

Métaphysique Néoplatonicienne et Christianisme dans la Doctrine sur l'âme du Traité *De anima et Resurrectione* de Grégoire de Nysse¹

Bento Silva Santos²

Abstract: The article deals with the problem raised by Gregory of Nyssa concerning the essence of the soul: the *nous*/intellect or the passions? In other words: how is it possible to reconcile the affirmation that in the soul there exists a multiplicity of activities and faculties with the doctrine of the unity, simplicity and indissolubility of the soul's intelligible essence? Starting with a critic of the philosophical tradition with respect to soul's faculties and in light of the biblical doctrine on man as the image of God, Gregory of Nyssa proposes the following thesis: what characterizes the soul in its true essence is only the *nous*; the soul's faculties (the concupiscence and the irascible one) are something accidental and adventitious that are present therein as consequence of its union with the body.

Keywords: Soul. Essence. Intellect. Faculties. Irascible. Concupiscence.

Considéré comme l'un des textes les plus importants de Grégoire de Nysse (335 – 394 apr. J.-C.) dans la sphère de l'anthropologie philosophico-théologique, le *De anima et resurrectione*³ offre une sorte de vision synthétique concernant la doctrine de l'âme et de la résurrection dans laquelle se rencontrent diverses sources, à savoir: les sources platoniciennes, stoïciennes, judéo-helléniques⁴, néoplatoniciennes et patristiques⁵.

La réception *positive* du platonisme dans le sein du christianisme tel qu'il se révèle consigné dans l'oeuvre philosophico-théologique de Grégoire de Nysse est un aspect suffisamment prouvé par la critique. Du point de vue de la recherche historique, l'utilisation du patrimoine spirituel classique est liée à la question de l'importance des sources de la culture philosophique dans l'oeuvre de Grégoire de Nysse. La conception normative du christianisme possède en cela une influence décisive. Igor Pochoshajew a souligné de façon fondamentale que les catégories modernes du platonisme et du christianisme ne correspondent pas à leurs compréhensions du temps de Grégoire de Nysse ; pour cette raison, la valeur heuristique de ces catégories est insuffisante. Du temps de Grégoire de Nysse il n'y avait pas de séparation systématique entre la philosophie et la théologie. En ce temps-là, la méthode de travail correspondait à l'utilisation sélective du patrimoine intellectuel de différents systèmes

¹ Traduction française de l'article de Gilles Henri Y. MASCLE.

² Université Fédérale du Espírito Santo - benedictus1983@libero.it. "Bento Silva Santos" est le pseudonyme de Jorge Augusto DA SILVA SANTOS (page d'accueil: www.bentosilvasantos.com) La présente étude a eu l'appui du The National Council for Scientific and Technological Development du gouvernement fédéral du Brésil (CNPq: www.cnpq.br) sous la forme d'une allocation de post-doctorat dans le cadre du programme des études de 3^e cycle, doctorales et post doctorales de l'université PUC-SP (São Paulo - Brésil). Membre permanent et fondateur de la Ibero-America Section of International Society for Neoplatonic Studies.

³ Les références du traité *Sur l'âme et la resurrection* sont cités sur l'édition de J.-P. Migne (1800-1875) (ed.), *Patrologia Graeca* (= PG) 46, 12A-160C. Mais nous avons consulté traductions en langue moderne: celle de Virginia Woods Callahan (1967), en langue anglaise, celles de Salvatore Lilla (1981) et de I. Ramelli (2007), en langue italienne, et celle de Jean Terrieux en langue française (1995).

⁴ Cf. Plus spécialement K. Gronau (1914) 220-281. Cf. aussi D.T. Runia (1993).

⁵ Cf. J. Daniélou (1944); H. U. Von Balthasar (1988); W. Volker (1993); E. Peroli (1993, 2003); E. Moutsoulas (1997) 380. Le domaine de la plus grande influence d'Origène sur Grégoire de Nysse est, sans aucun doute, la doctrine de la " *apokatástasis* ", ou salvation universelle. Des interprétations de moindre importance d'Origène, ont recherché à l'exempter de cette accusation mais il n'y a pas de doute que Grégoire de Nysse l'a maintenue dans son oeuvre.

de pensée. Sa formulation personnelle du problème et le contexte de l'écrit en question⁶ sont déterminants pour définir la signification des emprunts philosophiques de Grégoire de Nysse.

