

Quelques avatars antiques de la conscience et de ses projections artistiques en Occident

Baudouin DECHARNEUX

La question de la conscience traverse l'histoire de la pensée occidentale de sorte que l'émergence du sujet, un thème cher à cette tradition, lui est fréquemment associée. L'homme occidental ¹ est souvent caricaturé par deux propos qui lui viennent fréquemment à la bouche : l'expression « moi-je » qui insiste sur sa singularité pensante et l'affirmation du moi au travers de l'expression « je pense que » qui dénote une primauté de l'idée sur la chose. Soutenir que la question du moi s'inscrit au cœur de la pensée occidentale est donc un truisme ².

En Occident, l'histoire de la personne se confond largement avec celle de la philosophie tant le sujet pensant s'impose comme condition de possibilité du déploiement de la parole comprise, non seulement comme véhicule de communication, mais aussi comme « lieu » de l'individuation et de l'union entre corps et esprit ³.

¹ Nous entendons par cette expression le sujet qui est traversé et construit par des catégories de pensée issues de l'Occident et non celui qui appartiendrait à une ethnie ou un peuple dit « occidental ». Ainsi, la généralisation des valeurs occidentales a entraîné une occidentalisation de nombreux espaces qui n'avaient aucun rapport direct avec la « vieille Europe » et ses populations.

² Nous reprenons ici une étude que nous avons publiée dans le volume édité par Frans GOETGHEBEUR et Jean-Marc JACQUES, *Regards croisés sur le moi*, Schoten, Publication Kunchab, 2005, p. 121-142.

³ L'Occident est hanté par la théologie du Verbe (*logos, verbum*). En effet, le Judaïsme a conféré à la parole (*davar*) un statut privilégié en tant que schème divin créateur et, au travers de la philosophie, l'hellénisme a érigé la parole structurante en tant que cœur de l'interrogation philosophique. Se référer à notre ouvrage : Baudouin DECHARNEUX, *L'ange, le devin et le prophète. Chemins de la parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit « Le Juif »*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1994 et Baudouin DECHARNEUX, Jacques CHOPINEAU, Fabien NOBILIO, Giuseppe BALZANO et Alexandre D'HELT, *Bible(s) : une introduction critique*, 2^e éd. revue et corrigée, Bruxelles – Fernelmont, E. M. E., 2010 (segment sur le johannisme).

L'affirmation du sujet entendu comme seule « réalité » pensante – et donc structurante –, comme centre du déploiement d'une pensée organisant les phénomènes autour d'une multiplicité d'autres individualités percevant le monde, dépasse largement le champ spéculatif. Il n'est en Occident aucune pensée qui n'affirme son originalité sans se justifier du moi, aucun système éducatif qui n'affirme privilégier la spécificité de chaque apprenant, aucune production artistique qui ne revendique son originalité intrinsèque. La création se dit et se lit singulière. Sa valeur réside avant tout dans l'originalité du sujet l'ayant conçue. La reproduction est dépréciée comme s'il s'agissait d'un genre secondaire ⁴, une sorte de répétition dépourvue de la valeur, car éloignée de l'idée créatrice déjà exprimée dans d'autres œuvres. Entre l'ébauche qui reflète l'intention et la copie qui reproduit, l'œuvre tire sa valeur d'une sorte d'immédiateté entre pensée, technique et production ; cette unité serait d'autant plus précieuse que l'écart entre l'idée (le moment fondateur) et sa matérialisation (la production artistique) serait limitée aux aspects techniques sans lesquels aucune réalisation n'est possible.

Si le sujet occidental a épousé avec volupté la philosophie du sujet pour le meilleur – les droits de l'homme et leur revendication quant à la spécificité et la singularité du sujet par exemple – et le pire – les dérives égotistes qui constituent le quotidien de la modernité –, il n'en reste pas moins que sa relation au religieux entretient une certaine équivocité. On observe une double évolution sur ce point qui déborde les frontières du vieux Continent pour gagner les personnes vivant dans des espaces imitant ou, pour être plus nuancé, désireuses de calquer, leur mode de vie sur celui d'un Occident souvent mythifié ⁵.

