

**Philippe Soual :**  
*L'incarnation de l'âme*

En un âge où règne un oubli de l'âme, voire le déni de son être et de toute question à son sujet, au profit du corps ou du cerveau, de sorte que ce qui était jadis dit de l'âme l'est maintenant le plus souvent du corps, s'interroger sur l'union ou sur l'unité de l'âme et du corps demande de retrouver la vie de l'âme, afin de la réinterroger, et enfin de la restaurer. Car la question de leur relation ne se pose que si, d'une façon ou d'une autre, les deux existent. Or, comme on sait, plusieurs métaphysiques de la relation sont possibles.

On peut présupposer qu'il existe deux entités, l'âme d'un côté, le corps de l'autre. La question directrice est alors de savoir comment ces deux entités distinctes et séparées peuvent bien entrer en relation, et quelles sont les modalités de cette relation. Plusieurs écoles surgissent ici, qui sont dualistes : ces deux entités hétérogènes entrent en relation par interaction (Descartes) ; ou, à tout événement dans l'une correspond simultanément un événement dans l'autre (Leibniz, Spinoza), sous la forme d'une corrélation, mais sans interaction véritable, car chacun des deux existe selon son propre mouvement, ou sa propre modalité.

Mais on peut présupposer aussi que seule l'une des deux *est* véritablement, en réduisant l'autre à n'être qu'un épiphénomène de la première – ce qui est une hypothèse courante du point de vue des sciences neuronales –, ou quelque chose de non-essentiel. On dira alors que l'homme est un corps, dans le déni ou l'effacement de son âme ; ou, plus rarement aujourd'hui, que l'homme est son âme, en effaçant ou en minimisant le rôle du corps, ou en exigeant une séparation et un éloignement de l'âme par rapport à son corps, afin qu'elle vive la vie propre de l'âme, comme le demande Socrate dans le *Phédon*. Cependant cette thèse pose davantage de problèmes qu'elle n'en résout : comment expliquer l'existence de la seconde entité à partir de la première, et sa relative auto-suffisance ? Par exemple comment expliquer la venue à l'existence de quelque chose comme un « psychisme » ou une personnalité si tout est corporel ou neuronal ? L'objection de Socrate dans le *Phédon* est ici pertinente : l'âme ne peut

être comme une harmonie par rapport à une lyre, donc un simple effet du corps, car elle se montre capable de mouvements propres et même de dire « non » à ce qui vient du corps, de sorte qu'il faut conclure qu'elle a bel et bien son indépendance et sa vie propre. Ou encore, inversement, comment comprendre l'indépendance du corps vis-à-vis de l'âme, et son poids dans la vie de l'âme, si l'âme seule importe ? Le dualisme dénoncé a simplement ressurgi, mais il reste impensé, et on fait semblant d'être « moniste ».

Une autre voie s'ouvre pourtant, qui ne partira pas de la séparation pour sonder l'énigme de l'union. Une voie qui considérera les deux comme étant une unité, et une unité dynamique. Par conséquent, loin de supposer les deux comme constituant deux substances qui seraient achevées l'une sans l'autre (ou deux modes d'une unique substance), indépendantes, pour ensuite tâcher de les mettre en relation, il s'agira de penser leur unité originaire, c'est-à-dire leur identité et leur différence, ou leur devenir-un paradoxalement lié à leur devenir-deux. Plutôt que d'hypostasier ou de chosifier chacune des deux, et de les chosifier en traitant chacune comme une entité achevée sans l'autre, il faudra les considérer comme étant par nature en relation, et considérer cette relation dans le temps de la vie humaine. Autrement dit, il faut prendre au sérieux aussi bien la consistance propre du corps que la puissance propre de l'âme. La question directrice sera alors celle de leur unité et de leur vitalité commune. Sur cette voie, le corps sera un côté ou un moment de la vie de l'âme, le lieu de son existence mondaine, son expression et sa manifestation, et pourtant il ne sera pas purement et simplement son expression, car il aura toujours sa vitalité propre, laquelle pourra conduire à sa maladie ou à sa mort.

S'il existe plusieurs façons d'être un, plusieurs degrés d'unité, quelle est celle qui vaut pour penser l'âme et le corps ? S'agit-il d'un agrégat ? du devenir-un de deux entités hétérogènes ? ou de la différenciation et de l'identification progressives d'une unité originaire ? La question se précise en notant que les deux relèvent de l'idée de la vie : le corps humain charnel est un vivant, et l'âme humaine jouit d'une vie *sui generis*, qui est une vie *spirituelle*. De la sorte, leur relation ne saurait être celle d'un Soi pensant avec une masse physique, ou celle d'une multiplicité d'atomes avec un centre spirituel Un, et encore moins celle d'une volonté avec un instrument extérieur. Leur relation est bien plutôt celle d'une âme *spirituelle* avec un corps *organique* qui est le *sien*, en étant sien d'abord en puissance et dans la confusion, puis peu à peu en acte et dans la distinction : c'est la relation d'une vie spirituelle capable de s'éprouver elle-

même en revenant à soi, tout en se découvrant et s'éprouvant dans son corps charnel propre. L'unité des deux est donc originaire. Jamais dans l'expérience il n'a existé une âme désincarnée, sentant ou pensant sans son corps, et jamais il n'a existé un simple corps vivant absolument dépourvu de Soi. L'unité des deux n'est pas la soudaine mise en relation de deux puissances étrangères, mais l'originaire corrélation de deux puissances vitales, comme unité de la vie spirituelle *dans* la vie charnelle. Penser cette unité demande une philosophie de l'incarnation. Non seulement nous ne savons pas ce que peut le corps, mais nous ne savons pas ce que peut l'âme, et enfin ce que peut l'âme incarnée.

Si nous considérons les âges de la vie, il apparaît que leurs relations varient d'un âge à l'autre, de sorte que leur relation est dynamique et temporelle – ce qui est souvent ignoré, car la plupart des recherches ne portent que sur l'âge adulte, comme si l'être-homme naissait tout achevé et restait immuable. Face à la plupart des analyses de la question qui ne portent que sur l'âme adulte, il faut penser la genèse et la temporalité de sa manifestation. Une brève étude de ces âges sera féconde, car elle fera voir l'histoire de cette unité, ou plutôt que cette unité est une histoire, une temporalité avec ses rythmes, ses crises, sa bonté et sa finalité interne.

