

## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION .....	7
PREMIÈRE PARTIE. LA CHAMBRE DU CŒUR	
Chapitre 1 – L'origine de l'expression et de sa fortune	29
Chapitre 2 – Origène : de la dramatique des images à la chambre nuptiale .....	38
Chapitre 3 – La porte de la chambre du cœur (saint Ambroise, saint Augustin) .....	51
Chapitre 4 – La chambre du cœur selon saint Augustin	57
Chapitre 5 – Prolongements. De la chambre à la cellule	75
Chapitre 6 – Chambres profanes et modernité : de Dante à Montaigne et Calvin .....	83
Chapitre 7 – La composition de lieu dans la fiction ....	100
SECONDE PARTIE. LE TEMPLE DE L'ESPRIT	
Chapitre 1 – Le temple intérieur. De la Bible à saint Augustin .....	109
Chapitre 2 – Saint Grégoire le Grand et l'autel du cœur	130
Chapitre 3 – Le temple, de Prudence au Moyen Âge ...	137
Chapitre 4 – Saint François de Sales et George Herbert	147
Chapitre 5 – Le temple inhabité : Rousseau et Kant ...	157

TROISIÈME PARTIE. DEMEURES DE L'ÂME (MAISON, CHÂTEAU, APPARTEMENTS)	
Chapitre 1 – Habiter. La maison psychique et ses dimensions de sens .....	169
Chapitre 2 – Édifier sa maison : de la Bible à Hugues de Saint-Victor .....	181
Chapitre 3 – Explorer sa maison : le château intérieur de Sainte Thérèse d'Avila .....	201
Chapitre 4 – L'appartement solitaire, de Keats à Freud	235
ÉPILOGUE .....	245
INDEX DES AUTEURS ÉTUDIÉS .....	259

## INTRODUCTION

Temporel de part en part, jamais l'homme ne demeure ni vraiment ne fait halte, et, qu'il le veuille ou non, chemine incessamment. Même le prisonnier reclus dans son cachot, ou l'infirme perclus sur sa couche à tout instant se meuvent en leur être et s'altèrent, portés par le flux du temps du monde, mais aussi par les rythmes de leur corps, et produisant eux-mêmes par leurs souvenirs et leurs attentes le temps qui est le leur. Et livrant peu à peu nos membres à l'immobilité du lit, c'est aussi au voyage onirique que nous nous abandonnons, tout comme à cette décantation secrète de la pensée par laquelle enfin, dans la fraîcheur de l'aube, un problème se trouve résolu qui, la veille au soir, nous semblait sans issue.

Mais l'homme est tout aussi essentiellement et nécessairement l'être de la demeure, qui s'approprie des lieux du monde, les aménage ou y bâtit, opposant, fût-ce de façon seulement symbolique, et comme par une invisible ligne, un dehors et un dedans, quand bien même ce ne serait que pour le gîte d'une nuit. L'ermite a sa grotte ou sa hutte, le nomade a sa tente ou son camp, le misérable a son recoin ou sa bouche d'aération. Si l'opposition du sédentaire et du nomade fut assurément l'une des plus décisives et des plus lourdes de conflits dans l'histoire de l'humanité, le second aussi a ses demeures provi-

soires et mobiles, et transporte ses armes et ses outils, ses vêtements et ses animaux, qui font sien le lieu où il s'arrête. L'identité de l'homme ne peut se former ni subsister sans un rapport au lieu, et le soi suppose toujours un « chez soi », fût-il changeant, comme le montrent *a contrario* les figures du déséquilibre psychique où l'on ne peut se fixer nulle part parce qu'on ne peut jamais se définir soi-même, ni décider de soi, ou celles de l'ascèse des moines que l'on appelait gyrovagues dans la tradition chrétienne, comme aussi de certains renonçants indiens, qui se déplacent sans cesse pour tenter de se désapproprier d'eux-mêmes.

L'opposition du dedans et du dehors est universelle et fondamentale, mais elle présente assurément des couches de sens diverses : sans parler de celles qui relèvent des multiples appartenances sociales, et opposent à tous les autres les habitants d'un village, d'un quartier, d'une région, d'un pays, les adeptes d'une communauté religieuse, les membres d'un corps professionnel ou d'une classe, etc., il y a celle qui sépare le dehors et le dedans de la demeure ou de la maison, celle qui distingue le dehors et le dedans du corps propre, celle qui oppose l'intériorité de la conscience à tout le reste, y compris au corps. C'est de cette dernière intériorité qu'il sera question ici. D'abord sous le concept, antique et durable, d'âme (*psukhè*), puis sous celui, moderne dans son sens le plus général, de conscience, elle est un objet central de la tradition religieuse et philosophique de l'intériorité, comme lieu par excellence de la vérité de notre être et de notre identité propre. La thèse d'une intériorité pure, et qui vivrait de son propre fonds, a été vivement critiquée par la pensée du siècle dernier, au premier chef par Heidegger au nom de l'existence et de l'être au monde, mais aussi bien par Wittgenstein, pour ne citer que lui.

Mais ce qui forme le point de départ du présent propos est qu'il n'y a pas, et ne peut y avoir, de langage de l'intériorité pure, et que nous parlons toujours depuis le monde et selon lui. Pour certains, comme pour Michel Henry, il y va là d'une malédiction, et il faudrait tenter par tous les moyens de s'y arracher ou d'y échapper. À l'inverse, et c'est le chemin ici

suivi, on peut tenir cela pour une bénédiction, par laquelle l'expérience la plus intime et la plus secrète ne peut se dire, et donc se saisir et s'articuler elle-même, que par le langage partagé de l'expérience commune, dût-elle à cette fin l'assouplir et le mobiliser, se dégageant ainsi de ce funeste destin, médité par Hegel, par lequel ce qui se tient soi-même pour la plus haute sagesse ne se révèle que comme le balbutiement obtus d'un délire privé. Il nous faut donc dire le plus propre par le plus commun, l'intériorité par le monde et les choses du monde (ce qui suppose certes de leur redonner leur poids et leur dignité, et d'apprendre auprès d'elles, au lieu de leur substituer leurs signes), tuant ainsi dans l'œuf le péril de l'idiolècte.