Notre objet n'étant pas ici de poser des jugements de valeurs ou de tenir des propos moralistes sur des postures qui relèvent somme toute des spécificités inhérentes à une tradition, nous nous attacherons à l'examen de l'émergence de la notion de conscience si commune aux pensées occidentales et si problématique, lorsqu'on s'attache aux origines de cette même tradition. En effet, la revendication de la liberté de conscience et le prix accordé à cette idée ne va pas de soi quand on examine la tradition philosophique occidentale, de sorte qu'il nous semble possible de parler de *l'avènement ou de l'invention de la conscience*. Il faut toutefois s'entendre sur le décalage existant entre le concept (et donc sa désignation par un mot) et le phénomène psychique qu'il est supposé exprimer. La réflexivité du sujet pensant – cette fameuse voix intérieure aux impératifs de laquelle il serait impossible de déroger sous peine de tensions morales insoutenables – n'est ni une affaire épocale, ni une

⁴ Ceci est l'héritage direct du platonisme comme l'a bien montré Makoto Sekimura dans sa seconde dissertation doctorale, en langue française, consacrée à Platon et au monde de l'image : *Platon et la question des images*, Bruxelles, Ousia, 2009.

⁵ Voir Martin HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, « Entre un Japonais et un qui demande », p. 85-140 (trad. française, Jean BEAUFRET, Wolfgang BROKMEIER et François FÉDIER). Dans un passage qu'on pourrait qualifier de prophétique, Heidegger souligne, concernant ce que le Japonais qualifie de « domination intouchable de votre Raison européenne » et ses progrès techniques, « cet éblouissement aveugle à ce point qu'on ne peut même plus voir comment l'europanisation de l'homme et de la terre attaque et ronge aux racines tout ce qui est essentiel. Toutes les sources paraissent devoir s'épuiser ».

question anthropologique. Ce que nous visons ici, c'est l'émergence antique de l'idée d'une conscience entendue comme valeur ultime (conscience morale), condition de la reconnaissance de l'humanité (conscience humaine) et cristallisation du sublime (conscience du beau ou plutôt de son expression).

Moments significatifs du moi dans l'histoire des idées antiques

Le pythagorisme

Le pythagorisme, courant philosophique de première importance né en Grande Grèce (Italie du Sud et Sicile) au v^e siècle avant notre ère, peut être considéré comme la première étape à proprement parler constitutive d'une théorie du sujet en Occident. Pythagore aurait en effet enseigné à ses disciples deux théories qui vont traverser notre propos tel un fil rouge : premièrement, les nombres sont la racine de toute chose ; deuxièmement, l'être humain composé de matière et d'esprit est appelé à traverser des vies multiples (transmigration, réincarnation). La première théorie est la lointaine origine de la science (à la manière antique) et donne aux mathématiques la première place lorsqu'il s'agit de légitimer ou valider une thèse, un raisonnement, une démonstration. La seconde théorie qui a fait, comme on le sait, couler beaucoup d'encre, entraîne l'idée que l'homme est partiellement immortel. Pour être plus précis, la doctrine pythagoricienne postule qu'un principe fondamental survivrait après la mort (*psychè, noûs*), et qu'au terme d'une migration, celui-ci retrouverait un autre corps en gardant partiellement trace de ses vies antérieures ⁶.

Cette dernière thèse suscite des questions importantes dont la philosophie antique se fait l'écho. Quelle est la partie de l'esprit (l'âme, le *noûs*) qui survit après la mort ? Pourquoi ne gardons-nous qu'une trace des vies antérieures et non des souvenirs cohérents ? Est-il des hommes capables de se souvenir sans zone d'ombre ? Comment organiser l'éducation des hommes si cette théorie est confirmée ? Comment organiser le corps de la société si ce principe migre de corps en corps en ne distinguant pas la matière qu'il va investir ? Quelle attitude adopter au quotidien face à la consommation, l'instrumentalisation, la souffrance des animaux ? Faut-il reconnaître l'égalité entre les hommes et les femmes ? Comment se souvenir des vies antérieures et par quels exercices ? Quel crédit donner à ceux qui prétendent se souvenir ? Est-il une cohérence au niveau du Tout (cosmologie) qui assure au travers des nombres l'unité des phénomènes et si oui, comme la définition même du cosmos semble l'inférer, l'homme doit-il organiser son salut lorsqu'il traverse une vie ?

