

De van Inwagen à saint Athanase, une ontologie personnelle de la résurrection des corps

Roger Pouivet*

(Université de Nancy 2 et Archives Poincaré, CNRS)

I. La possibilité métaphysique de la résurrection*

Le symbole de Nicée comprend la formule : « J'attends la résurrection des morts, et la vie du monde à venir ». Le symbole des Apôtres parle de « la résurrection de la chair ». Je vais tâcher d'expliquer, autant que faire se peut, comment une personne, en tant que réalité singulière, peut ressusciter. Or, à suivre le Symbole de saint Athanase, quand les morts ou la chair ressuscitent, c'est d'une résurrection *des corps* dont il s'agit : « Tous les hommes ressusciteront avec leurs corps ». ¹ C'est donc l'une des croyances qui font de vous un chrétien. Certains sont tentés de penser qu'une telle croyance est absurde ; or, je ne crois pas qu'il soit exigé d'un chrétien qu'il croie une absurdité ; dès lors, je m'engage ici à défendre la thèse que la doctrine de la résurrection des corps n'est pas absurde. Cette démarche va me conduire à expliquer quelle conception de ce que nous sommes, nous êtres humains, est la plus appropriée à la possibilité de la résurrection des corps. Entendons-nous bien : je ne peux pas prouver que nous ressusciterons, mais en revanche je veux expliquer pourquoi croire que nous ressusciterons, et que nos corps seront alors ceux-là mêmes qui sont les nôtres aujourd'hui ressusciteront, est une croyance parfaitement rationnelle.

* Roger Pouivet est Professeur de philosophie à l'Université Nancy 2 et Directeur du Laboratoire d'Histoire des Sciences et de Philosophie-Archives Poincaré (CNRS, UMR 7117). Il a publié dans le domaine de la philosophie de l'art et de l'esthétique, notamment : *Esthétique et Logique*, Bruxelles, Mardaga, 1996 ; *Questions d'esthétique* (avec J.-P. Cometti et J. Morizot), Paris, PUF, 2000 ; *Le réalisme esthétique*, Paris, PUF, 2006 ; *Qu'est-ce qu'une œuvre d'art ?*, Paris, Vrin, 2007 ; *Philosophie du rock*, Paris, PUF, 2010. Il travaille également dans le domaine de l'épistémologie des croyances religieuses : *Qu'est-ce que croire ?*, Paris, Vrin, 2e éd. 2006. Il a édité (avec S. Bourgeois-Gironde et B. Gnassounou) *Analyse et Théologie* (Paris, Vrin, 2002) et avec Cyrille Michon, *Philosophie de la religion : approches contemporaines* (Paris, Vrin, 2010). Il a également publié *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Paris, PUF, 1997 ; édition revue et modifiée en anglais : *After Wittgenstein, saint Thomas*, St Augustine's Press, 2006.

* Je remercie pour leurs remarques les étudiants de mes cours de métaphysique à l'Université de Nancy en 2005-2006 et en 2009-2010, ainsi que les participants du séminaire de « métaphysique appliquée » organisé par Pierre Livet à la Fondation des Treilles en juin-juillet 2010. Je remercie également Agnès Kalinowska et Michel Bastit.

¹ Saint Athanase n'en est probablement pas l'auteur. Mais le symbole de saint Athanase représente bien la foi du Patriarche d'Alexandrie.

La résurrection des corps : problème épistémologique, métaphysique et ontologique

Philosophiquement, des problèmes de trois ordres se posent au sujet de la résurrection des corps – des problèmes épistémologique, métaphysique et ontologique. Chacun d’eux se démultiplie en de nombreuses questions.

Le problème épistémologique de la résurrection

À supposer que nous y croyions vraiment, avons-nous le droit de croire en la résurrection des corps ? Tout dépend bien sûr de ce qu’il convient d’entendre par « croire vraiment ». En quoi peut consister « attendre la résurrection des corps » ? Ce n’est pas comme attendre le retour du beau temps ou les prochaines vacances, tout de même ! Mais c’est peut-être que dans nos vies, aujourd’hui, il y a une place, et pas des moindres, pour cet événement qui, nous l’espérons, nous verra enfin pour toujours libérés de la mort. Chez certains d’entre nous, cet événement futur importe plus que le retour du beau temps ou que les prochaines vacances. Cependant, même ceux qui y croient vraiment en ont-ils le droit ? Cette question relève de l’*éthique des croyances*, la partie franchement normative de l’épistémologie.² Même si un chrétien attend vraiment un tel événement, est-il *légitime* de croire à la résurrection des corps ? N’est-ce pas une croyance dépourvue de toute justification épistémique et qui donc devrait faire honte à ceux qui l’entretiennent ? Sommes-nous *autorisés* à croire à la possibilité de cet événement ? Certains diront que, pour ceux qui croient en un Dieu tout-puissant, omniscient et absolument bon, ils ne sont plus à cela près. C’est discutable. La condition nécessaire n’est pas suffisante : s’il faut croire en Dieu pour croire en la résurrection, ne pourrait-on pas croire en Dieu mais non pas en la résurrection ? D’une certaine façon, sans que la question épistémologique soit traitée ici, la défense d’une ontologie de la résurrection pourrait donner des arguments à ceux qui croient en la résurrection, afin de justifier leur croyance. Y croire reviendrait à tirer la conséquence de ce que nous sommes en tant que *créatures*. Mais ce n’est pourtant pas ce qui va me préoccuper principalement ici.

Les problèmes métaphysiques de la résurrection

1. Pourquoi parler de la résurrection des corps comme d’un événement *réel* dont l’attente serait justifiable ? Ne s’agirait-il pas plutôt d’une métaphore signifiant une espérance dans la vie des chrétiens ? L’expression « résurrection des corps » aurait une signification non pas réelle (ou factuelle) mais spirituelle. Certains philosophes et théologiens contemporains sont tentés par cette conception – celle d’un *antiréalisme religieux*. La résurrection des corps n’est pas un événement réel futur, mais une figure du discours ou un élément dans un récit. À mon sens, cet antiréalisme est une erreur

² Voir R. Pouivet, *Qu’est-ce que croire ?*, Paris, Vrin, 2003.

métaphysique³. Mais je n'en dirai pas plus ici. Je vais tenir l'expression « résurrection des corps » comme descriptive et non comme métaphorique. « Attendre la résurrection des corps », ce n'est pas comme « chercher midi à quatorze heures » ou « croire au Père Noël ». C'est attendre quelque chose dont on croit que cela arrivera, comme on peut croire à l'arrivée du train qu'on attend.

2. À supposer que la résurrection des corps ait réellement lieu, en quoi pourrait consister l'identité d'une personne avant et après sa mort ? Si l'on peut s'interroger sur notre identité personnelle à travers le temps – en quoi chacun d'entre nous est-il le même aujourd'hui que celui qu'il a été autrefois ? – on peut aussi se demander à quelle condition une personne est la même au jour de sa résurrection. Comment peut-elle survivre à sa mort ?

Toutes les questions classiques au sujet de l'identité personnelle devraient dès lors être posées. Cette identité est-elle corporelle, psychologique ou mémorielle ? Doit-on distinguer être le même être humain ou encore la même substance immatérielle et être la même personne ? L'identité consiste-t-elle en une identité de la conscience ? Identité et survie, est-ce la même chose ? Quelle relation entretient la question de l'identité personnelle avec celle de la responsabilité morale ? Compris comme le problème de l'identité personnelle, celui de la résurrection est donc de savoir *qui* ressuscitera : sera-ce bien *moi* ? En disant « je » ou « moi », comment le ressuscité, faisant donc référence à lui-même, pourra-t-il jamais parler de la même personne que celle qu'il fût avant sa mort ?

Le problème ontologique de la résurrection

Il y a cependant un autre problème, celui de savoir non pas qui, mais *ce qui* ressuscitera ? De la résurrection de *quoi* parle-t-on ? C'est la question ontologique qui est examinée dans ce qui suit. Sa réponse suppose une enquête sur la nature de ce que nous sommes. Mais je tiens à insister d'abord sur la distinction entre le problème métaphysique de l'identité personnelle et celui de l'ontologie personnelle. Ce deuxième problème est celui de savoir ce que nous sommes. Premièrement, il serait possible d'avoir une théorie de l'identité personnelle expliquant à quelle condition quelqu'un disant « je » ou « moi » (ou « ego ») s'assure qu'il fait bien référence après la résurrection à la même personne qu'avant sa mort, sans qu'il soit cependant capable de dire ce qu'il est ou quelle est sa nature. Deuxièmement, il serait possible d'avoir une théorie expliquant à quelles conditions ce qui meurt peut ressusciter. Elle indiquerait les conditions de résurrection générique d'une personne humaine, sans donner les moyens

³ C'est celle que commet John Hick, dans son interprétation de l'incarnation divine, dans *The Metaphor of God Incarnate* (Louisville, KY, Westminster John Knox Press, 2^e, 2006). À l'opposé, voir R. Swinburne, *The Resurrection of God Incarnate*, Oxford, Clarendon Press, 2003. Voir aussi pour une discussion à ce sujet : S. Davis, D. Kendall, G. O'Collins (eds), *The Resurrection*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

de s'assurer de son identité numérique avec une personne particulière qui était morte. On saurait comment il est possible pour une personne humaine de ressusciter, mais non pas comment il est possible que *telle* personne ressuscite. Troisièmement, les conditions de la réponse aux deux questions de l'identité personnelle et de l'ontologie personnelle pourraient être liées à ce point que la solution à l'une donnerait la réponse à l'autre, et réciproquement. C'est cette troisième possibilité que je vais défendre. On verra qu'elle consiste à donner le rôle primordial à la solution de la question de l'identité générique et à dire que la solution à la question de l'identité personnelle suit de la première.