Quelles en sont les conséquences ? La question de la nature de l'identité personnelle, de sa genèse et de sa constitution, mais aussi de ses figures et de ses transformations historiques, est en notre temps l'objet de nombreux débats et ouvrages. Le terme de *sujet*, qui depuis un peu plus de deux siècles, est au cœur de notre saisie de nous-mêmes, a d'abord, comme *subiectum*, ce qui se tient en dessous, signifié la matière, ou le support d'une inhérence. Mais, si importante que soit l'histoire des concepts philosophiques, comme le « sujet » ou le « moi », elle ne saurait suffire à elle seule à prendre toute la mesure des problèmes, *a fortiori* quand on oscille le plus souvent, à de brillantes exceptions près, entre deux conduites également brutales, l'une qui consiste à projeter dans le passé nos propres pensées, en nous inventant des ancêtres (quel écœurant sirop n'a-t-on pas distillé sur le « moi » et la « subjectivité » pour saint Augustin, par exemple !), et l'autre qui consiste à prendre sur les pensées du passé le surplomb condescendant des ethnographes d'autrefois (comme ces hellénistes qui soutiennent sans ciller que pour Homère il n'y avait pas d'unité du corps propre, et qu'il n'était qu'une collection de membres) – le même égocentrisme temporel régnant dans les deux cas. C'est pourquoi une autre approche est ici entreprise.

Parler, c'est toujours spatialiser, organiser le sens selon des directions et des rapports spatiaux, et la pensée de l'intériorité, comme le montre ce mot même, a toujours produit des schèmes variés qui la figurent et la font saisir, quand bien même

cette intériorité serait considérée comme étant dans son essence inétendue. Chacun connaît les schèmes, ou paraboles, de Platon, figurant les puissances de l'âme, dans le *Phèdre*, par un attelage composé d'un cocher et de deux chevaux bien différents, l'un docile, l'autre rétif, ou, dans le livre IX de la *République*, où cette tripartition met en scène un monstre hybride, un lion et un homme. Dans les deux cas, la plus haute puissance de nous-mêmes est figurée par un homme à l'intérieur de l'homme, et c'est elle qui doit nous rendre pleinement humains en se subordonnant les deux autres. C'est dans ce dernier dialogue qu'apparaît l'expression d'« homme intérieur » (IX, 589 A, *ho entos anthrôpos*, littéralement « l'homme du dedans ») qui se trouvera aussi sous la plume de saint Paul (Romains, VII, 22, avec là aussi un adverbe, *esô*), en une acception toute différente, aux vastes conséquences. L'étude de ces dernières fut de notre part l'objet d'un livre antérieur, *Symbolique du corps* (2005), où, suivant le fil conducteur des commentaires du *Cantique des cantiques*, était analysée la description systématique des puissances et des actes de l'intériorité sur le modèle des organes et des membres du corps. On pourrait s'étonner ou s'offusquer de ce que l'extérieur fût pris comme le schème détaillé de l'intérieur – et les mains, les yeux, les narines du « cœur » peuvent d'abord faire sourire –, voire soutenir qu'une telle démarche dissout la dimension de l'intériorité comme telle, n'y trouvant encore une fois que le corps, selon un tracé seulement plus pâle, ou bien au contraire prendre acte du fait qu'avec le corps humain, dans l'acte de ses fonctions diverses, tout du sens de l'esprit est donné à voir et à entendre, à jamais et définitivement, sous la réserve du long apprentissage par lequel nous en venons à prendre, de ce sens vivant et mobile en chaque geste, toute la mesure. Cela était au demeurant exigé par la foi en l'Incarnation du Verbe qui était celle des penseurs étudiés. « Qui m'a vu a vu le Père » (c'est-à-dire l'Invisible par excellence), dit le Christ à Philippe (Jean, XIV, 9).

Le livre qui suit se consacre à un ensemble de schèmes de l'intériorité et de ses puissances de nature tout à fait différente, mais eux aussi empruntés à notre expérience la plus commune,

les schèmes architecturaux, les demeures de l'homme, la maison, le temple, le château, etc., et d'abord la chambre. Avant d'en exposer le principe, il convient de répondre à une objection préjudicielle : ces schèmes qui spatialisent ou extériorisent les facultés de l'âme ou les puissances de la conscience ne sont-ils pas de simples allégories didactiques, remplaçant les concepts par des images, et projetant dans les choses du monde, séparées les unes des autres, le jeu complexe, mais d'un seul tenant, de notre vie psychique ? N'y a-t-il pas en eux quelque chose de puéril, et au fond de superflu au regard d'une étude purement philosophique des possibilités qui sont les nôtres ? À cette objection, la réponse pourrait assurément être positive dans certains usages qui en ont été faits, et nous en verrons des exemples. Il n'est rien dont la pointe ne puisse s'é mousser, ni dont le paradoxe, finissant par être pris pour ce qui va de soi, ne puisse se prêter à une sorte d'écriture automatique, le transformant en un simple préjugé. Mais l'objection méconnaît la plus haute fonction de ces schèmes, laquelle est descriptive, exploratoire ou heuristique, et possède aussi une dimension prescriptive quant à la façon dont nous pouvons orienter et transformer notre existence. Il faut les juger par leur puissance d'éclaircissement, et par leurs effets sur la finesse différenciée de la description, tout comme par l'ouverture qu'ils accordent à des expériences neuves que nous pouvons faire de nous-mêmes et sur nous-mêmes. Car il y a, ou du moins il peut y avoir dans ces schèmes un espace de jeu, comme une pluralité de sens, qui en font tout autre chose qu'un simple livre d'images. Tout se décide à cet égard dans leur usage, et dans la dynamique de celui-ci, c'est-à-dire dans la mobilité de la description de nos actes et de leur déploiement.

