NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

105 N° 3 1983

Immortalité de l'âme, résurrection des corps. Approches philosophiques

Pierre MASSET

p. 321 - 344

https://www.nrt.be/fr/articles/immortalite-de-l-ame-resurrection-des-corps-approches-philosophiques-909

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Immortalité de l'âme résurrection des corps
Approches philosophiques

La croyance en la survie de l'homme, au-delà de la mort, semble avoir été dans l'histoire de l'humanité, sous des formes différentes et à quelques exceptions près, une croyance constante et universelle. Les penseurs qui se sont efforcés de dépouiller cette idée de survie de toute représentation imaginative ont élaboré peu à peu la notion d'immortalité de l'âme, parfois aussi de simple survie impersonnelle. Le christianisme, lui, a affirmé l'immortalité personnelle et la résurrection des corps. A notre époque ces croyances semblent perdre chaque jour du terrain, même chez les chrétiens, et beaucoup de nos contemporains pensent qu'à la mort tout est fini pour l'individu. Mais s'agit-il là d'une véritable certitude ? Ne s'agit-il pas plutôt, dans bien des cas, d'une simple interrogation, d'un doute, d'une inquiétude ? La question mérite de toute manière qu'on s'y arrête. Et je pense que toute la philosophie et toute la théologie ne vaudraient pas une heure de peine si elles n'avaient rien à nous dire sur ces questions capitales. « Je trouve bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic, mais ceci ! Il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle [1]. »

En réaction contre les outrances de l'idéalisme, qui ignorait le corps, la philosophie contemporaine a fait retour au concret, au sensible. La phénoménologie a réhabilité le corps. Le dualisme du corps et de l'âme est aujourd'hui, à juste titre, catégoriquement condamné, et donc avec lui le platonisme et, à un moindre degré, le cartésianisme. Certains en viennent même à rejeter la notion d'*âme* elle-même, voulant n'y voir que le vestige de quelque arrière-monde

1. Pascal, *Les Pensées*, édit. Brunschvicg, nº 218.

mythologique, en contradiction avec les exigences d'objectivité des « sciences humaines », ou la permanence de positions dualistes inacceptables. De leur côté certains théologiens contemporains considèrent la notion d'âme comme étant d'origine païenne — grecque ou parsie — et contraire à la conception biblique de l'homme, et la rejettent à ce titre. Le cardinal Ratzinger remarque que le Missel romain de 1970 évite soigneusement le mot « anima » dans la liturgie des défunts [2]. Il faut toutefois noter, en sens inverse, la déclaration de la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi, en date du 17 mai 1979 [3] : « L'Eglise croit à une résurrection des morts. L'Eglise entend cette résurrection de l'homme tout entier... L'Eglise affirme la survivance et la subsistance après la mort d'un élément spirituel qui est doué de conscience et de volonté en sorte que le « moi » humain subsiste. Pour désigner cet élément, l'Eglise emploie le mot « âme », consacré par l'usage de l'Ecriture et de la Tradition... »

Le problème est donc extrêmement complexe. A notre avis, il est avant tout d'ordre philosophique. Il ne s'agit certes pas, comme le craint Cullmann, de confondre « l'attente chrétienne de la résurrection des morts et la croyance grecque à l'immortalité de l'âme » [4], ni de sacrifier *1 Co 15* au *Phédon,* ni d'une manière plus générale de sacrifier la théologie à la philosophie. Mais il faut aussi maintenir fermement que l'affirmation de foi ne saurait dispenser de faire usage de sa raison. Celle-ci demeure nécessaire, aussi bien pour comprendre le sens de la chose affirmée que pour constater qu'il n'y a pas contradiction entre ses propres *requisits* et les données de foi. Philosophie et théologie ont chacune des exigences et des méthodes propres. Aucune ne doit être sacrifiée à l'autre. Elles se doivent au contraire de s'épauler et de s'éclairer mutuellement.

Il s'agira donc de dire exactement ce que l'on met sous les mots âme, corps, résurrection, immortalité. En quel sens on peut entendre, en raison, les concepts de « corps spirituel », de « corps glorieux ». Parler d'immortalité de l'âme, n'est-ce pas se condamner à une conception dualiste de l'homme, avec pour conséquence la dépréciation du sensible et l'évasion hors des tâches terrestres ? Mais vouloir d'autre part faire du corps une réalité humaine à part entière et dans laquelle le tout de l'homme s'exprime, n'est-ce pas être amené à conclure que le destin de l'homme est lié à celui de son corps et que donc il n'y a point de survie après la mort ?

---

2. Cardinal Joseph RATZINGER, *La mort et l'au-delà,* coll. *Communio,* Paris, Fayard, 1979, p. 118.

3. *Lettre sur quelques questions concernant l'eschatologie* ; *Doc. Cath.,* n° 1769, 5-19 août 1979, 708-710.

4. Oscar CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts ?,* coll. *L'actualité protestante,* Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1956, p. 6.

L'étude présente voudrait être une approche philosophique du problème. Le point central de notre réflexion sera le corps humain, son statut ontologique, sa place dans l'anthropologie. C'est surtout la philosophie contemporaine qui nous aidera dans notre recherche, une fois rappelées les positions essentielles de la philosophie classique. Savons-nous bien ce qu'est le corps humain ? Non pas simplement ce qu'il apparait : cet amas de milliards de cellules, que la science nous apprend à connaître de mieux en mieux. Mais ce qu'il « est ». Son être même. Et s'il a une destinée éternelle, avec l'âme, et comment.

Platon et la philosophie classique

S'il est vrai que Platon est le fondateur de la philosophie occidentale, il n'est pas étonnant que celle-ci n'ait jamais pensé la survie de l'homme qu'en termes d'immortalité de l'âme. Pour Platon en effet, héritier en cela des traditions orphiques, qu'il s'attache à rationaliser, l'âme est apparentée aux essences, aux idées, elle est comme elles immuable, éternelle, divine. Principe inengendré et incorruptible, elle a été, en punition de sa chute, précipitée dans le corps, qui est pour elle comme une prison et un tombeau. La mort, « séparation de l'âme d'avec le corps », la libérera des entraves corporelles et lui permettra de se retrouver pleinement elle-même pour l'éternité. Tel est du moins le « beau risque » que peut envisager avec la sérénité d'un Socrate celui qui a suivi tout au long de sa vie la voie de la vertu. Pourtant la pensée de Platon est loin d'être aussi simple que ce schéma le laisserait croire. Dans les derniers dialogues, comme le *Timée*, le *Philèbe* ou les *Lois*, le principe dualiste (corps et âme, sensible et intelligible) cède la place à une notion de l'âme comme médiatrice entre le sensible et l'intelligible. La réminiscence, conséquence de la préexistence éternelle de l'âme, y est également très estompée. Ainsi la pensée platonicienne montre-t-elle bien des hésitations et des nuances. Platon a eu l'intuition qu'il y a en l'homme de l'éternel, du divin, mais les concepts proprement philosophiques lui ont manqué pour penser selon toutes ses dimensions la vérité de l'homme.

Aristote procède selon une problématique toute différente. Il ne sépare pas l'homme de la nature, l'âme du corps. Il part de l'unité, de la synthèse. Toute substance est faite de matière et de forme : ce n'est que par la forme, qui est principe d'activité, que la matière, jusqu'alors simple « puissance », devient « acte », être substantiel. Ainsi l'âme est le principe d'information du corps vivant, qui n'existe que par elle, et qui est formé par elle. Ame et corps étant un seul et même être, le problème de leur union ne se pose donc pas. Mais il s'ensuit également que ni le corps ni l'âme ne peuvent subsister à

l'état séparé et donc ne peuvent survivre à la mort. Seul l'intellect, le *nous*, connaît l'immortalité, mais impersonnelle : élément étranger et proprement divin, il s'est introduit en nous comme de l'extérieur, comme « par la porte » (*thurathen*) et il se sauve de même.