La complexité des questions qui s'articulent autour des deux théories que nous avons brièvement évoquées, était suffisante pour lancer la pensée occidentale dans des spéculations religieuses qui déboucheront sur des thèses philosophiques hypostasiant le sujet pensant. La modernité des réponses apportées par les pythagoriciens est pour le moins surprenante. L'anthropologie pythagoricienne suspendue à une psychologie bien structurée, débouche sur l'affirmation du respect de la vie, sur l'idée d'une égalité

⁶ D'où la possibilité de réminiscences. Notre analyse du pythagorisme ancien est largement inspirée de Lambros COULOUBARITSIS, *Aux origines de la philosophie européenne*, Bruxelles, De Boeck, 2003 (1^{re} partie, p. 90-103) et *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Grasset, 1998 (p. 168-177).

entre hommes et femmes ⁷, sur le thème du genre de vie. Au-delà des lois de l'*ethnos* ou du *genos* – les devoirs liés au sang et à la famille –, les pythagoriciens soutiennent la thèse d'une fraternité initiatique unissant les membres de leur confrérie.

Il semble que cette approche serait liée à l'idée que des hommes et des femmes parvenus à une intelligence des phénomènes naturels et psychologiques se devaient un respect et une assistance mutuelle, semblable à celle que les membres d'un même lignage devaient se porter dans le monde antique traditionnel. Aussi, l'idée d'une fraternité symbolique était née et, dans le sillage de cette nouveauté, celle d'une égalité entre les humains, du moins sur le plan spirituel, se fit jour. Il faut noter à cet endroit que les pythagoriciens eux-mêmes demeurèrent élitistes et ne tirèrent pas toutes les implications de leurs théories sur le plan philosophique. Il est vrai que déplacer nos propres préoccupations sur le monde antique serait une erreur méthodologique.

Si l'on accepte l'idée que l'art est un déploiement de formes (structures) et donc un rapport entre des nombres, on comprend que le soupçon pythagoricien fut accueilli favorablement par de nombreux artistes. Ainsi des noms prestigieux comme ceux de Phidias ou de Polyclète d'Argos furent associés dès l'Antiquité à la mouvance pythagoricienne. L'idée de canon de la beauté – un rapport numérique entre les diverses parties d'un tout jugé beau en soi – est tirée d'une conception de l'art reflétant l'harmonie du monde (cosmos) et de ses parties (dont l'homme). L'idée d'un lien subtil (par les nombres) qui unirait les diverses parties du Tout, conduisit les artistes antiques à une lecture *idéale* de l'art supposé exprimer la perfection du rapport, son idéalité.

Platon et l'âme

Platon tire les conséquences des penseurs pythagoriciens en soutenant que l'homme aurait une âme et que celle-ci serait composée de parties dont une des composantes – le fameux *noûs* (intellect) – serait immortel. Entre le mortel et l'immortel se joue alors le statut de la condition humaine et la compréhension de la diversité de ses composantes. En substance, Platon enseigne que l'homme ne cesse de mourir à lui-même et en lui-même à mesure de son avancée dans l'existence – on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve disait déjà l'obscur Héraclite –, car en tant qu'être voué au temps et à l'espace, l'humain doit accepter sa nature corruptible et périssable. Toutefois, une partie de lui-même survivra après la mort et sera appelée à poursuivre un chemin qui, au travers de la diversité des phénomènes, perpétuera son unité intrinsèque, essentielle. L'homme sera ainsi amené à vivre une pluralité d'existences, tout en conservant une identité tirée de la partie transcendante de son être. L'affirmation de l'unité de l'être et de son existence en soi (ontologie) apparaît ici comme une spécificité de la pensée occidentale qui exclut le non-être ou le mélange entre le non-être et l'être (la leçon de Parménide), comme origine potentielle de l'existence. L'homme peut ainsi être défini métaphoriquement comme un pont jeté entre la diversité sensible et l'unité intelligible ⁸.

