NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

91 N° 6 1969

Mort, immortalité, résurrection

Georges NOSSENT (s.j.)

p. 614 - 630

https://www.nrt.be/fr/articles/mort-immortalite-resurrection-1391

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Mort, immortalité, résurrection

« Dieu a créé l'homme pour l'immortalité » (*Sg*, 2, 23).

I. — Doctrine biblique et survie de l'homme

Saint Paul dans 1 Co 15.

En durcissant les thèses de Paul dans sa discussion avec les Corinthiens (*1 Co 15*), on en vient facilement à penser que l'Apôtre ne conçoit l'immortalité de l'homme que sous forme d'une restauration intégrale, c'est-à-dire par la résurrection de son corps. Autrement dit, si l'homme ne devait pas ressusciter en son corps, être sauvé en son corps, il ne survivrait pas à la mort. L'homme ne serait pas naturellement immortel selon sa dimension spirituelle. Ou l'homme reçoit de Dieu la résurrection corporelle, ou il ne survit pas.

Il faut reconnaître que la perspective de Paul dans *1 Co 15* n'envisage pas l'immortalité de l'« âme séparée ». Son argumentation, tirant parti de dictons populaires (« si les morts ne ressuscitent pas, mangeons et buvons, car demain nous mourrons »), contiendrait-elle implicitement la conclusion qu'en dehors de la résurrection, la destinée de l'homme ne pourrait être qu'une disparition définitive ?

En réalité cette interprétation dure ne tient pas compte du caractère polémique du chapitre, et qu'il importe à ce moment pour Paul d'affirmer contre ses adversaires la résurrection de la chair, et non spécialement l'immortalité de l'âme. D'ailleurs selon la foi enseignée par Paul, il reste que seule l'immortalité accédant à l'intimité divine dans la restauration du corps peut être appelée le Salut définitif de l'homme, et la résurrection du Christ est le signe que ce salut est accordé, et gratuitement, par Dieu : « si donc le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine, vous êtes encore dans vos péchés ». A ce point de vue, il n'y a rien à tirer de *1 Co 15*, comme certains s'y efforcent, pour montrer que le statut de l'« âme séparée » est un non-sens théologique. Sans doute, le salut de l'homme voulu par Dieu comporte l'immortalité dans la résurrection. Mais il n'y a pas à tirer de là que l'homme ne serait pas naturellement immortel selon sa dimension spirituelle. Simplement, cette immortalité-là n'est pas encore le Salut accordé selon la Promesse.

Anthropologie biblique.

D'aucuns insisteront cependant et, pour combattre l'idée d'un statut de l'« âme séparée », ils prétendront que le silence de Paul sur une immortalité purement spirituelle (*1 Co 15*) n'est pas une simple omission explicable par le but particulier du chapitre, mais s'enracine dans la conception biblique de l'homme. Selon l'anthropologie hébraïque, en effet, l'homme est défini comme « chair », ce qui voudrait dire entre autres que l'homme est contingent, son existence dépendant entièrement de Dieu qui lui donne souffle de vie ; et de plus qu'il est essentiellement et inconditionnellement incarné, ce qui impliquerait que, pour Dieu, le sauver de la mort ne pourrait être que lui restituer une existence incarnée.

Nous ne voulons pas nier que cette anthropologie soit celle qui se rencontre le plus fréquemment dans la Bible. Pas partout cependant : ainsi dans les ch. 2 à 5 du livre de la Sagesse, l'immortalité est affirmée, cependant que la résurrection semble bien être hors des perspectives. Et on ne peut tirer argument de l'influence grecque qu'a subie l'auteur de ce livre pour récuser la valeur de ce qu'il affirme sur l'immortalité. Car alors, il faudra aussi mettre en question l'anthropologie hébraïque de l'homme-chair, au nom des influences égyptiennes ou chaldéennes qui ont pu imprégner sur ce point la pensée israélite. Mais par ailleurs, pas plus le dualisme âme-corps, d'origine platonicienne, que le monisme de l'homme-chair, constante de la pensée hébraïque, ne peuvent être considérés, par le fait qu'ils sont assumés dans le texte biblique, comme un objet direct de la Révélation : précisément, dans ce cas, nous aurions à accepter comme vraies deux anthropologies incompatibles. Aussi devons-nous considérer que la Révélation, d'une manière d'ailleurs progressive, nous fait connaître la promesse d'immortalité, bientôt précisée, en milieu palestinien (*Maccabées*), par la promesse de la résurrection, mais non quelle anthropologie particulière (grecque ou juive) est la vraie ; tout ce que nous pouvons savoir à ce sujet, c'est qu'une anthropologie qui rendrait impossible, absurde, incompatible avec l'humain et la nature des choses, cette promesse, serait sûrement une anthropologie erronée.

Il semble que ce soit une œuvre salutaire de démythologisation bien comprise, d'affirmer que le texte biblique ne prétend pas nous communiquer révélation d'une anthropologie particulière, encore moins de plusieurs incompatibles, mais que les auteurs humains du texte ont écrit le message révélé dans le langage de l'anthropologie dont ils disposaient par la culture de leur temps et de leur milieu. Par contre ce serait sans doute faire une mauvaise et incohérente démythologisation de la théologie que d'utiliser une anthropologie courante et fréquente (quoique non unique) dans le texte biblique, pour combattre

des thèses théologiques dont on conteste le fondement anthropologique. Si l'on estime que ce fondement anthropologique est mythique, c'est par un argument anthropologique qu'il faut le montrer, et non en utilisant une anthropologie qui, dans le texte sacré, est peut-être elle-même un mythe, ou du moins le produit d'une conception culturelle particulière, que la révélation assume pour transmettre l'essentiel de son message, lequel est une autre chose, dite dans un langage historiquement situé.

Saint Paul et le mode de la survie.

