

Quand l'inspiration divine occulte la créativité humaine : éclairages antiques et modernes sur la conversion de Paul

Pierre-Yves Brandt



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/edl/381>

DOI : 10.4000/edl.381

ISSN : 2296-5084

Éditeur

Université de Lausanne

Édition imprimée

Date de publication : 15 mai 2010

Pagination : 81-98

ISBN : 978-2-940331-22-2

ISSN : 0014-2026

Référence électronique

Pierre-Yves Brandt, « Quand l'inspiration divine occulte la créativité humaine : éclairages antiques et modernes sur la conversion de Paul », *Études de lettres* [En ligne], 1-2 | 2010, mis en ligne le 15 mai 2013, consulté le 20 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/edl/381> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/edl.381>

QUAND L'INSPIRATION DIVINE OCCULTE LA CRÉATIVITÉ HUMAINE : ÉCLAIRAGES ANTIQUES ET MODERNES SUR LA CONVERSION DE PAUL

A la conversion religieuse peut être associé un fort aspect d'innovation. C'est le cas pour la conversion de Paul, à laquelle font référence divers écrits du *Nouveau Testament*. Est-ce trop dire que d'affirmer que l'apôtre s'invente une nouvelle identité? De fait, la part active de Paul dans ce processus est laissée dans l'ombre. Une tendance similaire se manifeste dans les récits de découvertes scientifiques. Ces récits occultent la part active de l'auteur de l'invention en survalorisant le caractère subit et inattendu d'une intuition. La psychologie de la créativité propose des explications à ce phénomène. Au-delà de ces explications qui s'appuient sur une anthropologie moderne, l'étude que voici interroge les conceptions antiques de l'émergence de la nouveauté. Celle-ci est massivement attribuée à l'initiative des dieux, que ce soit au travers des mythes ou des théories de l'inspiration divine. Or, parmi les sources néotestamentaires se référant à la conversion de Paul, l'une d'entre elles (*Galates 1 : 16*) évoque une action intérieure de Dieu comparable au modèle de l'inspiration. Le thème de la possession divine, présent chez Platon et chez Paul, permet d'expliquer la transformation identitaire d'un individu. Episodique sous les modes de la divination, de l'inspiration prophétique, poétique ou amoureuse chez Platon, l'inspiration divine opère de manière durable dans la vie de Paul.

Les créateurs, les inventeurs nous fascinent. Copernic, Darwin, Einstein ont bouleversé notre vision du monde et de la vie. Comment ont-ils fait pour avoir les idées géniales qu'ils ont formulées? Mais les scientifiques ne sont pas les seuls à inventer. Quand un être humain change radicalement d'orientation de vie, n'est-il pas aussi en train d'innover? Comment fait-il pour modifier à ce point sa propre vision du monde?

Les récits de conversions ou de vocations religieuses occultent en général la part active de l'humain. Ils présentent l'initiative comme venant de Dieu. La transformation identitaire qui en résulte serait le fait

d'une action divine. Un récit emblématique de cette conception est le récit de la conversion de Paul sur le chemin de Damas. Ce récit paradigmatique, qui traverse toute l'histoire de l'Occident chrétien, fonctionne comme une sorte de moule dans lequel les récits ultérieurs de conversion cherchent à se couler¹. William James, décrivant au début du XX^e siècle l'expérience religieuse de conversion instantanée si caractéristique des mouvements de réveil, n'hésite pas à dire que « le cas le plus célèbre de tous est celui de saint Paul sur le chemin de Damas »². Selon cette conception, la nouveauté, celle de la réorganisation complète de la vie d'un individu, a son origine en Dieu seul. L'être humain, passif, se déclare le bénéficiaire surpris d'une grâce inattendue.

Pour le psychologue, cette réduction de la part humaine à un rôle purement passif rappelle les travaux en psychologie de la créativité qui ont montré que les récits a posteriori de découvertes scientifiques ont tendance à survaloriser l'intuition subite aux dépens des efforts qui les ont préparés. Mais peut-on, sans autres, appliquer à des textes antiques parlant de la conversion de Paul ces travaux de psychologues fondés sur une anthropologie moderne? Cela demande un examen.

C'est pourquoi, après avoir procédé à cette application, cinq explications de l'occultation de la créativité humaine dans la présentation néotestamentaire de la conversion de Paul seront successivement passées en revue. La première est théologique, les deux suivantes psychologiques, les deux dernières liées respectivement aux modèles antiques de l'identité individuelle et de l'inspiration divine. Dans cet examen, nous accorderons une attention toute spéciale à l'inspiration divine. Après quoi, rappelant ce que Jean-Pierre Vernant dit de la catégorie de l'agent dans la Grèce ancienne, nous concluons en montrant combien il est important, pour le psychologue qui s'intéresse à des textes antiques, d'articuler ses concepts sur les modèles anthropologiques antiques.

1. J. G. Gager (« Some Notes on Paul's Conversion ») montre que W. James (*L'expérience religieuse*, p. 176 sq. et p. 244 sq.) a lu à tort l'expérience de Paul à la lumière de l'interprétation que donne Augustin, puis Luther à sa suite, de *Romains* 7 : 18-25. Paul y fait part de tiraillements intérieurs. Augustin (*Confessions* 8.5) utilise ce passage pour décrire les tourments qui précèdent sa propre conversion. Or, *Romains* est probablement la dernière lettre que Paul écrivit. Il y dépeint des tiraillements qu'il éprouve après être devenu chrétien.