⁷ Au sens antique s'entend.

⁸ Sur la lecture d'un Platon inspiré par les doctrines pythagoriciennes : Lambros COULOUBARITSIS, *Aux origines*, op. cit., p. 228-232. Les textes platoniciens de référence sont le *Phèdre* et la *Lettre VII*. Les travaux sur l'oralité de l'école de Tübingen font autorité (voir

Dans un de ses dialogues, *le Sophiste*, Platon s'efforce de distinguer entre les arts humains et les arts divins en s'appuyant sur la méthode dichotomique. Les différents types d'art (*technè*) sont, si l'on suit son analyse, divisibles en arts de l'acquisition et en arts de la production⁹. Ces derniers se subdivisent à leur tour en arts de la production d'objets et en arts de l'imitation. C'est l'art de l'imitation qui retiendra notre attention ici car cette catégorie enveloppe ce que nous nommons aujourd'hui l'art (au sens d'une production de formes jugées esthétiques). L'imitation peut être selon Platon une reproduction fidèle du sensible, celle-ci s'efforcerait alors de créer en s'inspirant de l'idée de beauté. Il s'agit de l'*eikastikè technè*. Il existe aussi un art de l'imitation qui vise à produire des simulacres, cet art du simulacre, *phantastikè technè*, est régulé par la recherche de l'illusion (*eidôlon*) en créant une stimulation sensorielle. Il existe en conséquence plusieurs types d'arts : ceux qui s'efforcent d'éveiller au beau ; ceux qui excitent l'imaginaire en trompant par un simulacre. L'art authentique se caractérise par un respect de l'étude des choses (rapports mathématiques). Il favorise la contemplation (activité théorétique) des idées en général, du beau en particulier.

Platon use volontiers du mot *eikôn* pour qualifier la forme d'art la plus élevée et il est significatif de noter qu'il use du même terme lorsqu'il invente son célèbre mythe de la caverne (mythopoïétique). Il s'agit en fait pour le maître de l'Académie de l'art authentique, celui qui exprime par l'*eikôn* les réalités du monde intelligible. Cette approche idéaliste de l'art aura des effets remarquables dans l'histoire de la philosophie. Ainsi, la théorie de l'*eikôn* sera à l'origine de l'iconophilie et du culte des images (icônes) dans l'art byzantin (VIII^e et IX^e siècles), par opposition à ceux qui pensaient participer au sacré au travers des icônes ; un courant qualifié d'iconoclaste bouleversera tant le monde byzantin que catholique jusqu'au cœur de la Renaissance.

L'iconologie platonicienne vise du point de vue spirituel à favoriser la contemplation du Beau en soi comme s'il s'agissait d'une façon de réguler l'âme au travers des représentations et formes participant à la perfection. Elle consacre la suprématie de l'idée sur la chose, la prééminence de l'idée sur sa réalisation. On soulignera à cet endroit que la pensée antique mettra treize siècles pour tirer les conséquences artistiques de cette révolution.

Les mystères et le salut

À partir de la fin de la République romaine (époque hellénistico-romaine), un mouvement à la fois social et spirituel se fit jour qui allait traverser toute l'Antiquité jusqu'à son terme. Il s'agit des cultes dits « orientaux » ou « à mystères ». Dès la plus haute Antiquité, des sanctuaires importants (comme Eleusis près d'Athènes) éveillaient les initiés aux bienfaits de la vie future, toutefois l'importance du salut (sotériologie)

Marie-Dominique RICHARD, *L'enseignement oral de Platon*, Paris, Cerf, 1986). La dissertation doctorale d'Irini VILTANIOTI, *Études sur la doctrine pythagoricienne de la Tétractys*, à paraître, sera déterminante pour une bonne intelligence du rapport entre les doctrines sur les nombres et la psychologie. Voir également Baudouin DECHARNEUX et Irini VILTANIOTI, « L'exégèse allégorique des mythes, la notion d'*YPONOIA* de Platon à Philon », dans *Philosophia* (Académie d'Athènes), vol. 40, 2010, p. 391-408.

