



HAL
open science

L'intellect et ses opérations dans le traité De la Création de l'homme de Grégoire de Nysse

Pascal Mueller-Jourdan

► **To cite this version:**

Pascal Mueller-Jourdan. L'intellect et ses opérations dans le traité De la Création de l'homme de Grégoire de Nysse. Bulletin de Littérature ecclésiastique, 2024, CXXV/1, pp.37-68. hal-04561803

HAL Id: hal-04561803

<https://hal.science/hal-04561803>

Submitted on 27 Apr 2024

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

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

Copyright

L'intellect et ses opérations dans le traité De la Création de l'homme de

Grégoire de Nysse

Pascal Mueller-Jourdan

Plan

INTRODUCTION	2
I. LE ΝΟŪΣ CHEZ GREGOIRE, L'ENQUETE INACHEVEE	3
II. LE ΝΟŪΣ CHEZ GREGOIRE, DE L'INEVIDENCE D'UNE REALITE A DECHIFFRER.	4
III. LE ΝΟŪΣ DANS LE <i>DE OPIFICIO HOMINIS</i>	7
<i>III.1. Le νοῦς ou de l'unicité du sensus</i>	7
Digression sur la réalité sensible et corporelle comme convergence de déterminations intelligibles	8
<i>III.2. Νοῦς, langage et sensations</i>	11
III.2.a Des pensées secrètes aux paroles proférées.....	11
III.2.b De la double activité du νοῦς eu égard à la parole : parler par la bouche et entendre par les oreilles	14
III.2.c. Opération du νοῦς dans le processus de vision : saisissement à l'extérieur et reproduction à l'intérieur	16
III.2.d. La double métaphore : le νοῦς cité et carrefour	17
III.2.e. Digression sur la nature ultime des informations sensibles recueillies dans l'activité sensitive.....	19
III.2.f. Point d'étape et transition	19
<i>III.3. Enquête sur la nature du νοῦς et sur son rapport aux instruments corporels dont il fait usage pour la connaissance des êtres et des choses.</i>	20
III.3.a. Introduction.....	20
III.3.b. De la nature simple du νοῦς distribuée simultanément dans les facultés sensibles	21
III.3.c Des limites qu'impose la condition corporelle à l'opération du νοῦς.	24
III.3.d. Du mode de vie possible pour recouvrer autant que faire se peut dans la vie présente les prérogatives originaires du νοῦς	26
CONCLUSION	27
BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE	28
<i>Sources principales</i>	28
<i>Études</i>	29

Introduction

Notre contribution prend pour objet un point précis et limité de l'anthropologie de Grégoire de Nysse. Nous nous proposons d'observer à sa suite le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$,¹ sa nature, ses fonctions et ses opérations. Or, ainsi que nous le constaterons, mener une enquête sur le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ et son opération nous conduit à considérer l'homme dans son intégralité et dans le rapport que ce dernier entretient avec la création dans son ensemble. Nous devons prendre la mesure des conditions présentes de son existence qui paraissent comme 'dénaturées' du fait de la passion qui le fit s'éloigner de sa condition première. Une telle situation rend particulièrement délicate l'observation de $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ visée ici comme nous en conviendrons ultérieurement.

Nous avons fait le choix, pour des raisons pratiques, de nous focaliser, pour l'essentiel, sur le *De opificio hominis*, conscient que le sujet mériterait à lui seul une étude beaucoup plus approfondie dans la totalité de l'œuvre de Grégoire. Nous convoquerons à plusieurs reprises le *Dialogus de anima et resurrectione* qui offre plusieurs parallèles et compléments intéressants au *De opificio hominis*.

Nous découvrirons que l'intellect n'est pas simplement une fonction de l'âme, fût-elle la plus élevée d'entre toutes, mais le seul agent qui agit quelles que soient les fonctions dont cet agent fait usage.

Nous n'avons nullement l'intention de donner à croire que notre recherche est originale. Mais nous avons peiné à trouver dans les travaux d'érudition une note spécifique et un peu développée sur la place occupée par le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ dans l'anthropologie théologique de Grégoire de Nysse. Si notre étude pouvait modestement contribuer à réduire pour d'autres l'inconfort que nous avons nous-même éprouvé, elle n'aurait pas totalement manqué son but.²

¹ Nous faisons le choix de maintenir aussi souvent que possible le grec $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Nous le traduirons parfois par intellect plutôt que par esprit tout aussi possible. En effet, le vocable esprit apparaît plus ambigu qu'intellect dans la mesure où ce dernier s'articule mieux avec le sens, la sensation et le sensible du point de vue des fonctions qui ressortissent à la perception. Il est d'ailleurs beaucoup plus simple à corrélérer à l'intelligible, à l'intellectif, à l'intelligence.

² Pour être tout à fait honnête, notre contribution n'apportera rien à qui s'est soigneusement penché sur le *De opificio hominis*. Tout au plus aurons-nous tenté d'en vulgariser le riche exposé pour ceux qui ne le connaissent pas encore en soulignant ce qui nous paraît donner à voir quelques traits saillants de l'anthropologie de Grégoire qui croise données empiriques ressortissant à l'observation de la nature des sens et donné révélé en sollicitant à l'appui de son exposé les Saintes Écritures.

I. Le νοῦς chez Grégoire, l'enquête inachevée

Pour justifier de l'intérêt qu'il y a à se pencher sur l'intellect chez Grégoire, faisons un rapide tour d'horizon des outils de travail classiques destinés à l'étude de sa pensée, et de quelques travaux proches de nos recherches. Le *Lexicon Gregorianum* (2007)³ par exemple est sans commune mesure la référence –pour l'œuvre de Grégoire– des occurrences d'intellect (νοῦς) et de ses dérivés (νοέρος – νοέω – νόημα – νοητός)⁴ exhaustivement recensées et cataloguées. Ces pages pourraient attester de l'importance du thème chez cet auteur. Cet indispensable outil n'a pourtant pas vocation, la chose est entendue, à étudier chacun de ces termes. *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (2010)⁵ qui s'inscrit dans la même ligne en se donnant pour tâche de répondre à l'absence d'études des concepts grégoriens du *Lexicon* ignore ces notions et pour cause. On peine à trouver dans les recherches sur Grégoire une étude qui soit exclusivement consacrée au νοῦς. Notons toutefois qu'un chapitre d'Anna N. Williams *The divine sense. The Intellect in Patristic Theology*, paru en 2007 pour le Cambridge University Press, consacre un pénétrant dossier sur la place de l'intellect dans la théologie des Cappadociens, nommément Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse. Notons également l'immense intérêt qu'il y a à se reporter aux travaux de recherche d'Enrico Peroli dans *Il Platonismo e l'Antropologia Filosofica di Gregorio di Nissa* (1993). Nous avons là l'une des enquêtes les plus approfondies que nous connaissions sur l'anthropologie grégorienne. Bien que datant d'une trentaine d'années, cette production savante et méticuleuse demeure inégalée à ce jour. Peroli a fait suivre ces travaux d'un article important, « Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul » paru dans *Vigiliae Christianae* (1997). Il n'est certes pas impossible que d'autres études sur le νοῦς chez Grégoire aient échappé à notre vigilance mais de fait nous nous sommes engagés sur un terrain qui nous a semblé en l'état encore fort peu balisé.⁶

³ *Lexicon Gregorianum*. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa, Band VI λαβή - ὀψοφόρος, Friedhelm Mann (ed.), Leiden, Brill, 2007.

⁴ *Lexicon Gregorianum*, Band VI (2007), p. 610–621 (νοῦς), p. 542–581 (νοέρος – νοέω – νόημα – νοητός).

⁵ *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Lucas Francisco Mateo-Seco / Giulio Maspero (eds.), Leiden, Brill, 2010.

⁶ Il n'est pas impossible non plus que nous majorons exagérément le caractère que nous tenons pour obscur d'un sujet qui est peut-être clair pour la plupart des lecteurs de Grégoire. Le truisme guette souvent notre propension à vouloir trouver des manques et des apories là où les choses ne font aucune difficulté.

II. Le *voũç* chez Grégoire, de l'inévidance d'une réalité à déchiffrer.

Pour conduire sereinement une enquête, il eût mieux valu que l'objet d'examen soit observable dans des conditions d'être, de fonctions et d'actions optimales. Or, nous le savons, depuis Platon qui fait preuve d'un rare réalisme sur ces questions, ces conditions ne sont pas réunies tant il est vrai que l'intellect, la raison ou l'âme, quel que soit le nom dont nous faisons usage pour parler de l'agent humain, sont obscurcis par la passion. Pour Platon, ce problème ressortit à l'oubli qui frappe l'âme quant à sa propre nature et à l'importance quasi exclusive qu'elle accorde au champ mouvant de la réalité sensible soumise à l'instabilité du devenir dans un environnement, le nôtre, qui est caractérisé par la contingence. A ce titre Platon se fait l'héritier d'Héraclite qui fut le premier, à ce qu'il semble, à relever avec autant d'acuité la difficulté qu'il y a à vouloir exercer sa pensée et sa raison, et produire un discours sur ce qui ne cesse de se mouvoir.⁷ Le problème pour Platon est le fait que l'âme pâtit de cette situation et qu'ignorant sa nature et la possibilité d'un penser qui soit conforme à ses dispositions naturelles les plus élevées, elle se laisse entraîner vers le corps et les mouvements dépourvus de raison qui le traversent. Ces mouvements ne se produisent d'ailleurs que par référence à des objets qui sont extérieurs à l'âme, lesquels objets se jouent des puissances irascible mais surtout concupiscible de l'âme qui se voit dès lors menée et pilotée par d'autres facteurs causaux que ceux qui relèvent directement de sa nature.⁸ Il en ressort un pàtir et l'expérience d'un état passionné qui entraîne l'âme à se détourner de sa véritable nature, à mésuser de

⁷ Grégoire admet totalement cette observation et considère lui aussi que « la nature humaine ressemble à une sorte de fleuve qui ne cesse de progresser et de s'écouler de la naissance à la mort », à quoi il faut ajouter que c'est dans un environnement qui connaît le même flux que son existence doit dorénavant se dérouler. Voir, Grégoire de Nysse, *Dialogus de anima et resurrectione* 108.1–109.5, Andreas Spira (ed.). Sur la vie matérielle et fluente des corps, toujours soumise au changement et qui ne trouve de possibilité d'exister que dans la perpétuité de son mouvement et sur cette vie matérielle comparée à un fleuve emporté par son courant, voir, Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 165a–165b.