Ainsi, loin d'affirmer, comme le fait Heinrich Dörrie dans diverses oeuvres⁷, que la rencontre de la pensée chrétienne avec la philosophie grecque, dans Grégoire de Nysse, est seulement enduite d'une «color Platonius» dans le sens d'une simple réception «formelle» et «extérieure» d'images, de concepts et de métaphores de la tradition platonicienne, nous estimons qu'il y a eu une continuité profonde avec cette tradition en tant que point de référence pour une métaphysique de l'être transcendant, constituant ainsi l'instrument approprié afin que le christianisme puisse se comprendre et s'exprimer au niveau rationnel dans le contexte apologétique de *l'annonce du vrai Dieu universel*⁸. Dans le cas du sujet proposé maintenant - «Métaphysique néoplatonicienne et christianisme dans la doctrine sur l'âme du traité *De anima et resurrectione*» de Grégoire de Nysse - , la dépendance à la tradition platonicienne est assez évidente⁹, spécialement au sujet de la question concernant la tripartition de l'âme, qui est étudiée dans le livre IV de *La République* de Platon.

1. La formulation du problème

Le dialogue entre Grégoire de Nysse et sa soeur Macrine s'ouvre avec le problème de la corporalité ou de l'incorporalité de l'âme, se structurant autour d'une critique à la doctrine matérialiste des Stoïciens et des Épicuriens et en une démonstration du caractère immatériel de l'*ousia* de l'âme: dans la série des nuances sémantiques du terme *ousia*, Grégoire utilise ce terme dans sa définition de l'âme comme un être conçu, vivant, rationnel¹⁰. La question de la position stoïcienne résidait précisément dans le fondement conceptuel de ce que l'école du Portique aurait donné à sa très importante doctrine du *pneuma* qui envahit le cosmos, lui donnant unité et organicité. Un tel fondement conceptuel, capable d'expliquer la relation forme-matière non seulement dans la sphère cosmologique (entre le *Pneuma* [ou *Logos* ou Dieu] et le monde), mais aussi naturellement dans la sphère anthropologique (relation âme-corps), résiderait dans la notion de mélange/μύξις total des corps¹¹. De cette manière, si tout mélange est de corps, la conception stoïcienne fait émerger la question de la corporalité de l'âme. Dans ce cas, comment comprendre l'âme non seulement comme incorporelle (dans la psychologie aristotélicienne l'âme est ainsi conçue, de la même forme que le corps, car elle est immanente à celui-ci et inséparable de lui) mais aussi comme absolument transcendante au corps et, donc, comme une substance en soi subsistante indépendamment de son lien avec le corps?

Ainsi, contre la doctrine matérialiste des Stoïciens, au sujet de l'âme¹², Grégoire de Nysse présente un argumentaire basé sur la correspondance conceptuelle entre la simplicité et l'immortalité de l'âme qui est typique du platonisme et était amplement accepté dans la tradition philosophique: «ce qui est hétérogène, n'est pas simple et est visible seulement comme un composé. Mais ce qui est composé est

⁶ Cf. I. Pochoshajew (2004) 229-230. Cf. aussi F. Mann (1999-2007).

⁷ En dehors de cet article, j'ai discuté la thèse de H. Dörrie concernant l'incompatibilité radicale entre le christianisme et la philosophie grecque en général et j'ai affirmé que la pensée théologique de plusieurs auteurs chrétiens des premiers siècles du christianisme se rendrait difficilement compréhensible si nous ne la placions pas dans le contexte d'une confrontation incessante avec les éléments théoriques de la philosophie grecque. Cf. Bento Silva Santos (2003) 323-336.

⁸ Cf. C. De Vogel (1993) 19s *et passim*.

⁹ Comparaisons exhaustives dans Ch. Apostolopoulos (1986) et H. M. Meissner (1991).

¹⁰ Cf. Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione*, PG 46, 29B. Pour l'usage du terme *ousia* dans l'oeuvre de Grégoire de Nysse, cf. J. Zachhuber (2007) 432-438.

¹¹ Cf. B. Motta (2004): «La lunga controversia sulla mescolanza» (125-143).