C'est pour fonder en raison l'affirmation de l'immortalité personnelle que saint Thomas dut corriger assez profondément l'aristotélisme, dont il adopta les principes essentiels. L'âme est unie au corps comme la forme à la matière, substantiellement. Il n'y a donc pas de problème d'union entre l'âme et le corps, car âme et corps ne sont pas deux êtres, mais une seule substance en acte. Mais, à la différence d'Aristote, l'âme selon saint Thomas inclut l'intellect — qui donc ne préexiste pas à l'âme — et elle est une substance spirituelle. Elle peut donc subsister alors même qu'elle n'exerce plus sa fonction d'information du corps, après la mort, à l'état d'« âme séparée ». Mais c'est alors que réapparaît sous une autre forme, comme « en creux », pourrait-on dire, la question de l'union ; dans la conception thomiste, le corps fait figure de parent pauvre et l'union au cours de l'existence terrestre semble n'être qu'une pseudo-union, l'âme pouvant, et elle seule, subsister à part.

Au seuil de la philosophie moderne, Descartes s'est trouvé fort embarrassé par cette question de l'âme et du corps. Partant de l'expérience du composé humain, des faiblesses des sens et de l'imagination, pourvoyeurs du doute, Descartes veut assurer le travail de la pensée sur des bases inébranlables. Il parvient alors à la certitude du *cogito* : je pense, donc je suis. A partir de cette certitude première il conclut que l'âme est une substance pensante dont toute la nature ou l'essence n'est que de penser. Le corps, lui, a pour essence l'étendue. Il n'a pas besoin d'être « informé » par l'âme et peut subsister sans elle, comme une machine. Il n'est pas non plus de l'essence de l'âme d'être unie à un corps et, bien que l'union du corps et de l'âme soit substantielle, intime, et pas seulement accidentelle (l'âme n'est pas seulement logée dans le corps comme un pilote dans son navire), âme et corps se séparent au moment de la mort, mais l'âme seule est impérissable. Ainsi Descartes ne parvient-il pas à dépasser le dualisme. Ame et corps étant deux substances distinctes, leur union peut bien être affirmée, mais elle ne peut pas être pensée. Le corps n'a aucune part au *cogito*.

Dans le sillage de Descartes, et bien qu'il soit beaucoup plus augustinien que cartésien, Malebranche pense que, par suite du péché originel, « l'union de notre âme avec notre corps s'est changée en dépendance » [5]. Dès lors « nous n'avons pas l'idée de notre

5. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, IV, 17 ; *Œuvres complètes*, Paris, Vrin, t. XII-XIII, 1965, p. 101.

âme », nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le corps est plus aisé à connaître que l'âme, affirme-t-il contre Descartes. Nous sentons l'existence de l'âme, mais sans en connaître l'essence. Nous ne la connaissons qu'en Dieu, déjà dans l'expérience religieuse et la vie de la grâce, mais pleinement après la mort.

La philosophie classique a repris inlassablement cette question de l'âme et du corps, et sans grand succès. Seul Maine de Biran en a renouvelé radicalement la problématique. Son apport est ici absolument essentiel. Biran part du « fait primitif », indubitable, qu'est pour lui le sentiment de l'effort. L'expérience de l'effort est la révélation d'une « dualité primitive » : de mon corps comme force, comme mouvement intérieur, comme pouvoir, et d'autre part de la réalité extérieure comme étant ce qui résiste à mon mouvement, ce qui à la fois le limite et lui permet de prendre conscience de soi. J'ai donc ici l'expérience originaire du corps subjectif : le corps m'y apparaît comme réalité mienne. Je ne sais pas comment il agit sur mon corps objectif, sur mes organes divers, mais je sais qu'il est moi. Mon corps et moi ne faisons qu'un. Ainsi l'expérience originaire que le Je fait de lui-même n'est pas celle du *cogito* de la pensée pure, comme chez Descartes, mais celle du moi concret, pensée et vie tout ensemble. Contrairement à la théorie cartésienne, le corps est ici introduit dans la subjectivité elle-même, la corporéité est une dimension essentielle de l'être humain.

La philosophie contemporaine

Cette découverte, si fondamentale, du biranisme a été reprise par la philosophie contemporaine, en particulier par la phénoménologie — ainsi que par la « philosophie réflexive », où elle rejoint le courant thomiste [6].

Pour Maurice Merleau-Ponty, le problème essentiel du philosophe est de réapprendre à voir le monde. « Ce que saint Augustin disait du temps — qu'il est parfaitement familier à chacun, mais qu'aucun de nous ne peut l'expliquer aux autres —, il faut le dire du monde [7]. » L'homme est au milieu du monde, présent au monde. Il est indivisiblement son corps et sa pensée. Sa tâche est de faire advenir le sens dans le monde des objets et dans l'histoire (c'est là pour Merleau-Ponty le seul absolu qui soit, absolu en devenir, absolu tout relatif si l'on peut dire) et ce, par la rencontre du sens dont les objets sont prégnants et des intentionnalités dont l'activité spontanée du sujet humain et sa pensée préréflexive sont chargées.

6. Cf. Aimé FOREST, *L'avènement de l'âme*, coll. *Bibliothèque des Archives de Philosophie*, Paris, Beauchesne, 1973, en partic. p. 93-120.

7. *Le visible et l'Invisible*, coll. *Bibliothèque des Idées*, Paris, Gallimard, 1964, p. 17.

L'homme n'est donc ni le sujet de la connaissance pure, le *cogito* idéaliste, ni le corps matériel objectif ; l'homme est rapport au monde, être-au-monde. L'homme habite le monde comme l'âme habite le corps, comme la pensée habite la parole. Merleau-Ponty rejette l'affirmation cartésienne selon laquelle ce n'est pas l'œil qui voit, mais l'âme. Pour lui, l'âme est comme dispersée dans le corps — le corps vécu, le corps pour moi — elle est présente dans l'œil qui voit et dans la main qui touche et pas seulement dans la pureté irréelle de l'idée claire. « Mon corps est-il chose, est-il idée ? Il n'est ni l'un ni l'autre, étant le mesurant des choses [8]. » Ou, plus exactement : il appartient à la fois à l'ordre de l'objet et à l'ordre du sujet, il est « un être à deux feuillets » [9]. L'objet, lui, est « comme ouvert », inépuisable. La pensée est donc toujours inadéquate, toujours révisable, aussi bien la pensée de soi-même que la pensée des choses. Philosophie de l'ambiguïté, a-t-on dit de Merleau-Ponty, philosophie décevante aussi parce que, par sa négation de l'absolu, elle nous enferme dans le monde du relatif, dans le monde du corps où l'âme s'exténue, et finalement dans un univers de sens multiples mais lui-même dépourvu de sens. Dans une telle philosophie, il est clair qu'il n'y a pas de problème d'union de l'âme et du corps, mais il n'y a pas d'âme non plus, d'âme comme essence autonome et destinée immortelle. Il a manqué à cette philosophie interrompue par la mort de prolonger ses riches descriptions phénoménologiques par une réflexion proprement métaphysique, d'opérer le passage de l'immédiat à la réflexion, du vécu au pensé, du devenir à l'être.

C'est sans doute Michel Henry qui, reprenant sur de nouvelles bases la réflexion de Biran, nous présente sur cette question de l'âme et du corps la tentative la plus réussie de liaison du phénoménologique et du métaphysique. Dans la recherche de l'originaire, du fondement, de l'absolu, Michel Henry rejette le *cogito* cartésien et, avec lui, la démarche même de la philosophie occidentale : valable en effet comme critique de la connaissance, la démarche rationnelle laisse hors de ses prises le fondement de la raison elle-même. Il dépasse également l'entreprise phénoménologique, dans la mesure où celle-ci se satisfait de l'apparence phénoménale. Selon lui, le phénomène n'est un absolu que s'il est révélation de son être ; et la tâche de la phénoménologie ontologique telle qu'il la conçoit est d'amener le phénomène à manifester l'être dans son apparaître même. C'est dans l'immanence de l'être-soi que réside l'essence de l'absolu.