Ce que nous sommes

Que sommes nous⁴ ? Voici neuf réponses possibles, accompagnées du type de conception de la résurrection que chacune suggère.

1. Immatérialisme

Nous sommes des âmes, des substances immatérielles. Ces substances existent par elles-mêmes ; pour exister, elles ne dépendent en rien d'autre chose. L'âme est méréologiquement simple, elle n'a pas de partie propre, pas même de parties *immatérielles* la composant. L'immatérialisme refuse unilatéralement l'existence de la matière. Nous n'avons aucune propriété physique ; les corps et leurs propriétés physiques sont des complexes de qualités sensibles pour un esprit.

S'il n'y a pas de matière du tout, comment se pose alors le problème de la résurrection des corps ? Ne serait-ce pas une difficulté pour l'immatérialisme chrétien d'un Berkeley ? L'immatérialisme ne contredit-il pas l'une des principales croyances chrétiennes ? Peut-être pas à condition de raisonner ainsi : si le corps n'est pas matériel, ressusciter, c'est recommencer à avoir des perceptions sensibles. « Quand Dieu me ressuscite, Il me fournit les idées sensibles que j'ai autrefois appelées "mon corps" », dit M. J. Hight⁵ en commentant Berkeley. Avoir un corps, c'est en effet percevoir un certain ensemble d'idées sensibles. Toutefois, on peine à voir en quoi, lors de la résurrection, il y a un miracle, et donc quoi que ce soit de surnaturel. Si ce que je suis est une substance immatérielle, le rétablissement des idées sensibles que j'appelle « mon corps » est celui d'un aspect de ma vie psychique. En immatérialisant le corps, devenu une idée, n'est-on pas conduit à n'accorder qu'un rôle secondaire à la résurrection des corps, qui n'est plus *vraiment* indispensable à ma survie ? Un berkeleyen dira qu'une telle critique témoigne de l'emprise du matérialisme en philosophie et en théologie. Certes, que l'immatérialisme soit compatible avec la

⁴ Voir E. T. Olson, *What are we? A Study in Personal Ontology*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

⁵ M. J. Hight in « Berkeley and Bodily Resurrection », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 45, n° 3 (2007), p. 453.

résurrection, on peut l'accorder.⁶ Mais en quoi la résurrection, dans l'immatérialisme, est-elle indispensable à ma survie, à ce que je sois toujours une personne humaine, même après ma mort ? Évidemment, je peux être reconnaissant à Dieu qu'après ma mort ne soient pas établies des idées sensibles de mon corps me donnant le sentiment d'être un insecte, à la Kafka, mais que ce soit le sentiment d'être une personne humaine et d'avoir le même corps, c'est-à-dire les mêmes idées sensibles qu'auparavant, qui soit rétabli. Oui, vraiment c'est heureux. Mais la résurrection de mon corps est le rétablissement de certaines idées que j'ai de mon corps ; la résurrection concerne l'âme ou l'esprit, nullement le corps. Faudrait-il dire que la formule : « La résurrection des corps » est un raccourci pour « le rétablissement des idées sensibles de mon corps » ? Je peine à le croire.

2. *Dualisme*

Nous sommes composés de deux substances, l'une immatérielle (et simple), l'autre matérielle (étendue et divisible). Mais ce que nous sommes vraiment est une âme ou un esprit. L'âme et le corps interagissent ; peut-être doivent-ils même être pensés en termes d'union. Dès lors, tout ce qui arrive à mon corps, m'arrive aussi à moi qui suis une âme. L'immortalité de l'âme peut être considérée comme un processus naturel, comme chez Platon. Je survis à la destruction de ma partie matérielle, puisque rien ne peut détruire l'être immatériel et simple que je suis. Cette doctrine apparaît dans le *Phédon*. La mort est un changement extrinsèque ; elle est synonyme de libération. Ma survie est le cours naturel des choses, une propriété de mon âme. Cependant, en milieu chrétien, l'immortalité de l'âme requiert la libre action de Dieu. Il pourrait m'annihiler complètement ; ma résurrection est un don, pas la suite normale des choses. Quand on passe d'Athènes à Jérusalem, la forme de dualisme hérité de la Grèce devient problématique, même si elle a fasciné certains Pères de l'Église, comme Grégoire de Nysse par exemple, et qu'elle taraude encore certains philosophes chrétiens, comme Richard Swinburne, John Hawthorne ou Alvin Plantinga.⁷

Si ma nature est toute entière spirituelle, le corps n'est pas indispensable à ma survie. Or le dualisme chrétien doit articuler le dualisme à la doctrine de la résurrection des corps, pas à celle de la métempsychose ni à celle de la réincarnation. Dès lors, le

⁶ Selon M.J. Hight, l'immatérialisme « ne soulève aucun problème pour la résurrection corporelle, parce qu'on n'a pas à tenir compte des corps matériels » (art. cit., p. 455). C'est tout le problème : l'immatérialisme s'accommode trop facilement de la résurrection et dès lors lui enlève son caractère de surnaturel.

⁷ R. Swinburne, *The Evolution of the Soul*, Oxford, Clarendon Press, Revised ed., 1997. Pour le dernier état de la pensée de R. Swinburne sur cette question : « Substance Dualism », *Faith and Philosophy*, vol. 26, Nr 5, Special Issue 2009. Pour certaines défenses récentes du dualisme et les discussions qui s'ensuivent, deux recueils d'articles sont utiles : K. Corcoran (ed), *Soul, Body and Survival, Essays on the Metaphysics of Human Persons*, Ithaca, Cornell University Press, 2001 ; P. van Inwagen & D. Zimmerman (eds), *Persons, Human and Divine*, Oxford, Clarendon Press, 2007. (Ces recueils comprennent des textes de John Hawthorne et d'Alvin Plantinga, par exemple.)

dualisme n'est pas en bonne posture pour fournir une bonne métaphysique de la résurrection des corps.

3. Constitutionnalisme

On abandonne alors le dualisme entre l'âme et le corps, tout en conservant le principe d'une dualité entre la personne et le corps. Pour une théorie de la constitution, nous serions constitués par un organisme humain, mais nous ne lui serions pas identiques. Dieu, un ange, une personne, qu'elle soit humaine ou non, bionique, martienne ou autre, a *essentiellement* une perspective en première personne. Cette perspective fait d'elle un sujet dans un monde de choses différentes d'elle. Elle n'est pas simplement consciente, en ayant des états psychologiques, mais elle a cette perspective en première personne. Un organisme a essentiellement des fonctions biologiques. Dès lors, une personne peut être constituée par un corps organique. Mais il peut y avoir des personnes immatérielles, qui ne sont pas constituées par un corps organique – comme les personnes divines. La relation de constitution unit des choses dont les propriétés essentielles sont différentes. Les personnes humaines n'existent pas sans corps et les personnes humaines sont constituées par le corps qui est l'objet de leurs pensées en première personne : « J'ai mal aux dents » ou « Je me demande si je peux encore bouger le pied ». Une personne n'a cependant un corps que de façon dérivée (ou secondaire) ; en revanche, elle a *essentiellement* une perspective en première personne.

La résurrection des corps n'a dès lors pas besoin d'être celle du corps (humain) que nous avons avant de mourir. La perspective en première personne concerne aussi, pour cette personne, son propre corps ; sans ce corps, elle n'existerait pas. Mais cela n'implique toujours pas que la survie de cette personne soit celle de son corps. L'identité d'une personne avant la mort et *post-mortem* est celle d'une perspective en première personne.

Cependant, j'ai du mal à saisir ce qui peut garantir l'identité d'une même perspective en première personne avant et après la mort. Une décision divine ? Mais cette solution providentialiste n'implique-t-elle pas que l'identité corporelle ne joue finalement pas de rôle dans la résurrection des corps ? Ce qui semblerait alors difficilement compatible avec le credo chrétien. C'est aussi une solution qui, s'agissant d'une métaphysique de la résurrection, ne donne semble-t-il aucun avantage *décisif* à la théorie de la constitution sur le dualisme ou l'immatérialisme, qui ferait finalement l'affaire.⁸

⁸ Pour un exposé et une défense du constitutionnalisme au sujet des personnes humaines, voir L. R. Baker, *Persons and Bodies, A Constitution View*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 ; « Persons and the Metaphysics of Resurrection », *Religious Studies*, 43, 2007. Voir aussi pour une autre version de la thèse constitutionnaliste : K. J. Corcoran, *Rethinking Human Nature, A Christian Materialist Alternative to the Soul*, Grand Rapids, Baker Academic, 2006. Je pense que le constitutionnalisme a cependant de grands mérites s'agissant des artefacts. À ce sujet, voir R. Pouivet, *La*

4. Fonctionnalisme

Tout ce qui manifeste un ensemble de fonctions dans ses relations causales avec son environnement peut être dit avoir un esprit, qu'il s'agisse d'un système nerveux ou de quoi que ce soit d'autre, pour peu que sa structure lui permette d'avoir ces fonctions. Que l'instanciation des fonctions soit le fait d'une substance immatérielle ou d'une chose physique importe peu quand l'esprit est en gros identifié à un programme d'ordinateur.

Notre survie après la mort serait celle d'un programme, et la résurrection des corps en serait une nouvelle instanciation. Mais on ne peut plus parler de résurrection. Dans l'Antiquité, on parlait de métensomatose ; aujourd'hui on emploie l'expression de *réalisabilité multiple du mental*. Notre nouvelle instanciation ne suppose nullement une résurrection d'un corps humain. Une citrouille ou un *hardware* quelconque ferait aussi bien l'affaire. Que Dieu puisse nous ressusciter en nous faisant un corps de citrouille semble théologiquement peu défendable. De plus, métaphysiquement, si cette thèse était correcte, nous serions des relations et non pas des substances. Nous serions plus précisément des relations réalisables multiples, indépendamment du support de réalisation. On est vraiment loin de la résurrection des corps.