¹² Cf. la formulation du problème: Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione*, PG 20 b-21 a; la notion stoïcienne de μύξις □. Cf. aussi P. Donini (1982) 224-225.

nécessairement sujet à dissolution et la dissolution comporte la destruction du composé. Ce qui se corrompt, n'est pas immortel¹³''

Quant aux relations entre l'âme et le corps, la position de Grégoire de Nysse reflète la critique adressée aux Épicuriens. Tandis que tout corps est contenu nécessairement dans une superficie particulière, l'âme, en suivant la perspective néoplatonicienne, étant incorporée, ne peut pas être circonscrite par des délimitations spatiales, ce qui est incorporé et intelligible transcende les catégories spatiales qui sont valables seulement pour le monde matériel. L'idée du lieu physique n'a plus de sens quand il se traite d'un être ἀδιάστατος, celui-ci est, soustrait de toute dimension spatiale¹⁴. De fait, l'âme ne peut pas dépendre du corps, mais c'est le corps qui dépend de l'âme, tant que cette dernière est son principe de vie et de mouvement, comme le monde créé, dans son complexe, dépend de l'action conservatrice de Dieu, parce que l'être est conservé à travers elle (ἐν τῷ εἶναι συνέχειν)¹⁵, pareillement aussi l'âme est le *syndesmos* qui maintient unis les éléments corps, lequel, étant composé (σύνθετον), sans l'action conservatrice de l'âme, est nécessairement sujet à la dissolution et, donc, à la décomposition. C'est précisément sur une telle dépendance que se fonde la diversité entre l'âme et le corps: 'l'âme est diverse du corps en vertu du fait que la chair, une fois séparée de l'âme, est morte et sans activité'¹⁶. Et alors que le corps est conservé dans l'existence par une force qui lui est extérieure - et est, donc, par celle-ci « contenue » -, l'âme, au contraire, pour Grégoire de Nysse, comme aussi pour le Néoplatonisme, se « contient » en elle-même: en tant qu'incorporelle et simple, l'âme est structurellement indissoluble et, donc, immortelle.

A un moment précis du Dialogue, se pose le problème de l'unité substantielle de l'âme: comment est-il possible de concilier l'affirmation de ce que dans l'âme existe une multiplicité d'activités et de facultés avec la doctrine exposée précédemment par Macrine au sujet de l'unité, de la simplicité et de l'indissolubilité de l'essence intelligible de l'âme? Toutefois, en fait, si « la colère et la concupiscence sont, en nous, d'autres âmes, alors en nous, nous pouvons remarquer, au lieu d'une seule âme, une pluralité d'âmes »¹⁷; d'un autre côté, continue Grégoire de Nysse, à partir du moment que les facultés de concupiscence et de colère sont incorporelles et incorporelle est aussi l'intelligence, si les premières ne sont pas des âmes, il n'est pas possible de considérer âme ni même le νοῦς.

2. La question des facultés de l'âme dans la tradition philosophique

La condition sociale de Grégoire de Nysse au IV^e siècle a stimulé son intérêt pour l'héritage de l'antiquité classique et son éducation lui a permis d'assimiler le patrimoine spirituel philosophique. Ses préoccupations scientifiques et le contact avec les intellectuels l'ont aidé à connaître l'ensemble de la pensée de ce temps. Le propre travail intellectuel de l'époque l'a incité à prendre en considération les idées des penseurs caractéristiques comme Plotin et Porphyre, qui étaient les représentants du courant spirituel du platonisme. Celui-ci accueillait le patrimoine conceptuel d'autres écoles et de générations précédentes et englobait une pluralité d'opinions et de projets intellectuels et controversés. Le Platonisme, alors, n'était pas un courant spirituel parmi d'autres car, il se présentait à ce moment-là comme le dépositaire de tout le patrimoine spirituel hellénistique¹⁸. En ce temps-là, la méthode habituelle de travail se

¹³ Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione*, PG 46, 21a

¹⁴ Pour la notion de l'âme comme *adiástatos physis*, cf. *De anima et resurrectione*, PG 46, 45c; 48 a.

¹⁵ Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione*, PG 46, 24 c.

¹⁶ Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica magna*, PG 45, 68 c; cf. *De anima et resurrectione*, PG 46, 29 a-b; Quand la force de l'âme ne s'abrite plus dans le corps, celui-ci cesse de se mouvoir et se tourne inactif.

¹⁷ Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione*, PG 46, 49 A.

¹⁸ Cf. H. Dörrie (1976A) 166-210; aqui, 172.

caractérisait par le recours au patrimoine spirituel de systèmes de pensée différentes. Ainsi, Ammonius et Plotin ont adopté des éléments pythagoriciens¹⁹; Plotin a inséré dans son propre système des éléments conceptuels non seulement platoniciens, mais aussi aristotéliens et stoïciens. Porphyre a inclus des oracles chaldéens dans son système de pensée.