2. W. James, *L'expérience religieuse*, p. 183.

1. Les récits de découvertes scientifiques sous-évaluent la part active de l'humain

Le thème de la sous-évaluation de la part active de l'humain dans l'innovation n'est pas propre à la conversion religieuse. Howard Gruber en a fait la preuve dans ses travaux consacrés à la psychologie de la créativité³. Travaillant sur Darwin, il compare les carnets de notes que Darwin remplissait au jour le jour avec le récit autobiographique dans lequel, bien des années plus tard, celui-ci raconte comment l'idée de sélection naturelle lui est venue. Ce récit a posteriori en fait l'affaire d'une intuition subite à l'occasion de la lecture fortuite d'un livre de Malthus (*Sur la Population*). Sur la base des carnets de notes, H. Gruber met au contraire en évidence une activité intense déployée par Darwin dans plusieurs secteurs en parallèle et sur une période de plusieurs années. En fait, l'idée de sélection naturelle apparaît plusieurs fois sous la plume de Darwin au cours d'une période de plus d'une année et demie. Ce n'est que peu à peu qu'elle se dégage comme l'idée principale autour de laquelle d'autres idées émises durant la même période vont s'organiser. Ainsi, contrairement au présupposé selon lequel les découvertes scientifiques résulteraient d'intuitions subites et imprévisibles chez des sujets qui n'y peuvent pas grand chose, Gruber met en évidence des processus créatifs observables. Les sujets créatifs se caractérisent par la conduite en parallèle de plusieurs démarches orientées vers des buts précis. Gruber nomme cette manière d'organiser sa vie «réseau d'entreprises».

2. La description commune de la conversion sous-évalue la part active de l'humain

Ce modèle peut être transposé à l'étude de la conversion. Dans une étude antérieure⁴, nous avons mis en évidence un soubassement psychologique comparable : le récit après-coup de la conversion instantanée laisse en général dans l'ombre toute une période préparatoire de quête

3. H. E. Gruber, *Darwin on Man et Un luxuriant rivage*.

4. P.-Y. Brandt, «La conversion religieuse».

très active⁵. Ce que Luc raconte du parcours de Paul dans les *Actes des apôtres* n'échappe pas à cette règle. Il tend à décrire la conversion de Paul comme instantanée et en rupture complète avec le passé. Paul lui-même, dans ses lettres⁶, parle de rupture marquée à la fois par une inversion de valeurs⁷ et un changement de groupe d'appartenance (le persécuteur est devenu apôtre). En *Galates* 1 : 13-17, il insiste sur le contraste entre le comportement de naguère et celui adopté dès le moment de l'appel. Le caractère instantané du changement est souligné par un « aussitôt »⁸. Le caractère exceptionnel, unique, du basculement est associé au moment choisi par Dieu pour se révéler en Paul. Le caractère inattendu de l'événement peut être déduit du fait qu'au moment de cette révélation, Paul était engagé dans une démarche de persécution des chrétiens. Quant au caractère passif du converti, il découle de la manière dont la conversion s'opère : elle résulte d'une initiative divine utilisant une manifestation extraordinaire⁹.

Ce caractère passif du converti constitue l'objet principal de notre propos. Car, alors que le récit insiste sur la passivité du sujet surpris par un événement inattendu, la psychologie de la créativité met en évidence une part active du sujet qui se déploie tout au long d'un processus.

5. Ce faisant, nous rejoignons les travaux de J. T. Richardson, « The Active vs. Passive Convert », de L. R. Rambo, *Understanding Religious Conversion* et la synthèse de R. F. Paloutzian, J. T. Richardson et L. R. Rambo, « Religious Conversion and Personality Change ».

6. Selon G. Lohfink (*La conversion de saint Paul*, p. 25 et 32 sq.), deux passages seulement, *Galates* 1 : 11-24 et 1 *Corinthiens* 15 : 3-9, font explicitement allusion à l'événement. D'autres textes pourraient aussi s'y rapporter : 1 *Corinthiens* 9 : 1 « N'ai-je pas vu Jésus, notre Seigneur ? », et *Philippiens* 3 : 6-7 qui sous-entend un changement brutal.

7. En *Philippiens* 3 : 5-9, Paul considère comme perte, ordures, ce qu'il considérait auparavant comme des gains : le fait d'être Hébreu, pharisien, persécuteur zélé, pratiquant irréprochable de la loi. B. J. Malina et J. H. Neyrey (*Portraits of Paul*) montrent que cette liste énumère ce qu'il faut dire, par exemple dans un éloge, lorsqu'on veut montrer la noblesse d'une origine. Pour Paul, le seul gain valable consiste désormais dans la connaissance de Jésus-Christ.

8. *Galates* 1 : 16. Lorsque J. D. Watson (*The Double Helix*, p. 194) raconte la découverte de la structure de l'ADN, il utilise le même terme : « Suddenly, I became aware that... ».