Pour montrer que la Révélation ne comporte pas l'idée d'un statut de l'« âme séparée », certains théologiens protestants ont affirmé qu'il fallait prendre au sens le plus fort l'expression paulinienne : « être endormi dans le Seigneur ». Cet endormissement signifierait l'anéantissement réel de la personne, de sorte que la résurrection devrait être définie à la lettre comme une « nouvelle création ». Ou du moins, selon d'autres, ce sommeil serait la nue existence sans possibilité d'exercer ni connaissance ni vouloir : l'âme « séparée » du corps serait incapable d'exercer ses facultés spirituelles et elle ne recouvrerait cette capacité qu'en retrouvant son corps, au jour de la résurrection.

Des penseurs catholiques, estimant cette doctrine incompatible avec la Foi déclarée authentiquement (Dz, 530), mais ne pouvant non plus admettre la possibilité naturelle de l'exercice des facultés spirituelles de l'âme « séparée », sont conduits à postuler une intervention surnaturelle de Dieu à cet effet, comme condition nécessaire à l'octroi de la communication avec les autres esprits et de la vision béatifique immédiate. Dans la logique de cette pensée, l'issue normale et naturelle de l'homme après la mort serait donc aussi l'« endormissement », non pas nécessairement l'inexistence, mais l'inconscience et le non-vouloir.

La doctrine néotestamentaire intégrale, celle de Paul en particulier, ne permet pas de tenir la position extrême de l'anéantissement provisoire. « Nous préférons, dit S. Paul, quitter ce corps pour aller demeurer auprès du Seigneur » (*2 Co 5*, 8). Et il ne s'agit certes pas ici d'un « sommeil des facultés » auprès du Seigneur, à moins d'entendre ce sommeil dans un sens mystique, ce qui serait assez conforme à l'ineffabilité des révélations extatiques de *2 Co 12*, 4. Mais il ne s'agit pas ici de l'inertie et de l'inconscience : à fortiori il ne s'agit pas de l'anéantissement. Cette position théologique extrême, d'ailleurs, souffre, semble-t-il, d'un déplorable essentialisme. Car ce qui assurerait éventuellement l'identité de la personne anéantie puis créée à nouveau, ne pourrait être que l'idée éternelle de son essence à laquelle l'existence, pour parler comme Avicenne, adviendrait comme un ac-

cident. Mais une philosophie existentielle plus cohérente ne devrait-elle pas reconnaître que cette prétendue re-création serait en réalité une substitution de sujets ? Ce ne serait plus moi mais, moi ayant disparu, un autre serait. Dieu ferait merveille de création nouvelle, mais je ne serais plus, et je ne serais pas sauvé.

Laissons donc cette supposition extrême (qui guette toujours cependant, à divers degrés, ceux qui n'admettent pas le caractère naturel de l'immortalité de l'âme) et reconnaissons aussi que, selon S. Paul, existe un état de vie spirituelle après la mort. Mais cela ne dirime nullement la question du comment de cette survie. Rien n'est enseigné concernant le caractère éventuellement naturel de l'existence après la mort, ni concernant la possibilité naturelle d'exercer les facultés spirituelles. La question reste ouverte et elle relève de l'anthropologie, non de l'exégèse. Ce que, par contre, l'exégète peut éventuellement reconnaître dans le texte sacré, c'est l'affirmation implicite d'un « état intermédiaire » après la mort et avant la résurrection finale, laquelle est annoncée comme événement à l'échelle de l'Univers (*1 Co 15*, 28 ; *Rm 8*, 21) et de l'Humanité entière (*1 Co 15*, 52 ; *Jn 5*, 29). Il semble qu'on ne puisse faire l'économie de cette période d'attente, où le salut n'est pas encore complet et où la résurrection ne peut encore être dite avoir manifesté tous ses effets. Resterait à savoir comment l'entendre. Peut-être qu'ici aussi une anthropologie diligente apporterait quelque lumière.

II. — Préliminaires à un examen anthropologique

Objection théologique.

La question reste ouverte, disions-nous. Ce qui est un appel à un examen d'anthropologie philosophique. Mais nous serons peut-être arrêtés à pied d'œuvre, au nom d'un préalable théologique. A savoir, qu'il serait de l'essence du révélé que l'immortalité soit un pur don gratuit de Dieu, sans être dans l'ordre normal de ma nature ; de sorte qu'il n'y aurait pas d'immortalité naturelle, ou du moins qu'on ne pourrait jamais le prouver et qu'on ne devrait même pas le tenter : toute certitude naturelle ou tout effort sur ce point serait une façon d'avoir prise sur une immortalité considérée comme mienne ; alors que je devrais la recevoir purement et humblement de Dieu, non comme un dû, mais comme une grâce.

Cependant l'affirmation d'une immortalité naturelle ne ruinerait nullement le don gratuit de Dieu. Car l'immortalité est peut-être la condition *ex parte naturae* pour que Dieu puisse m'accorder ses dons surnaturels, et notamment l'intimité éternelle avec Lui. La place reste

entière pour un don gratuit « que l'œil n'a point vu, qui n'est pas monté au cœur de l'homme » (*1 Co 2, 9* ; cfr *Ep 3, 20*). D'autre part cette objection n'hériterait-elle pas des théologies de la Toute-Puissance, qui croient faire plus d'honneur à Dieu et à sa volonté salvifique en retirant plus de capacités à la créature ? Ce qui aboutit presque nécessairement à éliminer l'idée d'une nature constituée. Dieu ferait d'une créature ce qu'il veut, la maintiendrait dans l'existence s'il veut, sans qu'il y ait en cette créature, pour cette permanence dans l'être, de capacité qui lui soit appropriée : mais alors toute idée de faculté fondée dans la nature est supprimée au profit de l'instant perpétuellement renouvelé où Dieu me sauve de l'inconsistance ontologique. On pourrait, lancé sur cette voie, en dire autant de mon agir spirituel : je ne serais pas naturellement pensée de l'universel, mais Dieu m'accorderait actuellement de concevoir l'idée en l'imprimant dans mon esprit, sans qu'il y ait en moi une puissance habituelle qui m'y dispose et qui soit mienne. Ce qui est verser dans l'occasionnalisme.