5. Hylémorphisme

Nous sommes des substances composées d'une âme et d'un corps : une âme humaine immatérielle qui est une « forme » faisant d'un corps un vivant humain. Notre survie après la mort suppose la résurrection du corps que nous avons avant la mort, même si le corps ressuscité possède alors des propriétés qu'il n'avait pas avant la mort. Mais notre âme est cependant immatérielle.

C'est cette thèse que je retiendrai comme la meilleure ; je la développerai comme il se doit plus loin et n'en dis alors pas plus pour le moment.

6. Animalisme

Nous sommes des organismes biologiques particuliers, des animaux rationnels. Dès lors, nous sommes des choses matérielles. Notre survie après la mort suppose la résurrection de ce corps que nous avons avant la mort ; elle ne peut consister en rien d'autre. Surtout elle ne peut pas être une duplication puisque, par principe, le duplicata n'a pas les propriétés d'origine de ce qu'il reproduit et il a aussi certaines propriétés que n'avait pas ce dont il est la reproduction. Que le duplicata soit *apparemment* similaire ne change rien à l'affaire.

L'animalisme est compatible avec une version matérialiste de la doctrine chrétienne de la résurrection des corps, selon laquelle – ce point sera mieux examiné par la suite – la résurrection est celle du corps même d'avant la mort. Un animaliste peut aussi soutenir que nous sommes des parties spatiales d'un organisme biologique. Dans ce cas, la partie essentielle est le cerveau (plus sûrement que l'estomac ou le gros orteil gauche). La résurrection des corps, si elle avait lieu, serait alors celle d'une *partie* de notre corps, notre cerveau.

Dans ce qui suit, je montrerai que l'animalisme, particulièrement sous la forme que lui donne Peter van Inwagen, est une métaphysique de la résurrection qui, pour avoir des attraits, en a finalement moins que l'hylémorphisme. C'est cependant entre ces deux doctrines, animalisme et hylémorphisme, que le choix se situe, comme on le verra.

7. Quadridimensionnalisme

Toutes les choses qui existent sont quadridimensionnelles ; elles ont des parties spatiales et des parties temporelles. Dès lors, comme toutes les autres choses, nous sommes des *sommes de parties temporelles*.⁹ « Pour toucher toute une personne, vous devez l'étreindre dans une interpénétration totale s'étendant de sa naissance à sa mort ; c'est seulement alors que vous avez accès à toutes ses parties temporelles passées et futures »¹⁰, affirme Theodor Sider. Dès lors, nous perdurons à travers le temps parce qu'une de nos parties temporelles occupe chacun de ses moments. Cette conception s'oppose au tridimensionnalisme, selon lequel nous endurons, en étant tout entier à chaque moment du temps. Pour les quadridimensionnalistes, nous sommes étalés sur une région de l'espace-temps ; pour les tridimensionnalistes, nous passons à travers une région de l'espace-temps, la chose complète occupant les départements temporels de ces régions temporelles à différents moments.

Plaçons-nous dans la perspective quadrimensionnaliste. Si une personne ressuscite, n'est-ce pas simplement que son parcours temporel n'était pas clos au moment de sa mort ? Certaines de ses parties temporelles se situent *après sa mort*. Mais la mort est la fin d'une mi-temps. Il reste une dimension temporelle à parcourir après la résurrection. Un quadrimensionnaliste qui croirait en la résurrection se la représenterait comme une phase temporelle particulière de reprise de son parcours temporel ; il pourrait se considérer aussi comme une entité intermittente dont certaines parties temporelles ne seraient pas conjointes. Mais c'est une façon de dire que pour lui il n'y a pas de résurrection, mais la reprise d'une succession après interruption.

⁹ Pour une présentation de cette théorie, voir J. Benovsky, *Le puzzle philosophique*, Paris, Ithaque, 2010, chap. IV.

¹⁰ T. Sider, *Four Dimensionalism, An Ontology of Persistence and Time*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 3.

8. Irréalisme psychique

Nous n'avons aucune réalité substantielle, qu'elle soit physique (être un organisme biologique) ou mentale (être un esprit), et nous sommes alors des concrets particuliers *pratiques* constitués d'états ou d'événements mentaux qui se succèdent rapidement. Certains passages du *Traité de la nature humaine* de Hume suggère une thèse de ce genre, particulièrement la section consacrée à l'identité personnelle (I, IV, VI). Que nous soyons « pratiques » signifie qu'on peut faire référence à nous grâce à notre nom, à un statut social, à des activités qui laissent des traces, etc. Nous serions des êtres sociaux, tout comme une université ou une entreprise.

De nouvelles sciences auraient démontré que nous n'avons pas de nature humaine préexistant aux réseaux de relations sociales qui produisent notre identité et nous déterminent en presque tout. C'est une illusion que les sciences humaines et sociales peuvent dissiper. Avec le libre-arbitre, la résurrection est l'une de ces histoires que nous nous racontons au sujet de notre identité ; c'est un mythe, comme ceux des indiens guaranis ou d'autres populations que l'anthropologue étudie, mais en moins exotique. L'irréalisme psychique dénie ainsi toute réalité à la résurrection ; son étude relève des « sciences de la religion ». Elles permettent de comprendre quel rôle social joue la croyance en la résurrection ; on pourrait ainsi écrire, par exemple, un livre intitulé « L'invention de la résurrection ». Il expliquerait le rôle joué par la croyance en la résurrection dans notre équilibre (ou déséquilibre) psychique ou dans la vie sociale. Mais on ne peut pas examiner sérieusement la possibilité *métaphysique* de la résurrection des corps.

9. Nihilisme

Nous n'existons pas. Il n'y a que des particules élémentaires. « La perspective scientifique qui se développe, et qui est en passe de l'emporter en biologie et en chimie depuis les derniers siècles, rend au moins fort vraisemblable qu'il n'existe aucune personne ou aucun être fini »¹¹, dit Peter Unger. Une cellule de plus ou de moins ne fait pas de différence pour mon existence. Enlevons-en une et je suis toujours là ; encore une autre ; cela ne fait toujours pas de difficulté. Finalement, il n'y en a plus du tout. Je suis toujours là, non ? Dans une perspective scientifique, et pour celui qui prend au sérieux l'argument du sorite, c'est absurde. Mais c'est en réalité la supposition de mon existence qui est absurde ! Celle du langage humain ou de la pensée le serait aussi. La thèse nihiliste est encore plus radicale que l'irréalisme psychique, puisque les noms propres eux-mêmes ne réfèrent à rien, pas même à des conventions ou des fictions socialement constituées.

¹¹ P. Unger, « I Do Not Exist », M.C. Rea, *Material Constitution, A Reader*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1997, p. 181. Cet article date de 1979.

Et parce que je n'ai jamais existé, dira le nihiliste, il n'y a rien à ressusciter. Le problème est réglé.

Résumons-nous, en distinguant parmi ces neuf thèses les trois types principaux relativement à la question de la résurrection :

(a) Les thèses avec lesquelles la résurrection des corps est incompatible sont 7, 8 et 9. Je n'examinerai pas ici la question de savoir si elles sont métaphysiquement plausibles, mais elles ne me concernent pas ici puisqu'elles éliminent dès le départ la question de la possibilité de la résurrection.

(b) Les thèses compatibles avec la résurrection des corps, mais qui n'impliquent pas que notre survie suppose la résurrection du corps que nous avons avant la mort, sont 1, 2, 3, 4. Ce que nous sommes est un esprit, une âme, une perspective subjective ou une fonction. Pour que nous survivions, il faut et il suffit que survive, au choix, notre esprit, notre âme, une perspective subjective, une fonction. Le corps n'importe pas ou fort peu.

(c) Les thèses 5 et 6, pour lesquelles la résurrection de notre corps ou d'une partie de notre corps est nécessaire à notre survie, c'est-à-dire pour que nous soyons après la mort ce que nous sommes avant, c'est mon sujet. Ce sont ces deux thèses qui vont m'intéresser maintenant. Notons déjà qu'il ne s'agit pas seulement de la résurrection de la *même* personne humaine, mais d'*une* personne humaine. Tout le problème est là, on le verra.

Le matérialisme chrétien de Van Inwagen et la possibilité de la résurrection

La thèse animaliste (6) est compatible avec un matérialisme chrétien. Cette conception affirme que, si nous sommes des êtres matériels, tout n'est pas matériel. Notre créateur, Lui, ne l'est pas. Dès lors ce matérialisme n'est pas naturaliste ; il ne prétend pas qu'il n'existe que des choses naturelles et que tout s'explique en termes de sciences de la nature. L'animaliste affirme que l'existence d'une personne humaine suppose celle de son corps ou au moins d'une de ses parties fondamentales pour son existence, comme son cerveau. C'est pourquoi la résurrection des corps ou d'une de ses parties fondamentales est nécessaire à notre survie. Que peut-il alors se passer quand nous mourons ? Non pas la séparation de notre âme et de notre corps ; nous sommes en effet des substances matérielles et non des composés d'âme et de corps. Ne se séparent que des éléments matériels. Et comment serait-il ensuite possible de les réassembler ?

Cela ne signifie cependant pas que la résurrection soit impossible. Dans un article intitulé « La possibilité de la résurrection »¹², Peter van Inwagen défend ainsi une conception matérialiste de la résurrection. Il commence par une réflexion sur l'identité numérique. Pour que Dieu ressuscite la même personne, il ne suffit pas qu'il fasse un exact duplicata. Car il s'agirait alors d'un double de l'original et non pas de la *même* chose. Il propose une analogie :

« Supposons qu'un monastère prétende avoir en sa possession un manuscrit écrit de la main de saint Augustin. Supposons aussi que les moines de ce monastère affirment de plus que ce manuscrit a été brûlé par les Ariens en l'an 457. Immédiatement, j'en viendrais à me demander comment ce manuscrit, celui que je peux toucher, pourrait être ce même manuscrit brûlé en 457. Supposons que la réponse des moines à cette question soit que Dieu a miraculeusement recréé le manuscrit de saint Augustin en 458. Voici ce que je répondrais pour ma part : cela semble tout à fait impossible, même comme résultant de la toute-puissance divine. Dieu pourrait certainement avoir créé un parfait duplicata du manuscrit original, mais ce ne serait pas celui-là ; son premier moment d'existence se serait situé après la mort d'Augustin ; il ne l'aurait jamais eu entre les mains ; il n'aurait pas été là quand Augustin vivait ; et bien d'autres choses encore »¹³.