9. Désignée par des termes différents suivant les textes : *apokálupsis*, « révélation » en *Galates* 1 : 12, « vision » en 1 *Corinthiens* 9 : 1, « apparition » du Ressuscité en 1 *Corinthiens* 15 : 8 (cf. 1 *Corinthiens* 15 : 4-5).

3. La conversion de Paul, résultat d'un processus créatif

Bien que – contrairement à ce que Gruber a pu faire dans son étude sur Darwin – nous ne disposions pas d'un journal rédigé par Paul au moment de sa conversion¹⁰, il est tout de même possible de constater que la description de la rupture fournie par Paul est trop schématique. De fait, Paul conserve une grande partie des convictions qui étaient les siennes avant sa conversion. Le seul bouleversement consiste dans la place centrale prise par le Christ dans son système de croyances, alors qu'il était jusque-là hors du système. La Loi (Torah), qui occupait ce rôle de pivot, est dorénavant reléguée dans un rôle secondaire¹¹.

De même le caractère prétendument instantané de la conversion doit être tempéré par le fait que Paul est engagé dans une entreprise de longue haleine pour détruire les disciples de Jésus. Si l'on se fie au témoignage de Luc, Paul est déjà là lors du martyre d'Etienne (*Actes des apôtres* 7 : 58, 8 : 1). De plus, le fait qu'il aille à Damas pour persécuter les chrétiens (*Actes des apôtres* 9 : 1-2) indique que son attention est déjà centrée sur Jésus bien avant sa conversion. Mais la transformation ne s'arrête pas à l'événement qui marque la prise de conscience du changement de perspective. Ce moment est suivi d'un long silence. En *Galates* 1 : 18, Paul parle de trois ans. Ces années ont été nécessaires pour qu'il intègre le renversement de perspective. Après quoi, la théologie de Paul se réélabore progressivement au fil de ses écrits successifs.

Autrement dit, la conversion de Paul ne se produit pas dans la vie d'un individu désintéressé par la foi en Jésus-Christ. Au contraire, Paul est fortement mobilisé par cette foi puisqu'il persécute ceux qui la professent. Il s'engage dans une lutte sans merci pour résoudre le conflit que lui pose un élément hétérogène à son système de croyances. C'est en s'acharnant à résoudre ce problème que Paul trouve comme solution l'intégration de Jésus-Christ dans son propre système de croyances.

10. T. L. Donaldson (*Paul and the Gentile*, p. 295) souligne ce point : nous ne disposons que d'écrits nettement plus tardifs.

11. Ces réflexions sont en grande partie inspirées par T. L. Donaldson (*Paul and the Gentile*, p. 293-303) qui, sur la base d'une analyse de *Galates* 1 : 15-16, 1 *Corinthiens* 15 : 8-10 et 1 *Corinthiens* 9 : 1, parle d'une reconfiguration des convictions de Paul suite à l'expérience du chemin de Damas. C'est une approche qui privilégie l'aspect cognitif (cf. p. 293 et 302).

4. *La créativité humaine occultée: tentatives d'explication*

Pourquoi le récit d'une transformation identitaire aussi importante que la conversion de Paul laisse-t-il aussi peu de place à la part active du sujet? La même question pourrait être posée à propos d'autres récits de conversion ou de vocation rapportés dans le *Nouveau Testament* et hors de ce recueil de textes. Cinq réponses peuvent être apportées à cette question.

Une explication théologique

a) *Ces textes ont une visée théologique et non psychologique.* Autrement dit, les récits du *Nouveau Testament* fournissent peu de renseignements sur le mode de transformation de ceux qui sont appelés par Dieu, parce que ce sont des textes centrés sur l'action de Dieu plutôt que sur l'action des humains. Ces textes sont porteurs d'une intention principalement théologique: on y raconte l'histoire de Dieu.

Mais cette explication ne suffit pas: sinon, comment expliquer que les récits de découvertes scientifiques laissent eux aussi à ce point dans l'ombre le processus actif de recherche?

Deux explications psychologiques

b) *Ces textes expriment le constat que, du point de vue du sujet, l'effort ne suffit pas.* L'expérience d'une transformation identitaire aussi importante qu'une conversion religieuse ressemble beaucoup à l'expérience d'une découverte scientifique. On a pu chercher longtemps sans trouver. Lorsque le sujet a la solution, il a conscience d'accéder à une nouvelle vision des choses qu'il n'avait pas la garantie d'obtenir par ses seuls efforts. Pas étonnant, dès lors, que la personne qui a fait l'expérience d'une intuition soudaine puisse en parler comme d'une illumination. C'est le terme, par exemple, que le mathématicien Henri Poincaré utilise lorsqu'il fait le récit de ses découvertes scientifiques¹². James Leuba, qui commente ce qu'écrit Poincaré, va dans le même sens: il parle de «révélation scientifique»¹³.