Concernant l'oeuvre de *De anima et resurrectione*, le point de départ pour comprendre la problématique introduite par Grégoire de Nysse est sans aucun doute la doctrine platonicienne classique de la tripartition de l'âme, cette doctrine, conjointement avec celle de la bipartition en λογικόν et ἄλογον, était devenue, depuis beaucoup de temps, un patrimoine commun de la tradition philosophique²⁰. C'est précisément dans le livre IV de *La République* que Platon met en échec l'"intellectualisme" socratique, en admettant le phénomène de l'*akrasia*: la connaissance du Bien en soi ne fournit pas toujours une raison pour être vertueux et il est toujours possible d'agir irrationnellement, même volontairement. En d'autres mots: Platon, et non le Socrate historique, examine les trois formes de l'âme: le "concupiscible" l'"irascible", le "rationnel". Cette tripartition a été introduite pour expliquer les nombreux et complexes phénomènes psychiques, qui ne peuvent pas dériver de la raison. De fait, il s'agit de l'un des passages les plus difficiles de la psychologie de Platon²¹..

Dès lors, du point de vue des influences philosophiques dans l'oeuvre *De anima et resurrectione*, la tradition à laquelle Grégoire de Nysse se confronte est directement celle du Néoplatonisme contemporain, de Plotin²², et, surtout, comme pour l'Occident latin, de Porphyre de Tyr²³:: c'est celui-ci qui constitue pour Grégoire la *ellenikē sophia*, la philosophie des Grecs. De cette tradition philosophique contemporaine, Grégoire de Nysse en a une grande connaissance, et, grâce à sa formation rhétorique, était capable d'utiliser habilement la langue de la tradition platonicienne, assez riche d'images, de symboles, de métaphores, qui ont été progressivement condensés dans des citations *standards*. C'est, donc, dans le chemin de la tradition néoplatonicienne que Grégoire de Nysse interprétera le texte platonicien et à la lumière de la Révélation biblique en considérant l'homme comme image de Dieu. La réflexion sur l'âme représente un des aspects les plus importants de la recherche philosophique à l'époque hellénistique et dans l'antiquité tardive: une telle recherche se concentre, surtout à partir du deuxième siècle apr. J.-C., sur une série de *quaestiones* déjà codifiées et à propos desquelles se diffuse beaucoup de matériel doxographique., qui constitue le schéma traditionnel de nombreux traités sur l'âme écrits à cette époque²⁴. De telles *quaestiones* traitaient particulièrement de la nature de l'âme, du problème de sa corporalité ou de son incorporeté, de l'origine de l'âme ou des modes et des temps de la ἐνσωμάτωση, de la "localisation de l'âme", des facultés de l'âme, ou de l'individualisation des diverses facultés et de l'explication de la relation entre l'unité substantielle de l'âme et la multiplicité des deux facultés.

Ainsi, le problème des facultés de l'âme faisait partie des dénommées «*quaestiones disputatae*» dans les écoles philosophiques de l'époque. Dans le schéma doxographique traditionnel, spécialement dans la collection de *doxai* présente dans Porphyre de Tyr et Jamblique, la question discutée était la même que celle traitée par

¹⁹ H. Dörrie (1976B) 420-440; aqui, 426.

²⁰ Aecio, *Placita* IV, 4,1; PLUTARCO, *De virtute morali*, 442 A; Cícero, *Tusc.* I,20

²¹ C'est précisément cet aspect qui établit l'*incompatibilité absolue* entre le Socrate historique (qui n'admet pas le phénomène de l'*akrasia*) et Platon (qui l'admet avec la nouvelle psychologie morale présente dans le Livre IV). Pour une présentation plus complète de cette ligne d'interprétation avec d'autres exemples de dissemblance (de pratique philosophique, de dimension religieuse, de théorie politique, de psychologie morale, de connaissance morale et de méthode de recherche philosophique), cf. G. Vlastos (1994) 69-116; Idem (1995) 243-252; T. Penner (1997) 121-169.

²² Cf. J. Daniélou (1976) 3-18; I. Pochoshajew (« Plotino » [2007]) 470-472.

²³ Cf. P. Courcelle (1967) 402-406; I. Pochoshajew, (« Porfirio » [2007]) 472-474.

²⁴ Cf. spécialement A.J. Festugiere (1953) 1-26.

Grégoire de Nysse dans *De anima et resurrectione* et dans le *Contra Eunomium*: quelle est la nature des facultés de l'âme ? Appartiennent-elles à l'essence de l'âme, ou sont-elles étrangères à son essence ?

