

L'image de la personne humaine n'est pas seulement une image humaine : elle est aussi une image divine. C'est en cela que résident toutes les énigmes et tous les mystères qui se rattachent à l'homme. Il s'agit avant tout du mystère de « l'homo-divinité », qui est un paradoxe échappant à toute expression rationnelle. La personne n'est une personne humaine que pour autant qu'elle est en même temps humano-divine. L'élément divin de la personne humaine, c'est sa liberté et son indépendance à l'égard du monde objectif (De l'esclavage et de la liberté, p. 47).

Pour comprendre ce texte, il convient de rappeler que le Christ est ici considéré : Homme absolu ; son incarnation historique n'inaugure pas le début de son existence, il existe éternellement. Nous trouvons ici un écho du prologue de l'Évangile de Jean. On pourrait aussi évoquer une phrase de Böhme appartenant au *Mysterium Magnum* et disant : « Dieu n'est une personne qu'en Christ. »

La formation de la personne humaine échappe au monde objectivé, elle dépend de la subjectivité et reçoit son animation de l'image divine ; sa source d'énergie se présente comme une activité qualitativement originelle. C'est en tant que libre, personne et sujet, que l'homme apparaît authentique, existentiel, possédant en Dieu ses sources éternelles.

Ainsi, aucun principe de causalité, aucun déterminisme ne saurait intervenir, de même — et Nicolas Berdiaev y insiste — tous les systèmes panthéiste, moniste, dualiste appartenant au rationalisme théologique sont incapables de saisir le mystère théandrique.

La grandeur de l'homme, sa dignité, est d'être une personne

théandrique. L'unité existentielle humaine résulte de cette dualité divine et humaine ; qu'elle se rompe, l'homme ne correspond plus à sa réalité.

Le vrai humain est ce qui, dans l'homme, est à la ressemblance de Dieu ; ce qui, dans l'homme, est le divin. C'est en cela que consiste le caractère paradoxal des rapports entre le divin et l'humain. Pour être homme tout à fait, pleinement, il faut ressembler à Dieu. Pour avoir une image humaine, il faut avoir une image divine. L'homme comme tel est très peu humain, il est même inhumain. Ce n'est pas l'homme qui est humain mais Dieu. C'est Dieu qui exige que l'homme soit humain (Dialectique existentielle, p. 139 et 140).

La divinité de l'homme constitue la source de sa liberté, c'est par sa liberté, nous l'avons vu, qu'il est semblable à Dieu, celle-ci — dira Berdiaev — est plus un devoir envers Dieu qu'un droit à revendiquer.

Si le thème de l'image divine est sans cesse repris et commenté, il est bien évident que l'interprétation qu'en donne Nicolas Berdiaev n'est pas couramment exposée par la pensée occidentale chrétienne qui a toujours tendance — nous le savons — à insister sur l'aspect peccamineux de l'homme; les ouvrages de spiritualité ne font que corroborer cette, assertion. Si nous cherchions, à ce propos, à établir une comparaison entre Berdiaev et un auteur ayant pu exercer une influence sur sa pensée, il conviendrait de citer Grégoire de Nysse qui fonde sur la présence de l'image divine dans l'homme sa conception de la liberté. Citons encore Grégoire Palamas, pour qui la présence de l'image dans l'homme le prédestine à la théosis.

L'image divine se présente dans l'homme comme un appel de Dieu, la réponse de l'homme consistera à rendre de plus en plus

ressemblante l'image divine. Ainsi l'image détermine la vocation de l'homme et sa responsabilité ; la ressemblance désigne la tâche qu'il se doit d'accomplir au cours de son existence. Que l'homme se sépare de lui-même, que son moi lui échappe, il se sent la proie d'une incohérence : il perd ainsi son essence et son propre visage. Ici, il faudrait faire intervenir Kierkegaard et sa démarche existentielle ; nous avons eu l'occasion de parler de celle-ci.

Afin de pouvoir saisir le sens de cette image, il importe de la considérer dans son propre élan : l'image est vivante, elle bouge. Il reste que cette notion traditionnelle risque de nous échapper tant par son importance que par ses effets. La pensée de Jung est à cet égard significative, elle s'exprime dans un langage qui nous est aujourd'hui accessible. L'idée de Dieu lui apparaît comparable psychologiquement à une pulsion innée présente dans chaque homme. Jung insiste sur la tension émotionnelle de cette idée dont il est possible de donner une formule énergétique. Se plaçant sur un plan psychologique et non métaphysique, il dira que

Quand on vénère Dieu, le soleil ou le feu, on vénère directement l'intensité ou la force, donc le phénomène énergie psychique, la libido.