Au commencement, l'enfant dans le sein de sa mère se présente comme une âme qui émerge peu à peu et qui vient à soi en son corps, en même temps que son corps se développe, jusqu'à la naissance qui est la venue dans le monde du tout encore indifférencié. L'âme spirituelle est le secret du corps, comme un être-en-puissance caché en lui mais capable de se manifester très tôt. Durant l'*infantia*, la situation première semble être une certaine différence ou inadéquation entre les deux : certes, le nourrisson est un avec son corps, immédiatement là en lui, mais tout est immature en lui : le sentir et la mémoire, la volonté, les gestes et les cris... L'enfant – *infans* : celui qui ne parle pas – ne maîtrise pas ce corps, lequel n'est donc pas encore le *sien*. Il fait signe à ses parents, par ses pleurs, ses sourires et ses gestes, mais ces signes corporels sont encore sans intelligence mature et le plus souvent involontaires. Ce n'est pas là pour autant un dualisme de l'âme et du corps, car l'âme n'est pas maîtresse d'elle-même en formant un sujet pour soi, séparé du corps. C'est plutôt une unité différenciée dans l'indifférenciation, dans la confusion, une unité agitée, mouvementée et d'une certaine façon impuissante.

L'*infans* crie mais ne parle pas encore, il fait des gestes qui sont autant de signes ambigus. Il peut déjà vouloir commander à autrui, comme Augustin l'a

montré, mais d'un vouloir immature et aveugle en lui-même, autant qu'impuissant à mouvoir son corps de manière intelligente. La formation de l'être humain, qui est nécessaire, a pour finalité la progressive union de cette âme avec ce corps, car celui-ci est destiné par nature à devenir en acte son corps propre, individuel et personnel. Ce qui commence dans la différence doit s'achever dans l'identité. Tel est le travail de l'âme, en elle-même tout autant que dans et pour son corps : il lui faut apprendre peu à peu – chaque jour un pas – à se tenir debout et à marcher, à toucher, à tenir et à lâcher prise avec ses mains, à parler avec sa langue et ses lèvres, à voir avec ses yeux et à écouter avec ses oreilles, à respirer les parfums avec ses narines, etc. Il n'y a pas d'un côté une âme tout achevée qui découvre et tient un instrument lui-même tout achevé de son côté, comme cela semblera se rencontrer chez l'adulte. Au contraire, l'âme ne sait quasiment rien, s'ignore elle-même dans l'oubli de soi et l'ignorance de son corps, l'ignorance de ses puissances passives et actives, autant que de ses limites.

Or, le point important est ici le fait que le devenir de l'âme est un avec celui de son corps. L'étonnant ici, c'est que l'enfant n'*a* pas de corps, car ce corps n'est pas pour lui sur le mode d'un avoir, en ceci qu'il ne se distingue pas de lui, ou en ceci qu'il *est* son corps. Mais cependant il n'est *pas* son corps dans la mesure où celui-ci lui reste étranger, et n'est pas encore pleinement habité. Il faut noter que l'âme n'est pas davantage une *tabula rasa* en rapport avec une pure puissance corporelle indéterminée. Bien au contraire, l'âme a une nature originaire, des potentialités et des prédispositions d'âme, tout comme son corps : une *nature*, c'est-à-dire une vitalité dynamique, ce qui pourra se déployer de soi-même, et en vue de soi-même.

En un sens le corps enfantin précède l'âme, en ceci qu'il a atteint un degré d'achèvement qui lui permet de vivre, voire de vivre sans l'impulsion de l'âme, et en ceci qu'il continue de se développer et de déployer ses capacités de lui-même. Pourtant, c'est l'âme qui précède son corps, en ceci que peu à peu elle apprend à le tenir – à s'y tenir –, à le conduire, à le façonner, de sorte que c'est son intelligence inchoative qui vient à lui pour le tenir et pour se tenir en lui. L'âme est en avance sur son corps par son élan propre et par sa finalité propre, par son désir de le façonner ou de lui faire accomplir certaines fonctions dont il est capable par nature, mais dont il ne sera véritablement capable que par volonté une avec l'intellect et avec la sensibilité. Par exemple, les cordes vocales sont déjà là par nature, mais il faut l'âme tout entière une, une intelligence et

une volonté, unies avec un sentir ou en un sentir, pour vouloir en faire usage et pour apprendre à parler en proférant peu à peu les divers phonèmes de la langue maternelle. Ou encore, ce corps est par nature capable de se lever et de se tenir droit, en ceci que le squelette et les muscles y sont prédisposés, mais seul l'effort du vouloir permettra de se lever en effet et de marcher. Il ne suffit pas qu'il y ait des os et des muscles – le « ce sans quoi » dirait Platon –, encore faut-il qu'il y ait quelqu'Un pour sentir et vouloir marcher, et se tenir debout selon la tenue de soi propre à l'homme.

Ce lent processus est ainsi une progressive incarnation de l'âme dans son corps, c'est une assomption par laquelle ce corps est lentement approprié et personnalisé. C'est d'un seul et même effort que l'âme se déploie elle-même en elle-même et pour elle-même, tout en assumant ce corps, tout en apprenant et formant ses gestes, tout en explorant ses possibilités et ses impossibilités. Cette âme n'est pas un fantôme dans une machine, mais, au commencement, un Soi inchoatif dans un corps vivant qui garde de l'indétermination. Sa main par exemple n'est pas spontanément habile, toute prête à l'usage et à ses exercices, mais au contraire d'abord malhabile, involontaire et inconsciente. De son côté, l'âme n'est pas déjà formée et consciente d'elle-même, face à un instrument récalcitrant ou docile, mais est une âme qui se sent sourdement à même son corps sans *se* sentir encore comme un Soi, et qui s'explore en explorant les puissances de son corps. L'âme vient à soi en venant à son corps, et elle vient à son corps en venant à soi. Elle découvre simultanément son corps et soi-même, tout en un, sans même une distinction des deux au commencement. L'âme enfantine jouit de produire des sons variés pendant des heures, mais c'est ainsi, en faisant ses gammes, qu'elle apprend à donner de sa voix et enfin à parler. Les cordes vocales sont un potentiel vocal qu'elle découvre et qu'elle forme de manière singulière, personnelle, par l'exercice. Ainsi, en prenant possession de ses cordes vocales, et des différents organes et membres de son corps, elle se découvre elle-même, elle vient à elle-même. Elle s'harmonise en harmonisant ses puissances charnelles.