⁸ Le *Dialogus de anima et resurrectione* discute longuement de la question de savoir si la puissance irascible et la puissance concupiscible relèvent de l'essence de l'âme ou non. Pour Grégoire, ces puissances et les mouvements qui leur sont afférents concernent certes l'âme mais ils ne sont pas l'âme. Ils n'entrent pas dans sa définition. Ils sont considérés comme 'accessoires' ou 'ajoutés en sus' (περιπτόν [35.11]). Les sentiments qui en découlent ressemblent à des 'verrues qui causent des démangeaisons' (μυρμηκία [38.10–11]). Ces mouvements surviennent dans l'âme de l'extérieur (ἐξωθεν ἐπιγενέσθαι [40.3]) et les passions se sont insinuées elles aussi en nous de l'extérieur (τῶν ἐξωθεν ἐπεισκριθέντων [42.13–14]). Grégoire n'induit absolument pas que ces puissances seraient consécutives à la chute hors des conditions initiales d'existence. Car du fait de sa création, l'homme voit converger en lui toutes les étapes qui ont précédé son apparition. Il se trouve ainsi lié à la vie végétative et à la vie animale et aux mouvements qui leur sont naturels [40.15–41.22], mais chacun d'eux étaient alors rehaussés à la hauteur de sa nature noétique, la seule à le définir. La perte de sa condition initiale le ravala à l'animalité. Les tuniques de peau ne sont que l'attestation de cette déchéance. L'homme qui a recouvré sa dignité peut en revanche revivre sur un mode noétique les puissances irascible et concupiscible et en cela les humaniser et les diviniser.

ses fonctions cognitives et à se fourvoyer sur la nature du réel. Or la nature de l'âme est essentiellement rationnelle et son véritable enracinement, mais aussi son point de référence, est non pas terrestre mais céleste et divin.⁹ Cette topographie allégorique est très profonde et elle est sous-jacente au platonisme en général et à celui de Grégoire en particulier. Or pour Platon et le platonisme tardo-antique que connût Grégoire, l'issue ne peut ressortir qu'à la connaissance de soi, qui est connaissance de la nature de l'âme¹⁰ et à la redécouverte de ses opérations naturelles qui sont éminemment et à titre premier des opérations de pensée,¹¹ mais peut-être serait-il plus exact dans le cas de Grégoire de parler d'opérations noétiques puisque le *voũç* en est l'agent et que son agir se traduit autant en opération théorique qu'en opération pratique.

Concernant les conditions même d'une enquête sur l'intellect et sur ses opérations chez Grégoire, on rencontre deux difficultés majeures. La première est qu'on ne peut faire fi des longs développements de Grégoire sur les tuniques de peau, autre allégorie, biblique cette fois-ci, pour exprimer les encombrements que pour l'heure l'âme connaît dans l'exercice de ses puissances naturelles.¹² Autant dire que toute enquête sur la nature de l'intellect se meut dans les eaux troubles de la « vie animale qui a été mêlée à la nature humaine ».¹³ De plus, du

⁹ Elle l'est pour Platon en *Timaeus* 90a. Et elle l'est pour Grégoire en ce que l'âme et plus précisément le *voũç* est l'image dont Dieu est le modèle et l'Archétype. A ce titre, le *voũç* exprime dans le domaine de la créature ce que par analogie on peut prêter au Dieu incréé.

¹⁰ Cf. Grégoire de Nysse, *Dialogus de anima et resurrectione* 14.12–16 : « à ceux qui désirent se connaître eux-mêmes (γινώσκειν ἑαυτοὺς) [...] l'âme elle-même enseigne les notions concernant l'âme ».

¹¹ Platon l'a d'ailleurs relevé à plusieurs reprises. Voir, Platon, *Timaeus* 90c : « Les mouvements qui sont apparentés à ce qu'il y a de divin en nous, ce sont les pensées, et les révolutions de l'univers ».

¹² Par exemple : Grégoire de Nysse, *Dialogus de anima et resurrectione* 113.12–114.14.

¹³ Grégoire de Nysse, *Dialogus de anima et resurrectione* 113.15–16. Cet ajout atteste du ravalement de l'âme à la vie animale qui dorénavant prévaut la privant de fait de l'accès immédiat à sa propre nature noétique. Distinguer les tuniques de peaux animales de la corporité humaine telle qu'elle a été voulue par le Créateur s'avère être une opération délicate à mener dans la mesure où pour l'heure c'est la vie animale qui s'impose. Atteindre l'âme et plus précisément l'intellect demande que cette première distinction soit faite en sachant que l'âme ne peut, dans les conditions présentes s'affranchir des limites que lui imposent la vie animale adventice qui entrave ses puissances naturelles. Grégoire se fait l'écho ici comme en d'autres endroits du *Protrepticus* de Jamblique qui affirme en un bref paragraphe la même idée en exposant la pensée de Pythagore sur la « discorde innée (ἔρις σύμφυτος) » qui est entée sur notre nature : « Ici, il a montré la dualité de la nature humaine et l'animal étranger (ἀλλότριον ζῶον) qui s'est attaché à nous dès la naissance ; les uns l'appellent monstre polycéphale, les autres espèce mortelle de la vie (θνητόν τι ζωῆς εἶδος), d'autres encore naturel congénital ; mais ici ils (les pythagoriciens) l'ont nommé discorde innée, non qu'elle ait en nous même rang que la vie principale, mais parce qu'elle suit et accompagne la vie supérieure. Celle-là, donc, il (Pythagore) recommande de la fuir, pour, à sa place, prendre en échange l'activité intellectuelle, simple et sans opposition, qui au lieu de nuire est bienfaisante, qui au lieu d'entraîner à la perdition fournit le point de départ du salut ; la substance adventice, secondaire et dépendante, il la laisse dehors comme étrangère ; la vie absolument parfaite, primordiale, qui a tout d'elle-même et en elle-même, il l'adopte. Pour toutes ces raisons, il faut réduire étroitement la première, mais développer l'autre le plus possible ; c'est ainsi qu'une telle exhortation à la vie intellectuelle (εἰς κατὰ νοῦν ζωὴν) s'avère le plus efficace », Jamblique, *Protrepticus* 3, 46.14–47.6, Edouard Des Places (ed.).

fait de la passion qui domine aujourd'hui la nature de l'homme, passion qui perturbe l'exercice de la sensation qui est en réalité une opération du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ainsi que nous le verrons, l'homme n'accède plus à la réalité sensible telle qu'elle est mais telle que son état passionné la lui donne à voir. Grégoire dira d'ailleurs que le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ne peut exercer de façon naturelle ses activités par la médiation du corps comme instrument que là où tout est selon l'ordre de la nature, ordre que précisément la passion et l'ajout des tuniques de peau viennent perturber. Lorsque la faiblesse provenant de la passion mais aussi de la maladie quelle qu'en soit la forme, s'oppose à l'opération du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, celle-ci demeure sans action et sans efficacité.¹⁴ On conçoit dès lors la difficulté qu'il y a dans ces conditions à prétendre tirer quelque information fiable sur le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ contrarié de fait dans l'exercice de son opération naturelle.

La deuxième difficulté ressortit au fait que, pour Grégoire, il n'est pas possible de connaître la nature du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$.¹⁵ La première raison est qu'il n'est pas de l'ordre des phénomènes appréhendés directement par nos sens.¹⁶ La deuxième raison provient de ce que, en tant qu'il est 'image de Dieu', il reçoit par participation deux caractères divins, celui d'être insaisissable et celui d'être inconnaissable.¹⁷ Comment dès lors appréhender cette réalité, si tant est qu'il est possible de le faire, et par quelle modalité le faire ? Ce sera pour Grégoire en recueillant la manifestation de ses propres mouvements au travers des organes du corps.¹⁸ Tout comme nous ne connaissons Dieu que dans la considération et la contemplation de la magnificence de ses opérations,¹⁹ ainsi nous ne sommes en mesure de connaître l'âme (a fortiori le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ qui englobe tout ce qu'âme veut dire) qu'au moyen de ce qu'elle donne à voir de ses opérations dans la vie sensitive par l'intermédiaire des organes des sens, en bref au moyen

¹⁴ Cf. Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 161b.

¹⁵ Cf. Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 156b.

¹⁶ Cf. Grégoire de Nysse, *Dialogus de anima et resurrectione* 14.2–6. Pour Grégoire, le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ est ce qui est caché ($\tau\omicron$ κρυπτόν) derrière les phénomènes qui sont par nature sensibles. Car, affirme Grégoire, « ce qui est en soi intelligible et incorporel échappe à l'observation des sens ($\delta\epsilon$ ἐφ' ἑαυτοῦ ὄν νοητόν τε καὶ ἀειδὲς διαφεύγει τὴν αἰσθητικὴν κατανόησιν) ». Dans le *De opificio hominis*, Grégoire montre que l'âme, encore cachée dans l'embryon « présente, mais invisible [...] ne paraîtra que grâce à l'exercice de son activité naturelle, en accompagnant le développement du corps », *De opificio hominis* 236d. C'est donc que ce sont par ses opérations dans le corps que l'âme se révélera. Mais cela ne concerne pas que l'embryon car le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ dans la vie la plus ordinaire de l'homme ne peut manifester ses pensées secrètes ($\tau\alpha$ κεκρυμμένα νοήματα) que par la médiation des organes phonatoires. Cf. *De opificio hominis* 149c.

¹⁷ Cf. Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 156b.

¹⁸ Cf. Grégoire de Nysse, *Dialogus de anima et resurrectione* 14.12–16.

¹⁹ Grégoire fait d'ailleurs grand cas de l'œil et de la vision, de l'oreille et de l'audition, en ce que, pour lui, Dieu « met ces opérations-là dans la nature humaine comme des caractères capables de le faire connaître », Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 140b.

d'organes corporels appropriés.²⁰ A ce titre le corps est l'instance de médiation indispensable pour que l'âme manifeste à une autre âme ses propres pensées, qualifiées de 'secrètes' par Grégoire (τὰ κεκρυμμένα νοήματα).²¹

Il y a donc une part d'inévidence que doit affronter toute enquête sur le νοῦς dans la pensée de Grégoire : tuniques de peau, état passionné, caractère insaisissable de sa nature, à quoi on peut ajouter le sentiment d'être emporté dans le flux d'un devenir que rien ne paraît pouvoir arrêter.

Nous nous limiterons, ainsi que nous l'avons dit, à l'examen du statut du νοῦς et de ses opérations dans le cadre du *De opificio hominis* en convoquant quelques parallèles dans le *Dialogus de anima et resurrectione*. Notre étude n'a donc aucune prétention à embrasser toute la théorie grégorienne sur l'intellect.

III. Le νοῦς dans le *De opificio hominis*

L'apparente simplicité mais en fait la réelle densité du *De opificio hominis* contraigne à recenser avec précision les opérations dont le νοῦς est le sujet. Avec un peu d'attention, il est possible de faire apparaître une trame cohérente dans l'exposé de Grégoire. Cette trame constituera notre plan. Nous donnerons à chaque étape des titres qui sont de notre propre fait.

III.1. Le νοῦς ou de l'unicité du sensus

– « A proprement parler, il n'y a qu'une seule faculté, le νοῦς qui est en nous (Μία γάρ τις ἐστὶ δύναμις, αὐτὸς ὁ ἐγκείμενος νοῦς) et qui se répand à travers les sens pour percevoir les choses.