Pour ne prendre qu'un exemple illustre, l'analogie mise en œuvre par saint Augustin dans le livre X de ses *Confessions* entre l'humaine mémoire et une vaste demeure aux multiples lieux, dont moi-même ne mesure pas l'ampleur et la diversité, et dont certains nous sont immédiatement accessibles, proches qu'ils se trouvent être du foyer présent de mon attention, tandis que d'autres ne le sont qu'au prix d'un long effort qui comporte bien des surprises, a une pertinence descriptive hors

du commun quant à l'entrelacs de la mémoire et de l'oubli – dévoilant dans la seconde une dimension de la première, et non pas sa simple négation –, et ces pages demeurent, d'un aveu général, l'une des analyses les plus fortes à ce sujet. Loin de n'être qu'une manière puérile et superfétatoire d'historier des concepts ou des lois supposés définitifs, ces schèmes peuvent explorer au-delà des limites de ces derniers, les faire bouger ou les déplacer, susciter des questions nouvelles. C'est profaner le sensible que de poser que ses inépuisables couches de sens ne puissent rien nous apporter de neuf. Les « mains » du cœur se prêtent à une phénoménologie de la prise (car il y a bien des façons de prendre, comme Ludwig Binswanger l'a magistralement montré dans son grand livre de 1962, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, « Les formes fondamentales et la connaissance de l'existence humaine »), tout comme la « bouche » du cœur introduit à une description des diverses modes d'intériorisation, d'appropriation, d'assimilation. Au lecteur de juger s'agissant des perspectives ouvertes ici par ces architectures intimes. À quoi il faut ajouter, ce qui n'est pas le moindre, que se figurer (au sens de se donner par l'imagination une figure spatiale), c'est toujours aussi se configurer, se former et se construire soi-même selon certaines directions de sens, ouvrir l'espace pour de nouvelles possibilités d'être.

L'objet de ce livre est donc la *topique chrétienne*, telle qu'elle s'est développée des Pères de l'Église au Moyen Âge et à la modernité, où elle subit une profonde transformation (non pas unanime, car elle se poursuit bien au-delà, mais décisive par ses effets), laquelle n'est autre qu'une *profanation*, entendue au sens de rendre profane ce qui était saint. Je deviens le seul habitant d'une demeure conçue pour héberger la présence divine elle-même. Le terme de « topique » appelle quelques précisions. Issu du grec *topos* qui signifie le « lieu », il a pris dans l'histoire des acceptions variées et diverses. Il n'est pas nécessaire ici d'approfondir le sens aristotélicien, qui met en jeu les lieux ou thèmes de la discussion ou de l'examen, lequel sens se prolonge dans l'adjectif anglais *topical* (est « topique » ce qui est pertinent, ce qui se rapporte précisément au thème du débat ; même

si les dictionnaires indiquent aussi ce sens en français, il y demeure, me semble-t-il, beaucoup moins usité qu'en anglais). Une autre acception, celle qui nous concerne ici, a été forgée et rendue célèbre par S. Freud, qui en a donné deux versions successives, celle qui distingue dans le système psychique l'inconscient, le préconscient et le conscient, et celle qui différencie le ça, le surmoi et le moi. Le sûr *Vocabulaire de la psychanalyse* de J. Laplanche et J.-B. Pontalis définit ce sens par :

« une différenciation de l'appareil psychique en un certain nombre de systèmes doués de caractères ou de fonctions différentes et disposés dans un certain ordre les uns par rapport aux autres, ce qui permet de les considérer métaphoriquement comme des lieux psychiques dont on peut donner une représentation figurée spatialement<sup>1</sup>. »

Les réticences de cette définition s'agissant du rapport à l'espace ne font que reprendre celles de Freud lui-même, dans une page de *L'Introduction à la psychanalyse* (à laquelle nous reviendrons dans la troisième partie), où il construit l'analogie entre les fonctions psychiques et les pièces d'un appartement. « La représentation la plus grossière (*robeste*) de ces systèmes est celle qui est pour nous la plus commode ; c'est la représentation spatiale<sup>2</sup>. » Le terme *rob* revient un peu plus loin, avec celui de « fantastique », au sens de purement imaginaire, et Freud insiste sur la nature d'« image » de cette analogie, comme sur son caractère incorrect ou inexact si on la prend au pied de la lettre. Toutefois, évoquant l'histoire des sciences avec un exemple emprunté à la physique, il souligne le prix de ces « représentations auxiliaires » (*Hilfsvorstellungen*), et leur valeur didactique et heuristique. Il ne s'agit donc pas d'une spatialisation réelle du psychisme, et elle n'a pas de rapport, par exemple, avec le problème des localisations cérébrales. Cela suscite une question, qui ne sera pour l'instant que posée.

1. J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, 2007 (1967) p. 484. Je corrige une coquille du texte qui comporte « différences », ce qui ne fait pas sens.

2. S. FREUD, *Gesammelte Werke*, Londres, 1940 sq., t. XI, p. 305-306. Il s'agit du chap. XIX des *Leçons d'introduction à la psychanalyse*.