Mais c'est au contraire affirmer la puissance de Dieu que de reconnaître qu'il a conféré à un être une nature qui lui soit appropriée et en vertu de laquelle il agit selon ses propres caractères. Que je sois capable d'action spirituelle de par ma propre faculté ne me soustrait pas à Dieu, car le fait de posséder comme mienne cette faculté, voilà un don de Dieu et ma relation à lui est d'autant plus grande, et sa libéralité et sa puissance d'autant plus intenses qu'est plus mienne et naturelle la capacité que j'ai reçue.

Bien sûr, la question de l'immortalité naturelle n'est pas tranchée par ces remarques, mais l'à priori théologique qu'on voudrait opposer à tout examen philosophique se révèle vain et même suspect d'aboutir à ruiner ce qu'on voulait préserver. Il reste toujours à considérer philosophiquement si l'homme est immortel : dans l'affirmative, cette immortalité serait un caractère inhérent à sa nature, telle que l'homme la reçoit par la gratuité de l'acte créateur et sans préjuger des dons ultérieurs que Dieu peut lui faire, et auxquels la raison naturelle n'a pas accès.

L'anthropologie de la finitude.

Ni des arguments exégétiques ni un préalable théologique ne peuvent donc interdire une enquête anthropologique sur l'immortalité de l'homme. Mais cette porte ouverte ne serait-elle pas aussitôt refermée par les acquis de l'anthropologie philosophique elle-même, telle qu'elle se présente de nos jours, ayant récusé les dualismes platonicien et cartésien et, avec eux, toute forme d'angélisme ? Si l'on considère en effet comme décisives les conclusions sur l'homme de certains courants de la phénoménologie, n'est-on pas amené à admettre que l'hom-

me est mortel tout entier, de sorte que, s'il faut l'affirmer immortel par la foi, cette immortalité ne peut être que le fruit d'une pure grâce sans exigence inscrite dans sa nature ?

Ou à tout le moins ne faut-il pas admettre que l'homme est essentiellement incarné, qu'en lui la connaissance a comme condition nécessaire le langage et la corporéité et que sa volonté ne s'exerce qu'en assumant pour s'exprimer un « lieu » corporel emprunté au cosmos ? En ce cas, s'il faut le déclarer immortel et capable de vie par-delà la mort, il est nécessaire d'admettre que cette survie se produit dans la corporéité. Mais cette survie dans la corporéité, ajoute-t-on, ne serait autre que la résurrection ; de sorte que, et cette fois pour des raisons philosophiques, on poserait l'alternative : ou la résurrection sera immédiate, ou l'homme n'est pas immortel. Et, comme on a la foi, on dit donc que la résurrection est immédiate. Mais comme ceci ne peut être que grâce divine, il suit que l'homme n'est immortel que par-delà ses puissances normales, par une intervention spéciale de Dieu.

Admettre les conclusions anthropologiques d'une philosophie de la finitude n'oblige donc pas nécessairement à renier la foi. Mais cela contraint à une foi si « intrépide » qu'elle frise le fidéisme. Car de la négation de la survie naturelle au soupçon de son impossibilité ontologique, il n'y a pas loin. A tout le moins, la foi n'est sauve que par appel à une toute-puissance divine multipliant ses interventions surnaturelles, sans qu'on aperçoive dans la nature rien qui soit « puissance obédientielle » par rapport à ces interventions.

Mais c'est peut-être aller trop vite en besogne que d'emboîter le pas sans nuance aux philosophies de la finitude, lorsqu'elles aboutissent à des conclusions humainement désespérées, ou lorsqu'elles exaspèrent l'être-au-monde de l'homme au point qu'au-delà de ce monde et de ce corps l'homme ne serait plus chez soi. Ni la pertinence de nombreuses analyses, ni l'autorité des penseurs, ni le caractère péremptoire de leurs affirmations, ni le crédit qu'elles obtiennent ne suffisent à faire l'entière vérité. Les constructions traditionnelles sont peut-être à reviser, peut-être à refaire. Mais tout examen sérieux de ces questions reste permis et exigé à l'intérieur de la foi même.

Pour le platonisme, l'âme est immortelle parce qu'elle est, essentiellement, idée, parente des idées éternelles, et éternelle comme elles. Pour le cartésianisme, l'âme est immortelle parce qu'elle est en elle-même substance immatérielle clairement distincte de l'étendue. Ceux qui optaient pour ces anthropologies-là se donnaient la tâche facile pour une thèse sur l'immortalité. Mais il ne s'agit pas de savoir quelle anthropologie il faut adopter pour que l'immortalité de l'âme soit affirmable, mais quelle anthropologie est la vraie. C'est par honnêteté intellectuelle que saint Thomas a opté pour l'anthropologie d'Aristote, parce qu'elle lui semblait plus vraie que celle qu'admettait la tra-

dition augustinienne, quitte à se compliquer la tâche au sujet de l'immortalité. Cependant, on peut penser qu'il n'a pas toujours su être cohérent, parlant plus volontiers un langage aristotélicien lorsqu'il s'agit d'affirmer l'unité substantielle, et un langage augustinien lorsqu'il s'agit de dépasser l'aristotélisme et d'affirmer une survie non seulement de l'Intellect impersonnel, mais de l'âme individuelle. Nous ne pourrons donc pas reprendre simplement les arguments classiques, mais nous devons tenter une analyse qui, tout en tenant compte des acquis de l'anthropologie phénoménologique, la dépasse éventuellement s'il apparaît qu'elle a dit sur l'homme moins que ce qu'il fallait en dire.

III. — Essai de réflexion anthropologique

L'homme comme intelligence.

