

L'être phénoménal

par Jonathan Conte
étudiant en Master à la
FLTE, impliqué au Foyer
Évangélique Universitaire de
Reims
ainsi que pour la mission
France pour Christ

I. Introduction

Selon le physicien Carlo Rovelli (1956) :

On peut penser le monde comme constitué de choses. De substances. D'entités. De quelque chose qui est. Qui demeure. Ou bien on peut penser le monde comme constitué d'événements. D'occurrences. De processus. De quelque chose qui se produit. Qui ne dure pas, qui se transforme continuellement. Qui ne persiste pas dans le temps. La destruction de la notion de temps par la physique fondamentale implique l'écroulement de la première de ces deux conceptions, non de la seconde. C'est la réalisation de l'omniprésence de l'impermanence, et non de l'immutabilité dans un temps immobile¹.

Déjà, cinq cents ans avant notre ère, Héraclite argumentait en faveur de la volatilité du monde : « Nous entrons et nous n'entrons pas dans les mêmes fleuves ; nous sommes et nous ne sommes pas² ». Rien n'est fixe, disait-il, tout passe, sans jamais revenir. Marcel Conche (1922-2022) commente :

Nous entrons dans le même fleuve « Loire », [par exemple,] parce que c'est *pour nous* le même : nous lui donnons le même nom. Nous n'entrons pas dans le même fleuve « Loire », parce que, indépendamment de nous, il n'y a pas en réalité de « Loire », mais une mouvance ininterrompue, un changement

¹ Carlo Rovelli, *L'Ordre du temps*, Illustrated édition, Paris, Flammarion, 2018, p. 117.

² Héraclite, *Fragments : Introduction par Marcel Conche*, 5^e édition, Paris, PUF, 2011, p. 455.

continu que le langage ne peut absolument pas suivre dans sa variation. Le langage, qui nomme avec des mots définis, ne peut dire que le stable non l'instable, en conséquence, ne peut dire que les *lois*, qui seules sont stables, constantes, égales à elles-mêmes, non les *êtres*, car il n'y a pas d'« êtres » en réalité : il n'y en a qu'en apparence³.

Toujours à l'époque antique, Plutarque nous rapporte que le bateau de Thésée animait, lui aussi, les débats. Conservé par les Athéniens qui prenaient soin d'en changer chaque pièce usée, on en vint à se demander ce qui restait du bateau d'origine et donc, si le bateau conservé était bien celui de Thésée :

[...] Dans les disputes des Philosophes touchant les choses qui s'augmentent, à savoir si elles demeurent unes, ou si elles se font autres, cette galiote était toujours alléguée pour exemple de doute, parce que les uns maintenaient que c'était un même vaisseau, les autres, au contraire, soutenaient que non⁴.

Il faut rendre justice aux intuitions philosophiques des Leucippe, Démocrite et Héraclite, et, également, admettre que le paradoxe du bateau de Thésée est, aujourd'hui, bien plus anthropologique qu'initialement. Il trouve d'ailleurs son exact pendant dans l'expérience de pensée du téléporteur⁵ : prendriez-vous un téléporteur pour une autre planète s'il désintégrait votre corps ici, pour le reconstruire à l'identique là-bas à partir de molécules différentes ? Seriez-vous toujours « vous » ? Certaines découvertes récentes ont concrétisé l'expérience de pensée ! Dans un sens, et malgré nous, nous prenons le téléporteur à chaque instant. Les travaux menés par le suédois Jonas Frisen et son équipe ont, grâce à la datation au Carbone 14, prouvé le renouvellement continu des cellules du corps humain⁶. À titre d'exemple, notre peau se renouvelle en quelques semaines, la paroi de nos intestins en quelques mois et notre squelette entier en dix ans. Nous sommes le fleuve d'Héraclite ! Certes, toutes les cellules ne sont pas sujettes à ce renouvellement perpétuel, mais les chercheurs estiment que nous serions différents à

³ *Ibid.*, p. 456.