Le terme de « métaphore » sert, dans la définition citée, à mettre l'espace à distance, ou hors jeu, mais il y va d'un mot lui-même spatial, évoquant le transfert ou le déplacement d'une région de l'être ou du sens à une autre. Il présuppose donc une compréhension de l'espace et des lieux en un sens autre que physique, compréhension qu'il nie et occulte en même temps. L'usage du mot « métaphore » pour exclure que quelque chose soit véritablement de l'ordre du spatial joue sur deux tableaux : le premier qui présuppose que nous savons clairement et exhaustivement ce qu'est l'espace, et qu'il n'est ici qu'un terme grossier de comparaison, l'autre qui use d'un sens plus large, où il y a des régions et des ordres du sens, et auquel l'on fait appel subrepticement pour échapper à la souillure du spatial. Mais l'espace de la physique ne coïncide pas avec l'espace perceptif, du fait de la constance des grandeurs perçues, comme le sait quiconque a photographié un paysage, et par ailleurs la mathématique peut dégager ou construire des espaces de toute sorte qui ne sont pas celui de notre perception. L'espace doit venir en question, au lieu d'être le répulsif qui nous confirme dans nos certitudes inélucidées.

Au cœur de la *Critique de la Raison pure*, Kant avait forgé une topique nouvelle au regard de celle d'Aristote, et qui est en quelque sorte, pour le sens du mot « topique », intermédiaire ou médiatrice entre cette dernière et le sens psychologique ultérieur. C'est la « topique transcendante », qu'il oppose à la « topique logique ». Elle est pour lui un instrument méthodique décisif, en particulier contre Leibniz et ses successeurs, et participe du projet critique lui-même.

« Qu'on m'accorde de nommer *lieu transcendental* la place (*Stelle*) que nous attribuons à un concept, soit dans la sensibilité, soit dans l'entendement. Sur le même mode, l'appréciation de cette place, telle qu'elle revient à chaque concept d'après la diversité de son usage, et l'indication des règles selon lesquelles ce lieu (*Ort*) se peut déterminer pour tous les concepts constitueraient la *topique transcendante*<sup>3</sup>. »

3. E. KANT, *Critique de la raison pure*, Ak, IV, p. 173-174, trad. A. Renaut, Paris, 1997, p. 314-315. Il s'agit de la « Remarque sur l'amphibologie des concepts de la réflexion ».



Il s'agit bien de déterminer l'usage possible des concepts les plus généraux et leurs conditions, ou leurs domaines, de validité, selon qu'ils relèvent des phénomènes ou des noumènes, et que leurs objets sont donnés par la sensibilité et l'intuition, ou seulement posés sans condition par l'entendement pur. Notons que dans les pages suivantes, Kant applique cette topique pour déterminer ce que peut, ou ne peut pas, signifier connaître « l'intérieur des choses » (*das Innere der Dinge*). Cette « topique », quant à son acception, est tournée vers l'avenir, puisqu'elle concerne nos facultés, et vers le sens ancien, puisqu'elle concerne un nombre fini de thèmes, en l'occurrence de concepts, étudiés au chapitre précédent (unité et diversité, convenance et disconvenance, intérieur et extérieur, matière et forme). Elle concerne la « réflexion », c'est-à-dire non pas la connaissance directe des objets, mais l'examen des conditions, de la part de nos sources subjectives de connaissance, qui permettent d'en former des concepts.

Cette mise au point sur l'histoire du terme étant faite, qu'est-ce exactement que cette topique chrétienne dont il s'agit ici de dégager le sens, l'histoire et l'intérêt, et quelles sont ses caractéristiques ? Un nombre considérable d'écrits de la tradition chrétienne, dès les premiers siècles, présente l'intériorité de l'homme sur le modèle d'un bâtiment. Ce paradigme architectural présente une dualité principielle et une diversité très grande de figures. La dualité est celle qui existe entre une demeure déjà là, mais où je dois entrer pour la découvrir et l'explorer, comme aussi bien pour la purifier, l'aménager, l'embellir, et d'autre part une demeure qu'il s'agit pour moi peu à peu d'édifier et d'élever, dans un espace intérieur où, comme dans le premier cas, j'ai dû d'abord pénétrer, car il m'était d'abord inconnu et comme étranger. La diversité, souvent, mais non pas toujours, inspirée de demeures bibliques, est très grande : la maison sous toutes ses formes, le temple, le château (le plus célèbre étant celui décrit par sainte Thérèse d'Avila), l'arche (sur le modèle de celle de Noé), le monastère, etc., et d'abord le lieu le plus simple, la chambre.

Mais toutes ces figures présentent une structure commune, et partagent des traits essentiels. Le premier est que, dans notre

condition présente, c'est-à-dire de pécheurs, nous nous trouvons d'abord en dehors de chez nous, ce qui signifie en dehors de nous, aliénés, étrangers à notre être le plus propre, ignorant ce que nous sommes et ce que nous pouvons devenir : la plus grande urgence est donc d'abord de découvrir l'espace intérieur et d'y pénétrer. C'est un modèle spécifique de la connaissance de soi (qui en lui-même, cela va sans dire, n'a rien de spécifiquement chrétien) comme franchissement d'un seuil, découverte d'un espace auparavant inaccessible, et où seulement se trouve la vérité de mon être, en tant qu'elle doit y advenir. (Il serait absurde de parler à ce propos, comme le font tant d'historiens, de « socratisme chrétien », à la suite de P. Courcelle, immense érudit qui s'effaçait dans sa propre science, car, d'une part, la tâche de la connaissance de soi n'apparaît certes pas avec Socrate, comme le montre une parole d'Héraclite – « Je me suis cherché moi-même » D.K., B 101 –, et d'autre part, elle ne saurait sans mépris pour les autres civilisations être considérée comme une exclusivité grecque.)