Michel Henry est ainsi conduit à élaborer une philosophie de la subjectivité, une philosophie du moi comme affectivité fondamentale

8. *Ibid.*, p. 199.
9. *Ibid.*, p. 180.

et vie absolue. Or la corporéité constitue l'expérience privilégiée dans laquelle l'existence se donne d'une façon originaire et absolue. Le corps ne nous situe pas dans le monde des objets et comme à distance de nous-mêmes, il nous donne au contraire accès à l'être. A l'être de nous-mêmes d'abord, et aussi à l'être des choses. L'expérience de la corporéité est à la fois immédiate et originaire. Elle est première et directe, et c'est en son immanence que la transcendance du monde (l'objectivité) nous est donnée. Etre corps, pour la subjectivité absolue, c'est être au monde, c'est être en relation au monde et à ses objets, sans être soi-même un objet. Henry fait sienne la distinction établie par Maine de Biran entre le corps objectif et le « corps subjectif », ainsi que le passage à l'ontologie du « corps propre ». Le corps dont il traite n'est ni le corps objectif, tel qu'il apparaît au regard extérieur, ni le corps biologique, étudié par la science, mais le « corps subjectif » vécu par le sujet et le « corps transcendental », qui est identique dans son essence à l'essence même de la subjectivité. Le sujet humain est essentiellement sujet incarné. Il « est » son corps. Le corps n'est pas ici un « accident » par rapport à l'être du sujet, encore moins une prison ou un tombeau, un principe d'empêchement ou d'opacité, ni même simplement un quelque chose qui surviendrait à l'âme. Ainsi le problème de l'union de l'âme et du corps ne se pose-t-il pas, et le corps, modalité de la vie de la subjectivité absolue, participe à la dignité du sujet, de la vie absolue et de l'être même.

C'est à des conclusions semblables, à partir de prémisses très différentes, qu'aboutissait déjà Gabriel Marcel dès la deuxième Partie du *Journal Métaphysique*. Le thème de l'incarnation y tenait une place centrale. Entre moi et mon corps, dit Marcel, il n'y a pas une relation de chose à chose ; je ne puis pas dire que « j'ai mon corps » comme je possède une chose [10]. Mon corps n'est pas non plus un instrument dont je me sers, car il est instrumentiste tout autant qu'instrument ; et surtout il est mon corps, dans l'action il ne fait qu'un avec moi ; il est mien en tant qu'il se présente d'abord à moi comme senti [11]. Est-ce à dire que « je suis mon corps » ? Affirmation absurde, dit Marcel, si l'on entend par là que je m'identifie à mon corps. Cependant « *il n'est pas vrai de dire que* je ne suis pas mon corps » [12]. Et l'expression « je suis mon corps » est acceptable s'il s'agit non pas du corps-objet, mais du corps-sujet [13]. On ne se trouve

10. Gabriel MARCEL, *Journal Métaphysique*, 3e éd., coll. *Bibliothèque des Idées*, Paris, Gallimard, 1927, p. 252.
11. *Le Mystère de l'Etre*, coll. *Philosophie de l'esprit*, Paris, Aubier, t. I, 1951, p. 117.
12. *Journal Métaphysique*, p. 253.
13. *Le Mystère de l'Etre*, t. I, p. 117.

plus alors dans un monde d'objets, mais dans une situation d'incarnation. « Etre incarné, c'est s'apparaître comme corps, comme ce corps-ci, sans pouvoir s'identifier à lui, sans pouvoir non plus s'en distinguer [14]. » Mon corps est aussi le repère par rapport auquel se posent pour moi les existants [15], dans le mystère du sentir.

Notre condition corporelle

Prenons bien conscience, avant de pousser plus loin notre étude, de l'avancée considérable réalisée par la pensée contemporaine sur cette question du corps humain et de son union avec l'âme, question qui a été depuis Platon une des « croix » de la philosophie occidentale. La conception que la philosophie moderne se fait du corps humain apparaît beaucoup plus satisfaisante et plus vraie.

L'homme n'est plus considéré comme le composé de deux substances indépendantes, car si l'on admet cela, il n'est plus possible d'expliquer ensuite comment ces deux substances peuvent s'unir pour former un être unique. Le corps n'est plus tenu pour l'intrus, le coupable, pour le gêneur essentiel qu'il conviendrait de combattre ou de neutraliser ou d'ignorer. Le philosophe sait maintenant qu'il est un être incarné ; que la pensée n'est pas retirée dans quelque Olympe intérieur, mais qu'elle est présente aussi dans la main qui touche ou dans l'œil qui voit (Jacques Paliard aurait beaucoup à nous dire sur cette présence active de la pensée dans la perception), de sorte que l'on peut dire indifféremment que c'est l'œil qui voit ou que c'est l'âme ; que la pensée parle par mes lèvres ou que ma pensée et mon langage s'engendrent mutuellement — c'est évident en particulier dans le discours de celui qui improvise. Le philosophe contemporain sait aussi que l'amour met en jeu indivisiblement l'âme et le corps, et le corps sexué. Et s'il convient de récuser les outrances du pansexualisme de certains, il reste vrai que c'est le tout du sujet humain — pensée, amour, liberté, corps masculin ou féminin — qui est présent aussi bien dans l'amour sexuel que dans la caresse ou le regard amoureux ou dans l'élévation mystique la plus haute. L'âme se fait mouvement du corps chez la danseuse de Valéry. Le visage ou la main expriment les mille nuances de l'âme. La spiritualité s'extériorise dans le geste liturgique ou le chant. Gabriel Madinier a vu dans le geste en général l'expérience fondamentale : dans le geste, la corporéité apparaît comme la condition même de la prise de conscience de soi [16]. Le surnaturel, dit Péguy, est lui-même char-

14. *Du refus à l'invocation*, coll. *Esprit*, Paris, Gallimard, 1940, p. 31.
15. *Ibid.*, p. 28.
16. A noter aussi l'importance primordiale de la parole et du geste dans l'anthropologie de Marcel Jousse.

nel. Réjouissons-nous donc de cette découverte — ou redécouverte — et de cette réhabilitation du corps. Redécouverte, oui, parce que le thomisme a toujours affirmé l'unité du composé humain, assurée par l'unité de forme substantielle, même s'il n'a pas réussi, comme nous l'avons dit, à faire toute sa place au corps humain [17].

Il n'est pas douteux cependant que la réhabilitation du corps comporte quelque ambiguïté. En particulier l'expression « je suis mon corps » est interprétée par certains dans le sens d'une identification de l'être humain et de son corps, à tel point que la survie de l'homme après la mort n'est plus possible, le corps étant alors réduit à l'état de cadavre. Et c'est à cause de cette confusion entre le sujet humain et son corps que certains rejettent l'expression « je suis mon corps » comme rendant la survie inconcevable [18]. Il semble pourtant légitime et opportun de garder cette expression, mais en précisant bien que le mot *corps* n'est pas pris ici comme attribut (« Que suis-je ? Mon corps » : je me définis comme étant mon corps), mais comme complément direct du verbe être considéré, s'il se peut, transitivement (être son corps, et non pas l'avoir). Et à condition aussi d'ajouter « mais je ne me réduis pas à mon corps ». Si en effet le corps est ce qui me situe dans l'existence — espace et temps — et donc me limite, il faut reconnaître aussi, avec Gabriel Marcel, qu'il y a chez l'homme la volonté de dépasser toute situation. Comme le note le Père Martelet, l'homme à la fois émerge de l'univers par son esprit et doit cependant *émarger* par son corps à la loi du système, auquel il paie tribut par la mort [19]. Dans l'homme le sujet émerge dans l'existant. Je suis à la fois existant et sujet. Le Je émerge du moi. Sans pouvoir m'échapper jamais complétement du point de vue, je le dépasse néanmoins par la pensée et le désir. Par le sentiment vif interne de mon identité à travers le temps, je transcende le temps. Et je pourrais faire mienne la réflexion de Spinoza (mais en y voyant l'indication d'une survie, non pas impersonnelle comme chez lui, mais personnelle) : nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels. Immergés dans la temporalité, nous accédons néanmoins tangentiellement à l'éternité : par la pensée et l'amour, par le sens esthétique, par la prière. C'est sans doute la preuve la plus forte que nous ayons de notre vocation à l'immortalité ; c'est elle qui a de tous temps emporté la conviction

17. Ce n'est d'ailleurs pas le seul point sur lequel la philosophie contemporaine rejoint la pensée thomiste. Que l'on compare p.ex. la théorie thomiste de la connaissance, foncièrement réaliste, avec la théorie phémoménologique de l'intentionnalité de la conscience.