Ainsi le terme de libido désigne l'énergie psychique. Elle est un appetitus dans son état naturel. Cette libido ne concerne pas directement l'instinct sexuel ; elle est en soi « indifférente », car elle indique seulement « une tendance vers ». Or, si l'énergie engendre sa propre image, il apparaît évident « que le caractère du médium contraint l'énergie à prendre une forme déterminée ». Deux exemples sont donnés à ce propos. Certains ont pu tirer du soleil l'idée de Dieu ; d'autres attribuent à la divinité le fait de conférer au soleil une valeur divine. L'un donnera la priorité à « l'efficacité causale du milieu », l'autre s'attachera à « la

spontanéité de l'événement spirituel ». Jung conclut en disant :

... selon moi, c'est en général l'énergie psychique, la libido, qui crée l'image de la divinité en utilisant des modèles archétypes et que l'homme conséquemment rend l'honneur divin à la forme psychique active en lui⁴².

Ainsi cette image appartient à l'homme d'une façon irrécusable. L'homme est en Dieu et Dieu est dans l'homme. Augustin avait déjà dit :

descends en toi-même, entre dans la chambre secrète de ton coeur. Si tu es loin de toi-même, comment peux-tu être près de Dieu ?

Cette figure du dieu qui se retrouve dans tous les peuples, Jung la représente comme « une image psychique, un complexe représentatif de nature archétypique que la foi identifie à un ens métaphysique ». C'est sous cet angle précis que le dieu peut être considéré dans l'homme sur le plan psychologique et devenir ainsi objet de science en tant que la science peut étudier l'existence psychique. Un tel point de vue n'est apparenté ni à la théologie, ni à la métaphysique. On retrouve de cette manière l'affirmation de Basile de Césarée :

L'homme est une créature qui a reçu l'ordre de devenir Dieu.

L'homme microcosme

L'emploi des termes macrocosme et microcosme a été attribué par certains à Démocrite d'Abdère, et par d'autres à Pythagore. Peu importe d'ailleurs le nom de ceux qui en ont favorisé l'emploi.

« Connais-toi toi-même et tu connaîtras l'univers. » Cet axiome trouve ici sa pleine signification. Si nous suivons la pensée traditionnelle orientale ou occidentale, il existe — nous l'avons dit — deux mondes : un monde visible, un monde invisible. Dans le *Timée* (27 d, 28 a-c, 29 a-b), Platon considère le monde visible et son modèle, car toute chose possède un exemplaire dont il est une copie. Ces mondes ne sont pas opposés l'un à l'autre, mais différents : l'un est toujours et ne peut se modifier, l'autre n'est jamais, toutefois il ne cesse de naître. Le monde éternel, image du monde visible, est identique au monde des Idées ; l'autre, soumis au perpétuel changement, désigne la matière. Platon distingue à cet égard l'Âme du monde du corps du monde⁴³.

Macrobe, dans le *Commentaire du songe de Scipion*, rapporte l'opinion des physiciens qui, s'appuyant sur les analogies entre le corps et le monde matériel, entre l'âme et les êtres spirituels, nomment le monde un grand homme et l'homme un petit monde. Nemesius d'Emèse présente une synthèse des théories sur le macrocosme et le microcosme dans son traité sur *La nature de l'homme*, ainsi que Claudius Mamert dans son ouvrage sur *Les états de l'âme*. Isidore de Séville transmettra ses doctrines dans son *De natura rerum*. Les philosophes et théologiens du Moyen Âge utiliseront avec ferveur un thème qui leur est d'autant plus cher que son affirmation est en faveur de l'unité du monde. Nous n'avons pas à nous étendre sur ces différentes théories, ce qui importe c'est d'en retenir les conséquences.

Microcosme et macrocosme présentent des niveaux comparables à des étapes qu'il convient de dépasser dans une démarche progressive. Si tout homme est un microcosme, il correspond à un plan différent de son exemplaire divin. Pour comprendre cela, il faut se souvenir de la phrase fameuse d'Hermès Trismégiste : tout ce qui est en bas est semblable à ce qui est en haut. Chaque monde présente sa réalité. Chaque

monde est habité par des présences plus ou moins spirituelles. Plus le niveau d'un homme est élevé, plus il peut prendre conscience et correspondre avec un monde supérieur, et entamer avec lui un dialogue. Ce qu'il faut retenir, c'est que le corps possède son image et l'âme aussi possède son image, ces images sont vivantes et elles se réfèrent à un monde vivant.