Le second trait est que cette entrée en soi ne forme que le commencement d'une aventure intime, laquelle ne finit qu'avec notre vie temporelle. Le cheminement spatial signifie en cet ordre notre histoire et notre transformation progressive, narrée diversement selon la dualité signalée plus haut entre la demeure à construire et la demeure à explorer. Mais explorer et construire ne s'opposent du tout au tout qu'en apparence, car ce que je suis, ici, n'est autre que ce que je *peux* ; je me construis en m'explorant et m'explore en me construisant, par des actes qui ouvrent des dimensions du pouvoir-être. Purification, connaissance et sanctification croissent ici ensemble, car l'enjeu ultime de ce cheminement est dans cette tradition le salut ou la perdition à jamais, ce qui lui confère sa gravité sans mesure. Au regard des pensées païennes, essentiellement platoniciennes, qui présentent des affinités avec ce second trait, et où les Pères de l'Église ont largement puisé – lien de la connaissance et de la purification, unité de la connaissance de soi et de la connaissance de Dieu ou du divin –, une différence notable est que ce chemin ne saurait conduire, en ce qui nous concerne, à une parfaite transparence, car si haut que s'élève

l'homme, sa **faillibilité**, sa fragilité, son **exposition** ne sauraient être éradiquées, et une régression ou une chute restent toujours possibles. La conscience de ce péril va de pair avec l'accent mis sur l'**humilité**, étrangère aux Grecs (car, à la différence de la modestie, elle se fonde sur un rapport au Dieu unique), comme sur la **grâce**.

Le troisième **trait** – qui permet, malgré l'anachronisme, d'employer à ce propos le terme de « **topique** » dans un sens analogue à celui de la psychologie du siècle dernier – est qu'un thème central et sans cesse récurrent de ces écrits se trouve être le jeu **complexe** et mobile en nous des forces qui permettent et favorisent, ou qui obèrent et interdisent, ce chemin dans l'espace **intérieur**. Quelles sont les forces **contraires** en présence, et leur **intensité** à tel moment et dans telle configuration de notre **situation** ? Quelles sont leurs sources et leurs ressources, et comment, selon le cas, les accroître ou les contrecarrer ? Les descriptions, toujours lourdes d'une **dimension** pratique, ont constamment une perspective **énergétique** comme économique. La **singularité** de cette **énergétique**, laquelle ne peut jamais se réduire à une technique de contrôle de soi ni à une machination, est qu'elle intègre comme son élément central l'incalculable et l'**immaîtrisable** de la **grâce divine** – ce qui lui confère sa **dramatique** propre. Il s'agit de se conduire de façon telle qu'on ne fasse pas obstacle à cette force dont nous ne sommes pas l'**origine**, qu'on la laisse se **déployer** en nous, et qu'on use avec **discernement** de ce qu'elle nous rend possible. Mais la grâce n'est pas un caprice de Dieu, comme l'atteste la Révélation, elle a son intelligibilité, et, à défaut de la contrôler, j'ai à la **reconnaître** comme à me rendre **souple** à son imprévu. Il demeure que la dimension dramatique de la connaissance de soi s'accroît au regard d'autres pensées : il n'y a pas seulement en moi une profondeur obscure et **insondable** que jamais je ne pourrai embrasser du regard de l'esprit, où gisent des ressources pour le bien comme pour le mal, par lesquelles je peux me **surprendre** moi-même et devenir **capable** de ce que je n'aurais jamais anticipé (en soulignant que cela va dans les deux sens, car ce que j'ignore de moi ne se réduit d'aucune manière à mon **infamie** ou à mes pires **dangers**), mais il y a

aussi ce qui me vient de dos ou de côté, si l'on permet cette image, par ce que C. Péguy appelait mes « **mégardes** », que je n'ai pas vu **venir**, ni même imaginé **possible**, l'initiative de Dieu. Cette dernière ne se limite pas à l'intime **infusion** de la grâce, **mais** passe tout autant par les **événements** du monde, qui peuvent changer la donne du tout au tout, et dont je dois déchiffrer la requête qu'ils m'adressent de la part de Dieu.

Le **quatrième** trait est le caractère **collectif** ou communautaire de cette **aventure** intérieure, qui n'est pas la « fuite du seul vers le Seul » dont parlait Plotin dans la phrase ultime des *Ennéades*, car cette topique est toujours ecclésiale. Il faut ici tenir sous le regard de l'esprit les deux aspects de cette démarche, sans émousser la pointe d'aucun. D'une part, l'espace **intérieur** est le lieu de l'**individuation** la plus radicale qui soit, **puisqu'elle** me fait découvrir et accomplir ma vocation propre et **unique**, c'est-à-dire ce pourquoi Dieu m'a créé, et à quoi il m'a envoyé. (Cette **individuation** historique et active échappe aux discussions sans fin de la philosophie médiévale sur l'**individuation** par la matière ou par la forme, où elle est conçue avant tout sur un mode biologique.) Dans ce secret **dérobé** à tout autre, je vais peu à peu à la rencontre de moi-même tel que j'ai à être selon le dessein divin. Mais, d'autre part, je n'ai pu entrer dans cet espace que par la Parole **biblique**, qui m'a été adressée et **transmise** par d'autres hommes, ainsi que par le **baptême** qui m'a **délivré** de mes chaînes, et que je ne me donne pas à moi-même, et je n'avance que comme un **éclaireur** et un **lieutenant** de tous les autres (« je », c'est-à-dire « chacun »), mes chutes ou mes paralysies ralentissant le **commun** pèlerinage, tout comme mes avancées ou mon **urgence** lui donnent un peu plus d'allant. Quelque chose du destin de tous se joue dans le secret de chacun, et quelque chose du destin de chacun se décide dans la marche commune. C'est pourquoi l'on peut avoir à raconter et à transmettre ce cheminement et son économie, et c'est pourquoi aussi ces modèles architecturaux sont proposés à tous, sans que le but soit l'uniformité, puisque chacun a sa façon propre d'en user, comme de cheminer. L'**identité** est toujours celle d'une voix dans le chœur. (Il y va de ce que la théologie

appelle la « communion des saints », dans l'Unique Saint qui réunit et sanctifie.)