Son expérience est pleinement incarnée, elle est une incorporation de soi dans le vivant corporel, dans tous ses membres et ses organes, selon leurs prédispositions naturelles. L'âme humaine ne descend pas dans un corps, comme du dehors, encore moins dans un corps quelconque incapable de la recevoir. Son corps organique naturel est le « ce sans quoi » l'âme ne serait pas, mais il est prédisposé à la recevoir, c'est-à-dire à être transfiguré et habité par l'âme.

L'incarnation de l'âme est alors sa manifestation à même son corps naturel donné, avec sa constitution spécifique et individuelle, donc avec ses forces et ses faiblesses singulières. Il y a une nature corporelle donnée, non voulue et non façonnée par l'âme, de même qu'il y a une nature spirituelle donnée, non voulue par l'âme individuelle elle-même.

Nous pouvons distinguer les deux côtés du processus, mais non pas les séparer. Le résultat de ce chemin de l'âme, c'est que ce corps devient ainsi le *sien* en acte. Ce corps par nature destiné au Soi spirituel est maintenant devenu son corps *propre*, c'est-à-dire approprié par le Soi qui vit en lui et par lui. Parler d'incarnation ne signifie pas une descente d'une âme achevée dans une machine ou dans une structure physique, mais la venue de l'âme auprès de soi dans et par son corps. L'âme s'incarne, c'est-à-dire qu'elle habite peu à peu ce corps, qu'elle en prend possession, qu'elle est présente à soi ainsi qu'à autrui et au monde en lui et par lui. Mille choses sont alors capitales en ces âges : l'apprentissage de la gymnastique, si important dans la sagesse antique et chez Platon ; jouer d'un instrument de musique ; apprendre à lire en vocalisant, et à écrire avec sa main devenant intelligente, etc. Toutes ces activités formatrices de l'habitude permettent la progressive habitation de l'âme à même son corps.

L'âge adulte sera celui d'une vie telle que l'homme pourra oublier son corps tout autant que son âme, dans le sentiment de leur vitalité inépuisable et de leur profonde unité, donc de leur identité. Cet homme n'*a* pas un corps mais il se sent un avec lui, et il n'*a* pas une âme mais il se sent soi-même tout simplement. Cependant, l'expérience de la maladie ou de l'infirmité – corporelle ou psychique – lui fera découvrir la différence de soi et de son corps, c'est-à-dire le fait que, si ce corps est bel et bien le sien, son corps propre, ce corps n'est cependant pas devenu pour autant un simple organe docile du moi, entièrement sous la puissance et l'autorité du moi. Car ce corps a son rythme propre, sa vitalité organique, avec ses forces et ses faiblesses, ses exigences et ses limites, et ceci selon la différence du féminin et du masculin. C'est là l'expérience nécessaire et féconde de la différence de l'âme et du corps. Non pas une expérience du dualisme, de la rencontre impossible de deux hétérogènes, mais de leur différence persistante. Mon corps est mien sans être moi, sans être un pur et simple moment du Je, car, absolument parlant, il ne dépend pas de moi. Il se rappelle à moi et me rappelle à ses limites, qui concourent avec celles de mon savoir, de mon vouloir et enfin de mon pouvoir.

La vieillesse sera l'ultime confirmation de la différence de l'âme et de son corps, jusqu'à leur dissociation, voire parfois leur hostilité, selon la parole célèbre : « Ô vieillesse ennemie ! ». Certes, elle implique la commune faiblesse de l'âme et du corps, leur lente dévitalisation, la perte de leurs puissances, de sorte que peu à peu l'âme apprend à adapter son désir à ce que peut son corps – ce sera là un bon usage de la vieillesse, comme il existe un bon usage des maladies –, mais là encore l'âme expérimente son indépendance et sa transcendance à l'égard de son corps. C'est ainsi que le désir humain peut être dissocié des puissances corporelles. Dom Juan devenu un vieillard en sa chair ne cesserait pas d'être Dom Juan en son âme, le séducteur au désir illimité. L'infirmité corporelle entrave la réalisation du désir, mais non pas son imaginaire. De son côté, l'intellect peut garder sa puissance et sa finesse en dépit du délabrement du corps – ce qui vérifie sa séparation d'avec le corps. Il existe en l'âme un élan invincible et infini, ou un courage de vivre et une espérance qui défient toute impuissance ou entrave du corps, et qui sont le signe de sa destinée supérieure.

Considérons maintenant cette unité différenciée et articulée, une fois qu'elle s'est stabilisée, à l'âge de la belle maturité. Qu'en est-il de l'union des deux pour la personne mature ?

Si la vie quotidienne s'avance dans l'oubli de soi autant que du caractère charnel de ce Soi, la méditation philosophique doit pourtant penser cette question. Et si l'analyse d'entendement a pu séparer l'âme d'avec son corps, jusqu'à poser avec Descartes une distinction réelle entre les deux – titre de la *Méditation sixième* –, l'expérience de la vie reconduit pourtant au fait certain autant qu'incompréhensible de leur union, comme le montre le même Descartes dans cette même *Méditation* et dans sa correspondance avec Elisabeth. On notera ici que la traduction a altéré le sens de la pensée cartésienne en disant : « je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire »<sup>1</sup>, car Descartes dit : « *me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio* »<sup>2</sup>, ce que je traduirai par : « je ne suis pas seulement présent à mon corps comme un marin est présent à son navire ». Le moi n'est pas « logé » dans son corps, il n'est pas là à la manière d'une relation entre deux choses homogènes, *étendues*, dont l'une se trouve *dans* l'autre. Bien au contraire, le Je est présent à son corps comme aucun marin n'est présent à son navire, de sorte que, en première personne, il peut dire :

---

<sup>1</sup> Descartes, *Sixième Méditation*, AT IX, 64.