⁴ Plutarque, Jacques Amyot, Gérard Walter, *Les Vies des hommes illustres*, Paris, Gallimard, 1937, p. 21.

⁵ Cf. Joshua Rasmussen, *Who Are You, Really?: A Philosopher's Inquiry into the Nature and Origin of Persons*, Downers Grove, IL, IVP Academic, 2023, p. 226.

⁶ Kirsty L. Spalding, Ratan D. Bhardwaj, Bruce A. Buchholz et al., « Retrospective Birth Dating of Cells in Humans », *Cell*, vol. 122, n° 1, juillet 2005.

50 % entre notre naissance et un âge avancé. Ce « reste » de « nous » est-il suffisant pour parler d'identité ? Le temps ravage-t-il trop cette notion pour qu'elle perdure ? Nous distingue-t-il inéluctablement de ce que nous étions pour faire de nous un autre partiel ? La fugacité de l'instant condamne-t-il à l'ipséité permanente ? Ne sommes-« nous » qu'en l'instant, puis jamais plus ? Le physicien Carlo Rovelli (1956-), dans son ouvrage magistral de pédagogie *L'ordre du temps*, propose de renoncer à l'« essence » au profit de l'« existence ». Il rejette le monde des idées de Platon, la distinction aristotélicienne entre substance et accident et, même, l'idée de Dieu : « Je crois [...] que c'est pour échapper à l'inquiétude que suscite en nous le temps [...] que nous avons imaginé l'« éternité », un monde étrange, hors du temps que nous voudrions peuplé de dieux, ou d'un Dieu, ou d'âmes immortelle⁷ ». Ainsi redéfinit-il l'être humain comme :

un processus complexe dans lequel, comme pour le nuage au-dessus de la montagne, entrent et sortent de l'air, de la nourriture, des informations, de la lumière, des mots, et ainsi de suite... Un nœud de nœuds dans un réseau de relations sociales, dans un réseau de processus chimiques, dans un réseau d'émotions échangées avec ses semblables⁸.

En découle une question fondamentale : les notions d'être, d'essence et d'identité demeurent-elles ? Et si oui, qu'est-ce qui les fonde ? Joshua Rasmussen (1981-) distingue deux volets à cette question, celui de l'identité à travers le temps, volet diachronique, et celui de l'identité au moment donné, volet synchronique⁹. Si tout n'est qu'événement, peut-on continuer à recourir à une métaphysique de l'être en substance comme l'ont défendu la plupart des systèmes théologiques ? Devons-nous continuer à nous demander « que suis-je », ou faut-il que se substitue à cette interrogation une autre : « quand suis-je » ?

Pour répondre à ces questions, nous proposons de réfléchir à ce qui a fondé la métaphysique de l'être classique, ainsi que les insuffisances aujourd'hui pointées du doigt. Nous présenterons ensuite la métaphysique, plus récente, du phénomène ainsi que ses implications théologiques et les impensés qu'elle dévoile. Enfin, nous essayerons de proposer, dans une démarche dialectique, une modeste métaphysique de l'être phénoménal.

⁷ Carlo Rovelli, *L'Ordre du temps*, p. 227.

⁸ *Ibid.*, p. 119.

⁹ Joshua Rasmussen, *Who Are You, Really?*, p. 227.