Le cinquième trait, et le plus décisif pour une confrontation de ce paradigme avec celui de notre contemporanéité, est que ces chambres, ces maisons, ces temples intérieurs ont tous pour fin ultime – laquelle en commande l'existence et l'organisation – d'être des lieux d'hospitalité pour Dieu lui-même. Et c'est là que le caractère insubstituable de la spatialité se révèle dans toute sa force : je ne dois pas habiter ma propre demeure de façon telle que par mes soucis, mes désirs, mes projets, mes pensées, je l'emplisse tout entière, et qu'elle ne soit que le lieu d'un dialogue avec soi. Il faut ménager en elle du vide, qui correspond à une vacance et à une disponibilité de la pensée et de la volonté, pour que Dieu puisse y venir habiter. La clôture de la demeure vis-à-vis du brouhaha et des sollicitations de toute sorte qui viennent de l'extérieur n'a pas pour fin l'emprisonnement fatal avec mon pire ennemi, qui peut être moi-même, mais ne prend sens que d'être la condition de la plus haute ouverture. L'étranger au sein même de l'intime, l'inconnu dans la maison de l'âme peuvent se prendre en deux sens opposés : le premier renvoie à tout ce que j'ignore en moi de menaçant, et qui s'y manifeste bien souvent impromptu, et malgré que j'en aie, comme dans l'angoisse ou le tourment de la mauvaise conscience, et dans tous ces périls intérieurs auxquels la solitude donne libre champ ; le second désigne cette venue, cette approche secrètes d'abord de Dieu en moi et vers moi, dont les effets me découvrent aussi, en les libérant, des forces plus vives et des audaces plus profondes que celles dont j'imaginai être capable. Cette présence de Dieu est conçue comme une présence personnelle, figurée selon le cas par l'hôte qui vient y séjourner amicalement, ou par l'Époux royal qui m'y attend, selon le langage nuptial du *Cantique des cantiques*. Il y va d'une présence de grâce et de salut qui est plus haute que sa présence de créateur qui soutient toute chose dans l'être. Je dois préparer ma demeure pour cette présence souveraine, c'est-à-dire m'ouvrir à plus que je ne puis, ce qui ne saurait avoir lieu que grâce aux ressources qu'elle me donne elle-même. Le lecteur en trouvera plus loin bien des descrip-

tions, et une méditation circonstanciée. Cela est vraiment le centre de cette topique, et donc aussi le lieu où s'opère son éventuel basculement.

Le sixième trait, enfin, mais qui est déjà inclus dans les précédents, est que ces diverses demeures ne forment pas des images pour se rêver soi-même, des miroirs fantastiques du « moi », concept au demeurant tardif et postérieur à la presque totalité des écrits étudiés ici, comme l'a montré de façon décisive V. Carraud<sup>4</sup>, même si assurément certains ont pu en faire un tel usage, mais des schèmes pratiques pour conduire réellement ma vie, et reconduire la diversité de ses actes à un axe qui lui donne sens.

Comment procéder pour étudier cela ? Le livre qui suit a organisé l'étude de cette littérature foisonnante en trois parties. Les deux premières, sur la chambre du cœur et le temple de l'esprit, syntagmes dont on peut suivre, au moins dans ses grandes lignes, l'histoire continue, correspondent de façon nette à deux actes fondamentaux, lesquels assurément ne sont pas exclusifs ni incompatibles, mais mettent respectivement l'accent sur un axe distinct, la prière pour la première – la chambre du cœur étant par excellence un oratoire –, et le sacrifice pour le second – le centre du temple de l'esprit étant l'autel du cœur, l'autel intérieur. La troisième partie, qui regroupe divers types de demeures, est plus composite, mais comporte tout autant cette dimension pratique.

Ces six traits réunis manifestent qu'il y va bien d'un véritable paradigme, ou modèle, de l'identité personnelle, lequel, sans être le seul, a exercé une profonde prégnance sur notre histoire occidentale, d'autant qu'elle ne s'est pas seulement exprimée par des écrits théologiques ou philosophiques difficiles d'accès, mais aussi par des sermons ou des livres de spiritualité destinés à un vaste public, et qu'ils offrent des schèmes pour la conduite de chacun<sup>5</sup>. Il ne semble pas qu'on en ait bien vu l'unité ni la constance, ni mesuré toute son importance : cela est dû à son

4. V. CARRAUD, *L'Invention du moi*, Paris, 2010, ouvrage aussi magistral que nécessaire.

5. Avant la réforme liturgique de Vatican II, les fidèles prononçaient avant la communion, à la messe catholique, la formule « Seigneur, je ne