C'est lui qui :

– par les yeux contemple le monde visible,

– par l'ouïe entend ce qui se dit ;

c'est lui qui

– aime ce qui le charme et

– écarte ce qui lui déplaît ;

c'est lui qui

– fait usage de la main à sa volonté

²⁰ Cf. Grégoire de Nysse, *Dialogus de anima et resurrectione* 11.17–14.22.

²¹ Cf. Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 149c.

- prenant les objets ou les repoussant par elle (= la volonté), selon qu’il juge utile en s’en servant comme d’un instrument [...]
- Le *voũç*, communiquant à tous (=aux organes : yeux, oreille, main) activité et mouvement et se servant d’eux selon la fin propre de chacun, reste un et toujours le même, sans modifier sa nature dans la diversité de ses actes ».²²

Commentaire :

Ces premières indications de Grégoire sont centrales mais tendent à bouleverser une classification plus classique qui distingue clairement la faculté sensitive de la faculté intellectuelle, l’opération qui porte sur les réalités sensibles et corporelles de l’opération qui porte sur les réalités intelligibles et incorporelles.²³ Ainsi la forme sensible, qui est l’objet propre de la faculté sensitive, est prise dans le devenir et se manifeste au niveau de la réalité singulière. Elle n’est d’ailleurs guère saisissable du fait de son caractère fluant et de son instabilité naturelle. Cette forme, en effet, est susceptible de variations quantitatives et de variations qualitatives et ne présente en elle-même –dans le flux des êtres et des choses– qu’un aspect changeant et contingent. La forme intelligible relève quant à elle de l’être et ressortit à l’universel, au commun, à la forme en soi. C’est l’objet propre de la faculté intellectuelle, du *voũç*. Mais alors que faire dans le cas présent du *voũç* qui doit réaliser son opération dans le domaine sensible et corporel ? Il y a chez Grégoire une subtilité qui pourrait à la lecture de ce seul texte nous échapper. En effet quelques chapitres plus bas, Grégoire développe une théorie de l’avènement de la réalité corporelle et matérielle et de ce fait sensible qui bouleverse nos habituels schémas de pensée. Autorisons-nous ici une nécessaire digression qui clarifiera un propos qui put sinon rester obscur.

Digression sur la réalité sensible et corporelle comme convergence de déterminations intelligibles

La conception grégorienne de la matière nous oblige à nuancer une trop stricte répartition entre les domaines intelligibles et sensibles que nous pourrions tenir pour irréductibles. Dans une démarche analytique de tout composé matériel, Grégoire montre aisément que celui-ci résulte du concours d’un ensemble de déterminations formelles qui, bien que ‘sensibles’ dans

²² Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 140a.

²³ Cette division est tout à fait admise par Grégoire. Voir, Grégoire de Nysse, *In Canticum canticorum* 173, 7–174, 11, Hermannus Langerbeck (ed.). Et l’étude précise qu’en fait Peroli (1993, p.25–35).

leur manifestation, ne ressortissent pas à un domaine étranger à l'intelligible. En effet le corps et tout ce qui relève du domaine de la corporéité se situe au point de convergence de déterminations catégorielles intelligibles ainsi que Grégoire le soutient en une page aussi énigmatique que célèbre :

« Nous n'avons pas à classer parmi les opinions indémontrables notre opinion sur la matière, qui fait dépendre l'existence de celle-ci de l'intelligible et de l'immatériel (ἡ ἐκ τοῦ νοητοῦ τε καὶ ἀϋλοῦ). Nous découvrons en effet que la matière n'est faite tout entière que d'un ensemble de qualités dont nous ne pouvons la dépouiller une à une sans la rendre absolument incompréhensible à la raison. Par ailleurs, chaque espèce de qualité peut être par la raison (λόγῳ) isolée du sujet où elle se trouve. Or la raison est une méthode d'examen intellectuelle et non corporelle. Ainsi prenez pour examen un vivant, du bois, ou quelque autre objet ayant une organisation matérielle ; souvent nous concevons par la pensée, à part du substrat où elles sont, des qualités dont le concept que nous en avons se distingue d'un autre examiné en même temps. Ainsi le concept (ὁ λόγος) (213a) que nous avons de la couleur diffère de celui du poids, de la quantité et du toucher. La malléabilité d'un corps, sa double épaisseur, ses autres qualités ne se confondent, dans notre pensée conceptuelle, ni entre elles ni avec le corps en question. Pour chacune d'elles, nous trouvons une définition propre qui la signifie et ne la confond pas avec quelqu'une des autres qualités considérées en ce corps. Si donc la couleur est un intelligible (νοητόν μὲν) et intelligible aussi (νοητὴ δὲ καὶ) la résistance, la quantité et toutes les autres propriétés des corps, et si en même temps, lorsque l'on enlève au corps considéré chacune de ces qualités, on fait disparaître en même temps le concept du corps, il serait logique de supposer que la convergence (ἡ συνδρομή) de ces qualités dont l'absence se trouve être cause de la disparition du corps, donne naissance à la nature matérielle. Comme il n'y a pas de corps, sans (213b) qu'il n'y ait en même temps couleur, forme extérieure, résistance, étendue, pesanteur et toutes les autres particularités, – attributs qui, pris à part, ne sont pas un corps, mais se sont révélés quelque chose d'autre, – ainsi à l'inverse, leur convergence (συνδραμεῖν, inf. ao. 2 de συντρέχω.) fait advenir la réalité corporelle. Mais si l'intelligibilité de chacune de ces propriétés (νοητὴ τῶν ἰδιωμάτων) est une opération intellectuelle (ἡ κατανόησις) et si le Divin est aussi par nature un intelligible, il n'y a rien d'in vraisemblable à ce que ces qualités soient d'origine intellectuelle (τὰς νοεράς ταύτας ἀφορμάς) provenant d'une nature incorporelle en vue de la genèse des corps ; la nature intelligible donne l'existence à des puissances intelligibles (τῆς μὲν νοητῆς φύσεως τὰς νοητὰς ὑφιστάσεως δυνάμεις) et la convergence réciproque de celles-ci conduit à la génération de la nature matérielle (τῆς δὲ τοῦτων πρὸς ἄλληλα συνδρομῆς τὴν ὑλώδη φύσιν παραγούσης εἰς γένεσιν)».²⁴

²⁴ Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 212d–213b.

Si la matière donc, et donc toute forme de corporéité, résulte du concours et/ou de la convergence de déterminations catégorielles intelligibles, il est parfaitement compréhensible de faire du νοῦς la seule faculté qui soit parfaitement adaptée à la saisie de propriétés intelligibles convergentes et de propriétés qui, convergeant, sont à l'origine du phénomène corporel et sensible. Certes en l'affirmant, nous ne résolvons pas la difficulté qui ressortit au fait que toute réalité corporelle existante, et toute propriété susceptible d'être perçue est prise dans le flux du devenir. Mais le νοῦς discernant l'intelligible dans le flux de la réalité sensible est en mesure d'y reconnaître la trace, comme en un miroir, de l'intelligible 'premier' qui relève de la pensée divine qui préluda à l'apparition de toute réalité tenue aujourd'hui pour corporelle et sensible.

Revenons à notre section ! Grégoire fait mention de plusieurs verbes dont le νοῦς seul est le sujet. Mais eu égard à la pluralité des sens et organes sensoriels convoqués : œil, oreille et main, à la pluralité des opérations : voir, entendre, faire usage de la main, autant qu'à la pluralité des évaluations/réactions possibles : aimer ce qui charme / écarter ce qui déplaît, prendre / repousser, le νοῦς reste un et le même ne se fractionnant pas dans la pluralité de ses opérations.

Concernant ce qui nous a semblé être le bouleversement d'une classification classique qui devait normalement répartir les puissances intellectuelle et sensitive de l'âme entre les domaines et/ou dimensions intelligible et sensible de la réalité, nous pouvons noter que le platonisme tardo-antique avait déjà franchi une première étape en faisant du νοῦς l'agent-un de toutes ces opérations. Dans le *Dialogus de anima et resurrectione* Grégoire fait directement référence à cette tradition lorsqu'il affirme :

« Mais voici la plus grande vérité, si bien rappelée par l'un de ceux qui ont été instruits par les philosophes en ces termes : "C'est l'intellect qui voit, c'est l'intellect qui entend" (Ἄλλ' ὁ πάντων ἐστὶν ἀληθέστατον, ὃ καλῶς τις τῶν ἔξω πεπαιδευμένων εἰπὼν μνημονεύεται, τὸν νοῦν εἶναι τὸν ὁρῶντα, καὶ νοῦν τὸν ἀκούοντα) ».²⁵ Nous ne sommes pas parvenus à identifier l'intermédiaire entre les philosophes et Grégoire, mais le philosophe-source – si l'on peut dire – doit être Jamblique, ou du moins l'un de ceux qui fréquentaient le cercle jamblichéen. Dans le *Protrepticus*, ce dernier affirme en effet : « Et le fait de ne pas voir, ni d'entendre et d'être

²⁵ Grégoire de Nysse, *Dialogus de anima et resurrectione* 16.13–15.

enténébré par les sens invite par la grâce des dieux à la vie intellectuelle, quand on pense que seul l'intellect voit tout et entend tout (καὶ τὸ μήτε ὁρᾶν μήτε ἀκούειν, ὑπὸ δὲ τῆς αἰσθήσεως ἐπισκοτεῖσθαι, δαιμονίως εἰς τὴν νοερὰν ζωὴν παρακαλεῖ, ὡς τοῦ νοῦ μόνου καὶ ὁρῶντος πάντα καὶ ἀκούοντος).²⁶

Il n'y a donc au sens strict pour Grégoire qu'une seule faculté, le νοῦς, qui est et reste un et identique à lui-même dans la pluralité des opérations qui le manifestent et le donnent ainsi à connaître. Ainsi en cette première étape, si le νοῦς, ainsi que nous l'avons dit, reste quant à sa nature inconnaissable du fait du caractère divin qui le distingue de toutes les autres réalités créées, il est cependant appréhendé et en un sens connu dans ses manifestations ainsi qu'il en est du divin dont il est lui et lui seul l'image. C'est la prochain thème de Grégoire.