C'est par l'éveil de la conscience de soi que l'homme entre en rapport avec l'image qui se trouve en lui comme une présence. A l'instant même où ce contact s'établit, l'homme qui en est le lieu saisit sa situation : une situation ambiguë, tragique, déchirante. Il comprend qu'il appartient à une patrie dont l'image en lui témoigne. Dans la mesure où il est délié de cette image, jeté hors d'elle, le voici exilé, étranger, malheureux : il éprouve en lui un sentiment de dualité et c'est dans la mesure où il va communier avec sa patrie d'origine qu'il pourra redevenir indigène et recouvrer son unité. La connaissance de soi va donc se présenter comme un retour résultant d'une orientation juste. Que l'âme s'éloigne de cette connaissance, la voici égarée dans la « région de la dissemblance ». Ce retour désigne un très long chemin, comportant de nombreuses étapes. Les écrivains du Moyen Age, tels Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry, Hildegarde de Bingen, ont magnifiquement parlé non seulement du thème du « socratisme chrétien » suivant l'expression d'Etienne Gilson, mais aussi des rapports entre le microcosme et le macrocosme.

Nicolas Berdiaev a exposé dans *Le sens de la création* sa pensée sur le microcosme et le macrocosme. Pour lui la conscience de l'homme, en tant que centre du monde, porte en elle l'énergie du monde, c'est donc en partant de l'intériorité que la connaissance se déploie. L'homme ne se présente pas comme un fragment limité du monde, il n'en est pas une infime partie. A lui seul, il est monde dans sa totalité, cosmique par sa nature, centre de l'univers. La seule voie à l'égard de la connaissance

universelle est donc liée à la connaissance de soi. L'homme peut pénétrer les lois de l'univers puisqu'il est lui-même un univers minuscule. La force créatrice du grand univers communique avec celle du petit univers, il se produit entre l'un et l'autre ce que Berdiaev nomme « l'endosmose » et « l'exosmose », ces deux univers se rencontrent et s'affrontent « entre pairs », et non comme un géant à l'égard d'un nain. Berdiaev est fidèle à la pensée de Jacob Bœhme à propos du terrestre et du céleste mélangés en une seule personne faisant de l'homme un signe de contradiction et d'antinomie. Ces deux éléments de la personne humaine sont la source de son bonheur et de sa dérélition, de son déchirement entre l'éternité et le temps. Ce thème peut être envisagé d'une façon différente : Schelling parlera d'une anthropologie chargée démesurément du fardeau de la nature, Feuerbach envisagera plutôt l'aspect religieux. Pour Berdiaev, l'étude de l'homme ne parvient à son but que dans la mesure où le poids du monde de la matière qui l'accable est délibérément enlevé, c'est alors seulement qu'il peut être regardé dans sa beauté et sa grandeur. C'est pourquoi — dira-t-il — seuls les mystiques sont capables de saisir l'homme et de découvrir à travers lui la composition du monde et par là même il redevient possible de comprendre la pluralité de la condition humaine, « la complexité de l'homme enfermant en lui tous les plans du cosmos, vivant en lui tout l'universel ».

De ce fait, l'homme remplit une fonction de pont, d'intermédiaire. Etabli au centre de lui-même, le sujet connaissant se situe au centre de tout être, sur tous les plans de l'être ; il ne lui est donc pas nécessaire de se transporter en autrui, ou de se mettre à sa place pour le comprendre et l'aimer : il est l'autre. Il n'est pas en dehors de ce qu'il contemple ; il est forêt, ruisseau, oiseau. Il est autrui : l'homme qu'il rencontre ou encore l'homme qu'il ignore et sur lequel son regard ne se posera jamais. D'où la

transformation de son rapport avec autrui ; son amour n'est jamais possessif. Tel l'Amour Fils d'Expédient et de Pauvreté, l'homme qui a réalisé la connaissance de soi est dépouillé, privé de gîte ; vivant à la belle étoile, il se tient devant la porte des maisons et dans les chemins ; à l'affût de ce qui est beau et bon, il découvre inlassablement la beauté et le bien. Pour autrui, il est abri, rocher par sa solidité, soleil par sa lumière.

Aperçu concernant les symboles du soi

Nous avons vu que seul le langage symbolique permettait d'explicitier l'expérience de la connaissance de soi. A cet égard, l'étude des symboles est significative.