18. P.ex. Claude BRUAIRE, *Philosophie du corps*, Paris, Seuil, 1968, p. 264.

19. Gustave MARTELET, *L'Au-delà retrouvé*, Paris, Desclée, 1975, p. 27.

des philosophes, depuis Platon, et bien avant sans doute. On peut l'étayer de « preuves » rationnelles diverses, on peut en particulier, avec Claude Tresmontant [20], y ajouter ce raisonnement par l'absurde, à savoir que la Pensée infinie qui a dirigé avec tant de sagesse et de puissance l'évolution de l'Univers pendant des milliards d'années pour aboutir à cette merveille d'un être capable de pensée et de réflexion ne peut point se contredire elle-même en le précipitant dans le néant. Cela est parfaitement juste. Mais toutes ces considérations ne valent que par cette expérience intime primordiale, ce sentiment vif interne, cet indubitable existentiel — quel que soit le nom qu'on lui donne — que notre être véritable n'est pas essentiellement lié à la destinée éphémère de notre corps empirique. L'esprit en nous rend témoignage. Il atteste que, si nous sommes au monde, nous ne sommes pas du monde. Qu'il ne s'agisse pas là d'une preuve d'ordre mathématique ou physique, ni d'un fait empiriquement constatable, ni d'un témoignage humainement vérifiable, c'est bien certain, et c'est pourquoi l'immortalité ne sera jamais pour le philosophe qu'un *kalos kindunos,* une conviction intime qui ne peut pas prétendre éliminer absolument tout risque d'erreur. De plus, ajoute Tresmontant [21], nous ne sommes pas d'essence divine et donc l'immortalité n'est pas pour nous « de droit », elle est un don de Dieu, et seul Dieu est maître de ses dons.

Il faut aussi ajouter que, malgré les acquis de la philosophie contemporaine sur l'homme et sur le corps humain, le « mystère » de l'homme demeure. Car si l'on n'est plus tenté de voir en l'homme deux substances, il reste qu'il y a bien en lui deux pôles distincts, la matière et l'esprit, dont il participe simultanément. Or, du jeu enchevêtré de ces deux influences contradictoires et de la manière dont il peut, par sa liberté, assurer l'émergence de l'esprit et répondre ainsi à sa vocation d'éternité, nous ne pouvons pas saisir grand-chose, car il n'est pas possible d'être à la fois en cette affaire juge et partie. « Si je savais comment je meus mon corps, dit Maine de Biran, je saurais tout. » Si je savais seulement comment je peux, le voulant, mouvoir mon petit doigt ! Parler « d'influx nerveux », ce n'est rien de plus qu'une image, ou c'est expliquer *obscurum per obscurius.* Nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes, dirait Malebranche. Mystère de l'homme, dit Marcel. Pour avoir éliminé l'erreur — l'erreur du dualisme — nous n'avons pas pour autant atteint la vérité de notre être.

20. Claude TRESMONTANT, *Problèmes du Christianisme,* Paris, Seuil, 1980, p. 99, 104.

Essayons pourtant d'avancer encore, même dans l'obscurité. Nous avons, par la philosophie, assuré autant que faire se peut l'immortalité de l'âme. Pour ce qui est du corps humain, étant donné qu'il participe de la manière la plus intime de l'essence même de l'homme, il s'ensuit qu'il partagera aussi sa destinée éternelle. Participera à l'immortalité tout ce qui dans l'homme est de l'ordre de l'être, or le corps absolu, ontologique, est bien de l'ordre de l'être ; disparaîtra à la mort tout ce qui est de l'ordre de l'avoir : le corps objectif, empirique, figure éphémère de notre être éternel. Ce n'est là qu'un simple corollaire de l'affirmation de la dignité ontologique du corps humain. Cette conséquence n'a pas encore été dégagée nettement à vrai dire par la pensée contemporaine — sans doute parce que nombre de nos contemporains ne croient à aucune survie personnelle, pas plus d'âme que de corps. Mais pour ceux qui sont sensibles à la spécificité de l'homme et professent sa destinée éternelle, la découverte ontologique du corps implique, par elle-même déjà et sans l'apport d'une foi religieuse, l'affirmation de la survie du corps [22]. La notion « d'âme séparée » ne paraît donc pas pouvoir être retenue pour désigner l'état de l'âme après la mort et en attente de la résurrection. Saint Thomas la retient cependant, mais comme à regret et en notant que l'âme reste par nature destinée à être unie au corps, qui lui sera rendu glorieux.

Résurrection immédiate ?

Les théologiens contemporains sont assez divisés sur cette question de savoir si la résurrection du corps a lieu dans l'instant même de la mort ou seulement à la fin des temps. Ratzinger est nettement opposé à la thèse de la résurrection immédiate. « Une éternité qui a un commencement, dit-il, n'est pas éternité. Par conséquent, celui qui a vécu à un certain moment et qui meurt à un moment déterminé ne peut pas, purement et simplement, passer du « temps » à « l'éternité », à l'intemporalité [23]. » Quant à la notion médiévale d'*aevum*, proposée par Lohfink et d'autres, il l'écarte d'emblée, en ce qu'elle ne convient, selon lui, qu'aux purs esprits, aux anges, mais non pas aux hommes. Pourtant la notion de « temps-mémoire », qu'il emprunte à saint Augustin, et qui n'est ni l'éternité, réservée à Dieu, ni le temps terrestre, semble bien proche de l'*aevum*. Et de toute manière, à la fin des temps, la difficulté sera la même de concevoir

22. Le terme de *survie*, maintes fois employé dans cet article évoque peut-être pour certains lecteurs une moindre vie, une existence affaiblie et vague, un peu à la manière des *rephaïm* dans le Schéol. En réalité ce terme n'a dans notre pensée aucune nuance dépréciative. Il veut simplement désigner la vie au-delà de la mort. Mais ici tout notre vocabulaire est déficient ; tous nos mots (survie, immortalité, résurrection) sont « piégés », inadéquats.

23. J. RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, p. 197.

pour l'homme ressuscité un mode de durée qui ne soit ni le temps ni l'éternité. D'autre part, si Ratzinger rejette la thèse de la résurrection immédiate, c'est parce qu'elle lui paraît essentiellement liée à la négation de la fin temporelle de l'histoire et de l'accomplissement ultime de l'univers : pour chacun, à la mort l'histoire est accomplie, et ainsi la fin des temps devient superflue [24]. En réalité, il n'y a aucune contradiction à dire d'une part que l'histoire « est arrivée à son terme quelque part » (à savoir pour l'individu mort) et d'autre part qu'elle « est encore en route » (pour l'humanité).

C'est ce même souci de privilégier « le sens collectif de la résurrection » qui conduit le Père Bourgeois à la concevoir seulement comme résurrection universelle à la fin des temps [25].

D'autres théologiens préfèrent envisager comme deux étapes dans la réalisation de la résurrection. La résurrection, dit le Père Varillon [26], commence dès la mort (l'homme tout entier, corps et âme, connaît dès la mort un nouveau mode d'exister), mais elle ne sera totale qu'à la fin des temps, lorsque l'histoire de l'humanité et l'histoire du salut seront accomplies. De même pour le Père Martelet, « la résurrection de la chair supposant la transfiguration intégrale du monde », les morts, aussi longtemps que dure l'histoire, ne sont « pas vraiment transfigurés ». Ils ne sont pas pour autant à l'état « d'âmes séparées ». Ils « ne sont nullement sans corps et sans visage ». Mais, « imparfaitement glorifiés », ils vivent « dans l'ombre de la gloire du Ressuscité » et attendent la Parousie et la « résurrection de la chair » [27].

Du point de vue philosophique, seule cette deuxième position paraît recevable. La thèse de « l'âme séparée », telle que la professait le moyen âge, et d'une manière générale tout ce qui porte atteinte à l'être même du sujet humain, n'est pas acceptable. L'état diminué de « l'âme séparée » équivaut à une véritable amputation de l'être humain. C'est mal poser le problème que de se demander à quel moment le corps est rendu à l'âme, comme s'il s'agissait de deux substances indépendantes qui pourraient subsister soit séparées soit unies. Il n'est point d'homme sans le corps, ni de corps humain sans âme. C'est donc l'homme tout entier qui dès l'instant de la mort accède à l'éternité, quoi qu'il en soit de la « glorification » des corps à la fin des temps, comme nous l'examinerons plus loin.