Pour les Néoplatoniciens, le problème de la nature des facultés était particulièrement important, surtout la question de savoir comment concilier la tripartition de l'âme avec l'affirmation de la simplicité et de l'unité de son essence, vu que les textes platoniciens eux-mêmes ne semblaient pas présenter une solution claire à l'univoque concernant cette question.

Sur cette même question, la position d'autres courants philosophiques - spécialement celle de l'Aristotélisme et celle du stoïcisme - était différente. Dans le contexte de la psychologie de ces philosophies - l'âme comme *entelécheia* ou forme du corps selon la vision aristotélicienne et le monisme matérialiste de la Stoa - certainement la nature des facultés ne soulevait pas de problèmes importants, mais même comme cela, Plotin les a critiquées dans son traité *De l'immortalité de l'âme* (*Ennéades* IV 7[2])²⁵. D'un côté, pour Aristote, c'est la faculté intellectuelle qui, dans l'être rationnel, exerce les diverses fonctions vitales, en garantissant de cette façon aussi l'unité de la définition de l'âme. D'un autre côté, pour les Stoïciens, les diverses *dynamis* de l'âme ne sont rien de moins que les transformations qualitatives de l'unique substrat, de l'unique *hegemonikon*, le pur *logos*. Dans ce sens, comme la manière momentanée d'être, unique est la *dynamis* de l'âme soit que celle-ci pense, soit qu'elle s'irrite, soit qu'elle désire. Par conséquent, il n'existerait pas une partie irrationnelle de l'âme - un *παθητικὸν μέρος* ; la faculté de l'âme est une seule et celle-ci est la rationnelle: de manière unanime tous [il s'agit des Stoïciens, Ariston, Zénon, Chrysippe ...] ne jugent pas que la partie passionnelle et irrationnelle de l'âme soit distincte de celle rationnelle; mais qu'il s'agit de la même partie de l'âme, que nous appelons esprit et partie fondamentale, laquelle s'altère et se modifie complètement dans les passions et dans les changements relatifs à l'état et à la dispersion et devient vice et vertu et que rien d'irrationnel n'existe en elle²⁶.

Quant à la question de l'unité et de la tripartition de l'âme, Grégoire de Nysse a adhéré à la thèse de la tradition néoplatonicienne déjà mentionnée, bien que le débat, dans le contexte philosophique de l'époque, reste long et acéré. Cette question a acquis de la légitimité à partir du domaine de l'éthique, ce qui deviendra à partir de Jamblique un patrimoine commun de la tradition platonicienne. Dans le traité *Sur les facultés de l'âme*, Porphyre reprend la distinction entre *λογικὴ ψυχὴ* et *ἄλογος ψυχὴ* dans l'idée de la double attitude de l'âme, cela veut dire, de l'âme considérée en elle-même, qui subsiste en elle, et de l'âme en relation avec le corps. C'est seulement en relation avec le corps que l'âme développe des parties, le *merismos* de l'âme se doit seulement à cette relation. D'après Porphyre, quand Platon divise l'âme en parties, il le fait seulement pour fonder la doctrine des vertus. L'intention consiste à mettre en accord l'interprétation du texte de Platon avec sa conception personnelle spéculative sur la nature de l'âme: dans ces passages où Platon parle des parties de l'âme ce qu'il l'intéresse est seulement l'aspect éthique de la doctrine de l'âme. Dans ce sens, il démontrait combien étaient nécessaires les vertus: avec leur aide, l'âme revient de la dispersion dans la multiplicité à l'unité ; c'est cela la tâche que

²⁵ Examinant la nature de l'âme dans ce traité, Plotin réfute le matérialisme des Stoïciens et fait des objections fortes à la définition péripatéticienne de l'âme comme *entelécheia* du corps (il commente surtout l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise de la psychologie aristotélicienne). Dans les critiques de Plotin, le refus profond et décisif de rattacher l'existence de l'âme à celle du corps, est évident et il esquisse une conception de l'âme assez éloignée de la péripatéticienne, que le philosophe explicite dans la partie finale du traité: le vrai homme est l'âme, qui, même descendue dans le corps, maintient un lien avec l'Absolu. L'âme est, donc, en soi une réalité divine et immortelle; elle est un vrai être, elle est un principe de mouvement et de vie et c'est, par cela, par la conséquence de celle-ci que l'être vivant existe et se meut. Cf. P. Henry & H.R. Schwyzer (ed.), *Plotini Opera* (1977) 137-164.