Avant d'aborder les symboles du soi, commençons par examiner les symboles autour de soi, ceux qui concernent l'approche du soi. Nous avons déjà eu l'occasion de parler du dedans et du dehors, il importe ici d'envisager ces notions sur un plan symbolique. Les termes de « dehors » et de « dedans », d'extérieur et d'intérieur sont très significatifs, car ils précisent la distinction fondamentale entre les hommes. Ceux qui ne vivent qu'au-dehors, c'est-à-dire à l'extérieur d'eux-mêmes, sont séduits et retenus par les rites extérieurs et soumis à la lettre. Ignorant l'esprit, ils se répandent, se divisent et se perdent dans la facticité et l'illusion. L'homme du dedans ou homme intérieur ayant quitté le niveau inférieur, celui de l'extériorité, se tient à la porte du soi dans un état de veille et de vigilance.

Les notions de haut et de bas que l'on retrouve dans les écritures hermétiques ont le sens de dedans et de dehors. Le haut correspond au dedans et ce dedans signifie profondeur. Le bas, c'est le dehors, l'extériorité. Ces deux dimensions apparaissent fondamentales ; se diriger de l'extériorité vers l'intériorité comporte un mouvement, un voyage. Le haut est signe de valeur ;

se diriger vers le haut, parcourir les différents degrés dont a parlé Platon dans le Banquet, c'est faire l'ascension, traverser les divers échelons qui séparent le bas du haut : le sommet coïncide avec l'absolu qu'il importe d'atteindre. L'homme, nous l'avons vu, est à la fois terre et ciel⁴⁴, or, dans les différentes traditions, rites et rituels, la terre et le ciel sont reliés par une échelle cosmique dont chaque échelon correspond à un monde intermédiaire ; la terre et le ciel comportent aussi des degrés. Sur le plan symbolique, l'échelle reliant la terre au ciel est placée dans le « Centre » du monde⁴⁵, sorte de nombril d'où jaillit la création. Pour rejoindre en lui-même sa terre et son ciel, l'homme doit retrouver son centre afin d'y dresser une échelle. Retenons que l'échelle sur le plan rituel et symbolique peut être figurée par une corde, un arbre et même un simple bâton. Son image la plus juste est celle de la montagne. On retrouve un sens identique de montagne et d'échelle avec l'échelle de Jacob qui préfigure la croix considérée comme un lieu d'ascension⁴⁶, à la fois échelle et montagne.

Plusieurs symboles désignent le soi. Parmi les plus importants figure celui du royaume. « Le royaume des cieux » désigne un état intérieur qui correspond parfaitement au soi. Dans l'Évangile de Luc (XVII, 21), nous lisons : « Le royaume des cieux est au-dedans de vous », cette notion biblique nous la retrouvons dans toutes les traditions, qu'il s'agisse de l'Égypte, de l'Inde, de la Chine, de la pensée hébraïque ou musulmane. Il est dit dans le Zohar que le saint, béni soit-il, ayant créé l'homme, imprima en lui l'image du royaume sacré. Cette image possède la signification du tout⁴⁷.

Le royaume est au-dedans, il est aussi au-dehors, dans le centre et la circonférence ; sorte de point vivant, il se trouve là où est la vie dans le cœur en tant que centre d'énergie, au-dehors où le cœur l'exteriorise. Un texte de l'Évangile de Thomas le précise :

Le royaume des cieux n'est pas dans le ciel extérieur. Si ceux qui vous guident vous disent : voici, le royaume est dans le ciel ! — alors les oiseaux du ciel vous devanceront... Mais le royaume est à l'intérieur de vous et il est à l'extérieur de vous⁴⁸.

La perle est aussi une image du soi. On peut interpréter son symbole en comparant le chercheur de perles, qui plonge dans la mer et doit éviter les monstres marins, au sujet connaissant, parti à sa propre recherche. La perle est aussi comparée au « sauveur sauvé », c'est la manifestation du mystère⁴⁹.

Le symbole le plus typique du soi est le soleil. L'homme qui se distingue d'autrui par sa puissance et sa valeur porte une couronne solaire — qu'il s'agisse de la couronne dentelée des monnaies romaines quand les Césars sont comparés au Sol invictus, de l'auréole qui entoure les saints ou encore de la simple tonsure. L'énergie captée par la rencontre avec le soi est une énergie solaire ; soleil, dieu, feu sont des synonymes mythologiques⁵⁰ possédant un sens de lumière, chaleur, fécondité. Jung remarque que dans la liturgie de Mithra, dans les rites antiques et chez les mystiques, le divin contemplé intérieurement est soleil et lumière. Le thème de puer aeternus est solaire, or, le soi est cet « enfant éternel », cet enfant divin que l'homme découvre en lui-même. A cet égard, le symbole de la Mère divine désigne la terra beata que devient l'homme par sa propre transfiguration, quand il a trouvé en lui-même son soleil, c'est-à-dire son trésor.