Ce qui conduit van Inwagen à raisonner ainsi :

« Si un homme ne meurt pas simplement mais qu'il est totalement détruit (comme dans un cas de crémation), *il* ne peut alors pas être reconstitué, car la chaîne causale a été irrémédiablement brisée. Si Dieu collecte les atomes qui constituaient cet homme et les « réassemble », ils occuperont de nouveau leurs positions respectives, mais ce sera grâce au miracle divin et non du fait des opérations des processus naturels, lesquelles, prises collectivement, constituèrent la vie de cet homme. (Je dois aussi être enclin à défendre cette thèse : ce qui serait produit par une telle action divine, bien sûr contre toute apparence, ne serait pas un membre de notre espèce ; il ne parlerait aucune langue et n'aurait nul souvenir d'aucune sorte.) »¹⁴.

La phrase entre parenthèses par laquelle finit cette citation a selon moi une importance décisive. Elle nous fait passer de la question de l'identité numérique (être le même) à la question de l'identité générique (être la même chose). Dans mon interprétation de ce texte de van Inwagen et en général dans la problématique métaphysique de la résurrection, cela joue un rôle fondamental.

¹² P. van Inwagen, *The Possibility of Resurrection and Other Essays*, Boulder, Westview Press, 1998. L'article est de 1978.

¹³ P. van Inwagen, art. cit., p. 45.

¹⁴ *Ibid.*, p. 47.

Que dit van Inwagen ? Dans le cas d'une personne humaine, un duplicata ne serait pas la même chose (de la même espèce) que l'original. L'histoire de sa production serait en effet par trop différente. Nous ne sommes pas des assemblages. Nous naissons d'une femme, notre mère, au terme d'un processus organique ; nous grandissons dans une communauté linguistique, et nous apprenons une langue ou plusieurs ; des souvenirs se forment. Un être construit par Dieu à partir d'atomes, à supposer même que ce soit ceux qui avaient déjà composés une personne humaine, serait non pas *quelqu'un* d'autre, mais *quelque chose* d'autre. La copie d'un tableau de Rembrandt a une autre histoire de production que le tableau copié. Même si la copie ne peut être distinguée à l'œil nu de l'original, elle est ontologiquement autre chose que l'original : elle appartient non pas à la classe des tableaux de Rembrandt, mais à celle des copies des tableaux de Rembrandt.¹⁵ De même, si Dieu reconstituait le corps d'un homme, nous n'aurions pas *cet* homme, parce que nous n'aurions pas *un* homme, mais quelque chose d'autre. Quand bien même il ne serait pas possible de le distinguer de celui qui est mort, il ne serait pas de même nature. La résurrection serait une œuvre de copiste.

Je suis bien conscient que ce n'est apparemment pas ce sur quoi insiste van Inwagen dans « La possibilité de la résurrection ». L'article semble en effet intégralement orienté vers la question de l'identité personnelle. Mais l'identité générique est à mon sens le fond de l'affaire et il me semble que van Inwagen en est conscient même s'il discute surtout la question de l'identité personnelle. À coup sûr, cette dernière question se pose. Mais la question de l'identité générique est prioritaire. Pour nous assurer que nous sommes le même, ne devons-nous pas déjà avoir la garantie d'être de la même sorte ? Sans cette garantie, la question de l'identité personnelle est vaine.

Revenons au cas du manuscrit de saint Augustin. Le raisonnement de van Inwagen ne porte pas simplement sur l'identité numérique du manuscrit, mais aussi sur la nature même de ce que Dieu, selon les moines, est supposé avoir recréé. De cet exemplaire, Van Inwagen dit : « À proprement parler, ce n'est pas même un *manuscrit* »¹⁶. Il a tout à fait raison. Un manuscrit est un artefact. Son histoire de production suppose qu'il soit fait de mains d'hommes. C'est dans sa nature de manuscrit : « être un manuscrit », c'est appartenir à une certaine sorte de choses.¹⁷ (Je veux dire que même cet article que vous lisez est un artefact. Il est fait de mains d'hommes, les miennes, même si c'est à l'aide d'un ordinateur.) L'objet que nous montreraient les moines ressemblerait à un manuscrit. Mais n'ayant nullement l'histoire de production d'un manuscrit, il n'en aurait pas la nature. Il n'y aurait pas seulement une différence numérique entre le manuscrit d'Augustin et le manuscrit des moines. Il y aurait une différence *générique* entre un manuscrit fait de mains d'homme et un autre,

¹⁵ Voir R. Pouivet, *L'Ontologie de l'œuvre d'art*, Paris, Vrin, 2^e éd., 2010.

¹⁶ P. van Inwagen, art. cit., p. 46.

¹⁷ Je soutiens qu'il existe des substances (et des espèces) artefactuelles. Voir R. Pouivet, *Philosophie du rock*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 157-171.

en tous points semblable apparemment, mais qui ne serait pas fait de mains d'homme. À vrai dire, un manuscrit qui n'est pas fait de mains d'hommes, venant du Ciel, comme ce fut le cas des Tables de la Loi¹⁸, ce n'est justement *pas* un manuscrit.¹⁹ C'est *autre chose*.

Maintenant, voici le scénario de Van Inwagen : quand un homme meurt, immédiatement, bien avant la décomposition donc, et, le cas échéant, avant la crémation, Dieu substitue au corps un simulacre ; il se décomposera ou sera brûlé. Cependant Dieu conserve le corps, c'est-à-dire la personne elle-même, par un moyen qui n'appartient qu'à lui, et cela jusqu'à la résurrection. — Quoi, mais ce n'est pas sérieux ! Peter van Inwagen ne peut pas dire une chose pareille. Et pourtant si, c'est bien ce qu'il dit :

« Peut-être, au moment de la mort de chacun, Dieu prend son corps et le remplace par un simulacre, ce qui est brûlé ou se décompose. À moins que Dieu ne soit pas aussi systématique que cela ; il ne prend pour le conserver à l'abri que ce qui est fondamental chez une personne – le cerveau, le système nerveux central ou une partie spéciale de l'un ou de l'autre. Ce sont des détails. »²⁰

Si nous sommes des êtres matériels créés par Dieu, la possibilité de la résurrection suppose la préservation de notre corps ou de sa partie fondamentale. Sinon, nous n'aurions aucune raison de penser que ce qui ressuscite, compris comme un duplicata, non seulement est la même personne (identité numérique), mais qu'elle est une personne humaine (identité générique). Car ce n'est pas ainsi que les personnes sont créées ou ressuscitées ; nous ne sommes ni à l'origine ni ensuite des duplicata de ce qui fut une personne. La continuité corporelle n'est pas seulement indispensable à l'identité personnelle mais elle l'est avant tout à l'*identité humaine*. À quoi la résurrection rimerait-elle si ce qui est ressuscité n'est décidément pas humain ?

Pour Van Inwagen, la résurrection n'est possible que si la chaîne causale est préservée. C'est dans sa préservation, malgré la mort, que constitue le miracle de la résurrection. C'est ainsi par la continuité du processus biologique que notre survie, malgré la mort, est assurée. Si Dieu reconstituait un être humain à partir d'éléments épars, la rupture serait en revanche consommée. Malgré sa toute-puissance, Dieu ne pourrait faire que nous soyons *autre chose*, au moment de la résurrection, qu'un être

¹⁸ *Exode*, 24, 12-14.

¹⁹ Il est vrai que van Inwagen dit immédiatement après : « Comparons avec la conversation suivante : “Est-ce la maison faite de cubes que votre fille a construite ce matin ?” “Non, j’ai construit celle-ci après avoir par mégarde cassé la sienne. J’ai remis les cubes exactement comme elle. Ne lui dites pas”. » Je ne crois pas que les deux cas soient similaires. Car la maison de cubes faite par van Inwagen n'est pas celle de sa fille, mais c'est une maison de cubes. En revanche, le manuscrit fait par Dieu n'est pas un manuscrit, même s'il est impossible de le distinguer du manuscrit de saint Augustin. Le cas de la maison de cubes est proche de celui d'une œuvre musicale que quelqu'un rejouerait de tête, et pas de la récréation d'un manuscrit par un miracle.

²⁰ P. van Inwagen, art. cit., p. 47.

humain, et donc quelqu'un d'autre que celui qui est mort. Les états du corps au moment de la résurrection ne résulteraient en effet plus des états du corps de la personne encore vivante. Dieu ne ferait donc pas une personne humaine, mais un être *d'une autre sorte* dont le premier moment ne résulterait nullement de ce qu'il était auparavant.²¹ Dieu ayant préservé le corps humain, par un moyen dont certes nous ignorons tout, le miracle de la résurrection des corps ne met pas en question que nous soyons génériquement et numériquement les mêmes ; il assure cette identité à la fois générique et numérique. Dieu ressuscite une personne humaine, qui est née de sa mère, a grandi, a acquis des souvenirs, etc. ; il ne crée pas un duplicata d'une personne humaine, qui appartiendrait alors à une autre sorte de choses, celle des duplicata de personnes humaines, et non à l'espèce humaine. Encore une fois, Dieu pourrait bien au moment de la résurrection faire un duplicata impossible à distinguer de la personne qui est morte, mais — non, il ne ferait pas une personne humaine, et donc — non, il ne pourrait pas faire la même, et enfin — non, ce ne serait pas la résurrection des corps.