<sup>2</sup> Descartes, *Meditatio sexta*, AT VII, 81.

« *adeo ut unum quid cum illo componam* »<sup>3</sup>, que je traduirai ainsi : « à tel point que je compose quelque chose d'un avec lui ». Ainsi, c'est bien le Je qui s'accorde avec son corps en le posant comme le sien, qui compose une unité vivante avec lui, en lui étant présent et en étant affecté en lui et par lui, bref, en l'assumant et en l'habitant. Il importe maintenant de penser leur unité vivante, comme unité du Soi spirituel avec sa chair et dans sa chair.

Le premier point à examiner est celui de la manifestation de l'âme spirituelle. Or, la manifestation ne consiste pas en une monstration, en un se-montrer, ou en un simple venir au jour d'un étant, mais elle est un double mouvement : une expression de soi en même temps qu'un retour dans soi, ou une procession une avec sa conversion. Se manifester, c'est se communiquer, tout en intériorisant cette expression de soi et en s'éprouvant comme un tout. Qu'est-ce à dire pour la relation de l'âme et du corps ? Précisément ceci : l'âme n'est pas une entité tout achevée et séparée qui emprunte un moyen corporel pour apparaître. L'âme, c'est ce qui se manifeste soi-même, et qui le fait en et par son corps propre. Nous pouvons considérer cela notamment eu égard au *pathos* de l'âme : l'âme s'affecte elle-même, elle se sent elle-même en elle-même, en tout ce qu'elle est, en tout ce qu'elle sent, qu'elle dit, qu'elle subit ou qu'elle accomplit, mais c'est en et par son corps qu'elle se sent et éprouve ses états. Cela est patent pour l'expression corporelle des sentiments, comme le rire ou les pleurs. Cependant, n'importe quel organe du corps n'est pas apte par nature à signifier un sentiment, même si tel organe d'abord inadéquat peut finalement être utilisé, à défaut du premier, ou pour signifier quelque chose d'autre, d'inattendu, comme le fait le comédien au théâtre.

Considérons les pleurs. C'est là un *pathos* de l'âme, une tonalité affective que l'âme ressent en elle-même : elle est triste en et par elle-même, sa tristesse n'est pas une coloration superficielle de son état, mais son état lui-même. L'âme *est* alors un *se sentir* comme tristesse, sans distance ni réflexion. L'étonnant est alors que ce *pathos* envahisse le corps charnel tout entier. Du point de vue médical ou biologique ce corps semble n'avoir rien perdu de sa vitalité, et on pourrait croire qu'il persévérera dans sa vigueur, mais l'âme s'y déploie dorénavant comme souffrance et par là elle le change en corps souffrant, lourd, quasi immobile. La modification de l'état de l'âme devient immédiatement une modification de la chair vécue, et par conséquent du corps objectif lui-même :

---

<sup>3</sup> *Ibid.*



tout se passe comme si le *pathos* était devenu celui du corps même, lequel est devenu lourd, pesant, accablé et accablant. L'âme habite son corps, lui communique ses sentiments, de sorte qu'elle modifie sa vitalité, et que parfois elle la contrarie, en fonction de sa vie d'âme. Son corps charnel devient sa chair pathétique, pouvant être affectée par l'âme incessamment. C'est ainsi que le souci peut miner la santé, ôter l'appétit vital, ou que l'angoisse soudaine peut parfois anéantir le corps charnel, lorsque quelqu'un meurt d'effroi. Cependant, l'âme elle-même ne passe pas tout entière dans son expression de soi, car elle demeure cachée en sa manifestation même ; de son côté, le corps n'est pas tout entier sous la puissance de l'âme, car il conserve sa vitalité propre, sans doute entravée ou diminuée par son âme, mais non pas anéantie le plus souvent.

Dans le rire né de l'humour, comme on l'entend dans un beau jeu de mots significatif, l'état de l'âme est celui de la délectation de l'ambiguïté du sens, de la délectation d'avoir compris du neuf dans du connu. Cet état se manifeste immédiatement par l'éclat du visage, sa mobilité sereine, enjouée. En grec, le mot « rire (*ho gélôs*) » est lié au verbe « *gélein* », qui signifie d'abord « briller, resplendir », puis « rire », parce que le visage du rieur resplendit de joie, est illuminé par le *pathos* et la pensée de ce qui a suscité son rire. La légèreté de l'âme est alors immédiatement celle de son corps. L'âme ne descend pas dans un corps pour l'informer en lui restant comme extérieure, mais elle s'y manifeste en le pénétrant de part en part : c'est son corps propre qui devient ce qu'est l'âme, qui devient léger, humoristique en ses gestes, aérien, parfois comique.

Le visage de l'âme est l'âme devenue visage, en ses traits, ses expressions personnelles et ses mimiques. Cependant, là encore, les deux demeurent distincts d'une certaine façon. Car, si l'âme se manifeste à même son corps charnel, elle se reprend en elle-même, elle revient à soi dans son extériorisation de soi, de sorte qu'elle jouit de son état intime lui-même, et pas seulement de sa figure corporelle visible. L'âme aime à se cacher, et à se cacher dans sa manifestation elle-même : elle apparaît, elle s'exprime, tout en revenant à soi et tout en demeurant soi-même dans soi-même, dans le retrait et le secret de son intériorité. Par conséquent aucune apparition n'épuise sa vitalité surabondante, et aucune n'est telle que l'âme elle-même s'y montrerait pleinement. L'incarnation de l'âme dans sa chair est sa manifestation de soi, comme manifestation du secret qui demeure, et du mystère qu'elle est pour elle-même. Jamais l'âme ne peut devenir un pur spectacle, du visible trivial entièrement compris, pour autrui autant que pour soi. L'âme incarnée demeure elle-même dans elle-même et

jouit de soi dans l'intimité impartageable et incommunicable de sa singularité spirituelle.