---

24. J. RATZINGER, *Entre la mort et la résurrection*, dans *Communio* (1980) nº 3 (mai-juin), 13.

25. Henri BOURGEOIS, *Je crois à la résurrection du corps*, Paris, Desclée, 1981, p. 301.

26. François VARILLON, *Joie de croire, joie de vivre*, Paris, Centurion, 1981, p. 173-191.

27. G. MARTELET, *L'Au-delà retrouvé*, p. 144-153.

Mais comment entendre cette survie du corps ? Parler de survie du corps — ou, si l'on veut, avec le vocabulaire chrétien, de *résurrection* du corps, à condition de dépouiller ce vocable de toute image trompeuse de surrection, de surgissement matériel du cadavre — ne saurait signifier que c'est notre corps lui-même, matériellement considéré, cet amas de cellules qui constitue notre corps objectif, qui survivra par-delà la mort. Le corps, oui ; et même « mon corps », certes, car mon corps, tel qu'il s'est individualisé au cours de l'existence, a contribué à former ma personnalité, et c'est bien mon être personnel qui ressuscite et survit — contrairement à toute conception d'une immortalité seulement impersonnelle à la manière de Schelling. Mais dire « mon corps », ce n'est nullement signifier mon corps empirique objectif, ce corps-ci qui est le mien présentement [28]. Comment d'ailleurs cela serait-il possible puisque mon corps objectif se renouvelle constamment ? Les questions qui passionnaient en d'autres temps les théologiens (ressusciterons-nous avec notre corps de jeune homme, d'adulte ou de vieillard ? avec le corps qui était le nôtre au moment de la mort, même s'il était malade, ou infirme, ou amputé ? — Il faudrait ajouter aujourd'hui : qu'adviendra-t-il des organes greffés ? des corps incinérés ?), ces questions sont pour nous aujourd'hui absurdes. Et tout aussi plaisamment absurdes les fresques naïves du Jugement dernier où l'on voit les bêtes féroces et les monstres marins venir dégurgiter près des tombeaux ouverts les bras, les jambes et les corps par eux dévorés. Nous changeons de corps perpétuellement. Ce n'est donc pas au niveau de notre corps objectif, empirique, que se pose la question de la survie du corps.

Ce n'est pas le cadavre qui est appelé à revenir à la vie. Dès lors que l'âme a cessé de l'informer et de l'animer, il n'a plus rien d'humain, il n'est plus corps humain, mais un amas de cellules en train de se décomposer et de faire retour au cycle de l'azote. La révélation biblique d'ailleurs ne parle pas de « résurrection des corps », mais bien de « résurrection de la chair » (le terme hébreu *basar, chair,* désignant l'homme tout entier, et également — dans le sens collectif — la totalité de l'humanité) ou de « résurrection des morts ». La première expression a été retenue par le Symbole des Apôtres, la deuxième par le Symbole de Nicée. Mais si le corps ressuscité, le corps de l'au-delà, n'est pas semblable à notre corps terrestre, comment faut-il le concevoir ? D'aucuns parlent de « corps spirituel ». L'expression est ambiguë. Valable dans le sens où l'emploie saint Paul, pour désigner le corps soumis à l'Esprit et par lui sanctifié, elle ne présente guère au philosophe, en première lecture du moins, qu'une alliance incohérente de concepts contradictoires. La seule précision que nous apporte ici le donné révélé concerne la

28. Comme le note justement Cl. BRUAIRE, *Philosophie du corps,* p. 266.

nature du corps ressuscité du Christ, tel qu'il apparaît dans l'Evangile. Indication précieuse, mais insuffisante. A l'évidence ce corps ressuscité n'est pas soumis aux servitudes de nos corps terrestres. Mais, si l'Evangile nous dit ce qu'il n'est pas, il ne nous dit nullement ce qu'il est. Et surtout : cette forme sous laquelle il apparaît aux disciples, et dans laquelle nous aimerions apercevoir, malgré le laconisme des récits évangéliques, quelques indications sur la nature des corps ressuscités, cette forme corporelle semble bien n'être qu'une forme occasionnelle que le Ressuscité se donne pour prouver qu'il est vraiment ressuscité [29]. Forme réelle certes et nullement hallucinatoire (il se fait toucher, il mange avec eux), mais occasionnelle, en ce sens qu'elle n'a d'autre but que d'assurer la foi des disciples ; et c'est pourquoi cette forme visible ne subsiste point dans l'intervalle des apparitions. Cela ne saurait donc nous renseigner sur le statut habituel, sur la forme d'être des corps ressuscités. Quant à la présence eucharistique du corps du Ressuscité, elle ne nous dit rien qui puisse nous permettre d'avoir une représentation quelconque du corps dans l'au-delà ; elle atteste seulement que le corps ressuscité est au-delà de toute phénoménalité et réduit à sa pure essence de corps.

Métaphysique du corps humain

Peut-être convient-il ici de reprendre d'une manière plus rigoureuse le problème de l'union de l'âme et du corps, en éliminant aussi radicalement que possible tout recours au dualisme. On croit en effet s'être débarrassé de la problématique dualiste, mais en réalité on y revient toujours, au moins dans le langage ; l'expression de « corps ressuscité » n'est-elle pas à elle seule l'indication d'un dualisme persistant, transposé dans l'au-delà ? Certes l'infirmité de notre condition existentielle condamne notre langage à des abstractions déformantes, mais la philosophie est justement un effort pour parvenir autant que possible à penser en vérité. Une anthropologie cohérente requiert donc un effort de rigueur, dans la conception comme dans l'expression.

Ce qui existe, c'est l'être humain, le sujet humain. Créé par Dieu comme sujet, capable de pensée, d'amour et de liberté, et appelé à une destinée éternelle. Ce sujet humain est créé d'abord en condition d'existence temporelle ; ce n'est qu'après la mort qu'il sera mis en condition d'éternité. Pourquoi la phase transitoire de l'existence temporelle ? A titre d'épreuve sans doute, c'est la seule réponse que puisse faire la philosophie. Les religions, les mythologies et certaines

29. Les apparitions du Christ ressuscité sont en effet pour les disciples la seule preuve de la résurrection. Ils n'ont pas été témoins de la résurrection elle-même comme on le serait d'un événement. Ils sont les témoins du Ressuscité.

philosophies imprégnées de religion, comme le platonisme ou le pythagorisme, parlent aussi de chute, de faute originelle. La philosophie n'a rien à opposer à cette explication, qui dépasse son domaine. Mais d'elle-même elle s'en tient à la notion d'épreuve. (Et c'est parce que l'épreuve de l'existence nous a été imposée qu'il ne nous appartient pas d'en limiter la durée en mettant fin à notre vie terrestre, même dans les cas où les circonstances sembleraient justifier ce retrait volontaire de la scène du monde.) La temporalité est la mise à l'épreuve de notre liberté, l'occasion qui nous est donnée de répondre par l'amour, vécu au jour le jour, au dessein de Dieu qui nous a créés par amour. Or la temporalité implique le spatial, et donc la matière — le successif étant ce qui se constitue dans le parcours du spatial — et donc le corps matériel, avec sa perspective toujours limitée par le *hic et nunc*, toujours soumise au spatio-temporel. Le corps humain objectif est la face externe du sujet humain aussi longtemps qu'il a à vivre dans l'existence temporelle, dans le monde matériel.

En rigueur de termes, il n'existe, sur le plan ontologique, que le *sujet* humain, il n'est d'être que du sujet. Mais le langage courant ne se contente pas de ce terme de sujet. Traditionnellement le sujet est volontiers désigné par le mot *âme* (c'est du moins un premier sens de ce mot). De ce point de vue, l'âme est considérée comme ce qui constitue notre être même, ce qui porte notre destinée éternelle, et qui est en son fond une relation d'être à Dieu. On peut alors, avec Aimé Forest, « reprendre la formule classique suivant laquelle l'âme contient le corps plutôt qu'elle n'est contenue en lui » [30]. Mais sur le plan empirique de notre existence concrète, le mot *âme* reçoit un nouveau sens : il désigne alors dans le sujet humain le pôle spirituel par opposition au pôle matériel appelé *corps*, le principe immanent d'information et d'unification de notre corps matériel. Les besoins de notre pensée discursive, conséquence de notre condition temporelle vouée à la limitation, au découpage et au successif, nous contraignent à ces distinctions : non seulement corps et âme, mais aussi psychisme en général, conscience, caractère, et toutes les facultés que les psychologues discernent, au gré de leurs théories et de leurs méthodes, dans l'individu humain. Ce point de vue est légitime, ainsi que le langage qui l'exprime, mais il ne remet nullement en cause, sur le plan de l'être, l'unité du sujet humain.

