Jean-Louis Chrétien, L'espace intérieur

Paris, Éditions de Minuit, coll. « Paradoxe », 2014, 272 p.

Daniel Vidal

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/27327>

DOI : 10.4000/assr.27327

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2015

Pagination : 278

ISBN : 978-2-7132-2515-4

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Jean-Louis Chrétien, L'espace intérieur », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 172 | octobre-décembre, mis en ligne le 18 mai 2016, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/27327> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.27327>

Ce document a été généré automatiquement le 23 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Jean-Louis Chrétien, L'espace intérieur

Paris, Éditions de Minuit, coll. « Paradoxe », 2014, 272 p.

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

Jean-Louis Chrétien, L'espace intérieur, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Paradoxe », 2014, 272 p.

- 1 Intériorité, subjectivité, âme, conscience – autant de concepts, autant de signifiants, qui le plus souvent sont requis sans autre forme de procès, dès lors que l'on entend traiter de la condition, ici et à jamais humaine, de l'homme, une fois identifiés ses actes, ses compétences, ses valeurs. Rien cependant n'est simple et Jean-Louis Chrétien, en se « limitant » (mais quelle ampleur...) à la topique chrétienne de l'architecture de cet espace intérieur, propose une perspective d'analyse venue des plus précieux enseignements des Pères de l'Église, confrontée aux objections qui fondent de longue date notre modernité. Dire topique n'est pas de hasard. En ces textes premiers, et l'Écriture qui les autorise, il n'est d'intériorité pour l'homme, que composée de lieux (*topoi*) où se réalise, ou pas, la rencontre avec son Dieu, qui vient y habiter. Et *topos* en son origine signifiant

- « jardin », c'est au déploiement de cette métaphore spatiale du jardin clos de l'âme, que l'auteur se livre. Que cette métaphore se formule comme chambre du cœur, temple de l'esprit, ou demeure de l'âme. Trois figures que sollicitent les grands maîtres des premiers siècles, mais qui ne désignent pas exactement une même « spatialité » ni une même symbolique.
- 2 Soit la chambre du cœur, ce « noyau de l'être humain », ce centre de l'âme, cette « conscience » dont Ambroise de Milan dit le secret, cet « esprit » dont Anselme de Cantorbéry demande que « l'on en expulse tout ce qui n'est pas Dieu [...] ». La porte une fois close, recherche-le ». Entrer en cet espace clos, c'est entrer en soi et faire place à la présence de Dieu, mais c'est aussi, insistent Origène et Augustin, affronter la propre « ignominie de sa vie ». La chambre : le lieu de la délivrance, sanctuaire, oratoire, autel de la prière – mais aussi bien l'exposition au risque de se perdre en « l'immense rumeur du monde ». Guillaume de St-Thierry dira que la conscience, cette « cellule intérieure », est un tribunal où l'on s'accuse et se condamne. Là, donc, la pente mystique de la présence de Dieu ; ici, la révélation redoutable de la part secrète de soi. C'est cet espace de double polarité qui est cette « chambre de l'Église », ce « corps du Christ » dont parle Ambroise, et dont saint Augustin demande que, face à l'œuvre de purification qui s'y opère, et au travail de Dieu qui s'y accomplit, on ne fuie pas ce « lieu du déchirement ». Il se déploie en cette chambre du cœur une dramatique : on n'y entre que pour s'y absenter, laissant une vacance que Dieu vient habiter ; mais Dieu n'y vient « que de lui-même ». Tel est le paradoxe de cet espace d'intériorité chrétienne. Il y va de l'identité personnelle de l'homme, qui « porte en son centre un vide ou un creux », qui est pour Dieu. Une « capacité », écrit J.-L. Chrétien citant saint Augustin, « qui fonde son sens d'être ». Dieu est au fond de l'homme comme présence plus intérieure à l'homme qu'il ne le sait ni ne le conçoit. Si l'on admet avec l'auteur que pour les penseurs de

l'Antiquité « la subjectivité est inconnue », comment dès lors « sortir de moi » pour aller vers les autres, qui sont au fondement de chacun ? C'est par cette raison de Dieu comme amour que s'opère cette « communion » avec autrui. « Dans chaque moment de l'acte par lequel je pense avec amour à quelqu'un, Dieu m'est présent, que j'en aie ou non conscience ». Dieu, présence, amour, communion, qualifient la chambre du cœur comme moment spécifique d'intériorité.