Pour mener à bien une enquête anthropologique qui aboutisse à une déclaration sur la réalité ou l'impossibilité de la survie, il est nécessaire d'analyser la nature des opérations spirituelles de l'homme, seul lieu où une réponse puisse être obtenue à notre question. Deux directions apparaissent donc d'emblée comme explorables : la puissance intellectuelle de l'homme et la puissance de sa volonté.

L'homme est conscience. Et, comme on y insiste aujourd'hui avec raison, pour dissiper certaines illusions du *Cogito* cartésien, il est toujours d'abord conscience-de, conscience de l'autre que soi, conscience du monde. Il ne s'éveille même à une connaissance réfléchie de soi-même qu'après avoir buté sur le monde. Ce monde, ces objets du monde, l'homme est donc capable d'avouer leur existence, il est capable non seulement de co-exister avec eux ou de les connaître en tant qu'ils sont avec lui et pour lui, mais d'avouer leur existence comme autres-que-lui, comme étant aussi en eux-mêmes dans l'être. Cet aveu de l'autre atteint un de ses sommets quand le sujet humain doit reconnaître un autre sujet, comme étant d'abord en soi et non d'abord pour lui ; et peut-être est-ce même là le chemin obligé pour qu'il arrive à reconnaître aux objets mêmes, analogiquement, le statut d'être-en-soi. Bref, l'homme affirme le monde, et particulièrement il affirme l'en-soi d'autrui. Et cela est de sa part une première forme, nécessaire, de respect : l'homme regarde l'autre que soi comme en soi dans l'être.

Or cette puissance (et cette humilité) de connaissance, bien qu'elle ne s'accomplisse pas, dans l'ordre de notre expérience, sans la médiation du corps, est irréductible à une structure biologique si élaborée qu'elle soit ; et non seulement elle y est irréductible, mais elle n'en est pas l'émanation nécessaire, comme on pourrait le dire d'un psy-

chisme : un psychisme, même élevé, parce qu'il est intrinsèquement lié à une structure biologique, ne connaît l'univers que pour le rapporter à soi, sans le reconnaître comme en soi dans l'être. Si l'esprit humain affirme l'être, il n'émane pas d'une structure corporelle, mais il l'assume en s'en distinguant, et tant qu'il doit l'assumer il y est lié, mais conditionnellement.

De plus cette puissance de reconnaissance, parce qu'elle est mouvement vers l'autre et qu'elle fait vraiment sortir l'être de soi pour lui faire atteindre l'autre en ce qu'il est, n'existe que parce que d'abord elle est une puissance d'intériorité, de présence à soi. C'est parce que je suis radicalement présence à moi-même que je puis être vraiment présent à l'autre comme en soi. Certes cette présence à moi-même n'est jamais totale, pure de toute médiation : je ne me fais présence réfléchie à moi-même que dans l'action qui me porte vers l'autre. Mais si même j'éprouve toujours, à cause de cette médiation, une certaine distance d'avec moi-même, cela ne peut être que parce que, plus radicalement, je suis d'abord une coïncidence, imparfaite d'ailleurs, avec moi-même ; et cette présence à soi est condition même de possibilité de reconnaissance de l'autre et de l'affirmation. Et elle est en elle-même, elle aussi, elle surtout, irréductible à et non émanée d'une structure matérielle. L'autopossession de l'esprit se distingue de la structure corporelle dans laquelle elle se produit et à laquelle elle est liée, mais conditionnellement, comme le sens spirituel d'une phrase se distingue de et se lie à la structure linguistique qui le véhicule.

Le temps de l'esprit n'est pas le temps du corps ; quand le temps du corps s'éparpille et se dissipe, le temps de l'esprit qui vit dans le corps et connaît par lui, se rassemble ; mais peut-il s'y soustraire en demeurant lui-même ? Ce passage à la limite est-il possible ? Ne faut-il pas dire qu'une structure corporelle déterminée est à ce point condition nécessaire de l'exercice de la pensée humaine que, privé de cette structure et de toute possibilité d'esquisser par cette structure les schèmes qui l'aident à penser le monde, l'esprit humain sombre et défaille ? N'est-ce pas ce qui se passe dans l'expérience clinique lorsqu'une lésion corporelle ligote la pensée et en rend impossible l'exercice cohérent ?

Mais si vraiment il est admis que ma pensée est en moi une opération radicalement irréductible à une structure corporelle et qu'elle n'en résulte pas, alors, bien que penser-dans-une-structure-corporelle soit pour elle le mode primitivement obligé par lequel elle doit vivre (et en partie surmonter) l'imperfection de sa propre spiritualité, elle n'est pas liée à ce mode absolument. Le conditionnement constaté de l'exercice de la pensée par le corps est lui-même soumis à une condition : mon engagement dans le corps et la matérialité. Une lésion cérébrale m'empêche de penser parce que j'ai un cerveau, et tant que par l'animation

de cette structure je jouis de l'attention au monde. Et l'esprit humain doit traverser cet engagement matériel afin d'avoir une histoire et de s'atteindre lui-même en vérité. Mais son sort n'y est pas absolument lié : le démantèlement des structures matérielles n'atteint pas en sa nature radicale l'esprit qui s'y exerce. Le jour où je suis forcé de me désengager de ce monde et du corps, ma pensée est certes atteinte en son déploiement parce qu'elle est éventuellement privée de pouvoir être attentive à ce monde auquel elle ne sera plus contemporaine. Mais en son fond elle est autre chose qu'un pouvoir d'attention au monde : elle est ce qui m'habilite à être, en coïncidant avec moi-même, reconnaissance et respect de l'être des autres subjectivités et de l'Absolu qui les fonde. Ma pensée qui pense le Monde, m'avertit *que le Monde n'égale pas l'Etre et qu'un jour, contraint d'être absent* du Monde, je pourrai encore être attentif à l'Etre, et précisément à l'être des subjectivités spirituelles.