⁹ Voir Lambros COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, op. cit., p. 308-309.

personnel fut accentuée par des pratiques transversales qui se développèrent lors du gigantesque brassage culturel qui présida à la naissance de l'Empire romain. De l'Indus en Hispanie, un monde nouveau s'établit autour des valeurs de la culture grecque (conquêtes d'Alexandre), ce qui entraîna sur le plan personnel une recherche du salut personnel, peut-être à cause des flux migratoires et de l'éclatement des structures socio-culturelles traditionnelles (hypothèses socio-politiques), certainement en raison de l'évolution des doctrines au sein des Écoles se revendiquant des pensées de Pythagore et Platon (hypothèses théologico-philosophiques), vraisemblablement par la conjugaison des nouvelles données politiques et spéculations philosophiques.

Pour donner quelques exemples, les grands ports du bassin de la Méditerranée virent peu à peu le culte égyptien de la déesse Isis les coloniser. Ainsi une déesse égyptienne devint protectrice des navigateurs (fête d'ouverture et de fermeture de l'année maritime), mais aussi de certaines catégories sociales (par exemple, femmes affranchies et courtisanes) en dehors du contexte géographique spécifique de l'Égypte. Le culte de Dionysos essaima en Italie (Rome) où il bouleversa les mœurs au point de créer une répression sanglante (fin de la République). Le culte de Mithra (culte guerrier sans doute réservé aux hommes) s'étendit des limites de l'Euphrate à celles du Rhin (Germanie) ou de l'Écosse (mur d'Hadrien, Écosse)¹⁰. Il est intéressant de noter que ces cultes personnels (on y adhérerait par choix personnel) sont essentiellement connus au travers des témoignages artistiques (statuaire, fresque, mosaïque, peinture sur bois, architecture sacrée, ...). Ceux-ci attestent d'une personnalisation du rapport au sacré qui vise à confronter le fidèle (initié) au dieu qu'il privilégie lors du rite.

Les représentations artistiques de l'époque attestent d'une évolution vers une représentation de l'intériorité ou plutôt d'un élan vers l'intériorité (mouvement des yeux, idéalisation des corps, etc.). Il n'est guère étonnant de constater qu'au même moment, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, un penseur, Apulée de Madaure (II^e siècle de notre ère), assimile une puissance démonique (le *daimôn* de Socrate, le maître de Platon) à l'idée latine de conscience (*conscientia*) dans un traité mineur, le *De deo Socratis*¹¹. Le texte d'Apulée en dit long sur l'importance de l'intériorité lorsqu'il s'exclame : « Par conséquent, vous tous qui écoutez par son intermédiaire cette divine théorie de Platon, n'oubliez pas que chaque fois que vous vous préparez à l'action ou à la réflexion, avec de tels gardiens (les démons ou lares), l'homme ne peut avoir aucun secret ni à l'intérieur de son âme ni à l'extérieur sans

¹⁰ Sur les religions orientales, voir Robert TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

¹¹ APULÉE, *Le démon de Socrate*, Paris, Les Belles Lettres, 1973 (Rivages poche / Petite bibliothèque, 1993, trad. Colette LAZAN, préface de Pascal QUIGNARD). Voir Pascal QUIGNARD, *Le sexe et l'effroi*, Paris, Gallimard, 1996 qui, selon nous, ouvre des horizons nouveaux en matière de lecture des mystères antiques. Voir également : Baudouin DECHARNEUX, « Hérésies, sectes et mystères des premiers siècles de notre ère », dans Alain DIERKENS et Anne MORELLI (éd.), *Sectes et « hérésies », de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002 (*Problèmes d'histoire des religions*, 12), p. 29-43 ; Baudouin DECHARNEUX, « Mithra's Cult : An Example of Religious Colonialism in Roman Times ? », dans Jonathan DRAPER (éd.), *Orality, Literacy, and Colonialism in Antiquity*, Leiden, Society of Biblical Literature, p. 93-105.

que son démon s’y intéresse et s’y immisce, qu’il l’examine sous tous les angles, le comprenne de fond en comble et débusque, *telle une conscience*, ses intentions même les plus enfouies » (*De deo Socratis*, 16). Ce texte que Pascal Quignard a justement noté comme fondateur d’une autre façon d’appréhender l’humain et son rapport à lui-même (réflexivité), dénote une approche intériorisée de la philosophie, un élan vers l’invisible qui tire ses origines de la philosophie platonicienne pour se déployer dans un monde où le sujet et sa destinée s’inscrivaient au centre des spéculations et pratiques religieuses.