II. Fondements d'une métaphysique de l'être

1. Définitions

La métaphysique de l'être s'est, historiquement, appuyée sur les distinctions grecques entre substances et accidents. « Substance » est la « traduction d'un terme aristotélien [...] qui désigne ce qui peut indifféremment être présent ou disparaître sans modifier le sujet auquel il appartient¹⁰ ». À titre d'exemple, un être humain demeure un être humain quand bien même il perdrait un bras ou changerait de coupe de cheveux. Son bras et ses cheveux appartiennent donc aux « accidents ». La substance, parfois aussi nommée « essence », « subsiste en soi et en permanence, fondamentalement sous les apparences¹¹ ». Deux écoles de pensées s'affrontent : « pour l'*existentialisme*, l'essence de l'homme est son existence même. Opposé à cette doctrine, l'*essentialisme* est une philosophie du concept qui accorde à l'essence la primauté sur l'existence dont elle fait abstraction¹² ». En d'autres termes, une métaphysique de l'être, essentialiste donc, estime qu'il y a, sous les apparences, les événements et les interactions, une nature dont les apparences, les événements et les interactions ne sont que les manifestations visibles. Le faire découle de l'être. De l'autre bord, une métaphysique du phénomène, existentialiste donc, estime que la nature d'une chose se déduit des événements. Jean-Paul Sartre (1905-1980) en a fait un adage célèbre : « L'existence précède l'essence » ! Il explique : « Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après¹³ ».

2. Survol historique

« La vision de Platon était précisément la suivante : nous sommes des âmes immatérielles, qui se rapportent à notre corps à peu près de la même manière qu'une main se rapporte à un gant¹⁴ ». La théologie chrétienne s'est largement appuyée sur cette idée. Une

¹⁰ Gérard Durozoi, André Roussel, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Nathan, 1997, p. 8.

¹¹ *Ibid.*, p. 369.

¹² *Ibid.*, p. 392.

¹³ Sartre Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Coll. Pensées, Nagel, 1946, p. 22.

¹⁴ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature: A Christian Materialist Alternative to the Soul*, Grand Rapids (Mich.), Baker Academic, 2006, p. 23.

métaphysique de l'être a prédominé et, avec elle, la nécessité de distinguer ce qui relève de la corporéité et du spirituel. Augustin, par exemple, « a adopté une anthropologie néoplatonicienne dans laquelle l'âme peut facilement être séparée du corps pour l'aider à défendre la croyance en la résurrection de l'âme et en un état 'intermédiaire' après la mort¹⁵ ». Pour le théologien nord-africain, « l'être humain est avant tout la substance de l'âme, qui habite le corps et s'en sert comme d'un instrument¹⁶ ». Thomas d'Aquin (1225-1274), quant à lui, attribuait une substance à l'âme et au corps et faisant de l'unicité de deux la spécificité humaine :

La définition des êtres physiques ne désigne pas uniquement la forme, mais la matière. Aussi, dans ces êtres, la matière est-elle une partie de l'espèce, non pas la matière qui a une quantité déterminée, et qui est le principe de l'individuation, mais la matière commune. Par exemple, il est de l'essence de cet homme particulier qu'il soit constitué par cette âme, cette chair et ces os, tandis qu'il est de l'essence de l'homme en général d'avoir une âme, de la chair et des os. Car tout ce qui est commun par essence à tous les individus contenus dans une espèce appartient forcément à la substance de l'espèce¹⁷.

Les réformateurs se sont, eux aussi, emparés de ce paradigme. Pour Jean Calvin (1509-1564), Platon était le seul philosophe à avoir affirmé l'immortalité de l'âme¹⁸. Il l'a défini d'ailleurs comme « une substance qui n'a point de corps¹⁹ ». Il suit Augustin²⁰ en la décrivant comme gouvernant le corps dans lequel elle « habite [...] comme dans une maison²¹ ».

Il convient ici de préciser que l'âme et la substance ont tantôt été confondues, tantôt distinguées. Calvin semble faire de l'âme la substance de l'homme, tandis que Thomas considérait que l'âme et le corps avaient chacun une substance qui leur était propre. Quoiqu'il en soit, la grande majorité des théologiens, à travers les siècles, s'est accordée pour ne pas réduire l'homme à sa corporéité. L'homme est

¹⁵ Le Ron Shults, *Reforming Theological Anthropology: After the Philosophical Turn to Relationality*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2003, p. 167.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Livre 1, Q. 75, Art. 4.