III.2. Νοῦς, langage et sensations

III.2.a Des pensées secrètes aux paroles proférées

– « L'intellect et la pensée [Νοῦ δὲ καὶ φρονήσεως], on ne peut les appeler proprement des dons, mais plutôt une participation, car par eux, c'est la grâce même de sa nature que Dieu a déposée en son image ». ²⁷

Commentaire :

²⁶ Jamblique, *Protrepticus* 3, 45.22–25. On peut noter que cette tradition recevra un vif écho chez Proclus. Voir : Proclus, *In Parmenidem* 957.32–958.11 : « Et encore d'une autre façon : alors que le désir désire des choses et que la volonté aspire à d'autres choses et que le choix meut vers d'autres choses encore, il y a une certaine vie unique (ἔστι τις μία ζωὴ) qui meut l'âme vers tous ces objets, et c'est à cause de cette vie que nous disons : "je désire", "je veux", "je choisis" ; en effet, cette vie conspire avec toutes les autres et vit avec toutes, parce qu'elle est la faculté qui nous pousse vers tout objet de désir. Davantage, antérieurement à ces deux, il y a un certain un de l'âme (πρὸ τούτων ἀμφοτέρων ἔστι τῆς ψυχῆς ἓν), celui qui dit souvent : "je sens", "je raisonne", "je désire", "je veux", et qui accompagne toutes ces activités et agit avec elles. Autrement, nous ne les connaîtrions pas toutes ni ne saurions dire en quoi elles diffèrent, s'il n'y avait pas, en nous, un certain un indivis qui les connaisse toutes (μὴ ἐνός τιος τοῦ γινώσκοντος πάσας ἀμεροῦς ὄντος ἐν ἡμῖν), quelque chose qui, au-dessus de la sensation commune, antérieurement à l'opinion, antérieurement au désir et antérieurement à la volonté, connaît, et qui possède les connaissances de ces facultés et rassemble leurs propensions naturelles (ὄρεξις) indivisiblement, disant dans chacun des cas : "je fais ceci ou cela" ». Comparer peut-être : Cicéron, *Academica* II, X.30–31 : « mens enim ipsa, quae sensuum fons est atque etiam ipse sensus est ». Quand bien même, il accorde une incontestable centralité à la *mens* comme source des sens et sens elle-même, le propos de Cicéron se meut dans une épistémologie stoïcienne pour laquelle tout est corps. A ce titre considérer la *mens* comme source des sens va de soi car il n'y a pas solution de continuité entre l'objet corporel à percevoir et la *mens* qui est le *sensus* corporel par excellence dans lequel vient s'imprimer après un passage par les organes sensorielles les formes sensibles et corporelles perçues. Grégoire s'en distingue en ce qu'il considère que la forme sensible et corporelle perçue est de nature intelligible et pour cause, l'objet sensible et corporel à percevoir se constitue par la convergence en un seul lieu de catégories déterminatives intelligibles.

²⁷ Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 149b.

L'intellect et son opération la plus propre, la pensée (φρόνησις), traduisent au rang de l'image ce qui ressortit de façon absolue et transcendante au modèle dont le νοῦς et son opération sont comme en un miroir l'image.²⁸ Nous avons ici la mention de l'activité la plus propre du νοῦς : la pensée (φρόνησις) qui est une opération divine pour la tradition platonicienne dans laquelle s'inscrit ici Grégoire. On peut en convenir aisément à la lecture du point focal de l'*Alcibiades* :

« (Soc.) Or, peut-on dire qu'il y dans l'âme quelque chose de plus divin (θειότερον) que ce qui a trait au savoir et au penser (τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν) ? (Alc.) Nous ne le pouvons pas. (Soc.) C'est donc au divin que ressemble ce lieu de l'âme, et quand on porte le regard sur lui et que l'on connaît l'ensemble du divin : le dieu et la pensée (θεόν τε καὶ φρόνησιν), on serait alors au plus près de se connaître soi-même ».²⁹

En tant qu'il est l'image du modèle divin, le νοῦς reproduit en miroir l'activité divine qui ressortit au penser et le faisant le découvre autant qu'il se découvre.

Le propos de Grégoire qui fait immédiatement suite nous apprend que le νοῦς va chercher à exprimer ses 'pensées' (νοήματα) par des modulations sonores propres à être entendues selon des modalités spécifiques à un νοῦς créé avec et dans un corps et des organes *ad hoc* pour le faire. On peut en déduire que ces 'pensées' sont par nature, avant leur transposition dans le langage, silencieuses et non-verbales. Grégoire précise ces questions :

– « Le νοῦς qui est du domaine de l'intelligible et de l'incorporel (νοερόν τι χρῆμα καὶ ἄσώματόν ἐστιν ὁ νοῦς), ne pouvait communiquer et unir sa grâce à d'autres êtres si, par quelque dessein (διὰ τινος ἐπινοίας) <divin>, son mouvement n'avait pu se manifester.

C'est ce qui rendit nécessaire la création d'un organisme, afin que le νοῦς touchant à la façon d'un plectre les parties aptes [149c] à la voix traduise par l'impression de sons variés le mouvement venu de l'intérieur.

Un habile musicien, qu'un accident a privé de sa voix, pour faire connaître ce qu'il sait, se sert du chant de voix étrangères et livre son art au public grâce à la flûte ou à la lyre. Ainsi le νοῦς humain qui découvre des objets de pensée (νοημάτων) de toutes sortes, ne peut montrer les élans de sa pensée (τὰς τῆς διανοίας ὀρμάς) à l'âme qui entend par les sens du corps.

²⁸ L'usage de la métaphore spéculaire par l'emploi du vocable miroir (κάτοπτρον) est bien attesté chez Grégoire. Voir, Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 161c–164a.

²⁹ Platon, *Alcibiades* 133c.

Aussi, comme un habile accordeur, il touche ces organes <corporels> animés pour manifester <au dehors> ses pensées secrètes (τὰ κεκρυμμένα νοήματα) par le bruit qu'il fait dans les sens ». ³⁰ [...]

– Il s'ensuit donc que le νοῦς, « grâce à la disposition des organes <corporels> », ³¹ compose comme un musicien le langage (μουσουργοῦντος τὸν λόγον), et [...] nous devenons des êtres de parole (λογικοὶ γεγόναμεν) ». ³²

Commentaire :

Nous pouvons identifier deux nouvelles étapes dans le descriptif des opérations du νοῦς chez Grégoire. Nous avons le penser (φρόνησις). Nous avons ici d'abord le vouloir manifester au dehors ses pensées par une opération décrite soit comme un 'toucher les parties aptes à la voix', soit comme un 'faire du bruit par les sens'. Mais fait suite à ce très informel 'produire un son' en faisant usage de sa voix, une précision de taille car il s'agit maintenant de 'produire un son articulé et signifiant'. Les κεκρυμμένα νοήματα en effet sont de fait formellement déterminés. Ils ne sauraient dès lors être transposés dans le langage que dans un énoncé verbal qui en soit, autant que faire se peut, la réplique sensible et sonore et, osons, la réplique corporelle du fait que la parole prononcée occupe un espace à trois dimensions.

La comparaison du νοῦς avec un musicien privé de voix est éclairante en ce qu'elle montre le besoin de la médiation corporelle pour que des intellects puissent se communiquer les uns aux autres les 'produits' de leur penser. C'est là un lieu commun du platonisme, de Platon lui-même à ses épigones. L'idée d'un flux sonore qui émane de l'âme et qui sort par la bouche provient directement de Platon. ³³ Le même montre ailleurs qu'il est de la nature d'un incorporel, à savoir l'âme, que de « rendre apparente sa propre pensée au moyen de la voix, avec des rhèmes et des noms, en figurant son opinion dans le flux qui passe à travers la bouche, comme en un miroir ou dans de l'eau (Τὸ μὲν πρῶτον εἶη ἂν τὸ τῆν αὐτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων, ὥσπερ εἰς κάτοπτρον ἢ ὕδωρ τὴν δόξαν ἐκτυπούμενον εἰς τὴν διὰ τοῦ στόματος ῥοήν) ». ³⁴ C'est dire autrement que nous

³⁰ Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 149b–149c.

³¹ Par référence à tout le chapitre précédent qui détaille l'organisme humain adapté aux nécessités du langage. Grégoire y décrit la place de chaque organe nécessaire à la production de la parole. Cf. Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 149b–152a.

³² Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 152b.

³³ Cf. Platon, *Sophista* 261c–264c.

³⁴ Platon, *Theaetetus* 206d. Pour la réception par Proclus de ce principe dans l'Antiquité tardive, voir Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria* I.246.11–16. Voir également : Simplicius, *In Aristotelis categorias commentarium* 13.4–11 (sur le langage (ἡ φωνή) comme limite de l'activité de l'âme) ; Philopon, *In Aristotelis categorias commentarium* 9.31–34 (sur les âmes qui, enfermées dans des corps, ne peuvent se signifier

sommes en présence d'une idée qui fait assez largement consensus dans l'Antiquité tardive. Un incorporel doit passer par la médiation d'un corps pour communiquer avec un autre incorporel ses pensées en vertu d'un dessein divin qui disposa les choses ainsi. Ce dut dans tous les cas être la conception qu'en avait Grégoire revalorisant par conséquent le statut du corps souvent malmené dans certains courants de pensée méusant de l'autorité de Platon lui-même.

Les νοήματα du fait même qu'ils sont dits cachés et même antérieurs à leur expression verbale sont eux aussi, quant à leur nature et tout comme le νοῦς, intelligibles et incorporels.

A ces trois premières opérations : penser, émettre un son, en faisant usage des organes phonatoires *ad hoc*, puis composer verbalement ce son qui d'inarticulé devient articulé et signifiant et donc parole intelligible, Grégoire va en ajouter une quatrième.

III.2.b De la double activité du νοῦς eu égard à la parole : parler par la bouche et entendre par les oreilles

– Le νοῦς a, relativement à la disposition de son instrument, « une double activité (Διπλῆ δὲ περὶ τὸ ὄργανον ἡ ἐνέργεια) :

(1) l'une pour l'expression du son (ἡ μὲν πρὸς ἐργασίαν ἡχῆς),

(2) l'autre pour la réception de pensées venues de l'extérieur (ἡ δὲ πρὸς ὑποδοχὴν τῶν ἕξωθεν νοημάτων) ».³⁵

Commentaire :

Si on suit pas à pas la progression thématique de Grégoire, nous relevons ici une quatrième opération du νοῦς. Nous commençons par le 'penser' auquel devait succéder la formule encore indéterminée : faire usage de sa voix qui se traduit d'entrée ici par « l'expression du son ». D'un point de vue physiologique, pour l'expression du son, le νοῦς se sert de tous les organes décrits dans le chapitre IX qui montre que la configuration de l'organisme humain est adaptée aux nécessités du langage : poumons, cordes vocales, cavité pharyngienne, narines, ethmoïde, joue, langue, mâchoire inférieure et lèvres,³⁶ à quoi on aurait pu ajouter 'mains'

réciiproquement leurs propres pensées par un autre moyen que celui des mots (διὰ τῶν φωνῶν), cité (p. 83) dans : Philippe Hoffmann, *Catégories et langage selon Simplicius. La question du "skopos" du traité aristotélicien des "catégories"* », dans Ilsetraut Hadot (dir.), *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28 sept.–1^{er} oct. 1985)*, Berlin – New York 1987, p. 61–90).

³⁵ Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 152b.