L'incarnation de l'âme spirituelle est patente dans certaines expériences. Regarder autrui, ce n'est pas se trouver devant une nouvelle chose, encore moins devant un objet de l'entendement, déterminé par ses catégories, mais devant une autre âme incarnée, immédiatement reconnue comme telle. C'est son âme tout entière, dans sa singularité personnelle, qui se manifeste dans sa manière de se tenir debout et de marcher, de danser, de sentir, d'écouter et de parler, de regarder, etc. Tous les mouvements du corps, ses rythmes et son style, avec sa pesanteur et sa grâce caractéristiques, c'est-à-dire avec sa manière propre de se mouvoir comme corps mobile pesant non-pesant, c'est cela qui est saisi d'un coup d'œil et qui peut être ensuite analysé et compris, parfois jusqu'à un « C'est tout lui ! », en présence de la gestuelle spirituelle caractéristique. Cela implique que je ne regarde pas autrui du dehors, à la manière d'une chose visible et dévisagée, sous mon regard, mais du dedans de moi-même un avec son intériorité. C'est depuis ce « nous » que je regarde autrui, parce que je décèle immédiatement en lui une commune humanité qui est une commune incarnation.

L'amitié est bel et bien une expérience spirituelle incarnée : le visage de l'ami est la manifestation familière de sa manière d'être, *i.e.* de s'incarner à même sa chair. Mais cela implique également que je ne réduis pas son être à son apparence, ou l'existant à la série de ses apparitions, parce que je sais qu'autrui demeure lui-même en lui-même dans son retrait, dans la surabondante présence à soi de son âme spirituelle. C'est d'un seul et même mouvement qu'autrui vient à moi qui vais à lui, et que chacun demeure un Soi singulier distinct. L'incarnation est une manifestation de soi, laquelle n'est pas un devenir-spectacle, mais l'unité de soi avec soi dans son apparition *et* dans son mystère.

On notera cependant que l'âme ne maîtrise pas son corps tout entier, car il existe des organes et des fonctions automatiques, indépendantes de l'âme. Certes, l'âme spirituelle est présente à tout son corps, elle sent tout son corps, chacune de ses parties, et elle se sent en tout son corps. Mais dans l'état de santé il y a certains organes qui sont insensibles, car ils ne deviennent sensibles que dans la douleur. Cependant, plusieurs de ces organes ou membres, s'ils sont ordinairement indépendants de l'âme, peuvent néanmoins être animés par elle de manière consciente ou inconsciente, par exemple, à la manière dont le rythme cardiaque épouse étroitement les aléas des sentiments et des émotions.

Le deuxième point à examiner est celui de la hiérarchie des puissances spirituelles. Dans l'école empiriste, ou sensualiste, on commence par les sens, par l'impression sensible (Hume), et de là on va aux idées, d'après la croyance selon laquelle tout procède des données sensibles : rien n'est dans l'entendement qui n'ait d'abord été dans les sens. Ou bien, dans l'école intellectualiste, on souligne l'indépendance de l'Idée à l'égard des sens, l'indérivabilité de l'Idée à partir des données sensibles, car si l'expérience commence par les sens, la connaissance n'en dérive pas tout entière pour autant : « *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe : nisi ipse intellectus* »<sup>4</sup>, selon la formule de Leibniz. Une autre voie consiste à instaurer une dualité, à poser deux sources hétérogènes, la sensibilité d'une part, et l'entendement d'autre part, tout le problème étant alors de savoir comment mettre en relation ces « deux souches » de la connaissance dont la « racine commune », si elle existe, nous est « inconnue »<sup>5</sup>, comme on le voit chez Kant.

Mais, il est possible de réinterroger l'école néo-platonicienne, selon laquelle ce qui est premier, c'est l'intellect. Ce qui veut dire que la vie de l'âme est à penser comme procession de l'intellect dans les puissances de l'âme, et comme conversion de l'âme selon l'intellect. De la sorte, ce qui est premier – Principe –, ce n'est pas la sensibilité, comme si l'âme était dépourvue d'intellect, mais l'intellect illuminant toute la vie de l'âme. On peut alors commencer, comme le fait Hegel, par le sentir, en venir à l'imagination et à la représentation, pour finir par l'intelligence. C'est là un processus finalisé, qui fait connaître les moments structurels de la vie de l'esprit : sentir, imaginer et se représenter grâce au langage, penser enfin. Mais ici le sentir et l'imaginer sont des moments du penser, des dimensions de la vie de l'intellect. Autrement dit, c'est l'intelligence qui détermine tous les aspects de la vie de l'esprit singulier. Car c'est en tant qu'intelligence que l'esprit est un sentir, un imaginer, un se représenter et un parler, un penser enfin. En effet, il est patent que la présence de l'intellect dans l'âme humaine change tout en elle, ou plutôt la constitue entièrement. De la sorte, étudier la sensibilité en la séparant de l'intellect risque de nous la rendre inintelligible et de nous rendre aveugle à sa vitalité, de même que d'étudier l'intellect en négligeant le fait qu'il est originairement lié à la sensibilité, et par

---

<sup>4</sup> Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, édition J. Brunschwig, Paris, GF, 1966, p. 92.

<sup>5</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Ak, III, p. 46 (*Critique de la raison pure*, trad. Delamarre et Marty, in Kant, *Œuvres philosophiques*, I, Paris, Pléiade, Gallimard, 1980, p. 780).

là au corps charnel. Il semble bien que nous ne puissions rien savoir de ce que serait le sentir d'un être absolument dépourvu d'intellect, ou l'intellect d'un être dépourvu de toute sensibilité.