²⁶ Cf. E. Peroli (1993) 241.

celle-ci doit réaliser au moyen de la *catharsis*: se libérer de tout *merismos* et de tout ce qui a été ajouté en raison de son union avec le corps, retourner en elle-même et retrouver l'unité et la simplicité de son essence²⁷..

3. La réponse de Grégoire de Nysse

Devant l'objection soulevée par Grégoire de Nysse - comment concilier l'affirmation de la simplicité et de l'unité de l'âme intelligible avec le fait que chez l'homme est possible une série d'activités qui ne sont pas réductibles seulement au *νοῦς*, mais sont guidées par les appétits concupiscible et irascible²⁸ -, Macrine répond en invitant son frère à mettre de côté les arguments des philosophes, qui pendant beaucoup de temps ont discuté ce problème sans, néanmoins, être arrivés à une solution claire et sûre. Il faut, alors, « abandonner le char platonicien » du *Phèdre*²⁹, ainsi que les sophismes d'Aristote qui a nié l'immortalité de l'âme³⁰, et assumer comme guide de la recherche, la Révélation divine: « prenons, au contraire, comme base de notre raisonnement l'Écriture inspirée par Dieu, qui nous impose de ne rien juger de sublime dans l'âme qui ne soit pas aussi de la nature divine³¹. ». En fait, selon l'Écriture, l'âme a été créée à l'image et à la ressemblance de Dieu ; alors: « tout ce qui est étranger à Dieu n'entre pas dans la définition de l'âme: la ressemblance ne pourrait pas subsister dans ce qui est divers. Une fois que ces deux principes [ἐπιθυμητικόν et θυμοειδές] ne se voient pas dans la nature divine, ce n'est vraiment pas juste de supposer qu'ils fassent partie de l'essence de l'âme »³².

Selon Grégoire de Nysse, une telle conclusion est confirmée par le fait que, comme tous l'admettent, les activités irascible et concupiscible, différemment de l'activité intellectuelle, sont communes aux natures rationnelles et aux êtres irrationnels; il arrive, néanmoins, que de telles propriétés communes ne s'identifient pas avec les propriétés spécifiques. C'est, donc, nécessaire de supposer qu'il n'entre pas dans les propriétés communes ce qui caractérise de manière la plus appropriée la nature humaine. En d'autres mots: les activités irascible et concupiscible ne peuvent pas composer la définition de l'essence de l'âme: dans toute définition de la nature d'une certaine réalité nous nous basons sur les propriétés spécifiques et non sur les éléments communs.

En outre, nous pouvons voir une lutte entre la concupiscence et la colère, d'un côté, et la raison, d'un autre côté, laquelle cherche, quand cela lui est possible, à les éloigner de l'âme. Grégoire de Nysse cite l'exemple de Moïse d'après le témoignage de l'Écriture. De Moïse, nous savons que jamais il n'a pas été dépassé ni par la colère, ni par la concupiscence, ce qui démontre que de tels mouvements ne sont pas constitutifs de l'essence de l'âme: « ceci ne se serait pas vérifié si [la colère et la concupiscence] faisaient partie de la nature [de l'âme] et renvoyaient à son essence. Qui se trouve exclus de la nature ne peut pas continuer à exister. Mais si Moïse existait et n'était pas victime de telles inclinations, celles-ci sont quelque chose de

²⁷ Cf. E. Peroli (1993) 245-246. Cf. aussi H. Dörrie (1959).

²⁸ Cf. Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione*, PG 46, 47 C-49 A.

²⁹ Cf. Platon, *Phèdre* 246 b: Ce passage de Platon, à laquelle fait référence Grégoire de Nysse, mentionne le char ailé comme métaphore de l'essence de l'âme. Selon l'interprétation traditionnelle, le cocher s'identifie avec l'intelligence et les deux chevaux doivent être identifiés avec l'âme concupiscible et irascible. (cf. aussi Platon, *République* IV, 436 a)

³⁰ Grégoire de Nysse pense à la thèse d'Aristote dans son oeuvre *De Anima*: forme du corps, l'âme naît et disparaît avec lui. Néanmoins, dans le dialogue *Eudemo* Aristote soutenait l'immortalité de l'âme. Aristote a rejeté la distinction platonicienne de trois « parties » de l'âme spatialement distinctes (cf. Platon, *Timée* 69 Et ss) et a été le premier à parler de *dynaméis tēs psychēs* (*De anima* II 3, 414 à 29). Si, en fait, l'âme était divisée en parties, qu'est ce qui garantirait son unité ? Ce n'est certainement pas le corps, parce que c'est l'âme qui garantit son unité: l'on doit supposer une autre âme et ainsi à l'infini. Donc, il ne faut pas parler de « parties » de l'âme, mais, de facultés qui se distinguent seulement logiquement (Ibid., II 2, 413 b 29 s.).