³⁶ Cf. Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 149c–152a.

dans la mesure où, pour Grégoire, la disponibilité de la main pour appréhender la nourriture libère la bouche de cette tâche, laquelle peut dorénavant se consacrer à la nature rationnelle de l'homme qui devient de ce fait un être apte à la parole.³⁷ Certes le son (ῥή) n'est pas encore du langage. Le son ne devient un son articulé signifiant que si le locuteur, à savoir le *voûς*, lui donne forme. Or nous avons vu que ce que le *voûς* veut exprimer par le son, ce sont les pensées secrètes (τὰ κεκρυμμένα νοήματα) qui conditionneront la forme donnée au son. Mais communiquer par le moyen du langage, en faisant usage de tout le dispositif phonatoire, toute sorte de pensées n'est qu'un versant des activités du *voûς* afférentes au langage. En effet, le *voûς* est aussi ce qui reçoit des pensées de l'extérieur. Et s'il les reçoit, c'est qu'un autre *voûς* exprime des pensées, jusqu'alors secrètement retenues en lui, par le moyen du langage qui est conditionné par tout le dispositif corporel nécessaire pour une telle production. Il n'est pas surprenant que ce soit des νοήματα qui sont exprimés par une médiation corporelle aboutissant à la bouche et que ce soit des νοήματα qui sont recueillis par la médiation corporelle qu'est l'oreille sans qu'aucun des deux lieux n'en viennent à se confondre comme croit utile de le préciser Grégoire.³⁸ En effet les νοήματα résulte d'une opération du *voûς* ainsi qu'on peut en convenir du fait même de leur racine et de leur construction nominale. Mais il faut peut-être préciser que ces νοήματα ne sont pas produits de rien, et si, de fait, le *voûς* humain est image du *voûς* divin, on peut dire qu'il ne fait par son opération qu'accéder à des νοήματα qui résultent de l'opération éternelle du *voûς* divin. Expression par la bouche, de l'intérieur vers l'extérieur, et réception par l'oreille de l'extérieur vers l'intérieur attestent de la place fondamentale de la corporéité et des organes corporels qui deviennent les lieux naturels des activités du *voûς*. L'activité de réception du *voûς* qui prend acte et possession des 'sensibles sonores' externes et qui sont aussi l'objet d'une résonance interne trouve un parallèle dans l'activité visuelle dont là encore le *voûς* est l'agent.

³⁷ Cf. Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 148c–149a. Cette observation n'aura pas échappé au grand paléontologue, André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*. Technique et langage, Paris, Albin Michel, 1964, qui dans le chapitre II "le cerveau et la main" (p. 40–89) montre de façon convaincante la corrélation entre la main et le langage dans l'évolution des espèces.

³⁸ Cf. Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 152b.

III.2.c. Opération du νοῦς dans le processus de vision : saisissement à l'extérieur et reproduction à l'intérieur

Grégoire enchaîne,

- « comme par les oreilles, le νοῦς, par les yeux, saisit ce qui est à l'extérieur du corps (ὁ νοῦς τῶν ἔξω τοῦ σώματος ἐπιδράσεται),
- il tire à lui les images des phénomènes (πρὸς ἑαυτὸν ἔλκει τῶν φαινομένων τὰ εἶδωλα)
- et grave en lui-même les traits des choses visibles (τοὺς χαρακτῆρας τῶν ὀρατῶν ἐν ἑαυτῷ καταγράφων) ». ³⁹

Commentaire :

Grégoire signale ici une autre activité du νοῦς qui n'est pas corrélée au langage qu'il soit proféré ou entendu. Il s'agit du fait de la vision qui se divise d'ailleurs en une triple activité : saisir à l'extérieur / tirer vers soi / graver en soi.

La première activité du νοῦς est de saisir par les yeux ce qui est à l'extérieur du corps pour tirer vers soi les εἶδωλα de ce qui est apparu. Cette indication atteste du fait que l'opération de vision n'est pas une opération passive mais une opération active et même 'proactive'. Le verbe ἔλκω a bien le sens actif de 'tirer'. Il s'agit d'aller chercher activement dans la réalité perçue les εἶδωλα de ce qui est apparu.⁴⁰ Il est possible que l'usage du pluriel εἶδωλα donne à entendre la multiplicité des aspects sensibles, propres et communs, qui sont susceptibles d'être saisis : couleur, figure, morphologie, taille, contours, mouvement, lieu, temps, etc.⁴¹ Grégoire ne développe guère ici dans le détail le processus de la vision. Il le fera plus bas. Il est probable qu'à ce stade ce soit la chose, dans la singularité absolue du phénomène qu'elle est, qui est perçue. Vient sur ce 'perçu' se greffer une difficulté complémentaire. En effet le phénomène qui est pris naturellement dans le champ mouvant du devenir ne peut pas ne pas connaître le changement et varier. Mais le phénomène dans la variabilité même de ses déterminations n'en demeurent pas moins le résultat de la rencontre et du concours de déterminations formelles intelligibles ainsi que nous l'avons vu précédemment.

³⁹ Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 152c.

⁴⁰ La même chose perçue pourrait en effet parler et exhaler une odeur par exemple, les sensibles alors prélevés ne seraient pas des εἶδωλα propres à la vision mais des νοήματα si la chose parlait et d'autres formes sensibles en cas de sollicitation d'autres organes.

⁴¹ Comparer, Grégoire de Nysse, *Dialogus de anima et resurrectione* 24.13–25.3.

Chacun des εἶδωλα tirés à soi changent de statut lorsqu'il passe de l'extérieur à l'intérieur. En effet ce qu'on a, dans un second temps, gravé en soi acquiert alors le statut de χαρακτήρ, autrement dit de trait ou signe, trace, empreinte gravé qui atteste de la possible pérennité d'un tel signe alors que les images (εἶδωλα) du phénomène qui le permirent ne sont plus. Cette information atteste que le νοῦς a aussi pour activité d'inscrire dans la mémoire et dans la durée ce que son activité perceptive a recueilli au cœur même du flux sensible et changeant. Grégoire précise d'ailleurs son idée dans le thème suivant lorsqu'il fera métaphoriquement du νοῦς une cité et surtout un carrefour où les informations entrantes sont vérifiées, distinguées et réparties en des lieux de connaissances *ad hoc*.

Il y a une différence d'avec les νοήματα qui passent de l'intérieur d'un locuteur à l'intérieur d'un destinataire par la médiation d'un son vocal, articulé et signifiant qui passe par la bouche de l'un pour frapper l'oreille de l'autre. La différence provient essentiellement du fait que les νοήματα sont, sans solution de continuité, corrélés au νοῦς et que ce sont ces νοήματα qui seront, par nécessité physiologique, traduits en énoncés verbaux et corporels. Nous pouvons toutefois relever que l'audition n'est traitée par Grégoire qu'eu égard à la pensée et à la parole. Rien n'est dit de sons qui résulteraient d'une autre source que celle d'un agent locuteur exprimant des νοήματα cachés. Rien ne nous autorise à penser dans le *De opificio hominis* que de tels sons puissent être considérés comme des νοήματα bruts.

Dans tous les cas, c'est bien le νοῦς qui est l'agent opérant. Jusque-là, c'étaient surtout les opérations perceptives du νοῦς qui voit et qui entend qui retenaient l'attention de Grégoire. Ce seront les opérations du νοῦς intérieures à l'âme qui feront l'objet de l'examen suivant.

III.2.d. La double métaphore : le νοῦς cité et carrefour

Comparé à une cité (τὴν τοῦ νοῦ πόλιν) avec des portes que sont les organes sensibles corporels,

- le νοῦς « opère un travail de vérification et de distinction sur chacune des informations entrantes (ἕκαστον δὲ τῶν εἰσιόντων φιλοκρινῶν τε καὶ διεξετάζων ὁ νοῦς) ».⁴²
- « pour les répartir ensuite comme il convient aux endroits consacrés à la connaissance (τοῖς καταλλήλοις τῆς γνώσεως τόποις ἐναποτίθεται) ».⁴³

⁴² Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 152d.

⁴³ Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 152d.

Commentaire :

Grégoire a surtout développé le rapport du $\nu\omicron\upsilon\zeta$ au deux sens primordiaux que sont la vue et l'audition. En une courte incise pourtant, il rappelle en fin de chapitre « qu'il en est de même pour le goût, l'odorat et le toucher et pour chaque sens qui, percevant selon sa nature, communique au $\nu\omicron\upsilon\zeta$ la connaissance d'objet de toutes sortes ». ⁴⁴ Chacun des sens est dès lors comparé métaphoriquement à une porte et le $\nu\omicron\upsilon\zeta$ à une cité. Mais ce qui apparaît surtout dans ce paragraphe, ce sont trois opérations conscientes du $\nu\omicron\upsilon\zeta$: vérifier, distinguer et répartir. Ces opérations sont habituellement attribuées à la puissance rationnelle qui semble apparaître ici comme une extension des prérogatives du $\nu\omicron\upsilon\zeta$. Mais Grégoire file encore la métaphore car le $\nu\omicron\upsilon\zeta$ est non seulement comparé à une cité mais également à un carrefour car souvent, dit-il, « à partir de différents sens, une seule connaissance est formée en nous. Le même objet étant divisé en plusieurs parties selon les sens ». ⁴⁵ Grégoire se fait ici le témoin d'une analytique de l'activité perceptive qu'il n'a certes pas inventée mais qu'il exprime de façon assez singulière en raison du fait qu'il n'y a dans l'homme qu'un seul agent opérant, qu'une seule faculté : le $\nu\omicron\upsilon\zeta$. Le même objet est analytiquement déconstruit eu égard aux dispositions des cinq sens par lesquels le $\nu\omicron\upsilon\zeta$ agit en présence d'objets sensibles. Grégoire n'en parle pas directement mais il est notoire –depuis Aristote au moins– que chaque sens se voit disposé à 'résonner' en présence de sensibles qui lui sont propres du fait de sa nature et de sa structure et configuration naturelles, ⁴⁶ mais aussi en présence de sensibles commun qui sont eux susceptibles d'être appréhendés par plusieurs sens en même temps, tels les mouvements, les contours, les formes etc. L'objet unique analytiquement déconstruit en informations multiples et distinctes, par nécessité physique et dispositions physiologiques des organes sensibles, se voit synthétiquement et mentalement reconstruit dans et par la puissance sensitive unique, à savoir le $\nu\omicron\upsilon\zeta$, en un unique objet de connaissance. Tout le perçu existe alors formellement et mentalement dans le $\nu\omicron\upsilon\zeta$ qui assume le rôle du *sensus* unique, d'unique puissance sensitive qui reste une et la même malgré la diversification de son opération du fait des multiples canaux dans lesquels elle opère. Mais le $\nu\omicron\upsilon\zeta$ paraît également endosser la paternité des opérations qui ressortissent à l'imagination et à la mémoire.

⁴⁴ Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 153c.