Le corps n'a d'autre être que l'être de l'âme, que l'être qu'est l'âme (au sens de sujet). Le corps est le phénomène de l'âme, le visage sous lequel l'âme apparaît lorsqu'elle est immergée dans le monde de la matière. Non point un quelque chose d'autre, non

30. Cf. Aimé Forest, *L'avènement de l'âme*, p. 94.

point une substance autre. Mais ce par quoi le sujet est au monde, ce par quoi il est en prise sur le monde spatio-temporel et recevant de lui. L'équipement empirique du sujet humain en vue de l'existence. Afin qu'il puisse parvenir, à travers l'épreuve de l'existence et par elle, à réaliser la destinée éternelle à laquelle il est, de par son être, appelé. C'est l'âme, c'est le sujet, qui donne au corps son être et son identité. Il est vrai de dire en un sens que l'âme reçoit son corps : elle le reçoit au moment de la conception et tout au long de la vie, avec ses qualités distinctives, conformément à sa « programmation » génétique, ses possibilités et ses limites. Mais, plus profondément, il faut dire qu'elle se le donne, dans la mesure même où elle assume ce donné, le fait être ce qu'il est et le fait sien, le forge, le valorise et en fait un être d'éternité. Même chose pour les aliments que nous absorbons, même chose pour les organes greffés : tout apport venu du monde extérieur par le corps est personnalisé, transmué en personne, en sujet, doué d'identité et de liberté, en vue d'une destinée éternelle.

Lorsque nous serons en mode d'éternité, par-delà la mort à ce monde, notre corps subsistera, non plus comme corps phénoménal, spatio-temporel, corps que la mort fait disparaître, mais comme corps ontologique, à savoir l'être même de notre corporéité ; plus concrètement, la forme propre que notre corps empirique, par ses fonctions d'individualisation, d'expérience et de communication, aura contribué au cours de notre existence à donner à notre être éternel. Sans cette empreinte indélébile de tout ce que nous avons été, nous serions esprit pur. Tout sera donc sauvé, quant à son être, pour l'éternité : tout ce qui a fait notre vie temporelle, les événements de notre histoire personnelle, nos relations, nos pensées et sentiments, nos travaux et nos souvenirs, nos acquis divers, tout sera sauvé, mais dans son essence pure.

Signification de la mort

La mort est pour le sujet humain le passage de la condition temporelle à la condition d'éternité. Son être, en lui-même, ne change pas ; il est pérennisé. Il pourrait, absolument parlant, être détruit, tellement il fait corps avec la matière qui périt à la mort, et parce que l'éternité n'est pas pour nous un « droit ». Mais il n'est pas dans la logique de l'amour de détruire le fruit de son amour. A la mort, Dieu réaffirme le don de l'être qu'a constitué notre création première. Pourtant la mort n'est pas simplement un changement de condition. La mort est vraiment une mort, elle nous atteint dans notre être même ; mais elle est en même temps comme une seconde création où notre être nous est redonné, mais selon une mutation radicale. Ce n'est pas à dire cependant que la mort soit seulement

subie par nous ; elle est aussi en réalité et plus profondément un acte du sujet. Elle est même en un sens l'acte le plus important de la vie, l'acte par excellence où la liberté s'engage. Mais cet acte est tout entier de dessaisissement, de dépouillement, de désappropriation de soi ; la remise entre les mains de Dieu de l'âme de notre âme, de notre être même ; et c'est alors que nous naissons à nouveau par création seconde, réaffirmant la première. Aussi est-il très important que nous ne soyons pas frustrés de notre mort. Le monde moderne s'ingénie, hélas ! à « dédramatiser » la mort, à l'occulter au mourant lui-même ; il fournit également bien des occasions de morts soudaines accidentelles. Mais il est possible, même alors, de n'être pas frustré de cet acte de passage, si seulement la pensée de la mort et l'orientation de notre vie ont donné par anticipation à cet instant dernier le sens d'une remise de soi à Dieu en vue de la résurrection. Le privilège de l'instant dernier est de reprendre, de récapituler, d'intégrer — par une sorte de passage à la limite — cette orientation générale donnée par le sujet à l'ensemble de son existence. La philosophie, a-t-on dit, est un apprentissage de la mort ; c'est en cela qu'elle est sagesse. La mystique, elle, pousse plus loin cette désappropriation de soi, la situant sur un plan surnaturel. Mais seule la mort réalise les conditions de cette seconde naissance, où l'âme s'accomplit.

La mutation de l'être dans la mort est si radicale qu'elle est difficile à penser. Elle n'est saisissable qu'en images. Peut-être pourrions-nous dire qu'il en va de nous à la mort comme de la chenille ou de la chrysalide devenant papillon [31]. Le papillon est autre que la chrysalide, il est pourtant le même, mais transformé, ayant seulement abandonné le cocon, comme un cadavre. A la mort, notre corps cesse d'être corps humain pour devenir cadavre, et notre être de sujet subsiste, mais transformé en condition d'éternité. Ceci n'est qu'une métaphore, inadéquate comme toute métaphore : dans la mue de l'insecte, une forme sensible succède à une autre forme sensible, alors que, dans le cas de l'homme mort et ressuscité, toute forme sensible disparaît. De même sont inadéquates, et trompeuses même en un sens, les images de *vêtement* et de *survêtement* dont se sert saint Paul pour désigner le corps terrestre et le « corps spirituel ». Le mot de *résurrection* est lui-même une image. Il risque de nous induire en erreur dans la mesure où il évoque l'idée de cadavre qui se réveille, revient à la vie, se lève et surgit du tombeau. Ce qui est affirmé au-delà de toutes ces images, c'est que le corps humain lui-même participera à la survie de l'homme tout entier, le corps métaphysique, le corps en tant qu'humain, en tant qu'il appartient à

31. Maurice BLONDEL, *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, coll. *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Paris, PUF, t. I, 1944, p. 285.

l'essence du sujet, le corps qui a été marqué par le monde matériel et qui à son tour a marqué le sujet humain de son individualité. A cette idée le mot *résurrection* ajoute peut-être la connotation d'une force qui s'affirme, d'une vie qui s'affirme et triomphe de la mort.

Dès qu'il a franchi le seuil de la mort, le sujet humain est aussitôt jugé par le Seigneur, Dieu de justice et de miséricorde, Dieu en qui justice et miséricorde s'identifient, pour recevoir aussitôt la sanction de ses actes. On sait que cette considération des exigences de la justice morale était d'un tel poids aux yeux de Kant qu'elle entraînait selon lui l'affirmation de l'immortalité. Plus surprenant est le mot d'Arthur Rimbaud, rappelé par Michel Henry, et qui ne peut avoir de sens qu'en référence à la notion ici exposée de corps ontologique : « les corps seront jugés » [32].

A cela la foi chrétienne ajoute l'affirmation du Jugement général et de la glorification finale des élus lors de la Parousie du Seigneur, qui marquera l'achèvement de l'économie du salut et l'accomplissement du nombre des élus dans le Plérôme. La philosophie n'a rien à dire là-contre, tout cela est hors de ses prises ; elle n'a qu'à se laisser enseigner. Parlant de la vie de l'au-delà, Jacques Paliard évoque cette joie d'aimer et de voir si parfaite qu'on « ne peut la concevoir que comme substance de communion, qui s'est substituée à la communication, comme espace spirituel qui, à partir de leur centre qui est Dieu, peut faire rayonner les âmes les unes vers les autres, d'un rayonnement qui est leur ' corps spirituel ' » [33].

Le corps transfiguré du sujet humain garde dans l'éternité ses fonctions d'individualisation, d'expérience et de relation, mais transfigurées, spiritualisées. Le sujet reste lui-même, tel qu'il s'est forgé au cours de l'existence, mais cette identité personnelle bannit toute crispation sur soi. Car l'intersubjectivité est alors, non plus simplement communication d'idées ou de sentiments, mais communion dans l'être, communion d'âmes dans le Dieu-Amour. C'est aussi en Dieu seulement, après la mort, que l'homme accède à la pleine connaissance de soi, que l'âme, devenue enfin ce qu'elle est, se connaît en vérité, comme le dit Malebranche, et connaît les autres âmes et Dieu du même mouvement qui la découvre à elle-même. Quant à l'expérience que le corps ressuscité procure au sujet dans l'au-delà, c'est une expérience transfigurée et qui n'est plus sur le mode du successif et du tâtonnement. Ce qui ne signifie pas cependant que l'éternité soit une immobilité dans une présence toute donnée. Elle est au contraire vie — vie en Dieu — et découverte per-

32. Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, coll. *Epiméthée*, Paris, PUF, 1965, p. 281.