12. H. Poincaré, *Science et méthode*, p. 50-53.

13. Cf. p. ex. J. Leuba, «Psychologie de l'inspiration scientifique», p. 110. Mais il admet par ailleurs que des découvertes puissent résulter d'un processus constructif:

c) *Ces textes valorisent la solution aux dépens de la recherche.* Garder actives des alternatives renforce la dissonance cognitive. Une fois la solution trouvée, il serait profitable d'« oublier » rapidement les doutes, les hésitations, de ne pas garder le souvenir des alternatives écartées de sorte à réduire la dissonance cognitive¹⁴. On aurait alors tendance à sous-valoriser les méandres de la recherche, les angoisses, etc. Ce qui expliquerait pourquoi le récit en première personne d'une découverte (scientifique ou religieuse) a tendance à condenser en un événement (souvenir-écran diraient les psychanalystes?) tout le processus qui a conduit à la solution. Cette condensation a pour effet que la part créative de l'être humain est occultée. Dans le cas d'un récit de conversion, cette stratégie cognitive se combine avec l'enjeu théologique décrit précédemment. On comprend d'autant mieux qu'un tel récit attribue a posteriori à Dieu seul l'action transformatrice.

Ce faisant, nous avons appliqué aux récits de l'émergence de la nouveauté deux modèles interprétatifs psychologiques conçus au XX^e siècle. Autant peuvent-ils paraître adaptés pour parler des récits de découvertes scientifiques ou de conversions formulés au XX^e siècle en Occident, autant pourraient-ils se révéler anachroniques dès le moment où l'on prétend les utiliser pour lire des récits provenant de la littérature antique. C'est pourquoi l'interprétation du récit de la conversion de Paul nécessite de considérer, en plus, des modèles d'explication de l'émergence de la nouveauté qui étaient en vigueur dans le contexte culturel où ce récit a été produit.

Deux explications fondées sur le contexte culturel antique

Arrêtons-nous pour commencer à la conception antique de l'identité individuelle.

d) *Ces textes présentent la transformation identitaire comme résultant de l'initiative d'un autre.* Un récit de conversion raconte une transformation de l'identité individuelle. Selon la conception antique, l'identité individuelle dépend principalement d'une attribution par les autres¹⁵.

« des découvertes d'une importance égale [sont] faites par une voie plus ordinaire, c'est-à-dire, en récompense, dirait-on, d'un effort continu » (p. 111).

14. L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*.

15. P.-Y. Brandt, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple*.

Plus précisément, la modification de l'identité dépend de l'intervention d'une instance bénéficiant d'un statut social supérieur à celui de la personne dont l'identité est redéfinie. En ce sens, lorsque Jésus (compris comme envoyé de Dieu) ou Dieu lui-même s'adresse à un individu pour en faire son envoyé, il transforme l'identité individuelle de la personne appelée. Tous les récits néotestamentaires de conversion et de vocation sont des récits qui rapportent une telle opération de transformation. La personne appelée est soumise à l'attraction d'une instance qui est plus puissante que les divinités ou autorités religieuses dont elle dépendait jusque-là : c'est Dieu qui agit ou son envoyé, par exemple Jésus, qui communique sa parole.

Le modèle de la modification de l'identité par l'intervention d'une instance bénéficiant d'un statut supérieur ne nécessite pas que l'intervention soit divine. Lorsque, par exemple, Jésus est là en personne et appelle ses premiers disciples (*Évangile de Marc* 1 : 16-18 et parallèles), l'attraction est celle d'un maître qui a autorité. Pour expliquer l'efficacité de l'appel, nul besoin de médiation surnaturelle qui comblerait la distance avec le divin. Il suffit de comprendre que Jésus est un maître dont l'autorité est supérieure à celle des maîtres auxquels les disciples se référaient jusque-là. En revanche, lors de la conversion de Paul, l'appel de Jésus s'opère de manière surnaturelle car il a lieu après sa résurrection et son ascension au ciel. Le narrateur du livre des *Actes des apôtres* parle d'une grande lumière venue du ciel et d'une voix qui se fait entendre (*Actes des apôtres* 9, 22, 26). Mais cette intervention divine n'est pas décrite sur le mode de l'inspiration. Elle est présentée comme extérieure à Paul. De même, certains récits de vocation sont accompagnés de visions qui insistent sur l'extériorité de l'intervention divine. On peut penser par exemple à l'envoi de Paul en Macédoine (*Actes des apôtres* 17)¹⁶. Dans certains cas, cela conduit à une profonde redéfinition de l'identité, comme le rapporte tout ce qui préside à la rencontre entre Pierre et Corneille (*Actes des apôtres* 10).

Autrement dit, une grande partie des récits de transformation identitaire rapportés dans le *Nouveau Testament*, avec ou sans intervention divine, s'appuient sur le modèle de la prise d'initiative par une instance de statut supérieur. Ce modèle n'implique pas, en tant que

16. Cf. le rôle des visions révélatrices, P.-Y. Brandt, « Fallait-il le rêver pour oser le réaliser ? ».

tel, d'innovation. Le plus souvent, l'élévation du statut d'un individu consiste à appliquer une procédure à disposition (par exemple un citoyen qui rachète un esclave et le fait accéder au statut d'homme libre). Les récits qui s'appuient sur ce modèle se contentent de faire état d'une différence de statut entre celui, supérieur et actif, qui élève le statut et celui, inférieur et passif, qui bénéficie de l'élévation de son statut. Certains récits, cependant, vont plus loin.