Cette façon d’appréhender le chemin que la pensée se fraie à l’intérieur d’elle-même pour délibérer sans complaisance sur le mode d’être au monde de son auteur, n’est pas que le fruit d’une pure spéculation intellectuelle. Peu de temps avant Apulée, en Égypte, dans la région du Fayoum des portraits semblent refléter la même recherche que celle exprimée par Apulée¹². Destinées à être enterrées, ces œuvres (qui remplaçaient peut-être l’ancienne pratique de la momification) ouvrent par l’intensité du regard de ceux qu’elles figurent, sur l’au-delà d’une apparence qui, devenue secondaire, n’est plus que le support de la dimension spirituelle du représenté. Entre le réalisme de la forme et l’intensité du regard, se joue ici la relation du sujet à un autre monde dont il tire l’étincelle de vie¹³.

Conclusions ouvertes : le christianisme et la conscience

Dans l’Empire romain, deux types d’art vont cohabiter pendant plusieurs siècles, celui qui met en scène le pouvoir et les fastes de l’empire et celui qui peu à peu dévoile les secrets de l’intériorité. Si l’on met en parallèle le très classique buste d’Auguste (par exemple celui du musée du Louvre¹⁴), et la mosaïque représentant la charge d’Alexandre à la bataille d’Arbèles (Maison du Faune Pompéi¹⁵), on mesure d’un coup d’œil l’écart séparant ces deux façons de représenter le sujet.

Au travers de son œuvre hantée par les questions du mal et du salut, saint Augustin devait donner à l’idée de conscience une assise théologique qui traversa

¹² Voir par exemple : http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Portrait_du_Fayoum_01a.JPG. Dans ce portrait du Fayoum, on remarque que le sujet est représenté sans que l’idéalité soit marquée dans les traits. Le personnage est représenté tel qu’il était de son vivant. Toutefois, le regard, que la taille des yeux surdétermine, manifeste l’importance de la vie intérieure. C’est la quête de cette intériorité qui devient première

¹³ Voir la magistrale étude de Roland TEFNIN, *Le regard de l’image. Des doctrines jusqu’à Byzance*, Bibliothèque des Amis du Fonds Mercator, 2003.

¹⁴ Voir par exemple : http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Emperor_August_Louvre_Ma1280.jpg. Le buste d’Auguste du Louvre, fort classique, idéalisant la majesté impériale, est représentatif d’une légère évolution de l’art classique, en ce cas qu’on pourrait qualifier d’officiel car relevant de la statuaire impériale, vers un intérêt plus marqué pour l’intériorité ce que dénote l’air pensif du personnage et la taille des yeux

¹⁵ <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:BattleofIssus333BC-mosaic-detail1.jpg>. Alexandre représenté chargeant le char de Darius à la bataille d’Arbèles est figuré sans l’exagération rhétorique magnifiant la perfection de ses proportions. Ce n’est pas le canon de la beauté qui retient l’attention de l’artiste mais bien l’intention, la détermination, du conquérant. Cette force intérieure envahit tout l’espace de la mosaïque

tout le Moyen Âge jusqu'à l'époque moderne ¹⁶. Il convient de noter que, tout comme ses lointains maîtres pythagoriciens et platoniciens, Augustin attache une importance toute particulière au rapport mathématique, non sur le plan « scientifique », mais aussi en matière de psychologie. Ainsi, l'importance de la musique dans son œuvre plaide en faveur d'une lecture cosmologique (mise en rapport entre des phénomènes), mais aussi psychologique (harmonie des tensions) de l'âme.