Et le fait est que notre âme est une âme intellectuelle. Sa compréhension demande donc de la considérer non seulement en tenant compte de l'intellect, mais encore en commençant par lui, en tant que Principe de sa vitalité. Et non pas en séparant ses puissances, mais en les articulant dans et par l'intellect. La formule de cet essai serait : *nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu*. Or, cela ne signifie pas que, littéralement, tout ce qui advient dans l'âme, d'elle-même ou de ce qui lui est étranger, a sa source dans l'intellect, mais que cet intellect affecte tout ce qui advient en elle, par elle et pour elle. Car les puissances passives de l'âme sont elles-mêmes, non seulement colorées, mais encore déterminées par l'intellect. C'est ainsi que l'expérience nous montre l'immense puissance du souffrir, et par exemple, l'être-englouti dans l'angoisse ou l'effroi, mais tout autant, là même, le fait irrécusable que c'est en tant qu'intellect que nous éprouvons cette souffrance : car nous l'éprouvons en tant que nous la nommons et la comprenons, y compris quand nous comprenons que nous ne comprenons pas. Ce souffrir est donc tout sauf une pure et simple passivité aveugle et muette : le Je qui y est plongé demeure un Je *se* sentant souffrir, revenant donc à soi dans son souffrir, en s'y pensant.

En outre, ce sont bien nos représentations et nos pensées, y compris les plus intellectuelles, qui engendrent en nos âmes des sentiments et des émotions qui leurs correspondent, c'est-à-dire qui sont produits par ces pensées et qui demeurent sous leur puissance. Par exemple, la simple pensée de la mort ou de l'exil suscite en l'âme des émotions originales, tout autant que la pensée de son devoir chez Kant : l'âme est affectée par ses pensées, en en étant troublée ou non, ou en en étant élevée. Certes, elle pourra – voire elle devra – se rendre maîtresse de ses représentations – lesquelles sont « en son pouvoir », selon la parole d'Épictète –, elle pourra même s'en libérer et aller jusqu'à viser l'*apatheia*, mais enfin elle ne pourra jamais ne pas avoir éprouvé en son sein ce *pathos* qui vient de son intellect, qui est né de la connaissance de la chose même. Car, par exemple, l'épreuve de la mort n'a pas été un simple sentir qui serait devenu plus tard une représentation, mais elle est bien plutôt originairement une pensée : une pensée qui remplit l'âme et qui s'incarne dans l'angoisse ressentie. C'est dans la mesure où un homme *comprend* une parole (par exemple un : « tu mourras ! »), qu'il ressent l'angoisse.

Enfin, pour penser cette vie comme incarnation de l'âme, il faut montrer comment s'accomplit cette détermination intellectuelle de l'âme tout entière par l'incarnation de l'intellect lui-même. Certes, l'intellect jouit d'une vie *sui generis*, mais chez l'homme une telle vie est un résultat, et c'est par la médiation de son incarnation que l'intellect est venu à soi, se pense et peut penser.

Autrement dit, voici ce qu'il faut penser : l'âme humaine est ce qu'elle est, en tous ses côtés, en tant qu'est présent en elle l'intellect. Par conséquent, la sensibilité est celle d'un intellect, ou est toujours profondément liée à l'intellect. Il n'y a pas un pur sentir hors de l'intellect, ou avant lui, mais le sentir d'une âme intellectuelle, y compris pour l'âme à l'état naissant – l'intellect étant d'ailleurs lui-même en elle à l'état naissant. Il est probable que jamais nous n'avons eu l'expérience d'un pur sentir, *i.e.* du sentir nu d'une *tabula rasa*. C'est en tant que l'intellect est actif en elle – de manière inchoative au commencement temporel – que l'âme sent, ressent et se sent elle-même. C'est pourquoi elle pourra imaginer, nommer et dire ce qu'elle sent, et c'est pourquoi elle ressentira ce qu'elle aura senti. Que signifie maintenant l'incarnation de l'âme pour ce point capital ?

Cela signifie que l'âme spirituelle déploie ses puissances – ses puissances actives et ses puissances passives – à partir de ce qui est en elle le meilleur, à savoir l'intellect. Et cela signifie bien que ce déploiement est une incarnation. Derechef, non pas la descente d'une âme achevée et séparée dans un corps qui lui serait étranger, ou la descente de la sensibilité, ou de l'intellect, dans une machine, mais la manifestation de l'âme en et par son corps. On notera qu'une autre difficulté tient à la présence du vouloir, qu'il faut aussi articuler avec le sentir, avec l'imaginer et avec le penser. Un regard concret sur la constitution de l'âme spirituelle demande d'être attentif à tous ses côtés, à leurs articulations et à leur unité. C'est donc l'incarnation de « l'âme tout entière », en réinterrogeant la parole de Socrate<sup>6</sup>, qu'il faut considérer, en prenant pour principes ses puissances supérieures que sont l'intellect et la volonté. Alors, plutôt que de partir du sentir pour remonter à l'intellect comme à son principe, il faudrait considérer la question en commençant par l'intellect et le vouloir, et en montrant leur accomplissement dans les puissances « inférieures », c'est-à-dire maintenant jusque dans le corps charnel.

---

<sup>6</sup> Platon, *République*, VII, 518c.

Considérons l'âme spirituelle en elle-même. L'intellect, une fois qu'il est constitué, jouit sans doute de sa vie propre et il peut être considéré comme séparé des autres puissances de l'âme et de celles du corps – c'est là la thèse d'Aristote. Mais que veut dire en vérité « séparé » ? Ce n'est certainement pas comme s'il pouvait être lui-même sans les autres puissances, car il ne serait pas sans le *logos* – la parole et le discours –, lequel ne serait pas sans la voix, laquelle ne serait pas sans le sentir et sans le corps humain charnel avec ses cordes vocales. La vie de l'intellect humain consiste à penser les intelligibles, les significations, en leur vitalité propre. C'est une vie contemplative, ce qui veut dire qu'elle consiste à contempler une vie originale dont le Je n'est pas l'auteur. Nous pouvons penser cette vie en la vivant : la vie théorétique jouit de la vie des pensées et vit la vie des pensées, et nous pouvons écrire celle-ci dans un traité des catégories, ou plutôt dans une science de la logique. Comme le montre Plotin, l'homme qui pense contemple cette vie des Idées en leur tout diaphane. Cependant, il ne le peut que dans la mesure où il reste purement et simplement homme : une âme incarnée douée de la parole, mieux, une âme menant un dialogue intérieur et silencieux avec elle-même. Et il faut ajouter qu'elle ne mène ce dialogue intérieur que dans la mesure où elle mène un dialogue avec d'autres âmes, dans un lieu précis et dans un temps précis de l'histoire de la pensée, en héritant de questions et de textes, au sein d'une école de pensée. Le *logos* n'est donc pas désincarné, en n'étant d'aucun lieu ni d'aucun temps, mais bel et bien incarné, dans son lieu et dans son temps, dans l'histoire mondiale des âmes. La vie de l'intellect et des intelligibles n'est pas séparable de la vie du *logos*, de la parole vive, proférée corporellement. Une science de la logique est bien une science du *logos*, laquelle requiert l'incarnation de l'esprit.