⁴⁵ Pour la métaphore du $\nu\omicron\upsilon\zeta$ carrefour, voir, Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 153a.

⁴⁶ Des couleurs pour la vision, de l'aigu et du grave pour l'audition, du lisse et du rugueux pour le toucher.

III.2.e. Digression sur la nature ultime des informations sensibles recueillies dans l'activité sensitive

Il nous semble capital d'indiquer en une brève digression un point qui pourrait n'être que peu évident à saisir si on ne prend pas en considération, en bloc, les activités du νοῦς que nous venons de parcourir. Nous avons vu en effet que le νοῦς, après avoir saisi quelque réalité extérieure au corps, tiré à lui, à partir des phénomènes, une pluralité d'εἶδωλα et gravé en lui des χαρακτῆρες des choses visibles, les vérifie, les distingue et les répartit dans des endroits dédiés à la connaissance, comme il le fait d'ailleurs dans le cas de chacune des autres opérations perceptives. Comment ne pas penser alors qu'au terme d'un tel processus, les réalités perçues ne deviennent pas tout simplement des νοήματα, dans la mesure où c'est bien le νοῦς qui est la seule faculté qui voit, qui entend, et nous pourrions ajouter qui conçoit, et qui, de ses conceptions, ou pensées, cachées (τὰ κεκρυμμένα νοήματα), exprime par des sons vocaux signifiants ce qui a fait très en amont l'objet d'une expérience sensitive silencieuse qu'elle ressortisse à un sens ou à un autre. Bien que Grégoire ne soit pas aussi explicite que nous cherchons à l'être, il nous semble légitime d'admettre que le νοῦς, dans l'ensemble de l'opération perceptive, se réfère toujours en dernier recours à des νοήματα, soit qu'il les produise, soit qu'ils lui préexistent, soit encore les deux lorsqu'il fait converger son opération noétique à l'opération noétique du divin qui produit éternellement tous les νοήματα qui puissent être produits et que le νοῦς dans son activité noétique—une déchiffre dans l'activité perceptive.⁴⁷

III.2.f. Point d'étape et transition

L'importance des métaphores de la cité et du carrefour, et la description de ces opérations et de leur fin, à savoir connaître des réalités et connaître, dans les opérations qui nous les font connaître, le νοῦς en exercice, sert une fois de plus à souligner la centralité du νοῦς, seule faculté une et constante et seul agent opérant à ce qu'on peut convenir ici. Mais ce faisant Grégoire soulève une difficulté qu'il lui faudra résoudre s'il veut maintenir la simplicité du νοῦς qui, en tant qu'il est l'image de Dieu en l'homme, est par nature simple et non composé. Car

⁴⁷ D'ailleurs soit qu'on envisage les choses d'un point de vue platonicien où le νοῦς divin produit éternellement les formes intelligibles qui constituent le modèle du monde, chez Grégoire les νοήματα, soit qu'on les envisage d'un point de vue stoïcien où le λόγος divin produit toujours les λόγοι qui structurent tout le réel, dans les deux cas, le νοῦς humain, ou le λόγος humain, par nature, cherche à faire coïncider son opération avec l'opération divine.

comment ce qui est simple par nature peut-il ne pas donner à penser qu'il est multiple dès lors qu'il se livre à des tâches qui fragmentent son activité (voir, entendre, goûter, sentir, toucher, vérifier, distinguer, répartir, inscrire en soi etc.) en des lieux différents d'opération qui pourraient lui faire perdre sa simplicité essentielle ? Ce sera le point d'enquête qui suit. Le chapitre XI du *De opificio hominis* interroge la nature même du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$: $\tau\acute{\iota}\ \tau\omicron\iota\acute{\iota}\nu\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu\ \acute{\omicron}\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$ (153c) et son rapport au corps.

III.3. Enquête sur la nature du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ et sur son rapport aux instruments corporels dont il fait usage pour la connaissance des êtres et des choses.

III.3.a. Introduction

Faire du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ un sujet opérant dans et par le corps contraint à interroger sa nature d'autant que Grégoire ne paraît pas vouloir distribuer les rôles, que le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ assume chez lui, à des 'parties' et 'fonctions' subalternes de l'âme⁴⁸ qui coopéreraient sans pour autant se confondre. Cette omniprésence du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, qui agit toujours et partout sans déléguer son opération, pousse inéluctablement toute enquête un peu rigoureuse à aborder au moins deux questions cruciales. Comment est-il possible au $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ d'être omniprésent et opérant en divers lieux et en divers organes et souvent simultanément sans connaître une fragmentation ? Cette première question soulève le problème du rapport qu'un incorporel et intelligible peut entretenir avec un corps dont il paraît comme épouser l'étendue, du moins son opération se manifeste-t-elle d'une extrémité du corps à l'autre. Une deuxième question s'impose et elle est corrélée aux conditions d'existence corporelle qui sont présentement les nôtres. En effet, Grégoire est conscient de l'impossibilité du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ à agir lorsque les indispositions du corps du fait du sommeil, de la fatigue, de la passion et de la maladie vont jusqu'à restreindre gravement, voire faire cesser son activité. On pourrait d'ailleurs en toute légitimité se demander si ce ne sont pas là précisément les conséquences de l'endossement des tuniques de peau, consécutif à la passion contractée par l'âme du fait de son éloignement du dessein divin originel, qui contrarient les opérations du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Grégoire pourrait apporter une solution aux contrariétés générées par cet état nouveau fort éloigné des conditions originelles en désignant un mode de vie autant que possible conforme aux conditions perdues. Il y aurait

⁴⁸ Par exemple : sensitive, imaginative, mémorielle, rationnelle.

ainsi une sorte d'exercice possible qui permettrait au *voũs* d'anticiper dès la vie présente la restauration définitive du *voũs* dans ses prérogatives originelles.

Prenons donc dans l'ordre suivant chacune de ces questions :

(1) du mode de présence et d'action d'un incorporel, par nature simple, dans et par le corps, par nature multiple.

(2) de la contrariété imposée par le corps aux opérations du *voũs*.

(3) du mode de vie possible pour recouvrer autant que faire se peut les prérogatives originaires du *voũs*.

III.3.b. De la nature simple du voũs distribuée simultanément dans les facultés sensibles

Le Chapitre XI du *De opificio hominis* commence par interroger la nature du *voũs* eu égard à la multiplicité de ses opérations. Nous avons d'ailleurs pu constater que les opérations du *voũs* exposées dans le *De opificio hominis* ressortissent à tous les processus de perception (*αἴσθησις*) et de connaissance des êtres et des choses, si on fait exception du langage qui n'en relève que de façon dérivée, car un énoncé verbal a pour fin d'être entendu.

Il sera question dans ce chapitre :

– du « *voũs* qui se distribue dans les facultés sensibles et qui tire, de manière proportionnée à chacune d'elles, la connaissance des êtres (*ὁ ἐν αἰσθητικαῖς δυνάμεσιν ἑαυτὸν ἐπιμερίζων, καὶ δι' ἐκάστης καταλλήλως τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν ἀναλαμβάνων*) ».⁴⁹

– du *voũs* qui « est non-multiple (=simple) (*ἀπλός*) [...] et qui est présent de façon égale et proportionnée à chacun des sens (*κατὰ τὸ ἴσον ἐκάστη καταλλήλως πάρεστιν*) ».⁵⁰

– du *voũs* « qui est à l'image de son Créateur » et qui est à ce titre insaisissable (*ἀκατάληπτος*) et inconnaissable (*ἄγνωστος*) d'où il ressort que « nous n'arrivons pas à connaître la nature de notre *voũs* ».⁵¹

– du *voũs* « qui possède en lui l'exacte ressemblance avec Celui qui le domine et qui porte l'empreinte de la nature insaisissable par le mystère qui est lui ».⁵²

Commentaire :

⁴⁹ Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 153c.

⁵⁰ Grégoire de Nysse, *De opificio hominis*, 153d.

⁵¹ Grégoire de Nysse, *De opificio hominis*, 156b.

⁵² Grégoire de Nysse, *De opificio hominis*, 156b.

Interroger la nature du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ peut surprendre dans la mesure où une telle question paraît d'entrée vouée à l'échec. Grégoire ne tarde d'ailleurs pas à affirmer que nous n'en connaissons pas la nature. Pourquoi dès lors soulever une telle question ? C'est en raison du fait que si la nature du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ est et demeure –à l'instar de la nature divine dont il est l'image– insaisissable et inconnaissable, ses opérations nous en manifestent les propriétés.⁵³ Il est de toute évidence autre que la nature sensible et corporelle car il peut être présent et opérant en divers lieux et ce simultanément.⁵⁴ Mais s'il est simple et s'il demeure dans la simplicité essentielle qui le constitue naturellement, c'est qu'il est totalement présent à chaque fois qu'il opère, qu'il opère ici ou là, à ce moment-ci ou à ce moment-là, ou simultanément en plusieurs lieux à la fois. Nous pouvons ajouter qu'un agent simple ne peut avoir en soi qu'une seule opération qui est, eu égard à la nature même du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, une opération noétique ($\eta\ \nu\omicron\eta\tau\iota\kappa\eta\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$).⁵⁵ En soi toujours une et constante, elle ne connaît pas de variation quant à sa propre nature mais se trouve proportionnée aux corps du fait de leur nature et disposition à eux. Les différences observables et la diversité des formes que prend l'opération noétique– une adviennent en raison de la diversité des fonctions requises pour que la vie humaine soit simplement possible. Grégoire n'hésite d'ailleurs pas à dire de la nature qu'elle est régie et administrée par le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ qui lui confère sa beauté, son ordre et son organisation.⁵⁶ Mais la diversité et les différences que donnent à voir une opération pourtant une proviennent aussi, nous l'avons dit, de la diversité des organes corporels destinés à la sensation. Et les sens, par et dans lesquels se trouve proportionnée l'opération une et simple du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, constituent comme autant de conditionnements et de 'colorations' à l'opération du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ qui reste

⁵³ Comparer : Grégoire de Nysse, *Dialogus de anima et resurrectione* 14.2–16.