langage analogique, d'une part, tout comme au fait qu'il n'apparaît en tant que paradigme que dans sa longue durée, et sa reprise par de nombreux auteurs souvent peu connus. Il faut signaler enfin, puisque la grande majorité des écrits ici étudiés sont de tradition latine, l'importance de saint Augustin, et de sa pensée de l'homme comme image de Dieu, *imago Dei*. Cette dernière formule n'est autre que la définition biblique de l'être de l'homme, et donc commune à tous les penseurs chrétiens, mais la méditation de saint Augustin dans son immense ouvrage sur la Trinité (*De Trinitate*), dont la seconde moitié est consacrée à ce qu'on nommera par la suite les facultés de l'âme humaine, lui imprime une orientation particulière qui sera décisive pour toute notre histoire. Car l'homme est pour lui à l'image du Dieu un et trine, en ce que l'unité de son esprit s'articule en trois puissances fondamentales, la mémoire, l'intelligence et la volonté, dont chacune, bien qu'elle soit distincte, enveloppe les deux autres (je veux, par exemple, me souvenir et comprendre, tout comme ma mémoire saisit mes actes d'intelligence et de volonté). Pour qui est peu familier de ce penseur, il faut préciser que « mémoire » a un sens bien plus large que le nôtre, puisqu'elle ne se réduit pas au souvenir du passé, mais se rapporte à tout ce qui peut être présent à notre esprit, et donc au présent que je perçois comme à l'avenir que j'imagine ou que j'anticipe – l'extension de la « mémoire » devient donc aussi vaste que celle du concept moderne de « conscience » –, et que la volonté est définie comme puissance de l'amour, quelle que soit la nature, bonne ou mauvaise, juste ou perverse, de ce dernier. Mon esprit (*mens*), en tant qu'image de la vie divine, a en permanence en son être un lien actif et dynamique à son modèle, à ce dont il est l'image, et tend vers lui, s'oriente vers lui, qu'il en ait conscience ou non, à moins que par ses actes il ne torde ou ne contrarie ce mouvement vers sa fin. C'est assurément un fondement, par la riche et fine description que cette doctrine

suis pas digne que tu entres sous mon toit » (en latin), par référence au centurion de Matthieu VIII, 8. C'était bien se poser soi-même comme une maison où entre le Christ.

permet de la vie mentale, à la fois une et différenciée, pour mieux dégager et comprendre la possibilité d'une habitation de Dieu en nous, d'une hospitalité essentielle.

Quelle a été la méthode suivie dans cette étude, et quel en est l'enjeu pour la pensée contemporaine ? La forte prégnance et la vaste diffusion, dans l'espace et dans le temps, de ces schèmes excluaient toute velléité d'exhaustivité, car personne ne pourrait même recenser l'ensemble des écrits, publiés ou manuscrits, qui les mettent en œuvre, dont beaucoup au demeurant n'apportent rien de neuf par rapport aux auteurs majeurs. L'accent a été porté sur ce à quoi ces schèmes conduisent s'agissant de la pensée de l'identité personnelle, comme sur la saisie du jeu des forces qui la forment ou la menacent, et enfin sur leur poids quant à la manière dont nous menons effectivement notre vie. Le propos était aussi d'en dégager la constance à travers leurs renouvellements même, mais si les deux premières parties suivent l'ordre du temps, la troisième s'organise selon l'opposition entre demeure à construire ou à explorer. Le genre littéraire de ces écrits est très variable : traités doctrinaux, commentaires bibliques, sermons, récits d'expérience, poèmes longs ou brefs. Où s'arrêter ? L'étude est chaque fois conduite jusqu'à ce qu'apparaisse dans un ou plusieurs écrits d'auteurs majeurs, un point de basculement, une rupture, par lesquels la demeure intérieure cesse d'être, en son essence et sa destination, un lieu d'hospitalité pour la présence personnelle de Dieu, et devient la chambre solitaire où la conscience s'entretient incessamment avec elle-même. La règle suivie en ce qui concerne ce renversement a obéi à un principe d'économie (faute de quoi cet ouvrage serait devenu deux livres en un) : il suffisait de le mettre *expressément* en évidence comme renversement, c'est-à-dire en le rattachant aux schèmes étudiés et à la lettre de leurs syntagmes, sous la plume d'un penseur reconnu comme décisif (ainsi Montaigne, Kant ou Rousseau pour les deux premières parties). Je ne soutiens pas que ce soit nécessairement le premier, car un tel événement n'a pas de date précise, et ne signifie certes pas la caducité ni la disparition pure et simple du paradigme précédent : si beaucoup d'auteurs appartiennent à l'Antiquité tar-

dive ou au Moyen Âge, certains relèvent du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècles (sainte Thérèse d'Avila, saint François de Sales, ou le poète anglais George Herbert). Qu'il ne s'agisse pas d'une esquivé de la modernité, le manifestent les deux tomes de *Conscience et roman*, qui décrivent ce qu'il en est de la conscience et de sa description, avec un accent mis sur la topique dans la partie sur Henry James, après ce renversement. (Si le lecteur veut bien pardonner cette confiance, je m'apprêtais à écrire le livre qui suit lorsqu'a surgi à mon esprit le projet de ce long travail sur la description de la vie de la conscience dans le genre dominant des deux derniers siècles, lequel en suspendit pendant plusieurs années la rédaction.) Il appartient évidemment à la conclusion d'en tirer les leçons, ou du moins de poser les questions qui s'en dégagent.

Un des nombreux paradoxes de l'individualisme contemporain est que, plus notre vie devient effectivement uniforme, et modelée par les formes modernes de la technique qui régissent le moindre de nos actes, plus s'exacerbe le désir de la singulariser. La soif de « vécu » s'accroît avec l'incertitude foncière sur *qui* vit ce vécu, et même sur le point de savoir s'il y a réellement *quelqu'un* pour le vivre. L'organisme affaibli a besoin de transfusion, de sang ou de sens. Et l'histoire de la philosophie, comme des religions, est mise à contribution, avec ses catalogues de vies possibles qu'on pourrait endosser comme des vêtements. Pour la philosophie antique, l'expression d'« exercices spirituels », subrepticement empruntée au fondateur des Jésuites, saint Ignace de Loyola, a eu un grand retentissement afin de la plier à nos demandes présentes. Mais l'esprit humain a des figures distinctes, à la mesure de la fin ultime qu'il se donne ou qu'il reçoit, et qu'on ne peut replier ou rabattre les unes sur les autres, indépendamment du monde où elles prennent sens. Il ne peut repasser deux fois par le même point, ni revenir sur ses pas. Pour qu'une figure d'existence formée dans le passé puisse être actualisable, il ne suffit pas de le décréter, il faut en mettre en évidence les conditions de possibilité. Dans quel monde se construit la maison de l'âme, et est-il toujours le même ? Pour détourner de son contexte et de son sens une parole de Rilke dans la première