La spiritualité de l'homme n'est pas pure : l'homme, selon notre expérience, n'est présence à soi-même et ne reconnaît autrui comme en soi que dans une médiation corporelle. Une imperfection de spiritualité doit affecter l'esprit humain en lui-même et se traduit dans notre expérience par la présence au corps ; cependant cette dépendance du corps est conditionnelle et non absolue ; c'est le mode primitif d'imperfection de spiritualité par lequel l'esprit doit commencer pour se trouver lui-même ; mais le sort de l'esprit n'est pas intrinsèquement lié à ce mode, c'est-à-dire à une structure matérielle et à la présence au corps. Il resterait à examiner de quel ordre peut être un exercice de la vie spirituelle au-delà de la présence au corps et au monde, si par ailleurs nous récusons tout angélisme et maintenons que c'est bien moi, comme homme, qui subsiste, avec les limites propres qui affectent la spiritualité humaine. Nous traiterons ce point par la suite.

L'homme comme liberté.

Le premier respect qu'est la connaissance est appelé à s'achever dans l'action volontaire. C'est parce que ma volonté devant l'autre sujet doit être respect qu'elle est volonté libre. Si je n'étais pas capacité de respect, si ma volonté n'était que désir, c'est-à-dire vouloir de l'autre pour moi-même, alors je serais peut-être conditionné par ce désir. D'ailleurs je puis me laisser entraîner par ce désir qui devient alors pour moi un déterminisme qui me ravit et m'emporte : parce que je suis capacité de respect et que le respect est non-déterminé, je suis libre et je puis choisir librement de me faire désir et de me réduire à lui. Mais je suis essentiellement capable de respect, libre de vouloir l'autre pour lui-même, de le promouvoir dans sa

propre existence, que cela corresponde ou non à tels des désirs qui me sollicitent en sens contraire. Le respect, cette fois, n'est plus seulement l'aveu de l'existence de l'autre, auquel se tient la connaissance, il est action et engagement dans ce monde pour que soit rendue effective cette reconnaissance de l'autre. Par cet engagement dans le monde, j'utilise en m'y soumettant tous les déterminismes qui forment le support naturel de mon action, mais je les domine par ma capacité de vouloir l'autre pour lui-même sans me laisser déterminer absolument par aucun des désirs qui me sollicitent à vouloir l'autre pour moi-même. Cet acte de liberté accompli au sein du monde des désirs qui me traversent, les transcende. La liberté, par sa capacité radicale de respect, est irréductible à et ne résulte pas du réseau des désirs qui sont en moi l'écho des structures déterminées de ce monde (par l'intermédiaire d'un psychisme en tant que déterminisme lié à ma présence au corps). Ma liberté, quoique s'exerçant dans ce monde des besoins et des désirs, est d'un autre ordre ; la disparition des structures biologiques qui conditionnent son exercice actuel, c'est-à-dire mon désengagement forcé, à la mort, de ce corps transi de déterminismes, n'affecte pas l'essence de ma liberté : elle se fait en eux, elle se détermine progressivement en eux dans une option radicale et peu à peu décisive, mais elle est autre. Certes son exercice ne peut qu'être modifié de fond en comble par sa soustraction au monde des besoins et des désirs liés au corps, mais alors ma liberté est, plutôt qu'anéantie, convoquée enfin à l'affrontement pur, mise en demeure de se manifester dans son respect ou son irrespect fondamental par rapport à soi-même, aux autres libertés, et à l'Absolue Liberté qui les appelle parce qu'elle les suscite.

Projection du Désir et implications de l'agir moral.

Parmi mes désirs se trouve le désir de continuer à vivre. Et si l'on analysait ce désir comme attachement fondamental à l'être et non comme simple instinct biologique, on le rattacherait à la capacité intellectuelle de reconnaître l'être et l'on pourrait éventuellement disculper de toute « illusion transcendantale » un argument pour l'immortalité fondé sur ce désir ; ce désir est plutôt aspiration à reconnaître absolument l'Etre comme Absolu ; le sujet capable d'une telle aspiration ne peut qu'être voulu pour lui-même par l'Etre Absolu, c'est-à-dire définitivement.

Mais en fait il entre dans ce désir une part qui relève du psychisme et qui par là donne prise aux critiques des « maîtres modernes du soupçon ». Devant le fait irrécusable de la mort, que, parmi tous les vivants, je suis seul, comme homme, à pouvoir regarder en face, se lève le désir et l'espoir de survivre à ma destruction corporelle :

désir et espoir excités par l'expérience de ma satisfaction partielle mais non rassasiée parmi les éléments de ce monde. Bref, l'espoir d'immortalité se conjugue, à ce niveau, avec le désir d'un bonheur total. Peut-être que sur cette base, un quelconque argument en faveur de la réalité de la survie se révélera illusoire. En tout cas, il se heurtera de nos jours à la démystification entreprise par l'analyse psychanalytique et par l'analyse existentielle qui en est une transposition phénoménologique. L'idée de survie ne serait que la projection issue de mon échec à me procurer le bonheur, projection illusoire parce qu'elle ne fait que refléter, sur le mode de l'espoir, le regret d'une tranquillité archaïque, irrémédiablement perdue en tant que liée à une phase infantile de vie, et qui n'est restituable que sous forme d'extinction de la vie.