En reprenant l'idée biblique d'un homme conçu à l'image de Dieu ¹⁷, Augustin définit l'âme comme un mouvement dynamique orientant le corps vers le Souverain Bien (et le Beau en soi) comme le soutenaient les Anciens, mais aussi un principe interne pensé comme une condition de la liberté. Une liberté problématique qui n'est rien, si l'on ne tient compte que de la seule volonté humaine, et qui transcende l'homme si Dieu accorde à l'âme la grâce bienfaitrice. Entre la contingence (les limites ontologiques inhérentes à notre incarnation) et la liberté (semblable à celle de Dieu), l'homme joue dès lors son salut dans sa relation à la conscience qui seule, au fil des expériences de la vie, autorise son âme à se frayer un chemin vers le Bien, ou plutôt, la prépare à la réception des nécessaires et salutaires grâces divines. L'art fait alors apparaître l'homme dans sa sainteté (état de grâce accompli) relativisant la beauté (canon) pour mieux laisser transparaître une beauté irradiante, transcendant les rapports mathématiques régissant les liens entre matière et forme. Les pratiques artistiques ultérieures seront étroitement liées à cette lecture augustinienne du platonisme. En effet, fidèle à sa foi chrétienne, l'évêque d'Hippone opte pour la doctrine de la résurrection et rejette les antiques idées de réincarnation ou de transmigration de l'âme. L'enjeu de l'existence (le salut) devait dès lors se jouer sur une seule vie.

Les personnages nimbés, parfois désignés par leur nom ou leur qualification, apparaissent tels qu'ils sont sous le regard de Dieu. Ils sont imparfaits physiquement (symboliquement typés), élevés spirituellement (profondeur du regard), accomplis religieusement (nimbés). Dieu les nomme les comblant de sa grâce, de sorte que nous sommes invités, nous modestes spectateurs, à contempler la beauté des hommes lorsqu'ils accomplissent leur destinée (leur propre) et que, par la volonté divine, le sacré vient au secours de leurs destinées. L'œuvre n'est plus imitation, elle est une invitation à l'imiter.

Parallèlement à l'évolution des idées, souvent en décalage, comme l'a bien vu Paul Veyne ¹⁸, les hommes et les femmes qui vécurent à la fin de l'Antiquité s'accordèrent sur le nouveau visage de la beauté. Celle-ci était devenue le reflet de la conscience, sa matérialisation symbolique. Conscience d'imiter le divin, conscience de vivre à la rencontre de la grâce divine, conscience de la liberté et de ses limites. Ce visage-là

¹⁶ Voir Allan D. FITZGERALD et Marie-Anne VANNIER (dir.), *Encyclopédie Saint Augustin*. Paris, Cerf, 2005 (La Méditerranée et l'Europe, IV^e-XXI^e siècle).

¹⁷ Voir par exemple : <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:MCB-icon4.jpg> ; photo : Ricardo André Frantz. L'icône du Christ Pantocrator est une belle illustration de l'évolution de l'art grec vers un intérêt centré sur le symbole (observons le code des doigts croisés, le personnage nimbé, etc.) et l'intériorité (manifestée essentiellement par le regard). Les pôles symbolique et spirituel cristallisent la dynamique de l'œuvre

¹⁸ Paul VEYNE, *L'empire gréco-romain*, Paris, Seuil, 2005, p. 749-865.

était celui d'une autre conception de l'universalité, il était aussi celui d'un sujet voué à une tâche écrasante : se sauver de la condition humaine.

Pour boucler notre texte, on se souviendra de la remarque de Martin Heidegger sur la raison occidentale, nous l'avions qualifiée de prophétique. En ayant proposé une lecture rapide de quelques jalons qui balisèrent l'émergence de l'idée de conscience et de sa figuration, on aura mesuré combien ce modèle l'universalisa au point de conditionner aujourd'hui notre regard sur l'autre. On dit, non sans humour, qu'un célèbre médecin traditionnel japonais aurait dit que les Occidentaux se préoccupent peu de leurs pieds car ils les jugent trop éloignés de leur tête ! Le vieux maître avait le sens de la formule et ne manquait pas d'humour ¹⁹. Cette boutade ne résume-t-elle pas les limites induites par notre quête de la conscience ?

¹⁹ Jean René KLEIN et Francine THYRION (éd.), *Le Japon et l'Europe, Tissage interculturel*, Cortil-Wodon, E.M.E., 2004.