Plutôt que de croire en une élévation de l'inférieur au supérieur – le passage de la sensibilité à l'intellect –, ou en une sublimation par laquelle, on ne sait comment, l'inférieur serait capable de meilleur que lui-même, il faut essayer la voie inverse : commencer par le supérieur et penser, non pas sa descente – sa chute – dans l'inférieur, mais son assomption de l'inférieur et son accomplissement en lui et par lui. L'« inférieur » n'aura ici rien de péjoratif, car ce sera l'indice d'une hiérarchie de fonctions. C'est ainsi que le musicien qui joue de son instrument incarne dans son corps charnel vivant la musique de son âme, ce qui est encore plus immédiat quand il chante. Et, de son côté, son visage manifeste incessamment les états de son âme.

L'intellect est ainsi capable de s'accomplir dans les puissances inférieures de l'âme, afin de les transfigurer, afin d'en faire pleinement les puissances d'une âme intellectuelle. C'est ainsi que naissent en nous les représentations et les mots, mais aussi les sentiments et les émotions. Nous ne pouvons rien savoir d'un sentiment sans intellect, ou d'un sentir sans intellect. Dans ce processus vivant, l'intellect vient habiter les puissances inférieures, il les transfigure et les parachève. C'est ainsi que l'imagination est la plus riche quand l'intellect est le plus riche, connaissant une grande variété de mots et de figures de styles, ou encore, c'est ainsi que la sensibilité est la plus fine – et non pas grossière – quand elle est devenue la sensibilité d'une profonde intelligence : c'est là une sensibilité intelligente autant qu'une intelligence sensible, laquelle permet une intelligence du sensible. C'est là une parole intelligente autant qu'une intelligence parlante ; un imaginaire intelligent autant qu'un intellect imaginant. L'intellect, qui est mémoire de soi, œuvre en tout : au sein de ce qui est en vérité *sa* sensibilité, *son* imagination, *sa* pensée, *son* vouloir.

Or, cela ne s'accomplit pas au sein de l'âme seule, comme si elle était désincarnée ou asomatique. Au contraire, c'est grâce à l'assomption et à la transfiguration des potentialités naturelles de son corps charnel que l'âme elle-même se développe, se connaît et vient à soi en vérité. On a pu se moquer du jeu de mots de Platon sur le corps (*sôma*) vu comme tombeau (*sêma*) ou prison de l'âme, mais c'est oublier que le *sêma* est également le *signe*, de sorte que le corps devient le signe vivant de l'âme vivante, en sa totalité et en ses divers organes. Et c'est oublier que Platon, qui exige la gymnastique dans la formation de l'âme, recommande dans le *Timée* de toujours mouvoir l'âme en même temps que le corps, et non pas de laisser le corps immobile dans le seul mouvement des pensées. Comme on sait, les Idées adviennent à l'homme en marchant. Ce n'est pas pour autant la marche qui fait l'homme, et ce ne sont pas les sens qui engendrent des Idées, mais la marche est nécessaire à l'éveil des pensées, et les sens à l'éveil des Idées.

L'âme se déploie en et par elle-même, dans sa vie propre, mais toujours grâce à son incarnation et en tant qu'elle devient son corps charnel. Le travail de l'intellect au sein des puissances de l'âme se fait en même temps comme un travail au sein des puissances charnelles : la tenue du corps dans la marche, l'habileté des mains et du corps tout entier dans le travail, la conduite du regard dans l'attention, toute la gestuelle intelligente, significative – ce dont témoignent admirablement la statuaire et la peinture. C'est le corps tout entier qui n'a

pas été laissé dans son indétermination initiale, ses potentialités simplement naturelles, mais qui a été transfiguré et qui est habité dans toute sa durée. Par exemple, la lecture a commencé par être faite à haute voix, en vocalisant les syllabes. Certes, on a appris ensuite à ne plus vocaliser, en vue d'une lecture silencieuse – on se souvient de la surprise d'Augustin quand il la découvre auprès d'Ambroise à Milan –, mais on sait que les cordes vocales se meuvent alors en silence, et surtout, on sait qu'un texte est vivant en poésie quand il est lu, donc quand un lecteur lui donne sa voix singulière, personnelle, ce qui est sa nouvelle et ultime incarnation.

Le troisième point à considérer ici portera sur le fait que l'âme est à la fois *Noûs* et *Pneuma*, en grec, ou *Mens* et *Spiritus*, en latin. Cela veut dire que l'incarnation de l'âme est non seulement celle d'un intellect, mais encore celle d'un souffle, car la vie de l'âme tout entière est pneumatique et s'accomplit selon le rythme pneumatique de sa respiration<sup>7</sup>. De la sorte, l'intellect lui-même s'incarne comme souffle. La vie de l'âme est celle du souffle qu'elle est, en sa respiration. On ne peut réduire l'âme à sa vie purement intellectuelle, ou ignorer le fait que celle-ci elle-même est une respiration. La vie de l'âme spirituelle s'exerce selon un double rythme d'inspiration et d'expiration, qui a quelque analogie avec celui du corps. L'âme respire. Elle peut donc s'étioler ou mourir si elle vient à perdre son souffle. Il lui faut inspirer, recevoir et accueillir en son sein toute chose, et expirer, c'est-à-dire exprimer ce qui s'est imprimé en elle, extérioriser ce qui a fait impression en elle. Or, son souffle s'exerce à même sa chair. C'est comme chair qu'elle respire.