Ce soi soleil est aussi fardeau, l'homme porte le poids de son soi. Quand Mithra maintient un taureau sur son dos, ou quand le Christ porte sa croix, c'est toujours le fardeau du soi représenté aussi par la roue solaire ; la roue ou la croix possèdent d'ailleurs un sens identique⁵¹. Le soleil est l'image du dieu de l'homme-soleil préfigurant le symbole de la déification.

[1](#) Cf. Nicolas Berdiaev, Royaume de l'esprit et royaume de César, p. 35.

[2](#) Voir Bernard de Clairvaux, sermon XXXV, 5, sur le Cantique des Cantiques.

[3](#) Cf. Nouveaux essais d'anthropologie, Naville, t. II, 1859, p. 306.

[3a](#) La source grecque, p. 102-103.

[4](#) Cf. Henry CORBIN, L'Archange empourpré : récit mystique de Sohrawardî, dans la revue Hermès, I (1963), p. 21.

[5](#) Voir les pages importantes de Nicolas BERDIAEV consacrées à ce thème, *ibid.*, p. 166 s.

[6](#) Kierkegaard et Simone Weil citent des exemples analogues.

[7](#) Voir à ce propos, Jean TROUILLARD, La purification plotinierme, Paris, 1955, P- 19-

[7a](#) Cf. Vérité et révélation, Paris, 1954, p. 163 s

[8](#) Attente de Dieu, Paris, 1950, p. 166.

[8a](#) Intuitions préchrétiennes, Paris, 1951, p. 86-87.

[9](#) Henry CORBIN, Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Rûzbehân Baqli de Shîrâz, dans Eranos Jahrbuch 1958,Zürich, 1959, p. 73.

[10](#) *Ibid.*, p. 57.

[11](#) *Ibid.*, p. 58.

[12](#) *Ibid.*, p. 72.

[12a](#) XIII^e sermon allemand. Cf. F. BRUNNER, Eckhart, Paris, 1969, p. 167.

[13](#) Cf. Henry Corbin, *id.*, p. 81.

[14](#) *Ibid.*, p. 61.

[15](#) Cf. Henry CORBIN, *ibid.*, p. 100 ; voir aussi les notes 24, 40, 79

[16](#) Cf. Donald HOLZMAN, Une conception chinoise du héros, *ilius Diogenes*, 36 (1961), p. 41.

[17](#) André Chouraqui, *Le Cantique des Cantiques suivi des commentaires*, L'Imaginaire, Paris, 1970, p. 17.

[17a](#) Cf. MAXIME le CONFESSEUR, *De Ambigua*, P.G. 91, c.1164 B.

[18](#) Cf. Vasubandhu *Abhidharmakosa* IV, x, dans A. COMMARASWAMY, *Time and Eternity*, Ascona, 1947.

[18a](#) *La naissance de la philosophie*. Conférence éditée par les Presses du Massif Central, 1968, p. 11-12.

[19](#) Texte copte établi et traduit par A. GUILLAUMONT, PUECH ...Paris, 1959, p. 19.

[20](#) Dithyrambe à Dionysos. Gloire et éternité.

[21](#) Origène a particulièrement développé la théorie des sens intérieurs.

[21a](#) Hiéromoine SOPHRONY, *De la lumière divine créée* dans *ВЕСТНИК*, Paris, 1954, p. 141

[22](#) Sur le vide, voir l'excellent article de Liliane Silburn, *Le vide, le rien, l'abîme*, dans *Hermès, Le vide, expérience spirituelle en Occident et en Orient*, 6, Paris, 1969, pp. 15 s.

[23](#) *A Pistle of Discretioun of Stirings*, dans *Deonise hid Divinité and other treatises on contemplative prayer related to The Cloud of Unknowing*, London, ed. Phyllis Hodgson, 1955, pp. 71-72.

[24](#) *Œuvres de Maître Eckhart*, trad. Paul PETIT, Paris, 1942, p. 42.

[25](#) *Autobiographie*, p. 373.