- e) *Certains textes présentent la transformation identitaire comme résultant d'une inspiration divine.* Ces textes ne se contentent pas d'établir la différence de statut entre l'instance qui prend l'initiative de transformer l'identité et l'individu dont l'identité est transformée. Ils font en plus référence à un mode d'action, signalant que la transformation identitaire s'opère dans l'individu. Parmi les récits néotestamentaires de conversion, on peut mentionner l'adhésion à la prédication de l'apôtre Pierre de trois mille personnes rapportée par les *Actes des apôtres* (2 : 37-41). Parmi les récits néotestamentaires de vocation, on peut penser par exemple à l'évangéliste Jean rapportant que Jésus souffle l'Esprit saint sur ses disciples au moment de les envoyer en mission (*Évangile de Jean* 20 : 16-20). Le récit de la Pentecôte où Pierre se met courageusement à prêcher à la foule est aussi construit sur le modèle de l'inspiration divine qui fait de lui un prophète (*Actes des apôtres* 2 : 1 *sqq.*).

Parmi les sources se rapportant à la conversion de Paul, l'une est particulièrement intéressante de ce point de vue. Dans sa *Lettre aux Galates* (1 : 15-16), Paul parle du moment de sa conversion en ces termes :

Lorsque celui qui m'a mis à part depuis le sein de ma mère et m'a appelé par sa grâce a jugé bon de révéler en moi (ἐν ἐμοὶ) son Fils...

Paul décrit explicitement une action qui opère intérieurement. L'attraction ne peut pas simplement être décrite comme une aspiration ; il s'agit bien d'une inspiration, faisant de Paul un possédé par Dieu. Ce qui lui permet de dire un peu plus loin « Ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi » (*Galates* 2 : 20) et de conclure que ce qui

compte dorénavant, c'est la « nouvelle création » (*Galates* 6 : 15)¹⁷. Cette action est donc bien innovante.

5. *Modèles antiques pour expliquer l'émergence de la nouveauté*

L'idée que la transformation identitaire ne résulte pas seulement de l'application d'une procédure sociale d'élévation du statut mais peut être assortie d'une innovation, d'une créativité par la communication intime avec la divinité, trouve des résonances dans des textes de l'Antiquité classique. Nous nous en tiendrons à l'Antiquité grecque, puisque les textes néotestamentaires nous sont parvenus dans cette langue. Nous puiserons dans trois domaines.

La nouveauté est un don du ciel : l'origine expliquée par les mythes

Les récits d'origine correspondent pour une part d'entre eux à une théorie antique de ce que nous appellerions « découverte scientifique ». Les questions d'origine y sont traitées dans des mythes. Philippe Borgeaud, dans ses *Exercices de mythologie*, montre qu'en Grèce, les mythes qui sont associés aux origines de la cité sont conçus selon une trame commune :

On y montre le passage de la rustrierie à la civilisation, et comment se mettent en place les éléments essentiels d'un équilibre culturel et politique : Dionysos et Déméter sont des agents à la fois redoutables et essentiels de ce passage. L'agriculture, la viticulture, les mystères (une cérémonie du culte de Déméter) et la tragédie (une cérémonie du culte de Dionysos) représentent, pour les Athéniens et l'ensemble des Grecs, des étapes majeures de ce passage. D'autres étapes, dans d'autres mythes, seront l'invention du feu et du sacrifice, de la vie en communauté, du tribunal, etc.¹⁸

Autrement dit, ce que nous appelons « découverte scientifique » est pris dans un ensemble beaucoup plus vaste d'inventions dans lesquelles la part créatrice (et même active) des humains est inexistante : ce sont

17. Ce que des écrits plus tardifs reprendront en parlant d'« homme nouveau » (*Colossiens* 3 : 10, *Ephésiens* 2 : 15).

18. Ph. Borgeaud, *Exercices de mythologie*, p. 21.

les dieux qui ont l'initiative et qui font don ou laissent échapper des prérogatives qui leur étaient jusque-là réservées.

Cette conception de la « découverte scientifique » n'est pas la seule. Lorsque Vitruve, au I^{er} siècle avant notre ère, raconte au Livre IX de son *De Architectura* (IX, pr. 8) quelques découvertes attribuées à Platon, Pythagore, Archimède, Archytas et Eratosthène, il n'attribue pas leurs inventions à une origine divine. Certes, dans le cas de Pythagore, Vitruve parle d'inspiration divine et raconte que Pythagore aurait immolé des victimes aux Muses auxquelles il attribuait son invention. Mais le texte est clair : c'est l'opinion de Pythagore et Vitruve ne dit pas qu'il la partage. Au contraire, il souligne l'honneur de ces hommes qui ont fait œuvre utile pour la postérité, ce qui les rend immortels dans la mémoire des générations ultérieures. On notera que les inventions racontées par Vitruve n'ont pas l'importance des objets traités par les mythes grecs : elles concernent la résolution de problèmes pratiques et non des éléments fondamentaux de la civilisation. Lorsque Vitruve évoque plus loin ceux qui ont réussi à décrire les mouvements des astres, il n'hésite pas à dire qu'on les croirait doués d'une intelligence divine (IX, VI, 3 : *ut etiam uideantur diuina mente*), formule qu'il avait réservée au début de son livre à l'intelligence divine qui règle ces mouvements (IX, I, 1). Mais découvrir des principes divins inscrits dans l'univers n'est pas innover. Cela dénote seulement une parenté avec les dieux. On est ici à la frontière entre ce qui peut provenir de l'effort humain et ce qui peut provenir des dieux, sans qu'il soit franchement question d'inspiration. Autrement dit, là aussi la source de la nouveauté n'est pas dans l'être humain mais hors de lui. Autant l'action humaine se déploie dans l'exercice d'un art (d'une technique), autant elle est soumise à l'action divine dès qu'il s'agit de rendre compte de l'émergence de la nouveauté.