³¹ Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione*, PG 46, 52 A.

³² Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione*, PG 46, 52 A.

différents, et elles ne font pas partie d'elle»³³. Grégoire de Nysse partage une thèse assez commune à la tradition platonicienne lorsqu'il affirme: « C'est évident que ces dernières [la colère et la concupiscence] appartiennent aux choses qui se considèrent étrangères à la nature et qu'elles ne sont pas son essence, mais seulement des passions³⁴ ». À partir de là, sa conclusion: les facultés concupiscible et irascible « se trouvent dans l'âme, mais elles ne sont pas l'âme: avant tout, elles sont des excroissances (μυρμηκία) qui s'attachent (ἐκφυόμεναι) à la partie pensante de l'âme. Elles sont considérées comme parties de l'âme parce qu'elles croissent là (προσπεφυκέναι), mais en réalité elles n'appartiennent pas à son essence »³⁵.

Ce passage du *De anima et resurrectione* ressemble à la métaphore du dieu marin Glaucus contenue dans la *République* de Platon. Selon cette métaphore, l'âme est simple dans son essence, c'est-à-dire, dans sa forme originale, mais dans le présent, dans son union avec le corps, l'âme apparaît composé de plusieurs parties en vertu de son association avec le corps.

Comme l'a bien observé Platon, si nous désirons savoir ce que l'âme est dans son essence-même, il faudra l'envisager non comme nous le faisons actuellement, déformée par l'union avec le corps et avec tant de misères, mais, nous devons la contempler attentivement avec la raison à l'état pur, et alors elle nous paraîtra beaucoup plus belle et nous distinguerons avec une plus grande clarté la justice et l'injustice et bien davantage. En fait, dans les conditions présentes nous la voyons dans l'état qui ressemble beaucoup à celui de Glaucus, le démon marin, où ce n'est pas facile de reconnaître sa nature primitive, car non seulement toutes les parties du corps sont cassées, ou altérées et défigurées par les vagues, mais aussi de nouvelles parties lui ont été ajoutées: coquillages, algues et galets, de telle façon qu'il ressemble plus à un monstre qu'à ce qu'il est par nature: c'est sous cette forme que l'âme se présente à nous, défigurée par des maux sans nombre³⁶.

Cette connexion entre les deux textes est évidente, et le commentaire de Plotin sur cette image platonicienne a été amplement confirmé avec le néoplatonisme: pour Porphyre de Tyr, les facultés de l'âme sont quelque chose d'accidentel ; elles n'appartiennent pas à l'unité et à la simplicité de son essence, mais elles surviennent à l'âme quand celle-ci entre en relation avec le corps. De la même façon, pour Grégoire de Nysse, les facultés de l'âme sont quelque chose d'adventice, qui s'attache à l'âme venue de l'extérieur comme conséquence de son union avec le corps, ce que Grégoire appellera, à la lumière de Gn.3:21, « les tuniques de peaux », soit la corporalité lourde et animale dans laquelle l'homme est revêtu depuis le péché, en opposition aux tuniques « légères et aériennes », c'est-à-dire, le corps spirituel que l'homme reprendra avec la résurrection de la chair.

Si, dès lors, les facultés de l'âme, et les passions qui leur sont connexes, sont quelque chose d'accidentel et d'adventice, ce qui caractérise l'âme dans sa véritable essence est seulement le νοῦς. Selon Grégoire de Nysse, c'est précisément dans le νοῦς que se fonde la ressemblance de l'âme avec Dieu: « la capacité de contempler et celle de distinguer font partie de l'élément de l'âme qui est semblable à Dieu »³⁷. La priorité que revêt le νοῦς pour Grégoire de Nysse, d'entre les biens que la grâce divine a conféré à l'homme à la création, apparaît dans un important passage de *De hominis officio*: «Le Créateur accorde une grâce divine à notre création, en insérant dans l'image la ressemblance de ses biens: les biens restants Il les a donnés à la nature humaine par libéralité, mais l'intelligence et la pensée nous ne pouvons pas

³³ Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione*, PG 46, 53 C

³⁴ Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione*, PG 46, 53 D.