33. Jacques Paliard, *Profondeur de l'âme*, coll. *Philosophie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1954, p. 180.

pétuelle de l'infinie richesse de Dieu. D'aucuns parlent d'« éviternité » (ou d'« aevum ») pour désigner ce mode d'être et d'exister, qu'il nous est présentement impossible de nous représenter, et qui est comme un temps transfiguré, comme l'assomption du temps dans l'éternité elle-même [34].

Convergence entre philosophie et foi chrétienne

Dans la perspective qui est la nôtre depuis le début de cette étude, il est aisé maintenant de dégager la profonde convergence, quant à l'essentiel, de la réflexion philosophique et de la révélation chrétienne : l'affirmation non seulement de la survie personnelle éternelle, mais aussi de la résurrection du corps, ou, en un langage plus philosophique, de la survie de l'homme total et de tout ce qui l'a constitué dans l'existence. Alors que la philosophie grecque, dans son exaltation de la pensée pure, était comme allergique à toute notion de résurrection du corps — saint Paul en fit l'amère expérience devant l'Aréopage — la philosophie contemporaine est beaucoup plus à même de comprendre sur ce point le message chrétien. C'est une heureuse constatation pour les croyants légitimement soucieux de vivre leur foi en harmonie avec les exigences de la pensée humaine. Mais la philosophie à son tour a beaucoup à recevoir de cet échange. Ce qui n'était pour elle qu'une opinion, fondée certes en raison, ou une vraisemblance, ou une conviction réelle mais sans preuve formelle, se trouve conforté et assuré par l'affirmation de foi.

La profession de foi chrétienne ajoute également à l'idée de survie et de résurrection celle de glorification du corps ressuscité, comme nous l'avons dit. Et à ce sujet il convient de souligner combien est injuste l'accusation portée souvent contre le christianisme de mépriser le corps. Nietzsche, qui lance une telle accusation, « ne voit pas, écrit Michel Henry [35], que le christianisme s'est fait [du corps] une idée beaucoup plus haute que lui, beaucoup plus philosophique aussi », puisqu'elle est conforme à la conception philosophi-

34. Karl Rahner a écrit que l'âme devient, à la mort, non pas acosmique, mais pancosmique, en ce sens que, abandonnant sa forme corporelle limitée, elle s'ouvre à la totalité du cosmos (*Ecrits théologiques*, Paris, Desclée, t. III, 1963, p. 116-118). Il doit falloir entendre par là que l'âme dans l'au-delà, le sujet humain dans l'au-delà, n'a plus de rapport particulier avec le corps matériel de son existence empirique (lequel en effet n'est plus que cadavre). Mais il garde un rapport essentiel avec son corps ontologique absolu, indissociable de sa personnalité, de son être personnel. Qu'il soit par là ouvert à la totalité de l'univers, oui certes, surtout si l'on parle du cosmos transfiguré. Mais ce rapport n'est que second, tandis que le rapport à soi est premier et essentiel, dans l'unité indéfectible de l'être humain.

35. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 290.

que moderne du corps comme réalité ontologique. Et Jean Guitton [36] cite ce mot très profond de Romano Guardini : « Il nous faut la Résurrection et la Transfiguration pour comprendre vraiment ce qu'est le corps humain. »

Un autre apport proprement chrétien à la conception de la survie de l'homme est l'affirmation de la résurrection « en Christ ». Il en va de même ici que pour la création, qui est en soi une vérité naturelle philosophique, mais dont la théologie affirme, comme en surimpression, qu'elle a été opérée « dans le Christ ». De la même manière, c'est dans le Christ, dit la théologie chrétienne, que nous ressusciterons. En Lui nous mourons et en Lui nous ressuscitons. La mort, selon la conception chrétienne, n'est pas un simple événement naturel, le dernier soupir d'un système biologique qui a fait son temps. Elle est cela, mais bien plus que cela : un événement de salut. Par la mort du Christ et sa résurrection, dit Romano Guardini, il est arrivé quelque chose à la mort. La mort du Christ est don de soi suprême (« Ma vie, on ne me la prend pas, je la donne de moi-même »), elle est l'achèvement de la kénose de l'Incarnation. Mourir dans le Christ, c'est participer en quelque manière à la kénose du Christ, c'est faire le sacrifice total de soi. La mort est alors assumée dans la résurrection du Christ, elle est la rencontre avec le Christ ressuscité et l'incorporation au Christ ressuscité, premier-né d'entre les morts. De même, la vie éternelle n'est point le simple prolongement indéfini de la durée terrestre. Elle est à la fois en continuité et en rupture avec la vie vécue dans l'ici-bas ; une vie tout autre, transfigurée, une participation à l'éternité de Dieu — participation toute gracieuse, car la créature ne peut pas d'elle-même y accéder ni même seulement y prétendre —, une participation à la vie de Dieu, dans le Christ, à la vie de relation et de dialogue du Père et du Fils.

Renouvellement du cosmos

La pensée chrétienne affirme aussi, dans sa tradition la plus générale, que c'est le cosmos tout entier qui sera transformé et divinisé. La création tout entière, dit saint Paul, gémit dans les douleurs de l'enfantement (*Rm 8*, 22-23). L'Apocalypse annonce « un ciel nouveau et une terre nouvelle » (*21*, 1), et de même saint Pierre dans sa seconde épître (*3*, 13). Faut-il voir dans ces expressions, comme certains le pensent, de simples métaphores sans aucune portée réaliste ? Faut-il y voir un délire imaginatif propre au genre

36. Jean GUITTON, *Œuvres complètes*, IV. *Philosophie*, coll. *Bibliothèque européenne*, Paris, Desclée De Brouwer, 1978, p. 784.

apocalyptique ? Et, dans le cas contraire, que peut bien signifier, aux yeux du philosophe, ce renouvellement radical de l'Univers ?

Il convient certes de se garder de tout emportement de l'imagination. Pourtant ce renouvellement du cosmos n'est pas sans rencontrer quelques points d'appui dans la philosophie de tous les temps. En effet le métaphysicien, réfléchissant sur l'essence de la matière, a souvent été amené à déceler en elle les semences de l'esprit. Pour les philosophes chinois déjà, plusieurs siècles avant Jésus-Christ, matière et esprit ne constituent pas deux mondes qui s'opposent, le *k'i* est la substance première, le principe de vie, la matière-énergie unitaire à partir de laquelle les êtres se font et se défont sans cesse [37]. Les Présocratiques cherchaient, eux aussi, à déterminer l'élément premier, l'énergie originaire dont seraient constitués tous les êtres du cosmos. Certes ce monisme a été parfois réalisé en fait au bénéfice de la matière, par exemple la théorie matérialisante de l'âme chez certains penseurs chinois ou chez les Stoïciens. Mais dans ce cas la philosophie se trouve en présence d'un commencement absolu — commencement de la vie et de l'esprit — dont elle est totalement incapable de rendre compte. Le supérieur peut rendre compte de l'inférieur, mais non pas l'inverse. D'où les impasses du matérialisme dit « dialectique » des marxistes. C'est pourquoi nombreux sont ceux qui, au contraire, ont voulu voir dans la vie l'essence de la matière elle-même. Tentatives parfois aberrantes, comme l'alchimie du moyen âge ou de la Renaissance, conceptions délirantes, comme le romantisme allemand, mais qui impliquent néanmoins ce pressentiment profond qu'au cœur de la nature matérielle il y a la vie et la pensée. Pour Schelling, l'univers est une totalité unifiée où, même sous les apparences de la matière et de l'inerte, l'intuition du philosophe découvre la Vie, en travail d'évolution, et aussi l'Humain, et déjà le Divin. Et ce que la science moderne appelle « l'information », est-ce autre chose, au cœur de la matière vivante, que la présence de l'esprit ?