L'inspiration par les Muses

Un deuxième domaine, que nous nous contenterons de rappeler brièvement, concerne plus précisément l'inspiration divine. On pourrait y ranger tous les textes de poètes qui célèbrent les Muses. Je n'en évoquerai qu'un exemple : l'ouverture de la *Théogonie* d'Hésiode. Les Muses inspirent au poète, selon ce qu'il en dit, un chant divin. La création artistique est le fruit d'une initiative venue des dieux.

Théorie antique de l'inspiration divine

Un troisième domaine est constitué par l'œuvre de Platon où les réflexions théoriques sur l'inspiration divine ne manquent pas. Il en propose un (ou même des) modèle(s) dans deux ouvrages principaux : *Phèdre* et *Ion*.

Dans *Phèdre*, l'inspiration divine est assimilée à un délire (μανία). Il y en a deux espèces (265a) : l'une est causée par les maladies humaines, l'autre par une impulsion divine (ὕπο θείας ἐξαλλαγῆς). L'espèce du délire divin est constituée de quatre catégories relevant chacune de dieux différents (265b). La divination ou inspiration divine (μαντικὴν ἐπίπνοιαν) relève d'Apollon (265b, cf. aussi 244b-d). Le délire prophétique ou inspiration mystique (τελεστικὴν ἐπίπνοιαν) relève de Dionysos (244d-245a). L'inspiration poétique (ποιητικὴν ἐπίπνοιαν) est le délire qui relève des Muses (245a-b). Enfin, le délire de l'amoureux ou inspiration érotique (ἔρωτικὴν ἐπίπνοιαν) relève d'Aphrodite et d'Eros (245b-c et 249d-e). Tout le discours de Socrate à Phèdre a pour objectif de montrer que cette quatrième forme est la meilleure et qu'elle trouve son accomplissement dans l'homme, amant du beau, qui aime des beaux garçons (249e) :

De toutes les possessions divines (αὐτῆ πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεω̄ν), c'est la meilleure.

Dans son dialogue avec *Ion*, selon ce que Platon nous en rapporte, Socrate donne d'autres précisions. La question est de savoir si Ion, le rhapsode¹⁹, quand il déclame Homère, le fait en vertu de l'exercice d'un art (τέχνη) ou sous inspiration divine. Socrate distingue l'activité de rhapsode de l'exercice d'un art telles la science des nombres, la médecine, la peinture ou la sculpture (532d-533b). Dans tous ces arts mentionnés, la virtuosité du spécialiste s'étend à l'ensemble du champ couvert par l'art en question. En revanche, Ion, virtuose de la louange d'Homère, est totalement incapable de parler d'Hésiode ou d'Archiloque (531a et 533d). Autrement dit, quand le rhapsode interprète le poète, il

19. Selon ce qu'en dit M. Canto dans son édition du *Ion*, n. 4, p. 134 : « Les rhapsodes semblent avoir été à l'origine des récitants professionnels de poésie épique qui, dans les Assemblées, déclamaient en public [...] des poèmes, principalement ceux d'Homère. »

ne le fait pas par la maîtrise d'un art (τέχνη) mais sous l'influence d'une puissance divine (533d). La théorie explicative invoquée est celle de la pierre aimantée capable de transférer son pouvoir d'aimantation à un métal. De la même manière, la Muse transforme des humains en « inspirés du dieu » (ἐνθεοί) qui transmettent ensuite l'inspiration du dieu à d'autres humains qui, ainsi, se suspendent à la chaîne (533e) : de la Muse à Homère, le poète, puis d'Homère à Ion, son interprète, jusqu'aux spectateurs enthousiasmés par l'interprétation de Ion. Par ce moyen, c'est le dieu qui tire l'âme des humains (535e-536a).

Mais, précise Socrate, lorsque le poète est inspiré, il n'est plus en possession de sa raison (534a). Car tant qu'il est en possession de son intelligence, il ne peut ni composer une poésie ni chanter un oracle (534b, cf. aussi *Phèdre* 245b). Pour composer, il lui faut attendre de se sentir inspiré. Alors, le dieu, ayant ravi sa raison, l'emploie comme serviteur (534c), avec pour conséquence que ce n'est plus le poète qui parle, mais le dieu (534d). Il en est de même lorsque le rhapsode interprète le poète : il est hors de lui-même, n'a plus toute sa raison (535b). Autrement dit, l'inspiré est un possédé. Il est hors de lui-même, n'a plus la maîtrise de ce qui lui arrive. Il est l'instrument du dieu. C'est ainsi qu'il faut aussi entendre le rapport entre humain et démon dans les récits de possession démoniaque²⁰.