- 3 Il est en modernité des « chambres profanes » que J.-L. Chrétien confronte et oppose à la chambre cordiale. De ne pas être « d'origine évangélique », elles banaliseront ce que la conception chrétienne propose du cœur intérieur, ce conclave. Dante, « si profondément chrétien », pourtant, et « si chrétiennement profond », donne à la chambre de l'intimité un sens strictement profane, et la tient pour espace privé « où [l'on] est seul avec soi-même ». Le cœur sera pensé en son acception philosophique ou médicale, comme affectivité, comme « moi ». Il n'est plus « lieu d'hospitalité pour Dieu », mais « pour le philosophe ». Mais il est deux usages de telle « chambre ». Ou tel « cabinet ». Montaigne dit le sien « lieu de loisir sans contrainte ni gêne », lieu de « nostre vraie liberté ». Notre âme à elle-même « se peut faire compagnie ». À l'opposé, Calvin parle de « l'arrière-boutique » de l'homme comme « lieu en moi où je m'éloigne de Dieu », espace de duplicité et de feinte, où le moi-même et l'autre sont avers et revers d'un même moi. C'est parce qu'elle est délestée de toute présence divine, que la « chambre » intérieure s'ouvre alors à soi et au monde comme son principe de désenchantement. La sécularisation, écrit J.-L. Chrétien, commence par l'intériorité. On y reviendra.
- 4 D'autres « syntagmes » définissent l'intériorité chrétienne, telle que proposée par l'Auteur. Ainsi du corps du fidèle que Paul dit « temple de Dieu », en qui s'opèrent culte et sacrifice. Le temple est le fidèle lui-même. Et ce sacrifice intérieur, dans la pensée augustinienne, est « ce souffle intime qui respire toujours avec les autres ». Il ne s'entend que comme toujours relié à la communauté des croyants, où chacun s'enracine. C'est parce que ce principe d'intériorité, dit Augustin, loin d'être un principe de clôture et d'enfermement, est cet « abîme » en nous qui « bée de toute part », que l'homme est par cette « béance » offert à Dieu autant qu'ouvert à autrui. L'altérité est constitutive du principe d'identité. L'altérité est ce désir « en haut plus haut que nous », écrit Grégoire le Grand – désir de Dieu inséparable du désir d'autrui. Le temple de l'esprit est alors le fidèle en tant que membre de l'Église. Et l'Église elle-même, ce temple collectif. « Le vrai temple du grand Dieu », écrit St François de Sales, est la pointe de l'âme en sa simplicité, qui consent tout entière au dessein de Dieu. Dieu habite l'âme comme « suprême pointe de la raison et faculté spirituelle ». Dans le *Traité de l'amour divin*, une doctrine de la structure du psychisme humain se propose, qui marque un tournant dans la conception de l'espace intérieur. Moins de schèmes spatiaux, plus de tensions mystiques. Celle-ci, par exemple, qui impose de renoncer au désir de voir Dieu afin qu'on n'ait désir de se l'approprier. Argument qui rappelle la supposition impossible d'être contraint d'aimer Dieu ici-bas puisque condamné à le haïr dans l'éternité. Ce qui posera à nouveaux frais la question redoutable du pur amour. Mais ici, le « temple de l'esprit », habité de Dieu, est confronté au monde d'un sujet personnel, encore entièrement investi de l'amour de Dieu, et déjà, me semble-t-il, rapatrié en sa propre distinction.
- 5 Le temple de Dieu serait-il autre que la conscience de l'homme ? Temple inhabité, écrit J.-L. Chrétien, temple des philosophes, temple de Rousseau, temple de Kant. « Si Dieu

“lit” ce qu’il y a dans le temple, il ne l’habite plus personnellement ». Que cet adverbe fasse problème ne doit pas affaiblir la thèse ici soutenue : la modernité se passe de Dieu, en évide le « temple », pour que seule, comme il en va chez Kant, la loi morale comme impératif catégorique puisse me « permettre de me la représenter comme un commandement de Dieu, et non l’inverse ». Dieu ne fait plus présence, mais « représentation ». Rousseau plus encore conçoit l’espace intérieur comme scène désaffectée de Dieu, royaume de la subjectivité, espace de la « profanation ». Où « ma seule certitude, note l’Auteur, se fait critère de l’universel ». Les « demeures » de Thérèse d’Avila signifiaient un « château intérieur » où il s’agissait d’entrer et avancer, bâtissant son espace propre en même temps que l’on se disposait à la grâce de Dieu. En ce château, « il n’y a rien à voir, que la lumière », au terme d’une lutte entre Dieu et l’ange des ténèbres. Le parcours de Thérèse est parcours « d’une opacité première à une tout autre opacité », dont Surin à son tour témoigne en toute souffrance et extase. Cette opacité « tout autre » est cette lumière divine, en dépassement des pièges de toute finitude. En régime de modernité, le « souterrain de la maison de l’âme » n’est pas cet espace de pleine lumière, mais le domaine « sans loi, sans temps », des pulsions. On pourrait certes objecter que Freud assigne aux pulsions les plus contraignantes des lois. Et que l’espace intérieur est le lieu de leur travail et de leur jeu. J.-L. Chrétien invite aussi bien à lire en Keats, Baudelaire, Balzac, Poe, le triomphe de cette œuvre au désenchantement que la littérature et l’analyse contemporaines du psychisme humain ont introduit au principe de l’intériorité.

- 6 Mais il est un « lieu » où la topique chrétienne et la conception « moderne » de l’intériorité peuvent entrer en consonance. Édifier sa « maison intérieure », écrit l’Auteur, est, pour Thérèse, décider du « pur pouvoir de commencer », et mettre en jeu, et au défi, ce pouvoir. Sans doute, pour la mystique, poser le commencement, poser le fondement, c’est « témoigner et annoncer la Bonne Nouvelle ». Mais si ce qui fait, ici, de chacun à tout autre, que « puissance liante » est « la transmission de la Parole » et donc ouverture sur autrui – fait, en modernité, appel à cet « autrui » au principe même de l’institution du sujet, et comme, au plein sens du terme, sa « raison d’être ». Ce qu’écrit J.-L. Chrétien : « La pointe aiguë de la solitude n’est que l’extrémité d’une interaction [...]. La construction de notre identité propre [...] est de part en part interindividuelle » – ne saurait être récusée par la connaissance « profane ». Ainsi de cette connaissance de soi « qui commence sans qu’on le sache » et de l’intériorité comme « espace de l’inespéré, donc de l’événement [...]. C’est là que tout se joue d’abord quant à l’identité ». Si le temple « désaffecté » est bien le site de la subjectivité, alors il n’est rien, de Dieu, qui ne soit, désormais, de l’homme.