Considérons le double mouvement de son expansion et de son retour dans soi-même. Mais regardons d'abord les possibilités de rupture de ce mouvement, qui lui feront mener une vie intérieurement scindée. D'une part, l'âme est susceptible de se sentir rejetée sur elle-même, séparée d'autrui et du monde, comme Jean-Jacques Rousseau l'a vécu. Dans la détresse de la solitude malheureuse, sa respiration se borne à elle-même, mais elle étouffe. Elle se ressaisit en elle-même, elle se recroqueville sur elle-même, dans le malheur de la séparation et de l'abandon. Dans une telle situation, l'âme ne peut s'épancher, se répandre au dehors vers le monde et dans d'autres âmes. Autrui lui apparaît comme hostile, comme une menace, comme étranger ou comme ennemi parfois. Elle ne peut se communiquer, se répandre tout en ayant la joie d'accueillir la com-

---

<sup>7</sup> Sur ce point, voir Claude Bruaire, *L'être et l'esprit*, Paris, PUF, 1983, p. 22–26.



munication de soi d'une autre âme. Son malheur est ici de sentir la séparation et l'altérité absolue, la non-communication qui est une impossibilité de se manifester charnellement à une autre âme. L'angoisse est ici une expérience spirituelle charnelle : la gorge nouée signifie le resserrement de l'âme en elle-même, le corps devient lourd, pesant et désespéré, encombrant, malhabile et muet. Elle perd son souffle et s'abîme en elle-même, dans une intériorité de souffrance abyssale, dans le secret de sa dérélition.

D'autre part, l'âme expansive peut sortir de soi de manière vaine, sur le mode d'une dispersion ou d'un divertissement. Maintenant, elle se montre, elle cherche hors de soi, elle apparaît et cherche à être vue, mais elle vit dans l'oubli de soi : elle ne revient pas à soi dans son apparaître, elle ne se sent pas elle-même comme secret. Son malheur est alors dans sa dispersion même : elle sort de soi, elle s'oublie comme âme incarnée, pour devenir spectacle pour autrui, ou pour que tout lui devienne spectacle. C'est derechef une expérience charnelle : son corps est devenu comme elle, vide et léger, tout extraverti, dispersé, vain.

La vérité de la vie spirituelle pour l'âme qui est expansive et communicative tient alors à l'harmonie des deux mouvements : expansion et réflexion, ou impression et expression. Cela veut dire que l'âme se recueille en elle-même dans tout son agir et son pâtir, qu'elle unifie dans soi tout son être en revenant à soi. Elle se sent elle-même et s'éprouve elle-même, une avec elle-même, en tout son agir et son pâtir. Ainsi, elle ne se tient ni dans son seul secret, à distance de son corps, étrangère au monde et à son corps ; ni hors de soi et de son habitation corporelle. Au contraire, elle se tient dans son secret dans sa manifestation même, *i.e.* dans son souffle qui est sa manifestation charnelle de soi. Sa respiration spirituelle s'harmonise avec sa respiration corporelle, son corps propre est l'expression même de sa respiration intérieure. L'âme pneumatique se répand sur les choses et les personnes qui sont liées à elle, et par là elle unifie avec soi ce qui est devenu son monde. Elle jouit d'un monde propre en lequel elle s'est incarnée. L'incarnation de l'âme se parachève en engendrant son monde pneumatique, en lequel elle peut se sentir chez soi, comme en témoigne l'amour des œuvres d'art.

Ceci est patent dans l'expérience de l'amour. Comme le note Rousseau : « j'ai besoin de me recueillir pour aimer »<sup>8</sup>. Car l'élan vers autrui n'est possible

---

<sup>8</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, « Dixième promenade », édition B. Gagnebin et M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1959, p. 1099.

que s'il est enraciné dans le recueillement intérieur. L'ouverture repose sur le secret, sur la vie pneumatique intime. Or, ce recueillement s'accomplit dans et par l'habitation de son corps charnel, lequel est bien ainsi transfiguré. On pourrait croire que l'amour consiste en un pur et simple élan, une extase qui tourne l'âme tout entière vers l'Autre âme, dans l'oubli de soi. Cependant, en vérité il articule l'intériorité et sa manifestation charnelle, il consiste à me tourner vers la personne aimée en mon cœur tout autant qu'en ma chair, en lui ouvrant déjà les bras, comme le note Descartes, en lui parlant et en l'écoutant, afin d'entrer avec elle dans une unité spirituelle incarnée. L'âme s'incarne en son corps charnel qui est ainsi sa chair spirituelle, et par là elle crée et façonne un monde lui-même spirituel. L'incarnation de l'âme commence en son corps et s'achève dans son monde.

L'âme humaine est invisible, mais elle suscite l'étonnement, comme le découvre Augustin, de par « les œuvres qu'elle fait paraître dans la chair (*opera quae exhibet in carne*) » : « Regardez l'univers terrestre ordonné en humaine république : que d'administrations, de pouvoirs hiérarchisés, de constitutions de cités, de lois, de coutumes, d'arts ! Cela est, en son entier, l'œuvre de l'âme, et cette puissance de l'âme ne se voit pas (*Hoc totum per animam geritur, et haec vis animae non videtur*) »<sup>9</sup>. L'âme spirituelle est ce qui est capable, à partir de la Nature donnée, grâce à son corps et à son intellect, de s'incarner en suscitant un monde spirituel. Cependant, de même que la lumière est invisible mais devient visible en rendant visible toute chose, en l'illuminant, l'âme est invisible, mais elle se manifeste dans sa chair et dans ses œuvres. Car l'âme spirituelle est comme le Bien, « au-delà de l'essence », elle est surabondance. Elle illumine ce en quoi elle s'incarne, mais elle aime à se cacher.

---

<sup>9</sup> Augustin, *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, VIII, 2, trad. Berrouard, Paris, Bibliothèque augustinienne, 1969, p. 469–470.