En raison de la perte de maîtrise de la raison, la supériorité des actions réalisées sous inspiration divine par rapport à d'autres actions n'est pas admise sans discussion dans le monde grec. Dans *Ion*, Socrate, tout en louant la supériorité de Ion laisse entendre que le rhapsode n'est finalement pour rien dans la beauté des productions qu'il réalise. Il n'est que le jouet des dieux. A l'inverse, le philosophe qui conduit un propos par l'exercice de la raison, même s'il n'invente rien, peut se targuer d'avoir gardé la maîtrise de ses actions. Si Platon associe une connotation négative à la possession, Paul, au contraire, y associe une connotation positive : être habité par le Christ est le bien suprême.

20. Cette manière d'envisager la relation entre l'humain et le divin n'est pas réservée au monde grec : cf. par exemple la transe prophétique de Saül en 1 *Samuel* 10 : 6-12. Cf. aussi *Actes des apôtres* 8 : 39.

6. *Absence d'une catégorie de l'agent*

Jean-Pierre Vernant, dans un texte datant de 1975, souligne l'absence d'une catégorie de l'agent dans le monde social et mental de la Grèce ancienne. L'action, écrit-il, est soit celle, régulière, du fonctionnaire, soit celle, singulière, du héros. Sur le versant fonctionnel du savoir-faire professionnel (τέχνη), l'activité «est supérieure à l'agent, première par rapport à lui. Quand elle s'exerce, elle englobe ou traverse l'agent, au lieu d'émaner de lui»²¹. Sur le versant héroïque, «l'exploit est en quelque sorte indépendant de celui qui le réalise; ce qui caractérise l'acte héroïque, c'est sa gratuité. La source et l'origine de l'action ne se trouvent pas dans le héros, mais hors de lui. Ce n'est pas parce qu'il est un héros qu'il a réussi l'impossible, mais l'inverse: s'il est un héros, c'est que, par une grâce surnaturelle qu'il n'a pas même à mériter, il a réussi l'impossible»²². Les dieux, d'ailleurs, ne sont pas plus envisagés comme des sujets maîtrisant leurs actions. Autrement dit, la catégorie de l'agent comme source et origine de ses actes, comme centre d'expression d'un pouvoir créateur fait défaut. Les transformations radicales, les innovations, les changements d'orientations sont imputés à des forces extérieures. Vernant remarque ainsi dans le même essai :

Nous serions tenté de dire en schématisant que les Anciens ont bien connu l'action, qu'ils ont réfléchi, en particulier théologiquement, sur ses formes, ses modalités, ses régimes divers (un panthéon est un système de classification des pouvoirs, des types d'activité), mais qu'ils n'ont pas connu l'agent au sens que nous donnons aujourd'hui à ce terme²³.

7. *Conflit d'anthropologies*

L'occultation de la créativité humaine n'est ni réservée aux récits de conversion ni aux récits en première personne rapportant a posteriori une découverte scientifique ou religieuse. Elle caractérise bien plus largement une vision d'ensemble du monde et de l'être humain qui situe

21. J.-P. Vernant, «Catégories de l'agent et de l'action en Grèce ancienne», p. 91 *sq.*

22. *Ibid.*, p. 90.

23. *Ibid.*, p. 91.

l'innovation et l'action créatrice du côté du divin. Cette vision est répandue dans le monde antique. Tout ce que le psychologue de la créativité d'aujourd'hui pourrait éclairer de la part active humaine sera attribué, par ses collègues antiques, aux dieux. Pire : si l'on en croit Vernant, ces dieux eux-mêmes ne sont pas considérés, dans l'Antiquité grecque, comme des êtres créatifs. La confrontation de récits antiques avec une théorie psychologique de la créativité met en évidence les anthropologies très différentes sur lesquelles reposent le discours antique et le discours des psychologues d'aujourd'hui.

Adopter une interprétation de la conversion de Paul à l'aide d'une théorie psychologique de la créativité amène à dire que Paul a inventé une solution au problème de sa vie, à savoir conjuguer un désir de transformation au sein du judaïsme avec la fidélité à la Torah. Son désir de changement se manifeste par un grand zèle pour que le courant pharisien l'emporte sur les autres courants. Il est compréhensible que, dans un premier temps, il lutte pour éradiquer le mouvement de Jésus qui paraît ébranler le rôle fondateur de la Torah.

En mettant l'accent sur la créativité de Paul dans la construction de sa nouvelle identité, nous risquons de projeter sur le texte l'ombre déformante d'une conception moderne de la personnalité : celle de l'être humain libre de se façonner lui-même. Or, dans la perspective antique, la transformation de l'identité individuelle ne s'opère pas de son propre chef mais à l'initiative de l'autre.

Au terme de cette étude, nous pouvons compléter ce modèle. L'occultation de la créativité humaine, dans l'Antiquité, repose sur l'idée que l'émergence de la nouveauté dans le monde des humains résulte d'une intervention divine, parfois sous la forme d'une inspiration divine. C'est pourquoi la part active du sujet qui se convertit est réduite à l'extrême. Ainsi, appliquer une théorie psychologique de la créativité élaborée au XX^e siècle à des textes antiques, c'est prendre le risque de plaquer une anthropologie inadéquate sur le texte.