³⁵ Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione*, PG 46, 53 C

³⁶ Platon, *La République* 611 C- 612 A

³⁷ Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione*, PG 46, 90 B.

proprement les appeler des dons, mais, avant tout, une participation, car c'est par elles que Dieu a placé dans son image la propre splendeur de sa nature»³⁸. Différemment des autres biens qui constituent l'image de Dieu chez l'homme, seulement le *νοῦς* est ce bien dans lequel Dieu a communiqué quelque chose de sa propre nature.

Bibliographie

- Altenburger, M. & Mann, F. 1988. *Bibliographie zu Gregor von Nyssa*. Editionem – Übersetzungen. Leiden: Brill.
- Apostolopoulos, Ch. 1986. *Phaedo Christianus: Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen "Phaidon" und dem Dialog Gregors von Nyssa "Über die Seele und die Auferstehung"*. Frankfurt a. Main: P. Lang.
- Courcelle, P. 1967. « Grégoire de Nysse lecteur de Porphyre ». *Revue des Études grecques* 80, 402-406.
- Daniélou, J. 1944. *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*. Paris: Aubier.
- _____. 1976. « Grégoire de Nysse et la philosophie », in: Dörrie, H.; Altenburger, M. & Schramm, U. (herausg. von), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*. Leiden: Brill.
- De Vogel, C. 1993. *Platonismo e Cristianesimo. Antagognismo e comuni fundamenti?* Milano: Vita e Pensiero.
- Donini, P. 1982. *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Dörrie, H. 1959. *Porphyrios « Symmiktá Zetemata ». Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*. München: Beck.
- _____. 1976A. « Der Platonismus in der Kultur und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit », in *Platonica Minora*. München: Wilhelm F. Verlag.
- _____. 1976B. « Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserlichen Platonismus », in *Platonica Minora*. München: Wilhelm F. Verlag.
- _____. ; Altenburger, M. & Schramm, U. (herausg. von). 1976C. *Gregor von Nyssa und die Philosophie*. Leiden: Brill.
- Festugière, A.J. 1953. *La Révélation d'Hermès Trismégiste, III: Les doctrines de l'âme*. Paris: Les Belles Lettres.
- Gronau, K. 1914. *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*. Leipzig-Berlin: B.G. Teubner.
- Henry, P. ; Schwyzler, H.R. (ed.). 1977. *Plotini Opera II: Enneades IV-V*. Oxonii: Clarendon.
- Mann, F. (ed.). 1999-2007. *Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*. 6 vol. Leiden/Boston/Köln: Brill.
- Mateo-Seco, L.F. & Maspero, G. (ed.). 2007. *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova.
- Meissner, H.M. 1991. *Rhetorik und Theologie: der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione*. Frankfurt a. Main: P. Lang.
- Motta, B. 2004. *La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*. Padova: Il Poligrafo.
- Moutsoulas, E. 1997. *Grēgōrios Nyssēs*. Atenas.
- Penner, P. 1997. « Socrates and the Early Dialogues », in Kraut, R. (ed.) *Plato* Cambridge: Cambridge University Press.
- Peroli, E. 1993. *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*. Milano: Vita e Pensiero.
- _____. 2003. *Dio, uomo e mondo. La tradizione etico-metafisica del Platonismo*. Milano: Vita e Pensiero.
- Pochoshajwe, I. 2004. *Die Seele bei Plato, Plotin, Porphyri und Gregor von Nyssa: Erörterung des Verhältnisses von Platonismus und Christentum am Gegenstand der menschlichen Seele bei Gregor von Nyssa*. Frankfurt am Main: P. Lang.
- _____. 2007. « Plotino », « Porfirio », in Mateo-Seco, L.F. & Maspero, G. (ed.), *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova.
- Runia, D.T. 1993. *Philo in Early Christian Literature. A Survey*. Assen: Van Gorcum & Comp. B.V.
- Silva Santos, B. 2003. « Platonismo e Cristianismo: irreconciliabilidade radical ou elementos comuns? ». *Veritas. Revista de Filosofia* 48/3, 323-336.
- Vlastos, G. 1994. *Socrate. Ironie et philosophie morale*. Paris: Aubier.
- _____. 1995. « Socrates », in Irwin, T. (ed.) *Classical Philosophy 2: Socrates and His Contemporaries*. New York & London: Garland Publishing.
- Volker, W. 1993. *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*. Milano: Vita e Pensiero.
- Von Balthasar, H.U. 1988. *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris: Beauchesne.
- Zachhuber, J. 2007. « ousia », in Mateo-Seco, L.F. & Maspero, G. (ed.), *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova.

Recebido para publicação em 15-06-10; aceito em 03-07-10

³⁸ Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, PG 44, 149 B.