⁵⁴ Pour distinguer le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ des réalités ressortissant à la perception sensible, il dira de lui qu'il n'a ni couleur, ni forme, ni résistance, ni poids, ni grandeur, ni trois dimensions, ni localisation quelconque, ni rien de ce que nous associons à la matière. Cf. Grégoire de Nysse, *Dialogus de anima et resurrectione* 24.13–25.3. On pourrait en revanche dire –en suivant la mystérieuse théorie de la matière de Grégoire– que couleur, forme, résistance, poids grandeur, tridimensionnalité, localisation etc. sont des déterminations catégorielles intelligibles et que prises, une-à-une, elles sont des objets parfaitement adaptés à la puissance noétique du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. En *De opificio hominis* 213a–213b, Grégoire affirme d'ailleurs : « Comme il n'y a pas de corps, sans (213b) qu'il n'y ait en même temps couleur, forme extérieure, résistance, étendue, pesanteur et toutes les autres particularités, – attributs qui, pris à part, ne sont pas un corps, mais se sont révélés quelque chose d'autre, – ainsi à l'inverse, leur convergence ($\sigma\upsilon\nu\delta\rho\alpha\mu\epsilon\iota\nu$, inf. ao. 2 de $\sigma\upsilon\nu\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\omega$.) fait advenir la réalité corporelle. Mais si l'intelligibilité de chacune de ces propriétés ($\nu\omicron\eta\tau\eta\ \tau\omega\nu\ \iota\delta\iota\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$) est une opération intellectuelle ($\eta\ \kappa\alpha\tau\alpha\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$) et si le Divin est aussi par nature un intelligible, il n'y a rien d'in vraisemblable à ce que ces qualités soient d'origine intellectuelle ($\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \nu\omicron\epsilon\rho\acute{\alpha}\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\phi\omicron\rho\rho\mu\acute{\alpha}\varsigma$) provenant d'une nature incorporelle en vue de la genèse des corps ».

⁵⁵ Cf. Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 157b, 160d, 161b et aussi 156c.

⁵⁶ Cf. Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 161c–161d. Il y a une étroite et subtile correspondance entre les $\nu\omicron\eta\mu\alpha\tau\alpha$ pensés éternellement par le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ divin et les $\nu\omicron\eta\mu\alpha\tau\alpha$ que le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ humain déchiffre dans le monde créé sur le modèle de la pensée divine.

fondamentalement, une fois encore, une et la même. Restant dans tous les cas ‘un, simple et identique à lui-même’ le *voũs* se donne à voir dans la pluralité des manifestations que conditionnent les organes corporels par et dans lesquels il opère. Il n’en demeure pas moins qu’il reste en sa nature propre insaisissable et inconnaissable : Insaisissable ou incompréhensible (*ἀκατάληπτος*) en ce que rien ne peut le circonscrire ; et inconnaissable (*ἄγνωστος*) du fait que sa pure existence est en soi inaccessible à nos puissances cognitives comme l’est la pure existence divine dont l’existence du *voũs* est le miroir parfait avant que la passion n’en vienne à en ternir l’éclat. A ce titre, lorsque Grégoire mentionne le mystère qui est en lui, il n’entend pas dire qu’il est par là inatteignable. Il veut simplement dire, nous le mentionnions, que son existence dépasse la capacité de nos puissances cognitives et langagières. Et c’est sans doute pourquoi Grégoire dit de l’union du *voũs* et du corps qu’elle est inexprimable et inconcevable (*ἄφραστόν τε καὶ ἀνεπινώητον*).⁵⁷ Grégoire revient à plusieurs reprises sur cette union et son caractère mystérieux mais il est forcé d’admettre que sous le mode d’être qui présentement nous échoit, l’opération du *voũs* est souvent contrariée par l’état et les dispositions du corps. Il l’affirme en ces termes : « Le *voũs*, selon un mode d’union inexprimable, s’attache de façon égale à chacune des parties corporelles, [...] il se communique à tout son instrument et atteint chaque organe par des opérations noétiques, qui sont conformes à sa nature,⁵⁸ mais il n’exerce son activité normale que là où tout est selon l’ordre de la nature, mais là où la faiblesse d’une partie s’oppose à son opération, il reste sans action et sans efficacité (*ἄπρακτός τε καὶ ἀνεέργητος*) ». ⁵⁹ Nous ouvrons ainsi le deuxième point que nous souhaitons traiter, à savoir celui des limites qu’imposent au *voũs* et à son opération les modalités altérées de la condition corporelle présente.

⁵⁷ Cf. Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 177b–177c.

⁵⁸ Cf. Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 161b. Grégoire y reviendra longuement plus bas : « le *voũs* n’est pas enchaîné à une partie du corps, mais [...] il s’attache également à l’ensemble et communique le mouvement conformément à la nature de la partie qui lui est soumise » (173d) ; « Le *voũs* ne s’attache pas <seulement> à l’une des parties de notre être [...] mais il est également en toutes et à travers toutes : il ne les contient pas de l’extérieur, ni non plus ne les domine de l’intérieur [...] L’union du *voũs* et de l’ensemble corporel représente au contraire une liaison inexprimable et inconcevable (*Ἡ δὲ τοῦ νοῦ πρὸς τὸ σωματικὸν κοινωνία ἀφραστόν τε καὶ ἀνεπινώητον τὴν συνάφειαν ἔχει*) [...] Le *voũs*, selon un mode hors de toute imagination et de toute pensée, s’approchant de notre nature de telle sorte qu’il se joint à elle, est à la fois en elle et autour d’elle, sans pourtant y avoir son siège ni l’enfermer en lui » (177b–177c).

⁵⁹ Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 161b.

III.3.c Des limites qu'impose la condition corporelle à l'opération du νοῦς.

Nous avons signalé en introduction la difficulté qu'il y a à vouloir conduire une enquête sur une réalité, en l'occurrence le νοῦς, à partir de ses opérations dès lors qu'on est forcé d'admettre par expérience que de telles opérations sont entravées par toutes sortes de pàtir et, de façon générale, par la vie animale qui s'est mêlée à la nature de l'homme.⁶⁰ C'est cette situation que Grégoire désigne par les assez mystérieuses tuniques de peaux. Elles sont sous-jacentes au *De opificio hominis* mais c'est dans le *Dialogus de anima et resurrectione* qu'il faut aller en chercher le descriptif le plus précis :

« Notre nature, une fois soumise aux passions a été confrontée aux effets inévitables d'une vie passionnée. Or, lorsqu'elle s'élancera de nouveau vers la béatitude impassible, elle ne sera plus exposée aux conséquences du mal. Puisque tout ce qui, dans la vie animale a été mêlé à la nature humaine, n'existait pas en nous avant que la passion ne nous eût fait tomber dans le mal, nécessairement, quand nous aurons abandonné les passions, nous laisserons aussi tout ce que l'on observe avec elles. Il serait ainsi absurde de chercher dans cette vie-là l'état qui nous a été ajouté du fait de ces passions. Si on portait un vêtement déchiré et qu'on s'en débarrassât, on ne verrait plus sur soi la laideur du haillon abandonné. De même, quand nous serons dépouillés de cette tunique morte et laide qui nous revêt avec ces peaux animales⁶¹ – j'entends par le mot peau l'aspect de la nature animale (τὸ σχῆμα τῆς ἀλόγου φύσεως) que nous avons revêtue en nous habituant à la passion –, nous nous dépouillerons de toute cette peau animale qui nous enveloppe en jetant cette tunique. Et tout ce que nous vaut cette peau animale, c'est l'union charnelle, la conception, l'enfantement, la souillure, le sein, la nourriture, l'excrétion, le développement progressif jusqu'à la maturité, la force de l'âge, la vieillesse, la maladie, la mort. Si donc cette peau ne doit plus nous envelopper, comment ses effets pourront-ils demeurer en nous ? »⁶²

De cette vie animale qui s'est attachée à notre nature résulte le caractère fluctuant d'états contraires, les uns favorables à l'opération du νοῦς, à commencer par son activité première qui est une activité de penser, les autres défavorables et constituant même de sérieuses entraves à sa manifestation. Car pour Grégoire, il est clair que ne relève au sens strict du νοῦς qu'une activité consciente et concentrée.⁶³ Grégoire exprime la dépendance manifeste du

⁶⁰ La vie animale et ses mouvements s'insinuent dorénavant dans la vie du νοῦς alors qu'à l'origine c'était la vie et l'opération du νοῦς qui devaient imprégner la nature de l'homme qui récapitulait comme en un microcosme toute la création, minérale, végétale et animale, qui avait prélué à son apparition.

⁶¹ Cf. *Genesis* 3, 21 : Καὶ ἐποίησεν κύριος ὁ θεὸς τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ χιτῶνας δερματίνους καὶ ἐνέδυσεν αὐτούς.

⁶² Grégoire de Nysse, *Dialogus de anima et resurrectione* 113.12–114.8.

⁶³ Cf. Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 168b.

voûς à l'égard des états et dispositions ou indispositions du corps⁶⁴ et cette dépendance est loin d'être anecdotique car pour Grégoire, il n'y a pas de voûς sans corps et pas de corps sans voûς. Cette liaison qui se donne à voir de la façon la plus manifeste dans le mystère de la résurrection éloigne radicalement Grégoire de Platon.⁶⁵ Or une fois encore, il faut distinguer corps et matière assignés à cette âme-là et tuniques de peau qui ne ressortissent qu'à des ajouts entravant paradoxalement la relation du voûς au corps qui lui est assigné par dessein divin. Or ce qui alourdit et entrave l'opération du voûς, ce n'est pas le corps en soi, mais les états dans lesquels les fourvoiements de l'âme l'ont précipité et continuent de le précipiter. On pourrait d'ailleurs se demander si tout le descriptif que fait Grégoire dans le chapitre XIII du *De opificio hominis* à propos du caractère fluant du corps et des états qui en découlent, entre tension et relâchement, entre veille et sommeil, entre bâillement, rêves, rêveries et toute sorte de divagation imaginaire, n'atteste pas précisément d'une kyrielle d'entraves à l'activité et à l'opération consciente et concentrée du voûς. Il n'est guère aisé de savoir si cette langueur qui frappe toute vie humaine est naturelle ou si elle résulte d'un affaiblissement général du voûς dans son rapport au corps qui lui est assigné.⁶⁶ Dans tous les cas, comme l'affirme Grégoire, « le voûς, recouvert pendant le sommeil par suite de l'inaction des sens, n'a pas la force de faire briller en eux sa lumière ; mais il n'est pas tout-à-fait éteint [...] il a bien quelque activité, mais elle est sans puissance (τὸ μὲν τι ἐνεργῶν, τὸ δὲ οὐ δυνάμενος) ».⁶⁷ Nous retrouvons ici une difficulté que nous avons signalée dès les premières pages. Dès

⁶⁴ Il affirme : « C'est par les sens que se fait l'union du voûς avec l'homme ; si les activités sensibles cessent, par nécessité la pensée aussi est inactive (Διὰ γὰρ τούτων πρὸς τὸν ἄνθρωπον ἢ τοῦ νοῦ συνανάκρασις γίνεται· τῶν οὖν αἰσθήσεων παυσάμενων, ἄργεῖν ἀνάγκη καὶ τὴν διάνοιαν) », Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 168c.