Si ma volonté n'était que désir et si mon affirmation de l'immortalité ne pouvait être reliée qu'à ce désir, alors la démystification moderne demeurerait sans réplique. Mais en réalité, si le dynamisme de ma volonté morale (comme celui de mon intelligence) contient l'affirmation de l'immortalité, ce n'est pas par un processus de projection d'un désir de bonheur. Mon action morale, parce qu'elle est essentiellement respect de la personne, mais respect qui ne peut encore totalement s'accomplir, contient en elle-même l'idée de son accomplissement dans une totalité des personnes humaines, ou union des volontés sous la loi, procédant de ces volontés mêmes, du respect mutuel. Mon action morale pose devant elle cet horizon comme ce qui doit réellement advenir par elle, elle s'insère dans le dynamisme qui la porte à cet horizon, elle se pose dans le monde comme ce qui peut s'inscrire dans cette totalité des volontés considérée comme devant être et donc comme pouvant être. Or cette totalité ne peut advenir en perfection dans l'ordre de l'existence empirique. Il faut donc que les personnes morales pour pouvoir réaliser la totalité de leur volonté du bien, existent par-delà l'existence en ce monde qui n'est que le lieu du devenir imparfait de cette totalité. Alors je ne veux pas la survie par désir du bonheur, et malgré la mort, mais je veux parvenir à réaliser pleinement ce qui donne satisfaction non à mon désir de bonheur, mais à mon devoir de respect, et je veux la mort elle-même comme ce qui me permet, en me transportant au-delà du lieu des désirs et des besoins, de mener ce respect à son terme, par rapport aux autres subjectivités, sous la reconnaissance commune de Celui qui, étant par excellence Personne, suscite ce mouvement et le mène à son comble.

Il y a là, impliquée dans cette dernière affirmation, une affirmation qui est comme une foi de la raison et qui me fait surmonter l'effroi de ma contingence radicale, par la considération de mon rapport à **Celui qui nous appelle à l'être. (Et ceci nous fait revenir par la voie**

de l'éthique à ce que nous esquissions plus haut par la voie de l'intellect). Certes je suis, avec toutes les personnes, créé dans la finitude et je n'ai aucune nécessité à être, et l'union des hommes non plus n'a pas de nécessité absolue à être. Mais je surmonte cette ultime crainte par un regard posé sur Celui qui ne met pas en nous cette aspiration à la valeur et ce devoir du bien sans nous permettre d'y donner suite et qui ne va pas ainsi se reprendre dans son acte créateur ; je pose un regard de certitude sur Celui qui, s'il m'a créé tel et capable de cette ouverture et de ce respect, est pour moi amour sans repentance. Et s'il veut que je veuille librement l'union des volontés humaines, il me veut moi, à ma place dans cette totalité, personnellement et irremplaçablement, et absolument, c'est-à-dire, pour toujours.

IV. — Mode humain de la survie

Au moment où je dois renoncer à cette vie, ma liberté se trouve, disions-nous, conviée à l'affrontement pur. La voilà déliée (et démunie) de l'univers des besoins qui, dans cette vie, sont le lieu de sa générosité concrète, mais qui obscurcissent aussi de désir ses options et l'empêchent de se radicaliser dans le choix : désormais cette radicalisation devient possible, non pas par l'avènement automatique d'un choix pour le bien : ma liberté devient plus entière (comme on dit d'un caractère qu'il est « entier »), elle ne devient pas meilleure ; elle devient entièrement ce qu'elle a voulu faire d'elle-même pendant cette vie : un respect ou un irrespect, un choix décisif pour ou contre l'union des volontés. Je me prononce donc tout au moins par rapport à moi-même et aux autres subjectivités. Il s'agit pour moi d'entrer ou de ne pas entrer dans l'univers, unifié par la loi du respect, des sujets qui poursuivent leur existence et leur communication au-delà du dialogue Homme-Nature.

« Qui poursuivent leur communication ». Sans cela en effet, sans la possibilité d'une manifestation d'un sujet à autrui, les êtres seraient emmurés avec leurs souvenirs et leur bonne volonté ; et l'achèvement de l'union des volontés, qui doit advenir, ne le pourrait : les libertés resteraient isolées, dispersées, collection de velléités et de souhaits. Mais l'exercice radical de la vie spirituelle reste possible au-delà de ce monde, nous l'avons dit : et donc aussi la manifestation à autrui, au moins en ce sens : il faut qu'autrui soit atteint concrètement par ma radicalisation dans le choix du respect.

Mais cette manifestation d'un sujet à un autre sujet, qui doit être de nature spirituelle, ne peut être cependant d'une spiritualité parfaite. Ce serait là ou substituer une nature angélique à une nature

humaine, ou supposer que l'homme est élevé au-dessus de ses puissances, ce qu'une réflexion anthropologique ne peut prétendre. Devenir indépendant d'une médiation (notamment de celle du concept) pour connaître un autre sujet par présence pure et intuition directe ne serait pas entièrement contraire à ma nature spirituelle, mais ce n'est pas dans l'ordre de mes puissances naturelles ; c'est de cette façon que Dieu pourrait se faire connaître à moi, s'il voulait que je Le connaisse « comme je suis connu » (*1 Co 13,* 12) ; mais cela relève de ses dons gratuits et surnaturels.

Selon mes puissances naturelles, il n'y a pas pour l'homme de présence pure à un autre esprit. Cette incapacité n'est pas liée au fait qu'il anime maintenant un corps, c'est, semble-t-il, lié à sa nature humaine comme telle. Etre homme, ce n'est pas nécessairement et inconditionnellement habiter ce monde, mais c'est ne pouvoir exercer la vie spirituelle que dans une certaine médiation de soi à soi et de soi à autrui. L'essentiel est, non ce corps, mais la médiation. Et la médiation nécessaire n'est donc pas inconditionnellement cette structure biologique, qui nous approprie au monde, mais elle est au moins la nécessité pour mon être spirituel, de s'exprimer dans un acte qui ne le livre pas totalement (et qui le disperse encore dans l'effort qu'il fait pour s'unifier, sans qu'il puisse ni se saisir ni se dire en perfection). C'est à cet acte qu'autrui peut avoir accès (dans la mesure où il le conceptualise et réagit à lui par un acte propre), et non directement et purement à moi-même, dans le fond de mon être encore indicible. La médiation est dans l'acte jamais achevé et toujours renouvelé. Ainsi le Moi humain s'étale nécessairement dans une discursivité et une durée qui est sa forme de vie, sans jamais pouvoir être une forme pure d'existence (qui serait en même temps vie) ni pour soi ni pour autrui. Actuellement cette durée nous construit ; alors elle manifestera et monnaiera inépuisablement ce que nous aurons voulu être une fois pour toutes.