La solution proposée par van Inwagen au problème de la possibilité de la résurrection, c'est un scénario dans lequel la dernière phase de la vie avant la mort et la première phase de la vie *post-mortem* entrent dans une relation de causalité immanente. Dans cette relation causale immanente les phases précédentes d'une chose sont une partie nécessaire de la cause totale dont sont issues les phases ultérieures.²² De plus, comme le dit Dean Zimmerman, « dans le cas où une chose x sort de l'existence pour un intervalle ouvert T entre t et t^* , nous devons dire que c'est une condition nécessaire de la persistance de x au-delà de ce trou que la phase temporelle à t soit une cause partielle de la phase temporelle de x à t^* »²³. Dès lors, à suivre van Inwagen, juste avant la mort, Dieu fait que de la phase temporelle du corps à t résultent deux situations pour le corps en t^* . La première situation, c'est que le corps mort se trouve là où se trouvait le corps avant la mort. L'autre situation, c'est que le corps soit au ciel. Il peut y être immédiatement, pour ceux qui pensent que le temps intermédiaire entre la mort et la résurrection n'est que pour nous, et non pour Dieu, ou plus tard dans le futur.

Si le problème de l'identité numérique ne peut pas être résolu indépendamment de celui de l'identité générique, van Inwagen nous donne-t-il vraiment le moyen de résoudre le second ? Il a entièrement raison de penser que nous ne pouvons pas être la même personne si nous ne sommes plus une personne ; tout comme le manuscrit d'Augustin ne peut pas être le même manuscrit s'il n'est pas un manuscrit. (C'est ainsi que je le comprends. Mais si ce n'est pas ce qu'il dit, cela ne change rien à mon

²¹ C'est particulièrement sensible dans la reconstruction de l'argument de P. van Inwagen par D. B. Hershenov dans « Van Inwagen, Zimmerman and the Materialist Conception of Resurrection », *Religious Studies*, 38, 2002. Voir aussi « The Metaphysical Problem of Intermittent Existence and the Possibility of Resurrection », *Faith and Philosophy*, 20, 2003)

²² Voir Dean Zimmerman, « The Compatibility of Materialism and Survival: The "Falling Elevator Model" », in M. Rea, *Oxford Readings in Philosophical Theology*, vol. II, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 337 et suiv.

²³ *Ibid.*, p. 340.

raisonnement.) Mais il faut aussi expliquer pourquoi nous ne pouvons pas être la *même* personne sans être une *personne*. Van Inwagen a raison de penser qu'il ne suffit pas de réassembler nos parties matérielles pour que chacun soit lui-même, *cette* personne humaine. Et cela surtout parce que chacun doit d'abord, au moment de la résurrection, être *une* personne humaine. Mais, s'agissant de ce qui fait de chacun une personne humaine, je ne suis pas sûr que van Inwagen fournisse des raisons vraiment convaincantes.

Que propose-t-il en fait ? La théorie fort sophistiquée exposée dans *Material Beings*²⁴. (Dans la deuxième moitié du XX^e siècle, c'est l'un des tout meilleurs livres de métaphysique, et nous n'avons pourtant pas manqué de bons.) Tout est physique. Il existe deux sortes de choses : les éléments matériels simples dont toutes les choses sont constituées, et des organismes. Ceux-ci sont des choses vivantes. Mis à part les éléments simples n'existent donc que les organismes biologiques dont les éléments simples constituent une vie. Autrement dit, les seules entités composées qui existent sont des organismes biologiques. (Les artefacts n'existent pas ; quand on parle de l'existence d'une statue ou d'une bicyclette, ce n'est qu'une façon de parler.) La possibilité de la résurrection pour van Inwagen c'est donc la possibilité qu'une vie, comprise comme un événement, se poursuive, malgré l'*apparence du contraire*. D'où le scénario surprenant déjà envisagé. Juste avant la mort, Dieu substitue à l'animal, c'est-à-dire à l'organisme que nous sommes, un duplicata. Sa décomposition en éléments n'est nullement une destruction ontologique, puisqu'il n'existe pas. L'événement qu'est un organisme se continue grâce à l'intervention divine.

En quoi consiste la possibilité de la résurrection dont parle van Inwagen ? C'est la possibilité que la vie continue grâce à un miracle. Mais c'est de *la vie* dont il s'agit ; il ne s'agit pas spécifiquement d'un être humain. A suivre van Inwagen, c'est donc *en tant qu'animal ou organisme vivant* qu'un être ressuscite. Ce n'est pas en tant qu'être humain. La possibilité de la résurrection, c'est celle de la poursuite de la vie après la mort. Dès lors, Dieu pourrait ressusciter un chien ou une amibe. Or, je le dis tout net : non, je ne crois pas qu'il le puisse. Non pas parce que cela excèderait ce qui pour lui est physiquement possible, mais parce que *toute raison lui manque*. La résurrection nous est promise du fait *de ce que nous sommes : des êtres humains promis à la résurrection*. Elle ne nous est donc pas promise en tant qu'êtres vivants, mais en tant que personnes humaines. La possibilité de la résurrection dont parle van Inwagen est à mon sens trop large parce qu'elle concerne la vie en général et non l'être humain en particulier. Elle ne permet pas de comprendre pourquoi ce sont les êtres humains qui sont appelés à survivre, et eux seulement, parmi tout ce qui vit sur la terre. Dieu pourrait miraculeusement ressusciter Bubulle, mon poisson rouge, mais quelle raison aurait-il de

²⁴ P. van Inwagen, *Material Beings*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.

le faire ?²⁵ Une ontologie qui n'accorde pas de spécificité à l'être humain *en tant que tel*, mais seulement à l'organisme biologique, élimine la spécificité humaine par rapport aux autres organismes ; elle détache la résurrection des raisons que Dieu peut avoir de vouloir la résurrection des corps. Finalement van Inwagen a montré à quelle condition la vie peut continuer même après la mort et il a proposé un scénario²⁶. Mais de la possibilité de la résurrection promise aux créatures humaines, dans l'économie du salut, il n'en dit finalement rien. Je crois qu'il ne le peut pas ; son ontologie est mal équipée pour cela. Elle ne fait pas de différence métaphysique suffisamment forte entre un être vivant et un être humain pour pouvoir expliquer la résurrection des corps humains.

Comment l'âme rend-elle possible la résurrection du corps ?

L'ontologie qui à la fois permet de comprendre la possibilité de la résurrection et sa nécessité pour la survie d'une personne humaine est l'hylémorphisme.²⁷ Cette doctrine consiste dans l'ensemble des thèses suivantes :

1. La distinction ontologique fondamentale passe entre les substances et les propriétés. Les substances possèdent des propriétés ou sont en relation avec d'autres substances ; elles ne sont dès lors pas des propriétés ou des relations.
2. Les substances matérielles sont des composés de forme et de matière.
3. Une forme est substantielle (et non accidentelle) si elle donne à une substance sa nature (ce qu'elle est) et son identité (ce qui fait qu'elle persiste à travers le temps en restant ce qu'elle est).
4. Une personne humaine est une substance composée d'une forme substantielle – on parlera de son âme – et de matière.
5. La forme substantielle d'une personne humaine est sa nature rationnelle.
6. L'exercice de la rationalité est essentiellement une opération immatérielle.²⁸

²⁵ On pourrait certes me faire l'objection voltairienne que les crapauds, s'ils étaient chrétiens, affirmeraient sans doute que Dieu ressuscitera les crapauds mais qu'il n'aurait aucune raison de vouloir ressusciter les êtres humains ! Cependant on verra par la suite qu'un crapaud hylémorphiste devrait se ranger à mon argument. Son âme est mortelle. Il ne manquerait pas de le reconnaître.

²⁶ D. Zimmerman en propose un autre dans « The Compatibility of Materialism and Survival: The "Falling Elevator" Model », art. cit. Voir aussi T. Merricks, « The Resurrection of the Body and the Life Everlasting », in M. Murrau (ed), *Reason for the Hope Within*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1999 ; « How to Live Forever Without Saving Your Soul », in K. Corcoran, *Soul, Body and Survival*, op. cit.

²⁷ Voir D. S. Oderberg, « Hylemorphic Dualism », E. F. Paul, F. D. Miller, J. Paul (eds), *Personal Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 ; *Real Essentialism*, London, Routledge, 2007.

²⁸ On peut parler d'un « argument de la raison ». Il consiste à montrer que si l'exercice de la rationalité humaine est une opération matérielle, alors la raison ne peut plus jouer le rôle validant de l'affirmation selon laquelle l'exercice est une opération matérielle. Faire de l'exercice de la rationalité une opération matérielle est auto-réfutant. Je ne le développe pas ici. Sa formulation se trouve en particulier chez C. S. Lewis, *Miracles*, New York, Simon & Schuster, R^{vd} ed., 1960, chap. III, IV et V ; il est aussi constamment repris, sous diverses formes, par Plantinga. Ici, je me limite à dire que cet argument de la raison est compris dans l'hylémorphisme ; je ne l'explique pas.

7. La nature humaine est essentiellement immatérielle ; pour exister, elle ne dépend pas de la matière.
8. Une personne humaine peut exister indépendamment de l'existence de son corps.
9. L'identité générique et l'identité numérique d'une personne humaine requièrent qu'elle soit unie à son corps.

Les remarques qui vont suivre explicitent ces neuf thèses.