[26](#) Dans *Psychologie et alchimie* (Paris, 1970, p. 15)1 écrit : « La civilisation chrétienne... n'est qu'un vernis extérieur ; l'homme intérieur est resté... inchangé. »

[27](#) C.-G. Jung, *Types psychologiques*, trad. Le Lay, Genève, 1950, p. 386.

[28](#) Dialectique du moi et de l'inconscient, trad. par D^r Roland Cohen, Paris, 1964, p. 287.

[29](#) Id., p. 287.

[30](#) Ibid., p. 271.

[31](#) Ibid., p. 272-273.

[31a](#) Ibid., p. 294.

[31b](#) Ibid., p. 298.

[31c](#) Métamorphoses de l'âme et ses symboles, trad. Yves LE LAY, Genève, 1953) P· 534

[32](#) Voir à ce propos La Méditation de Nicolas Berdiaev consacrée à la personne, Méditations sur l'existence.

[33](#) Marxisme, existentialisme, personnalisme, p. 72.

[34](#) Cf. Raymond Trousson, Le thème de Prométhée dans la littérature européenne, t. I, Paris, 1964, p. 102.

[35](#) Voir sur tout le sujet Michel Carrouges, La mystique du surhomme, Paris, 1948, en particulier la Signification de l'athéisme mystique, p. 241 s.

[36](#) Paru dans le recueil Ombre et lumière, Paris, 1961 p. 137-257

[37](#) Voir Changing Concepts of the Bible, New York, 1951.

[38](#) Voir M. JASTROW, A Dictionary of the Targumim, the Tallud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature (New York, Putnam, 1903) et Werner WOLFF, op. cit.

[39](#) Traité de la Création du Monde, 69.

[40](#) Voir sur ce problème de l'image, Henri Crouzel, Théologie de l'image de Dieu chez Origène, Paris, 1955) P· 36 s.

[41](#) Homélie sur la Genèse, I.

[42](#) Métamorphoses de l'âme et ses symboles, id., p. 166

[43](#) Voir la notice précédant la traduction du Timée de A. Rivaud, éd. Budé, p. 32 s.

[44](#) Cf. supra, p. 73.

[45](#) Cf. Mircea Eliade, Images et symboles, Paris, 1952, p. 52 s.

[46](#) Ibid. Cf. aussi Louis Beirnaert, Le symbolisme ascensionnel dans la liturgie et la mystique chrétiennes, dans Eranos-Jahrbuch, 1950 (X), p. 41-63.

[47](#) Cf. Maurice Nicolle, Le royaume des cieux, dans L'Age nouveau, mai-juillet 1961, n° 112, p. 61 s. Voir aussi Henri Tracol, Homme, ciel, terre, id., p. 51 s.

[48](#) Evangile selon Thomas, texte copte, trad. par A. Guillaumont, H.-C. PUBCH, PARIS, 1959, LOG. 3, P. 19-26.

[49](#) Cf. Mircea Eliade, ibid., p. 195-198.

[50](#) Voir sur le sujet C. G. JUNG, Métamorphoses de l'âme et ses symboles, id., p. 170, 193.

[51](#) Voir à ce propos JUNG, ibid., p. 502 8.

Conclusion

Le thème de la connaissance de soi se place davantage dans l'ordre de la spontanéité que dans le psychologisme ou l'historicisme. Il appartient surtout à la métaphysique dans la mesure toutefois où celle-ci échappe à l'expression dogmatique.

La connaissance de soi ne s'épuise jamais ; elle est toujours à poursuivre et à recommencer. C'est pourquoi elle se présente comme la finalité de l'homme. Cette finalité entendons-la au sens de Heidegger disant qu'elle est le tremblement d'une unité exposée à la contingence et qui se recrée infatigablement¹.

L'homme qui réalise la connaissance devient son propre créateur ; ayant vaincu ses dragons, le voici introduit au centre de lui-même, dans sa propre source qui est une source lumineuse.

Tant que l'homme n'a pas trouvé en lui son propre soleil, il le cherche à l'extérieur ; a-t-il réintégré en lui-même son centre, le voici éclairé et éclairant, possédant son soleil à l'intérieur. On peut lui donner le nom de sage, d'homme vivant ou d'homme de lumière. A une époque où le terme sagesse ne paraît plus rien évoquer, les notions de vie et de lumière conservent leur densité et ce sont elles qu'il convient de retenir.

La connaissance de soi est une naissance à sa propre lumière, à son propre soleil. L'homme qui se connaît est un homme vivant.

1

Voir à ce propos Merleau-Ponty, Sur la phénoménologie du langage, dans Problèmes actuels de la phénoménologie, Paris, 1952.