Les actes sont des signes du sujet et non le sujet lui-même. La communication à autrui devra donc continuer, au moins en ce sens, à passer par des signes, sans toutefois pouvoir retentir parmi les objets de ce monde. De cela la vie présente ne nous livre évidemment aucun exemple suffisant (et c'est pourquoi la mort reste un saut dans l'inconnu, un arrachement fondamental), et pourtant on ne peut plus, au nom de l'expérience terrestre, déclarer cela inconcevable, une fois admis que l'essentiel de l'expression humaine est, non le langage des lèvres, mais le langage des actes. Et même dans cette vie, l'approfondissement des relations avec autrui va dans le sens d'une purification croissante des signes, qui semblent de moins en moins avoir besoin du support des objets de ce monde, sans aboutir cependant à un anéantissement de l'expressivité au profit d'un contact immédiat de l'âme à l'âme. Et cela peut donner à penser.

En dire plus sur la nature et le mode futur de cette expressivité serait probablement nous lancer sur le terrain des hypothèses gratuites.

Au moins avons-nous tenté, à propos du mode humain de la survie, de faire justice à la réalité de l'unité du Moi, à la fois essence et manifestation, à la fois intériorité et expression, pour être avec soi et avec autrui. C'était d'ailleurs s'éloigner un peu de la conception de l'âme « séparée », si on entend par là une existence à la manière d'une pure forme spirituelle, capable, par son désengagement de l'étendue, de présence pure à soi et aux autres.

V. — Résurrection. Foi et Raison

Mais ce que nous venons de dire laisse entière la question de la résurrection des corps et il ne s'agit nullement d'identifier cette permanence nécessaire de médiation avec la résurrection, qui alors serait identique à la survie. Nous n'avons nullement rejoint, par une voie philosophique, la position de théologiens qui, ne pouvant concevoir l'existence humaine sans une certaine « corporéité » et tenant de la Révélation l'assurance d'une survie comportant la résurrection de notre corps, tiennent que cette résurrection ne peut être qu'immédiate, dès l'instant de la mort, et consiste en un état d'union progressivement totale au cosmos, en une croissance dans une communion toujours plus étroite avec tous les êtres, ceci étant rendu possible, selon certains, par l'existence en un lieu d'expression appelé « corporéité ».

Au point de vue d'une anthropologie naturelle, il n'est pas dit du tout que nous entrons par la mort dans une union de plus en plus totale, actuelle, vécue, face à face, avec tous les êtres. Peut-être cela serait-il même revenir à un nouveau platonisme : et une telle universalisation de mon être est peut-être en dehors de la puissance naturelle de l'homme. S'il y a une union, selon nos perspectives présentes, elle concerne les personnes et non tous les êtres, et s'il y a connaissance et manifestation mutuelle des personnes, elle concerne non toutes les personnes, mais les personnes parvenues au terme de leur histoire terrestre ; et peut-être ne peut-il y avoir intimité égale avec toutes, et certes pas intuition pure d'esprit à esprit ; de plus, cette manifestation ne peut retentir dans ni passer par le lieu des êtres infraspirituels, ce qui exclut, au moins dans le sens littéral du terme, une corporéité. Nous soulignerions donc plus volontiers, dans l'acte de mourir, la séparation et l'absence de ce monde. A cause de cette séparation, la communication des personnes ne peut pas se manifester dans toute la plénitude des signes, jusqu'en la profondeur, ambiguë mais désirable, des éléments du monde.

En cela il y a privation, limite, inhérente pour une part à l'humaine nature, et pour une autre part, déconcertante pour notre nature qui aspire à faire retentir l'idée et le respect jusqu'aux limites d'expression de la matière. Pourtant une considération philosophique ne peut se prononcer que sur une réalisation de l'univers des personnes dans le respect, dans la médiation et l'expression de l'activité discursive, mais non de façon coextensive à l'univers corporel. Et cette limitation nous déconcerte : l'essentiellement humain est sauf, mais non tout l'humain. De sorte que la raison laisse ici place à une bonne nouvelle qui lui viendrait d'ailleurs et dissiperait l'opacité de cette dernière interrogation.

Or ce qui est le fond, semble-t-il, de l'espérance de la résurrection, c'est que cet univers des personnes pourra s'achever dans une manifestation plénière et se reflétera entièrement dans un univers objectif, lui-même assumé et adjoint au salut des personnes spirituelles. Reprendre son corps, ce sera se faire totalement manifeste, non seulement dans la connaissance et le respect spirituels, mais dans l'expression infraspirituelle de cette intimité et de ce respect ; et cette manifestation est liée à l'instauration transfigurée d'un univers matériel. C'est pourquoi la résurrection des corps est liée à une transformation entière de l'univers, à la rupture d'un voile qui l'empêche d'être totalement perméable à l'esprit de connaissance et de bonté, et cela ne peut être pensé qu'eschatologiquement, comme accompagnant un achèvement total de l'Histoire humaine au-delà des puissances naturelles de l'homme. De cette eschatologie, seul le Christ donne la clef : *instaurare omnia in Christo* (cfr *Ep 1,* 10 ; *Col 1,* 20).