Un cadavre n'est pas un corps humain, tout comme une main coupée n'est plus une main humaine. Ce qui en fait une main humaine, c'est d'être actuellement ou potentiellement celle d'une personne humaine. De même, le corps humain n'est pas une substance distincte de l'âme et unie à elle de façon contingente, par une relation externe, comme le prétend le dualiste. Pour autant, cela ne signifie pas non plus que les propriétés mentales d'une personne sont en réalité des propriétés physiques ou sont réductibles à des propriétés physiques, comme pour le physicaliste. Premièrement, pour être vivant, un corps dépend ontologiquement d'une forme substantielle (l'âme) qui en fait le corps qu'il est ; sans l'âme il n'y a donc pas de corps humain (mais un cadavre) ni *ce* corps (celui de Pierre). En revanche, l'âme ne dépend pas du corps. Toutefois, comme la personne humaine est composée d'une âme et d'un corps, son identité générique (être une personne humaine) et son identité numérique (être Pierre) requièrent le corps que son âme informe.

« Corps » doit dès lors être pris en deux sens. Premièrement, l'expression « l'âme et le corps » distingue deux parties métaphysiques d'une personne humaine. C'est en ce sens qu'une personne humaine a un corps. Deuxièmement, « corps » est aussi le terme générique signifiant la forme substantielle des corps, vivants et non vivants. Or, la forme substantielle d'un corps vivant est son âme. En ce sens, une personne humaine n'a pas un corps, mais elle est un corps, car elle est un vivant dont l'âme est rationnelle. Une personne humaine *est* donc un corps humain parce qu'elle a une âme humaine. C'est pourquoi dans l'hylémorphisme le problème de l'interaction entre l'âme et le corps ne se pose simplement pas : il n'y a pas deux entités.²⁹ Surtout, on ne part pas de ce que certains philosophes de l'esprit tiennent aujourd'hui pour tout à fait évident : il existe deux sortes de propriétés, mentales et physiques et on peut s'interroger sur leur identité ou sur leur irréductibilité. Pour l'hylémorphiste, ce problème de relation d'identité ou d'irréductibilité ne se pose pas ; les propriétés

²⁹ Tout un ensemble de commentateurs de saint Thomas ont ces derniers temps insisté sur sa « philosophie de l'esprit », qu'il conviendrait plutôt d'appeler une « philosophie de l'âme ». Parmi lesquels : A. Kenny, *Aquinas on Mind*, London, Routledge, 1993 ; R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 ; G. Klima, « Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect », *Philosophical Investigations* 32:2, 2009 ; E. Stump, « Resurrection, Reassembly, and Reconstitution: Aquinas on Soul », B. Niederbacher & E. Runngaldier, Hgg., *Die Menschliche Seele : Brauchen wir den Dualismus ?*, Frankfurt, Ontos Verlag, 2006.

mentales ne surviennent pas sur les propriétés physiques. Une personne humaine est une seule entité avec deux parties métaphysiques, l'âme et le corps. (On pourrait même dire que l'identité psychophysique est pour l'hylémorphiste totale. Mais cela veut dire tout autre chose que pour le matérialiste.) Car l'unité est celle de la personne humaine, de ses dispositions et capacités, dans une théorie non relationnelle du corps et de l'esprit. S'ils sont différents, c'est qu'ils correspondent à des perfections différentes, qui ne s'impliquent pas l'une l'autre. La première perfection, celle du corps, est d'occuper l'espace et le temps ; elle est commune à toutes les entités, vivantes et non vivantes. La seconde perfection, celle de l'âme, est d'être un vivant rationnel. Cette perfection se trouve aussi, par analogie du moins, dans les substances immatérielles que sont Dieu et les anges. Cette distinction réelle ne change rien au fait que l'âme et le corps sont deux parties (métaphysiques) d'une seule substance. Leur acte d'existence leur est commun, car c'est celui de la substance à laquelle l'âme et le corps appartiennent, ou, pour employer le vocabulaire scolastique, à laquelle elles inhérent. La substance existe pour soi – si ce n'est qu'elle est créée. En revanche, l'âme existe en qualifiant ce qui n'existe qu'en étant qualifié, le corps.

L'inhérence à la personne humaine en tant que substance n'est cependant pas la seule manière d'être de l'âme. Elle a sa propre subsistance parce que ses deux actes fondamentaux sont comprendre (intelliger) et vouloir. Si voir et courir sont des activités inhérentes au composé qu'est la personne humaine, la pensée inhère dans le composé en inhérent dans l'âme. Si je vois quelque chose, l'acte de ma vue est l'activité de mes organes visuels, du nerf optique et du cerveau. Une lésion d'un de ces organes empêcherait la vue. Si je comprends quelque chose, c'est-à-dire si je forme un concept, si je juge, si je raisonne, l'acte de l'âme (ou plus précisément de l'intellect) n'est pas l'activité d'un organe matériel.

— Mais quoi, dira un lecteur, tout le monde sait bien que les propriétés mentales dépendent des propriétés physiques. Il n'est pas nécessaire d'être réductionniste pour affirmer que la pensée ne flotte pas au dessus de nos cerveaux. Si elle est émergente, sa génération n'est pas spontanée. J'ai lu John Searle, Dan Dennett, et même Jaegwon Kim, moi Monsieur ! Et surtout voyez les progrès considérables faits dans la compréhension des processus neuronaux sur lesquels la pensée se base ! Comment peut-on encore reprendre ces vieilleries de l'âme comme forme substantielle, et tant que vous y êtes, des anges en tant que substances immatérielles ? Comme une grenouille de bénitier, vous sautez là-dessus pour résoudre ces histoires passablement ridicules de résurrection. Laissez cela à des historiens de la philosophie ou à des historiens des idées ; ils nous présentent le contexte dans lequel ce fatras théologique a eu cours, mais ils ne prétendent pas que nous ayons à prendre l'hylémorphisme au sérieux. Avec vous, nous voilà revenus à l'âme tout pure, qui pense indépendamment du corps. Votre hylémorphisme est en fait un dualisme qui sent l'eau bénite et pue l'encens ; c'est de l'Aristote de séminaire. Je vois bien où vous voulez en venir. Maintenant, vous allez

certainement me dire que l'âme étant immatérielle, elle est immortelle une fois créée par Dieu. Puisqu'elle est une partie métaphysique de la personne humaine, celle qui pense et qui veut, réellement distincte de la matière, elle peut survivre à la décomposition du corps. La résurrection des corps revient finalement à reconstituer la complétude d'une personne qui survit à sa mort matérielle par une de ses parties, l'âme immortelle. Cette personne par la grâce de Dieu retrouve identité et entièreté. C'est bien cela ? Vous acquiescez, je vois. C'était cousu de fil blanc ! Mais vous ne pensez tout de même pas que je puisse prendre cela au sérieux ?

Les craintes et l'ironie de mon interlocuteur sont justifiées. C'est bien la thèse, en gros thomiste, que je défends. Si un cadavre n'est pas un corps humain, c'est qu'à la mort, ce qui rend humain un corps, c'est-à-dire sa forme, l'a quitté ; il n'est donc plus humain que de façon équivoque. La résurrection des corps pourrait ainsi consister dans la reconstitution de l'unité d'une personne à partir de ce qui peut préserver son identité générique et son unité numérique, son âme. La continuité de la personne n'est pas psychologique ou mémorielle, elle n'est pas celle d'une conscience – et plus généralement notre identité n'a rien à voir avec notre conscience³⁰. C'est une continuité métaphysique, celle d'une forme substantielle. Si par grâce divine et miracle l'unité de la personne est reconstituée, c'est que cette personne retrouve le corps de son âme, si je puis dire. Car la persistance de l'âme n'est pas simplement celle d'une forme substantielle générique qui rend cette personne humaine, fait qu'elle appartient à l'espèce humaine. C'est aussi la persistance des dispositions acquises tout au long de sa vie. L'individualité de l'âme n'est donc pas éliminée par la séparation du corps. Mais il serait vain de prétendre traiter du problème de l'identité numérique du ressuscité indépendamment du problème de son identité générique. C'est le même problème. Nous ne cessons pas d'être la personne individuelle que nous sommes après la séparation d'avec le corps, mais par la mort nous sommes amputés d'une partie métaphysique. La manière proprement humaine d'exister comme composé de forme immatérielle et d'une matière désignée (ayant certaines dimensions spatio-temporelles) rend possible la résurrection. Notre âme préserve notre individualité après la mort, alors que nous sommes privés d'une de nos parties métaphysiques, le corps, sans laquelle nous ne sommes pas pleinement réalisés. Si l'existence d'une personne reste possible après sa mort, elle n'est pas identique à son âme et attend nécessairement de Dieu sa complétude ontologique. Notons au passage que le corps n'est nullement une charge, un aspect secondaire, un simple habitat de l'âme. Mon identité est corporelle en un certain sens et je ne saurais être ce que je suis sans recouvrer mon corps. Si une personne humaine peut exister par la persistance de son seul composant qu'est l'âme, elle n'y est pas identique génériquement et numériquement, et la résurrection du corps peut seule assurer son *intégrité métaphysique et existentielle*.

³⁰ Ce qui est visé ici est Locke, naturellement, et ceux pour lesquels notre identité numérique revient à posséder des propriétés égoïques. Voir S. Chauvier, *Qu'est-ce qu'une personne ?*, Paris, Vrin, 2003.

La prévention à l'égard de l'hylémorphisme est liée, au moins en partie, à un présupposé largement partagé aujourd'hui. Il rend difficile de comprendre en quoi consiste cette thèse. Nous devrions d'abord nous entendre sur un critère d'identité, et ensuite nous demander comment, en cas de résurrection, cette identité dont le critère a été déterminé, est possible. Mais l'hylémorphiste ne raisonne pas du tout ainsi. Pour lui, l'âme comme forme du corps fait la continuité d'une personne humaine de sa vie terrestre et, le cas échéant, jusqu'à sa résurrection et après. Dans l'hylémorphisme, *l'identité est primitive*. Nous n'avons pas à chercher un critère d'identité personnelle et générique. Il suit de ce que nous sommes. Il me semble que c'est ce qui s'oppose le plus à la façon dont nous avons tendance aujourd'hui à poser le problème. Pour l'hylémorphiste, si je sais quelle sorte d'être je suis, en l'occurrence un être humain, alors je sais ce que c'est de survivre à la mort.