⁶⁵ L'idée que Grégoire se fait de la liaison de l'âme et du corps, autrement dit de l'unité psychosomatique de l'homme, est, on ne peut plus, radicale. En effet chaque âme (ou voûς) se voit attribuer un corps et une portion de matière corporelle qui lui est personnelle et dont elle est elle-seule la propriétaire. Chacune des portions de matière de ce corps-propre est non seulement marquée par l'âme qui l'a reçue en partage, mais, pour Grégoire, même après la mort, l'âme reste liée à chacun des éléments matériels qui lui a été assigné dans l'économie cosmique par l'opération de création. Elle ne garde en revanche rien des ajouts qui relèvent des tuniques de peau. Même à la mort, l'âme reste mystérieusement présente dans le corps du défunt et liée pour toujours à chacun des éléments qui lui appartient même lorsque la corruption naturelle aura désagrégé ce qui alors constituait un tout ordonné ; tout ordonné que l'homme redeviendra à la résurrection des corps. Il en ressort une singulière importance accordée au culte des reliques dans la pensée de Grégoire. Sur ces questions, voir la réponse de Macrine à son frère dans le *Dialogus de anima et resurrectione* 31.1–15. Et aussi, Grégoire de Nysse, *In Quadraginta martyres Sebastenses* 781d–785d.

⁶⁶ S'il faut en croire le propos de Grégoire dans le *Dialogus de anima et resurrectione* (112.19–113.6) les infirmités ressortissant à la vieillesse, à l'enfance, aux maladies de toutes sortes et à la fatigue ou langueur (ταλαιπωρία) corporelle, et donc à la nécessité du sommeil qui est assimilé à une quasi mort de l'activité du voûς, toutes ces infirmités donc ne font pas partie du dessein divin originel. La nature humaine était d'ailleurs selon Grégoire quelque chose de divin avant que les hommes ne se tournent vers le mal.

⁶⁷ Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 169c.

lors qu'il est admis que nous ne connaissons pas le *voũç* en lui-même mais par son ou ses opération (s), comment atteindre à ce que nous disent du *voũç* ses opérations si celles-ci sont parasitées par l'affaiblissement et le pâtre qui affectent notre nature ?

III.3.d. Du mode de vie possible pour recouvrer autant que faire se peut dans la vie présente les prérogatives originaires du voũç

Des propos du sous-chapitre qui précède pourraient découler le plus formidable des scepticismes. Or, s'il n'est pas possible au *voũç* d'échapper aux conditions déchues dont il hérite comme tout autre *voũç*, il lui est cependant possible, dans une certaine mesure, de conduire son existence sur un mode qui soit conforme au dessein divin originel car le *voũç* est et restera toujours 'image de Dieu'.

Alors qu'il vient d'affirmer que le *voũç* est convenablement adapté à tout ce qui est conforme à l'ordre de la nature mais qu'il est étranger à tout ce qui s'en écarte, il se propose de faire quelque observation qui relève du domaine de la physique.⁶⁸ Il s'agit pour être plus exact de prendre appui sur les mathématiques appliquées, sur la catoptrique, pour montrer que de proche en proche, de miroir en miroir, la pensée divine donne bonté, parure et structure à tout le réel.

Nous pouvons résumer le propos de Grégoire comme suit.⁶⁹ Il porte sur le caractère spéculaire du *voũç*. Il est à l'image du Bien parfait et le manifeste pour autant qu'il est tourné vers lui et celui-ci lui confère sa bonté et sa beauté. Mais s'en écarte-t-il, il est dépouillé de ces attributs. Il reçoit « son ordre et sa parure (*κατακοσμεῖσθαι*) de sa ressemblance avec la beauté prototype de toutes les autres, comme un miroir recevant une forme par l'impression de l'objet qui y paraît (*οἷόν τι κάτοπτρον τῷ χαρακτηῖρι τοῦ ἐμφαινομένου μορφούμενον*) ». ⁷⁰ Mais pour Grégoire, sur un mode similaire, le *voũç* ordonne et administre la nature en lui conférant l'ordre et la beauté, qu'en tant que miroir, il a reçus, au point que Grégoire fera de la nature un miroir de miroir (*οἷόν τι κατόπτρου κάτοπτρον*). Et la nature, à son tour, a pour tâche de gouverner et de soutenir l'existence matérielle qui sans cette préséance et présidence basculerait dans l'informe, ou plus précisément dans la désorganisation et la laideur. Selon un schéma dégressif du réel, Grégoire pose donc (1) un Bien suprême qu'il

⁶⁸ Cf. Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 161b–161c.

⁶⁹ Cf. Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 161c–164d.

⁷⁰ Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* 161c.

appelle également Beauté prototype de toutes les beautés, (2) un *voũç* opérant, image et miroir du Bien parfait, (3) une nature opérante, image de l'image, miroir du miroir, à savoir image et miroir du *voũç* et (4) une existence matérielle opérée et élevée à la hauteur de la beauté de l'ordre et de la forme. Un fois ce principe posé, Grégoire montre qu'il revient à chaque *voũç* de se réinscrire dans le dessein divin originel en sachant, nous l'avons longuement vu, que cet ordre naturel, qui n'a pas été aboli quant à son principe, se trouve gravement entravé par le dysfonctionnement paradoxal du *voũç* qui, en tant que miroir se détournant de la forme et du Beau par soi pour se tourner vers l'informe dépourvu de beauté propre ne renvoie plus que l'image de l'informe et de la laideur dont il reçoit paradoxalement les traits du fait de sa nature spéculaire.

Il semble toutefois, pour Grégoire, que le *voũç* puisse dès les conditions d'existence présentes se retourner vers la Bonté et Beauté prototype et vivre, autant que faire se peut, de cette vie-là et en rayonner sur la nature. C'est là l'objet d'un exercice noétique et spirituel. Il serait d'ailleurs intéressant à ce titre d'explorer avec plus d'attention la figure de la grande Macrine, sœur de Grégoire, qui semble avoir comme incarné pour lui la figure d'un *voũç* profondément réconcilié avec son origine et par conséquent avec sa propre nature, et de fait, avec une opération qui soit à la hauteur de l'image de Dieu en l'homme.⁷¹ Mais il s'agirait là d'ouvrir un autre dossier que les limites de cette contribution n'autorisent pas.

Conclusion

Si le *voũç* est l'image de Dieu en l'homme et s'il est indéniable qu'il l'est pour Grégoire, il est aisé d'admettre que c'est alors, dans le dessein divin originel, l'image de Dieu qui voit, qui entend, qui sent, qui pense, qui parle et, en un mot, qui vit, élevant toutes les parties qui ont présumé à l'apparition de l'homme et qu'on retrouve en l'homme—microcosme à la hauteur de cette dignité-là. On comprend que la dimension végétative et animale de la nature humaine n'a pas même statut pour l'homme que pour les végétaux et pour les animaux. Tout cela revient à dire que l'homme qui est en phase avec sa nature voit les choses comme Dieu les voit, les entend comme Dieu les entend et en dernier recours en parle comme Dieu aurait pu en parler. La pensée humaine pouvait ainsi comme en un miroir communier à la pensée divine.

⁷¹ Voir par exemple, Grégoire de Nysse, *Vita Sanctae Macrinae* 18.1–22 ; *De virginitate* V, 1–VI.2, 41 et *De virginitate* XI dans son intégralité. Et *De virginitate* XXII.2, 1–28.

Nous avons pu voir que les recherches et théories de Grégoire bouleversaient un ordre qu'on croyait définitivement établi entre sensible et intelligible, entre corporel et incorporel. En un sens, il le reste et il n'est certes pas faux de dire que l'homme est double par nature. Doté d'un *voũç*, il est aussi corps et dans un corps. La doctrine de Grégoire donne en effet un statut personnel et définitif au corps que jamais le platonisme ne lui a donné, si on excepte peut-être un certain nombre d'intuitions de celui-ci qui souscrit, du moins pour certain de ses courants dans l'Antiquité tardive, à la doctrine d'un corps ou véhicule subtil toujours associé à l'âme. Mais Grégoire partage avec la quasi-totalité des courants platoniciens tardo-antiques le fait que l'âme se trouve présentement entravée dans l'exercice de ses fonctions n'exprimant que par des signaux faibles sa véritable nature. Le *voũç*, tel qu'il se donne à voir dans le *De opificio hominis* transcende les habituelles catégories d'intelligible et de sensible, d'incorporel et de corporel, en ce que, en dernier recours, tout ressortit à l'intelligible, au point que la sensation elle-même cueille et recueille non des éléments corporels en soi mais des déterminations intelligibles dont la convergence et le concours produisent la réalité que nous appelons 'corporelle et sensible' depuis l'acte de sa création par la main de Dieu. On comprend à ce titre que Grégoire ait pu faire du *voũç*, qui demeure en nous et que nous sommes et demeurons, la seule et unique faculté qui se répand à travers les sens pour percevoir les choses, les recueillir, les discerner, et se les assimiler comme autant de témoignages d'une pensée divine qui préluda à leur apparition. Comment ne pas penser alors que toute réalité acquérait ainsi le statut de miroir et/ou d'icône du dessein divin. Nous pouvons même envisager que pour Grégoire, la vie ascétique et la voie monastique qui devaient apparaître comme l'attestation ultime de la destinée humaine, pouvaient apparaître pour lui comme le lieu d'une possible transfiguration des tuniques de peaux. Mais nous ouvrons là une possible enquête qui devra être instruite ultérieurement.

Bibliographie sélective

Sources principales

Gregorii Nysseni, *De anima et resurrectione*, Opera dogmatica minora. Pars III, Andreas Spira (ed.), Leiden–Boston, Brill, 2014.

Traduction française : Grégoire de Nysse, *L'âme et la résurrection*, Christian Bouchet (trad.), Paris, Migne, Les Pères dans la foi 73, 1998.

Grégoire de Nysse, *De opificio hominis*, Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus (series Graeca)* (MPG) 44, Paris, Migne, 1857-1866, col. 124-256.

Traduction française : Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, Introduction et traduction Jean Laplace, Paris, Cerf, SC 6, 2002 (réimpression de la première édition revue et corrigée).

Études

–BEHR John, « The Rational Animal : A Re-reading of Gregory of Nyssa's *De hominis opificio* » *Journal of Early Christian Studies* 7/2 (1999) 219–247.

–DANIELOU Jean, « Grégoire de Nysse et le néo-platonisme de l'École d'Athènes », *Revue des Études Grecques*, tome 80, fascicule 379-383, (1967) 395–401.

–PEROLI Enrico, *Il Platonismo e l'Antropologia Filosofica di Gregorio di Nissa*. Con Particolare Riferimento agli Influssi di Platone, Plotino e Porfirio, Milan, Vita e Pensiero, 1993 (Recension : Yarza Ignacio, *The Review of Metaphysics* 49/2 (1995) 422–425).

–PEROLI Enrico, « Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul » *Vigiliae Christianae* 51/2 (1997) 117–139.

–VON BALTHASAR Hans, *Présence et pensée*. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse, Paris, Beauchesne, 1942.

–WILLIAMS Anna N., *The divine sense*. The Intellect in Patristic Theology, Cambridge, CUP, 2007.

–ZACHHUBER Johannes, *Human Nature in Gregory of Nyssa*. Philosophical Background and Theological Significance, Leiden, Brill, 2000 (2014).