de ses *Élégies de Duino* (v. 12-13), nous ne sommes pas de façon très sûre « chez nous dans le monde interprété » (*zu Haus (...) in der gedeuteten Welt*, littéralement « à la maison »). S'agissant des figures ici méditées de la topique chrétienne, ces conditions sont doubles : la première est qu'un événement précisément situé dans l'histoire humaine (l'Incarnation du Verbe divin, sa mort et sa résurrection) soit fondateur du sens même de cette histoire, et offre à tout temps de celle-ci un accès à lui comme à ce qui lui donne un avenir (cette affirmation fait corps assurément avec la foi elle-même) ; la seconde est, présentement, que cette topique fasse droit au désastre et au non-sens, aux puissances du chaos, et ne soit pas solidaire d'une sécurité sur un sol historique supposé ferme : cette condition est remplie par le schème de l'*arche* au milieu du déluge, étudié dans la troisième partie, comme par le symbole très commun du navire de l'Église, ballotté au cœur de la tempête (la mer renvoyant au non-monde du chaos).

Demeure une objection philosophique majeure à pouvoir même parler de l'espace intérieur. Dans des perspectives assurément très diverses, aussi bien saint Augustin que Descartes ou que Kant, pour ne citer qu'eux, posent l'âme ou la conscience comme étant par essence inétendues ou non-spatiales. L'« espace intérieur » n'est-il qu'une expression littéralement absurde, comme un cercle carré, si l'on part de l'opposition de la *res extensa* et de la *res cogitans*, ou des deux formes pures et *a priori* de l'intuition, permettant de distinguer le « sens interne » et le « sens externe », Kant affirmant qu'« extérieurement, le temps ne peut être intuitionné, pas plus que l'espace ne peut l'être comme quelque chose en nous <sup>6</sup> » ? Dans une note de la fin de sa vie, expressément dirigée contre Kant, mais cursive et donc obscure, Freud renverse cette perspective : « La spatialité pourrait bien être la projection de l'extension de l'appareil psychique. (...) La psyché est étendue, n'en sait rien <sup>7</sup> ». Cette spatialité nous est donc inaccessible.

6. KANT, *op. cit.*, Ak, III, p. 52, trad. citée, p. 119.

7. Cité dans S. FREUD, *Abrégé de psychanalyse*, trad. Altounian et al., Paris, 2012, p. 96.

Plus décisif est en cet ordre que Heidegger, dans un cours de 1925, se propose fermement d'« éviter une voie » qui, d'après lui, a été ouverte au premier chef par Kant, et qui consiste à saisir toujours l'esprit par la négation de l'espace (*Geist immer als Nicht-Raum zu fassen*), et en vient à affirmer que « l'être-là est lui-même spatial (*räumlich*) », ce qui suppose qu'on pense l'espace autrement que dans le sens de la corporéité<sup>8</sup>. L'approfondissement de sa méditation de l'espace s'étendra sur toute sa vie de pensée, non sans oscillations, car en 1927, il attribue « la prédominance du spatial dans l'articulation des significations et des concepts » par le langage au caractère déchu de l'être-là dans la quotidienneté<sup>9</sup>.

Il ne s'agit certes pas ici de trancher en quelques mots ces questions graves et complexes, mais seulement de partir de cette donnée fondamentale que l'esprit ne peut se saisir lui-même qu'à travers ses actes et ses expressions (ne serait-ce que le verbe mental, le *verbum mentis* augustinien), et que s'il n'est pas lui-même une chose étendue dans l'espace du monde, il est toujours au monde et à l'espace, et nécessairement spatialisant, ouvrant des espaces de toute sorte et ne pouvant se comprendre qu'en eux et que par eux, ce dont Kant lui-même prend acte dans son opuscule profond de 1786, « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? » Non seulement la pensée, mais l'affectivité elle-même ne peut se comprendre que spatialement : l'angoisse resserre, contracte et pétrifie, la joie et l'espérance élargissent, dilatent, mobilisent, cela étant si peu

8. M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeibegriffs*, GA, t. XX, p. 307, Francfort, 1979.

9. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1972, § 70, p. 369. Sur l'espace dans la pensée de Heidegger, on lira les pages denses de D. FRANCK, « Le séjour du corps », où il exprime le dernier état de sa méditation en cet ordre, en appendice à sa trad. de M. Heidegger, *Remarques sur art – sculpture – espace*, Paris, 2009. Je saisis cette occasion pour signaler au lecteur que mon étude sur l'espace et le lieu dans la pensée de Heidegger, reproduite en 2006 dans un volume collectif aux éd. du Cerf, a été rendue absurde et incompréhensible par des fautes d'impression monstrueuses, dues à la précipitation de l'éditeur, qui n'a pas fourni d'épreuves aux auteurs (le mot allemand *Zeug* devient « deux », « spatia-lité » devient « spécialité », etc.). Une version correcte s'en trouve dans le Cahier de l'Herne de 1983, *La Symbolique du lieu, l'habitation de l'homme*.

métaphorique que l'étroit ou le large, absolument parlant, ne sont pas physiquement constatables (sur quelle échelle et par quelle mesure ?), mais des termes originaires existentiels et affectifs. Il n'y a pas lieu en cela de vouloir échapper à notre condition, pas plus que d'y voir une déchéance. Mais certes, l'espace intérieur ne doit pas être hypostasié comme s'il existait par lui-même, mais toujours reconduit aux actes de parole et de conscience qui l'ouvrent sous des horizons divers.

Août-octobre 2012

N.B. Je remercie M. le Professeur Emmanuel Housset de l'assistance qu'il m'a fournie.