Comment est-il alors possible que dire que ce que je suis fourni aussi la solution au problème de savoir quelle est mon identité personnelle ? C'est que *l'identité est primitive*. Le critère d'identité est donné par la nature de ce dont on parle. Pour savoir ce qui fait qu'un x d'une certaine sorte continue à être ce x -là, il faut se demander ce en quoi consiste d'être de cette sorte-là. À mon sens, l'erreur courante de ceux qui se penchent sur le problème de l'identité personnelle – et singulièrement de l'identité personnelle *post-mortem* – c'est d'être partis à la recherche du bon critère d'identité personnelle. Comme si ce critère devait nous apparaître sans que nous nous demandions d'abord ce dont nous tentons de déterminer l'identité. Comme si finalement ce critère était indépendant de la nature de ce dont nous parlons. Si l'identité est primitive, alors rechercher le critère d'identité d'une chose, alors qu'elle est déjà identifiée comme ayant telle nature, est quasiment dépourvu de sens. L'identité personnelle ressort de l'identité générique. C'est ce sur quoi je vais maintenant insister. Car c'est là que réside le nerf de la solution que je défends à la question de savoir si la résurrection est possible.

La primitivité de l'identité

Distinguons trois problèmes. Premièrement, *le problème de la référence à soi*. De quoi parle-t-on quand on dit « je » ou « moi » ? Certains philosophes ont supposé 1°) qu'une phrase en première personne « comporte une auto-désignation dans le sens d'une désignation de soi-même »³¹ et 2°) que cette auto-désignation de soi-même suppose qu'on désigne quelque chose, le moi (Descartes), alors que d'autres ont contesté cette dernière affirmation (Hume). Distinguons le problème de la référence à soi du *problème de l'identité personnelle*. Cette fois, il s'agit de savoir ce en quoi consiste d'être le même ou de rester le même. Alors que le problème de la référence à

³¹ Voir V. Descombes, in « Reconnaître la diversité des manières de se rapporter à soi », in V. Descombes & C. Larmore, *Dernières nouvelles du moi*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 88.

soi était synchronique (Qui est celui qui maintenant dit « je » ?), celui de l'identité personnelle est diachronique (Est-ce toujours la même personne ?). Enfin, ces deux problèmes de la référence à soi et de l'identité personnelle doivent être distingués du *problème de l'ontologie personnelle*, celui de savoir ce que je suis. On peut ainsi distinguer les trois questions : qui parle quand je dis « je » ? Qui suis-je ? Que suis-je ? Ces questions s'entr'appellent. Cependant, le problème par lequel un philosophe entend commencer est significatif. Des trois questions, laquelle est prioritaire ? Selon que vous pensiez devoir commencer par le problème de la référence à soi, par celui de l'identité personnelle ou par celui de l'ontologie personnelle, vous développez des philosophies profondément différentes.

Les Modernes – et je désigne ici Montaigne, Descartes, Pascal, Locke – ont pensé qu'il convient de commencer par le premier problème, celui de la référence à soi, ou par le second, celui de l'identité personnelle. Les deux premiers problèmes sont pour eux la clé du dernier. Si je sais de qui je parle en disant moi, j'ai alors une solution à la question de savoir qui je suis et ce que je suis. Ainsi, il conviendrait avant tout de déterminer quel est *le critère d'identité synchronique* à l'œuvre quand on fait référence à soi. Ou bien, toute la question serait de savoir s'il existe un *critère de mon identité diachronique*. Pour savoir comment on pourra m'imputer des actions anciennes lors du Jugement dernier, il nous faut ce critère, pense Locke. Car il en découle ce que je suis. Pourtant, les philosophes ne s'accordent pas sur le critère. Est-il métaphysique (quand je dis que je pense, c'est à une chose pensante que je fais référence), psychologique (quand je dis « je », je suis une conscience), corporel (« je » fait référence à une chose physique), social (« je » fait référence à un moi pratique) ? En fonction du critère qu'ils adoptent, je suis un esprit, une conscience, un corps, un vers temporel, un moi pratique. Voire, je n'existe pas.

Toutes ces tentatives de passer du problème de la référence ou de l'identité personnelle à celui de l'ontologie personnelle ont en commun d'aller de l'épistémologie à l'ontologie. Tout commence en effet pour ces philosophes par la justification de la possibilité de notre connaissance. Si je dis « je », qu'est-ce qui m'autorise à prétendre que je fais référence à quoi que ce soit et à prétendre savoir à quoi je fais référence ? Si quelqu'un dit « Il est toujours le même », comment sait-il qu'il n'est pas devenu quelqu'un d'autre ? Nous aurions besoin d'un critère épistémologique d'identité ; son emploi justifié légitime notre prétention à savoir ce que nous sommes. Car nous devons d'abord expliquer comment nous pouvons le savoir, ce qui rend légitime notre prétention à l'auto-désignation ou à l'identité personnelle. Il nous faut un critère d'identité. Donc commençons par l'épistémologie. Passons seulement ensuite, si c'est possible encore, et le sceptique répondrait que non, à l'ontologie.

Toutefois, il y a dans cette pratique moderne de la philosophie un présupposé massif. En posant le problème de l'identité personnelle, nous partirions de rien, surtout en matière d'identité. C'est même pourquoi nous pourrions ainsi nous forger un critère

approprié. Les philosophes modernes se placent d'abord dans une situation où nous ne savons pas encore ce que nous désignons en disant « Je pense », « Il est toujours le même », « C'est bien la même personne ». « Qui suis-je, moi qui dis je ? » croit-on pouvoir se demander à la suite de Descartes, sans douter un seul instant qu'on se pose alors vraiment une question. Toutefois, si nous sommes réellement quelque chose, l'identité est primitive. Nous ne l'attendons pas d'un critère épistémologiquement satisfaisant, c'est-à-dire justifiable, héroïquement forgé par le philosophe. Elle est donnée avec la chose elle-même qui persiste. Elle est ontologique avant d'être épistémologique. Une personne qui se demande ce qu'elle est a déjà la réponse, et il faut qu'elle se force un peu pour simuler qu'elle ne l'a pas.

Dans l'hylémorphisme, l'identité est impliquée par notre nature d'être composé d'une âme et d'un corps. Nous n'avons pas d'abord à forger ou à trouver un critère, et ensuite, une fois ce critère trouvé, à identifier ce que nous sommes. Nous ne commençons ni par le problème de la référence à soi, ni par celui de l'identité personnelle, pour dire après seulement ce que nous sommes. Partant de ce que nous sommes, des substances dont la forme immatérielle fait la spécificité et l'individualité de la personne humaine, nous savons déjà et immédiatement quel est le critère d'identité. Il est donné par notre nature. L'ontologie est première. Elle fixe la norme épistémologique de l'identité. Notre identité est déterminée par ce que nous sommes (cause formelle), notre manière propre d'exister (cause matérielle) et d'agir (cause efficiente), notre destination donnée par notre nature (cause finale). Notre identité est celle d'une forme instanciée dans la matière. Dans cette instanciation se réalisent la destination spécifique de l'humanité tout entière, et aussi l'identité particulière de chaque personne humaine.

Ce qui fait l'identité générique aussi bien que l'identité personnelle tient à la nature propre d'une personne humaine. Nous sommes à la fois des êtres immatériels par notre forme et des êtres matériels par notre corps. Il n'y a en cela aucun dualisme substantiel, puisque notre corps est informé par notre âme, tout comme notre âme est toujours celle de notre corps. Elle est ce qui fixe les conditions de notre persistance spécifique et personnelle. Notre matière change depuis notre naissance jusqu'à notre mort au rythme variable des âges de la vie, c'est-à-dire de notre renouvellement biologique. Si nous restons ce que nous sommes, c'est que notre forme et donc notre âme rationnelle, reste la même. C'est cette âme qui fait de nous des êtres doués d'intellect et de volonté. En informant notre corps, notre âme s'individualise. Car tout être qui pense et qui veut le fait dans sa vie individuelle, dans les conditions d'espace et de temps, de matière, de son corps. Cette individualité, c'est l'effet sur l'âme de son instanciation dans la matière. C'est pourquoi notre âme n'est nullement un pilote dans son navire. L'âme est une partie métaphysique d'une personne individualisée par la matière, c'est-à-dire les conditions qui sont celles d'une vie humaine. Notre identité

numérique est ainsi liée à ce que nous sommes, âme et corps, forme immatérielle et être matériel.

Voici ce que dit saint Thomas dans son *Compendium Theologiae* (I, 154) :

« Puisque l'âme est unie au corps comme la forme et qu'à chaque forme répond une matière propre, il est nécessaire que le corps auquel l'âme est de nouveau unie soit de même nature et espèce que le corps qu'elle dépose à la mort. L'âme en effet ne reprendra pas à la résurrection un corps céleste, ou aérien ou d'un autre animal, comme certains ont divagué, mais un corps humain composé de chair et d'os, organique avec les mêmes organes dont il est fait maintenant.

De plus, de même qu'à la même forme spécifique revient la même matière spécifique, ainsi à la même forme identique revient la même matière identique ; de même en effet que l'âme d'un bœuf ne peut pas être celle du corps d'un cheval, ainsi l'âme de ce bœuf ne peut être l'âme d'un autre bœuf. Il faut donc que l'âme rationnelle restant identique, un corps identique lui soit de nouveau uni à la résurrection. »

Le critère de notre identité personnelle est ainsi donné par notre nature de personne humaine.