Cette même intuition se retrouve chez Teilhard de Chardin. A la rencontre de la connaissance scientifique de l'Univers, d'une vision de poète et de la théologie paulinienne, Teilhard voit la marche de la matière à travers les siècles, par la vertu du « Christ évoluteur », comme une montée incessante vers la Vie, vers l'Esprit, pour s'achever dans le Christ. L'évolution cosmique est pour Teilhard une christogenèse. Dans une perspective tout autre, toute en ambiguïté et en recherche, c'est d'une expérience semblable — expérience de

37. Marcel GRANET, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968, L. III, Introduction. De même Kristoffer SKIPPER, *Le corps taoïste*, Paris, Fayard, 1982, p. 59.

parenté de la conscience humaine et du cosmos — que part Merleau-Ponty. Tout rapport de moi à l'être, dit-il, même dans la simple vision ou dans la parole, est comme « un rapport charnel, avec la chair du monde », et ma conscience ne débouche pas sur l'être pur ni sur l'idée pure, mais sur un ensemble inextricable de corps et d'esprits, de sensible et d'historique, de visages, de paroles et d'actions, où je dois peu à peu faire advenir le sens [38].

Ainsi peut-on dire que le monde est prégnant de sens, que la matière elle-même est grosse des prémisses de l'esprit. Non pas par elle-même, car il serait absurde de prétendre que le moins peut, de lui-même, donner le plus. Mais, par l'action du Créateur ou par les germes dont il a doté la matière, il est tout à fait concevable que celle-ci naisse à la vie et aussi à l'esprit. Maurice Blondel écrit dans ses *Carnets intimes* : « La matière est ce qui est vivifiable. La vie est ce qui est spiritualisable. L'esprit est ce qui est déifiable [39]. » La transfiguration radicale de l'Univers créé et la glorification des corps ressuscités lors de la Parousie du Christ non seulement ne s'opposent point à une telle philosophie, mais elles en sont au contraire l'achèvement. Le corps humain étant une portion du cosmos, ou plutôt, comme le note Teilhard, une perspective particulière sur la totalité du cosmos, il convient que la glorification du corps humain ressuscité, conséquence elle-même de l'accomplissement du sujet humain, entraîne la transfiguration de l'univers entier. Le philosophe ne peut pas aller au-delà de cette raison de convenance, le reste est du domaine de la foi.

Jean Guitton, aussi bien dans sa *Philosophie de la résurrection* que dans sa *Monadologie*, envisage l'hypothèse d'une résurrection qui serait, non pas simplement une résurrection d'entre les morts, mais une véritable « anastase ontologique ». De même qu'une première mutation a transformé la biosphère en noosphère, cette deuxième mutation ontologique « transformerait la noosphère en pneumatosphère » [40], à l'*homo sapiens* succéderait l'*homo spiritualis* [41]. Guitton pense que notre époque manifeste par plusieurs signes qu'elle est parvenue à une impasse ; le moment est prochain où l'humanité ne pourra plus continuer dans le même sens et où elle devra choisir « entre l'existence amoindrie et la mutation » [42]. Je pense qu'il y a ici, sous-jacentes, plusieurs questions qu'il faut bien distinguer : la résurrection individuelle, la mutation historique éventuelle de l'humanité et l'accomplissement final de la Création à la Parousie. Le franchissement d'un nouveau seuil pour l'humanité en marche est une

38. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, p. 116-118.
39. M. Blondel, *Carnets intimes*, Paris, Cerf, t. II, 1966, p. 322.
40. J. Guitton, *Œuvres complètes*. IV. *Philosophie*, p. 803.
41. *Ibid.*, p. 883.
42. *Ibid.*, p. 805.

hypothèse qui ne doit pas être écartée à la légère. L'être humain n'a pas livré tous ses secrets ni mis en valeur probablement toutes les richesses dont le Créateur l'a doté. Il n'est donc pas interdit de penser que, sous la pression de la nécessité (les impasses scientifico-techniques), l'humanité parvienne à quelque surhumanité, non pas seulement accidentelle, mais ontologique, en laquelle se manifesterait une plus grande présence et une plus grande maîtrise du pneuma qui nous habite [43]. La question est de savoir si ce nouveau statut constituerait une nouvelle étape de l'histoire de l'humanité, ou s'il coïnciderait purement et simplement avec l'accomplissement final de l'Univers et de l'humanité à la Parousie. A cette question il n'est pas humainement possible de répondre. Seules ici nous intéressent la question de l'accomplissement de la personnalité individuelle dans la résurrection et celle de l'accomplissement du cosmos et de l'histoire à la fin des temps. Mais il n'est pas sans intérêt de noter que les affirmations du théologien recoupent ici les préoccupations du philosophe.

Par contre une philosophie qui serait matérialiste et athée, comme l'est le marxisme, ne pourrait évidemment rendre compte ni de l'émergence de l'esprit humain dans l'univers ni de l'espérance qui est en nous en face de la mort. Le cas le plus typique, et le plus douloureux, est celui d'Ernest Bloch : marxiste convaincu, il vécut néanmoins intensément l'espérance de l'au-delà. Se voulant en marche, avec l'espérance, vers le *Foyer*, le *Royaume*, la *Patrie de l'identité*, il rêvait d'une « exterritorialité du noyau de l'existence », d'un en-avant où l'être de l'homme serait enfin réalisé. Hésitant entre la métempsycose et l'utopie du « devenir-dieu » de l'homme, il resta pourtant prisonnier du matérialisme de la théorie marxiste. Dans la perspective matérialiste athée le mur de la mort est infranchissable à quelque dialectique que ce soit [44].

Quant à vouloir nous représenter ce que sera ce monde futur transfiguré — et notre propre corps transfiguré — il faut y renoncer. L'homme terrestre que nous sommes n'est point équipé pour le comprendre. Seule la mort, parce qu'elle est vraiment rupture, arrachement à ce monde-ci, permet le passage. C'est également ainsi qu'il faut comprendre l'impossibilité, sur le plan de l'expérience, de la communication avec les morts, que pourtant nous souhaiterions parfois : elle tient à l'hétérogénéité radicale entre les deux mondes, et elle est aussi une condition nécessaire de l'épreuve. Il nous faut

43. *Ibid.*, p. 799 s.

44. Je me permets de renvoyer à mon article *Espérance marxiste, espérance chrétienne*, dans *NRT* 99 (1977) 321-339 ; et de même *Une utilisation philosophique de la Bible : L'athéisme dans le christianisme, d'Ernst Bloch*, dans *NRT* 102 (1980) 481-496.

prendre patience. « Ce que nous serons n'a pas encore été manifesté » (*1 Jn 3, 2*).

Conclusion

Ce chapitre des « fins dernières », avec les multiples questions qu'il soulève, constitue, on le voit, un domaine privilégié où la raison et la foi, la philosophie et la théologie, tout en gardant chacune ses exigences propres et ses méthodes, se prêtent un mutuel appui, se confortent, s'enrichissent l'une l'autre. A vrai dire ces lumières, même mises ensemble, sont encore bien peu de chose. Le mystère de l'au-delà demeure, comme le mystère de l'homme, dont il est un aspect. Ici le philosophe ne peut que balbutier, et le théologien n'est guère plus savant. Nous voudrions en savoir davantage. L'apport de la foi est pourtant considérable. Elle nous révèle que l'Incarnation est la donnée essentielle du mystère de l'homme ; que le Christ, Fils de l'Homme et Homme-Dieu, est la matrice, le modèle et l'achèvement de l'homme, son fondement, sa consistance et sa fin ; ainsi que de la création tout entière, qui l'accompagne et lui est ordonnée. Sans le Christ, l'homme est incompréhensible à lui-même. Nous sommes créés dans le Christ, rachetés dans le Christ, et nous serons ressuscités et transfigurés dans le Christ. Le mystère demeure certes — mystère de Dieu, mystère de l'homme — mais il perd son opacité. Il est pour nous une lumière dans la nuit. Et nous en savons assez pour avancer, dans la pénombre, vers notre destinée spirituelle de créatures et de fils de Dieu. Il nous est demandé seulement de consentir, dans la foi et l'amour, à la pénombre, aux incertitudes et à la mort. C'est la condition obligée pour ressusciter dans la Lumière. Seul le grain qui meurt renaît à la vie.

F 34000 Montpellier
Enclos Tissié-Sarrus

Pierre MASSET
Collège privé
Saint-François Régis