Ce que peut être ce monde transfiguré, cette matérialité enfin totalement perméable à l'esprit et à la bonté, nous pouvons le supposer partiellement et négativement, par l'expérience de nos insuffisances. En effet, dans notre condition, le corps, son langage et notre jeu et notre sérieux au monde, ne sont pas seulement ce qui nous révèle à autrui, ils sont aussi ce qui nous cache à lui. Seul celui qui n'a jamais souffert de son corps, non seulement de souffrance physique, mais de la souffrance morale de ne pouvoir apparaître tel qu'il veut être, seul celui qui n'a vécu qu'au niveau économique ou esthétique de l'existence sans percevoir douloureusement la distance entre l'apparaître et l'être, entre l'effort de bonté et son succès, seul celui-là peut naïvement penser que l'existence en ce corps est manifestation susceptible de parfaite harmonie. Mais celui qui sait ce qu'est souffrir de l'incompréhension et de ne pas pouvoir, malgré tous ses efforts, surmonter complètement l'ambiguïté du langage et révéler son respect, celui-là peut aspirer quelquefois à parvenir à un état de vie de dépouillement et de recueillement total, dont l'austérité sera rachetée parce que son respect sera enfin compris et efficacement reçu. C'est

pourquoi nous avons dit que l'achèvement de l'union des volontés ne pourrait se produire que par-delà la mort. Quitter ce corps c'est sans doute quitter ce qui nous fait apparaître dans le retentissement infraspirituel de notre être, mais aussi c'est quitter ce qui nous rend partiellement incompréhensibles à autrui, et autrui à nous, d'une incompréhensibilité qui est en même temps un défaut de bonté. A ce point de vue, la perspective philosophique est déjà, comme disait Boèce, une consolation, du moins pour le vœu du respect. Mais aussi cette perspective ne nous dit pas le sens dernier de la matière, ni la puissance entière de l'expression corporelle. Ce que nous pouvons deviner à partir de la Révélation sur la résurrection des corps, c'est qu'il est possible que le corps, l'existence au monde corporel, soit un retentissement de la vie spirituelle dans les signes matériels, sans comporter cette négativité, cet obstacle à la compréhension et à la manifestation mutuelle, comme nous l'expérimentons. Mais réaliser cette possibilité, cela échappe à la puissance de l'homme, qui ne peut ni lever un obstacle inhérent à la matérialité même de l'univers tel qu'il est créé en nos corps, ni faire que cet univers et ce corps ne soient mortels. Cela ne peut être que l'œuvre du Créateur qui a tout disposé en vue de l'homme et veut tout racheter et élever selon ses desseins.

Une telle espérance n'est donc nullement rejointe par nos analyses philosophiques sur la survie de l'homme. Cela reste en dehors des affirmations nécessaires de la raison. Cela relève de l'obéissance de la foi en Dieu qui nous révèle ce qui, sans être étranger à nos aspirations les plus profondes, est cependant totalement gratuit par rapport à ce que, livrés à nos ressources naturelles, nous pouvons dire de nous-mêmes.

Ce que nous pouvons dire de nous-mêmes, par réflexion anthropologique, c'est plus audacieux que ce que pensent certains, dont la pensée se décourage devant l'affirmation de l'immortalité spirituelle. Affirmer notre être-au-monde, c'est bien, c'est humain. Trop humain. Il y a plus à dire de l'homme.

Mais c'est dire moins que ce que nous croyons par la révélation. Ainsi est réservée entière, pour le langage de la foi, la question de la résurrection des corps, et il n'est nullement préjugé en faveur d'une hypothèse théologique selon laquelle, et contre la doctrine traditionnelle d'un « temps intermédiaire », la nouvelle vie en corporéité commencerait dès l'instant de la mort. Au contraire, une attente eschatologique serait plus compatible avec les perspectives philosophiques présentes.

VI. — Conclusion

Au terme de cette réflexion d'anthropologie philosophique, nous pouvons envisager la vie humaine comme destinée à l'immortalité spirituelle, mais aussi la mort comme gardant tout son caractère de sérieux, de gravité et de dramatique abandon. La mort n'est pas tragédie, c'est-à-dire conflit sans issue, mais elle est drame, c'est-à-dire action et passage par l'arrachement subi au vif de l'âme, pour que se trouve le vrai sens de l'existence. A la mort, ce que nous avons appelé vie jusque-là s'écroule ; ce qui commence alors, si l'analyse philosophique peut nous en donner un avant-goût intellectuel, cela ne concerne pas notre sentiment pour qui la vérité, à cette heure, sera la nécessité de quitter le monde connu. La mort est la nécessité de nous déprendre de la seule existence dont nous avons l'expérience, et de tous les liens qui s'y sont créés, et de toute entreprise, et de tout espoir conçu, et de tout amour confirmé de palpable présence. Elle est un adieu de ma part, et je m'en vais seul ; et même elle comporte le sentiment d'être abandonné par l'existence qui se dérobe sous moi, et l'angoisse m'étreint de voir coupé ce lien qui me rend présent à moi-même.

Aussi l'accepter comme un passage est notre effort suprême de confiance et de certitude en l'Auteur indéfectible de notre existence personnelle. Et elle doit être l'aveu, enfin sans compromis, que la réussite totale de notre entreprise de respect des personnes ne peut se faire que dans l'arrachement à ce qui, en acheminant à ce respect, l'empêche d'être totalement désencombré de tout divertissement et de toute équivoque. Elle est la nécessité d'être enfin complètement sérieux dans la bonté réciproque, par la rupture avec ce qui nous fournit encore et toujours des alibis d'existence. Elle est l'entrée dans une vie plus profonde, mais par renoncement à ce vers quoi l'homme, par une aspiration indéracinable, se sent comme prédestiné : la manifestation de soi dans un monde matériel. Le sens dernier de cette aspiration n'est révélé que dans une perspective théologique. La récupération de cette manifestation et son épanouissement sans faille sont des idées non absurdes, mais dont l'affirmation est interdite à toute réflexion de raison naturelle. Seule la Foi nous l'enseigne, suscitant notre Espérance, et donnant sa dimension complète d'incarnation à notre Charité.

Wépion G. NOSSENT, S.J.
25 rue Marcel Lecomte