Commentant la doctrine sartrienne de l'essence, Étienne Gilson dit : « Il semble invraisemblable que cette doctrine laisse à chacun le choix d'être homme, cheval, arbre, etc. Si l'on veut éviter cette absurdité, il faut bien admettre que chaque être humain naît comme un individu de l'espèce homme et qu'à ce titre son essence lui est donnée en même temps que son existence »³². Ce que veut dire Gilson est qu'avec son existence, pour tout être, l'essence est déjà donnée. Notre identité générique et individuelle nous est donnée avec notre nature ou essence. Il n'y a pas un moment d'existence dans lequel on serait en attente d'un critère d'identité ; il n'y a pas non plus la possibilité pour le philosophe de se produire un critère de cette identité par ses propres forces intellectuelles. « Que suis je, moi qui dis je ? » a-t-on pu demander. La réponse pourrait-elle être : une râpe à fromage, un wapiti, un petit vent coulis ? C'est une fausse question. Qui se la pose a déjà la réponse. Il me semble que si l'épistémologie est première, alors je peux bien me demander si je suis une chose qui pense, une conscience, un moi, un ver temporel, je ne sais quoi encore, et même si j'existe. Mais si l'ontologie est première (et s'il y en a une, elle l'est bien sûr), *que je sois* et *ce que je suis* implique *qui je suis* et donne une signification à « je ». Une ontologie personnelle de la résurrection en découle.

La résurrection signifie quelque chose au sujet de notre nature : la mort physique n'est pas un anéantissement, parce que notre âme humaine rationnelle est immatérielle (points 6 et 7 de la définition de l'hylémorphisme) ; du fait même de ce que Dieu a voulu que nous soyons, c'est-à-dire des êtres qui ont une âme immatérielle, Dieu peut nous faire la grâce d'une vie nouvelle.

³² É. Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1972, p. 362.

Comment alors la mort est-elle vaincue ?

C'est parce que l'âme rationnelle immatérielle subsiste que le corps ressuscitera. Le corps comme matière ayant certaines dimensions disparaît quand nous mourons. Pour saint Thomas, « la corporéité étant, dans l'homme, la forme substantielle, elle doit donc ne rien être d'autre que l'âme rationnelle, qui requiert que sa matière possède trois dimensions, puisqu'elle est l'acte d'un certain corps »³³. Il n'y a pas d'interaction entre l'âme et le corps, car l'âme est l'acte du corps ; elle est sa cause formelle et sa cause finale ; en un sens, elle est aussi sa cause efficiente. Dès lors, la résurrection du corps ne résulte pas d'un processus de réassemblage d'éléments dispersés, avec tous les problèmes que cela entraînerait et dont les philosophies de l'Antiquité tardive ont été friands : que se passe-t-il si un anthropophage s'est nourri en partie ou exclusivement de chair humaine devenue alors la sienne propre ? Et si le corps a été brûlé ? Dieu va-t-il ressusciter un handicapé de naissance sans un bras ou une jambe ? Et la côte d'Adam autour de laquelle Ève fut formée, qui des deux l'aura après la résurrection ?³⁴ Etc. Dans ces questions le corps est compris comme une quantité de matière, celle-là même qui à la mort se décompose. Mais pour un hylémorphiste, le corps qui ressuscite reste identique génériquement et numériquement dans l'acte de l'âme ; sa décomposition ou sa disparition physique ne signifie pas qu'il n'en est plus aucune trace. Il est en quelque sorte inscrit dans l'âme, comme une potentialité

Notons que dans l'hylémorphisme, ce qui est rejeté fermement n'est pas seulement l'animalisme, la thèse que nous sommes des êtres matériels, et rien d'autre. C'est aussi une doctrine connue aujourd'hui sous le nom d'essentialisme méréologique.³⁵ Elle affirme qu'une chose ne persiste que pour autant que ses éléments constitutifs sont préservés. Or, selon la doctrine de l'hylémorphisme, même si notre intégrité substantielle attend de la résurrection l'occasion de son rétablissement, elle n'est pas mise définitivement en péril parce que notre corps s'est décomposé, a été brûlé, dévoré par des bêtes féroces ou des anthropophages. Le rétablissement de notre partie métaphysique corporelle reste possible si notre âme, qui fait de chacun ce qu'il est, persiste. La résurrection du corps n'est pas le réassemblage d'éléments matériels corrompus ou dispersés, mais le recouvrement d'une intégrité substantielle. La mort n'en change nullement le principe métaphysique. Notre corps n'existe comme notre corps que dans sa relation à une âme rationnelle humaine. Nous avons le corps de notre âme, si l'on peut dire. C'est pourquoi nous pouvons l'avoir de nouveau, après la mort. Saint Thomas insiste pour dire que tous nos organes nous seront rendus, quand bien

³³ Saint Thomas, *Somme contre les gentils*, IV, 81, Paris, GF, 1999, tr. D. Moreau, p. 371.

³⁴ Dans le supplément de la *Somme théologique*, on trouve cette réponse : « Cette côte n'appartenait pas à la perfection individuelle d'Adam, mais elle était destinée à la multiplication de l'espèce humaine. C'est donc en Eve, qui fut formée d'elle, qu'elle doit ressusciter » (ST, supplément, 80, 4).

³⁵ Le défenseur de cette thèse est R. Chisholm, *Person and Object*, Chicago & La Salle, Open Court, 1976, chap. 3.

même ils auraient perdu leur fonction. Les ressuscités ne se nourriront plus. Mais à quoi cela servirait-il à des immortels ? Ils n'auront plus de relations sexuelles. Mais pour quelle fin en auraient-ils ? Et pour quel médiocre plaisir au regard de l'intensité d'une vie béatifique ? Chacun retrouve vraiment son corps. Parce qu'il est une part de ce qu'il est.

Dans l'homme, il n'y a pas trois âmes (nutritive, sensible et rationnelle), répète souvent saint Thomas, mais une seule. Dès lors, la survie de l'âme est aussi celle de toutes les fonctions ; celles immatérielles de la pensée et de la volonté, mais aussi celles, matérielles, dont l'exercice suppose des organes matériels. Nos organes ne seront pas là en vain, mais justement pour notre authentique intégrité.³⁶ Ainsi, « grâce à la permanence de l'âme rationnelle et à l'unité de la matière, l'homme revient de manière numériquement identique, et l'humanité également »³⁷, dit l'Aquinat.

— C'est consternant. Vous ne prenez tout de même pas tout cela au premier degré, ni même un tant soit peu au sérieux ? Vous faites l'idiot, dites-moi. Cette histoire d'âme rationnelle, c'est de la vieille métaphysique !³⁸ Pour que la résurrection soit possible, il faudrait qu'on puisse donner à la possibilité de cet événement un fondement scientifique, biologique en particulier. C'est impossible, vous le savez bien. Nous ne sommes pas des substances composées de forme et de matière. Lisez des ouvrages de sciences cognitives, vous verrez combien nous sommes maintenant loin de tout cela. Encore une fois, la résurrection si vraiment vous y tenez est la métaphore d'une espérance, mais n'allez pas au-delà. J'ai l'esprit large, vous savez. Je ne suis pas un grossier positiviste. Je suis prêt à reconnaître que les Écritures sont remplies de belles métaphores pour parler des choses spirituelles. Mais vous prétendez affirmer une *possibilité réelle* à partir d'une vieille théorie scolastique. Elle peut charmer l'historien ou plaire à ceux qui sont sensibles au médiévalisme... Le son de la cloche du monastère dans la brume du matin vous émeut, je peux le comprendre, mais ce n'est tout de même pas une raison pour en faire de la mauvaise philosophie. Le vocabulaire aristotélicien repris par saint Thomas à la sauce chrétienne provoque chez vous un sentiment d'éternité, grand bien vous fasse. Mais la lecture de saint Thomas relève de l'histoire de la philosophie ou du fétichisme scolastique. Laissez le médiévalisme aux catholiques intégristes et revenez à de plus saines lectures.

Je ne saurais quoi répondre. L'hylémorphisme est ici présenté comme une bonne raison de penser que la résurrection est possible. Seul Dieu vainc la mort. Mais la nature humaine telle que la décrit l'hylémorphisme donne un fondement métaphysique à l'espoir de notre résurrection. Croire en la résurrection est un acte de foi, et non pas la conclusion d'un syllogisme. Mais sa possibilité est métaphysique. D'où le bien fondé

³⁶ Voir Saint Thomas, *Somme contre gentils*, IV, 88, éd. cit., p. 401.

³⁷ Saint Thomas, *Somme contre les gentils*, IV, 81, éd. cit., p. 373.

³⁸ L'idée qu'il pourrait y en avoir une neuve m'échappe autant que celle selon laquelle elle pourrait être achevée. Mais certains, pas les mêmes, semblent penser l'un et l'autre.

métaphysique de l'attente à laquelle le credo nous invite, celle qu'affirme le Symbole de saint Athanase : « Tous les hommes ressusciteront avec leurs corps ».

Conclusion : Les deux vies

L'hylémorphisme rend métaphysiquement possible que nous ayons deux vies. Dans la première, comme le dit saint Thomas, « la création de l'âme suit la génération du corps : en effet, c'est une fois que la matière corporelle a été préparée par le pouvoir de la semence émise que Dieu infuse l'âme en la créant ». En revanche, « dans la résurrection, le corps est ajusté à une âme préexistante »³⁹. C'est une seconde vie, perpétuelle cette fois puisque notre corps, par son *ajustement* à l'âme, est devenu incorruptible. La mort a été vaincue. Ce n'est pas une poétique façon de parler. C'est une ontologie de la personne. Nous avons un double mode d'existence. Nous ne naissons qu'une fois quand l'âme est infusée dans une matière par un changement substantiel et nous mourrons. Nous ressuscitons pour ne plus mourir, parce que notre complétude nous est rendue avec « un corps glorieux » et spirituel. À moins que nous ne soyons damnés, et qu'alors nous endurions une souffrance éternelle.

³⁹ Saint Thomas, *Somme contre les gentils*, IV, 82, 7 (éd. cit., p. 379).