Un lecteur moderne qui se penche sur un texte antique quel qu'il soit, dans le but de l'interpréter à l'aide d'une théorie psychologique de la créativité, devra donc être attentif aux deux oppositions mises en évidence dans cet exposé. Premièrement, l'opposition entre orientation théologique ou psychologique du texte. La tendance à occulter la part active du sujet lorsqu'il fait l'expérience d'une intervention de Dieu dans sa vie renvoie à l'opposition entre lecture théologique et lecture

psychologique. Les textes bibliques, par exemple, sont des textes à visée théologique et non psychologique. Deuxièmement, l'opposition entre anthropologie moderne et anthropologie antique. La conception antique de l'inspiration divine est marquée par une conception propre de l'action : l'être humain n'est pas vu comme un agent, un centre de décision à l'origine d'une initiative. Ici l'opposition est celle entre deux cultures, deux conceptions du monde.

Ces deux oppositions peuvent se superposer. Faut-il dès lors s'interdire de lire des textes antiques à l'aide d'une théorie contemporaine de la créativité? J'ose espérer, au contraire, que, conscient du lieu où il parle, le lecteur (psychologue) moderne peut interroger le texte antique de manière fructueuse et ainsi participer à un renouvellement de sa lecture.

J'irais même plus loin. Dans la mesure où des textes antiques inspirent nos contemporains, leurs servent de modèles (par exemple pour mettre en récit leur propre transformation identitaire à l'aide du récit de la conversion de Paul), nous avons la responsabilité d'attirer leur attention sur les différences entre l'anthropologie sous-jacente aux textes antiques et l'anthropologie occidentale du début du XXI^e siècle.

Pierre-Yves BRANDT
Université de Lausanne

BIBLIOGRAPHIE

Textes

- Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Société biblique française/Cerf, 1988.
- PLATON, *Ion*, texte établi et traduit par Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1970.
- , *Ion*, traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto, Paris, Flammarion, 1989.
- , *Phèdre*, texte établi et traduit par Claudio Moreschini et Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- VITRUVÉ, *De l'architecture. Livre IX*, texte établi, traduit et commenté par Jean Soubiran, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

Etudes

- BORGEAUD, Philippe, *Exercices de mythologie*, Genève, Labor et Fides, 2004.
- BRANDT, Pierres-Yves, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple. Le récit de la transfiguration comme clef de lecture de l'Évangile de Marc*, (NTOA 50) Fribourg/Göttingen, Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- , « Fallait-il le rêver pour oser le réaliser ? », in *Rêves, visions révélatrices : Réception et interprétation des songes en contexte religieux*, éd. Maya Burger, (Studiosa Religiosa Helvetica ; Series Altera 7) Berne, Peter Lang, 2003, p. 117-148.
- , « La conversion religieuse. Un processus créatif », *Archives de Psychologie*, 71 (2005), p. 131-154.
- DONALDSON, Terence L., *Paul and the Gentile. Remapping the Apostle's Convictional World*, Minneapolis, Fortress, 1997.

- FESTINGER, Leon, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Evanston, Row/ Peterson, 1957.
- GAGER, John G., « Some Notes on Paul's Conversion », *New Testament Studies*, 27 (1981), p. 697-704.
- GRUBER, Howard E., *Darwin on Man. A Psychological Study of Scientific Creativity*, London, Wildwood, 1974.
- , *Un luxuriant rivage. La pensée créatrice chez Darwin*, traduit par Catherine Marlot, Genève, Murionde, 1989 (traduction abrégée d'une réédition de 1974).
- JAMES, William, *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, traduit par Frank Abauzit, Paris/Genève, Alcan/Kündig, 1906.
- , *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London/New York, Longmans/Green, 1925 (1902¹).
- LEUBA, James, « Psychologie de l'inspiration scientifique », *Revue Bleue*, 63 (1925), p. 109-115.
- LOHFINK, Gerhard, *La conversion de saint Paul*, (Lire la Bible 11) Paris, Cerf, 1967.
- MALINA, Bruce J. et NEYREY, Jerome H., *Portraits of Paul*, Louisville, Westminster John Knox, 1996.
- PALOUTZIAN, Raymond F., RICHARDSON, James T. et RAMBO, Lewis R., « Religious Conversion and Personality Change », *Journal of Personality*, 67(6) (1999), p. 1047-1079.
- POINCARÉ, Henri, *Science et méthode*, Paris, Flammarion, 1920.
- RAMBO, Lewis R., *Understanding Religious Conversion*, New Haven/ London, Yale University Press, 1993.
- RICHARDSON, James T., « The Active vs. Passive Convert. Paradigm, Conflict in Conversion/Recruitment Research », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24(2) (1985), p. 163-179.
- VERNANT, Jean-Pierre, « Catégories de l'agent et de l'action en Grèce ancienne », in *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspéro/ La Découverte, 1979 (1975¹), p. 85-95.
- WATSON, James D., *The Double Helix*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1968.