¹⁸ Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, Lille, Librairie de la suisse française, 1888, I.XV.6., p. 87.

¹⁹ *Ibid.*, I.XV.6., p. 88.

²⁰ C'est l'observation de Le Ron Shults, *Reforming Theological Anthropology*, p. 169.

²¹ *Ibid.*

plus que le corps parce qu'il a reçu de Dieu une dimension spirituelle qui impacte son identité. On parle alors de « dualisme ontologique ».

Plus récemment, les théologiens réformés sont allés dans le même sens. Louis Berkhof (1873-1957) soutient qu'une distinction claire est faite entre l'origine du corps et de l'âme en Gn 2,7 :

Le corps a été formé à partir de la poussière du sol ; pour le produire, Dieu a utilisé des matériaux préexistants. Dans la création de l'âme, en revanche, il n'y a pas eu de façonnage de matériaux préexistants, mais la production d'une substance nouvelle. L'âme de l'homme était une nouvelle production de Dieu au sens strict du terme. Jéhovah « insuffla dans ses narines (de l'homme) une haleine de vie, et l'homme devint une âme vivante ». Ces simples mots affirment clairement la double nature de l'homme [...]. Les deux éléments sont le corps et le souffle ou l'esprit de vie insufflé par Dieu²².

Côté anglican, Tom Wright (1948-) reprend la métaphore de John Polkinhorne : le corps comme matériel informatique, l'âme comme logiciel (hardware et software)²³. La métaphysique chrétienne accorde donc une substance particulière à l'être humain. Il est, par nature, c'est-à-dire selon son essence, distinct du reste de la création et revêtu d'une dignité particulière. Pourquoi ? Parce que Dieu l'a fait *à son image*. Ici se trouve la caractéristique principale de la substance humaine. L'*Imago Dei* opère une séparation nette entre l'être humain et tout autre élément de la création. Même dans l'ère post-lapsaire ? Henri Blocher (1937-) argumente rigoureusement en faveur du maintien de cette spécificité humaine, tout en reconnaissant les distorsions qui émanent de la désobéissance initiale :

Il faut dire de l'image ce qu'on dit de l'humanité : car l'homme est l'image de Dieu, « terrienne ». La mort qu'entraîne le péché n'est pas une disparition du sujet, elle n'est même pas une soustraction d'être. Elle est la contradiction unique et impensable : nature contre nature, inhumanité des humains. Aucune catégorie faite pour l'être n'est adéquate pour la perversion de l'être. Il faut dire à la fois que l'homme reste homme après sa révolte, et que l'homme a radicalement changé, qu'il n'est plus que l'ombre monstrueuse de lui-même. Il faut dire que l'homme reste image de Dieu, inviolable et

²² Louis Berkhof, *Systematic theology*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1996, p. 183.

²³ Nicolas T. Wright, *Surpris par l'espérance*, Charols, Éditions Excelsis, 2019, p. 249.

responsable, mais qu'il est devenu une image contradictoire, caricature si l'on veut, témoignage contre soi-même²⁴.

3. Fondements et remises en question

Mais les diverses justifications à ce dualisme de substance supportent-elles l'examen approfondi ? Kevin Corcoran, qui argumente en faveur d'un matérialisme chrétien, recense les propositions de trois métaphysiciens²⁵ : Platon (427-347 BCE), Descartes (1596-1650) et Thomas d'Aquin (1225-1274), et les récuse.

(1) Pour Platon, l'argument est une démonstration :

Les êtres humains sont immortels. Les corps humains ne sont pas immortels. Or, on ne peut être et ne pas être immortel. L'être humain n'est donc pas son corps. Logique. Mais une prémisse est mise en cause ! Corcoran relève que la doctrine de l'immortalité « essentielle²⁶ », n'a pas été défendue par l'Église. Au contraire, le 2^e Concile de Constantinople (553 apr. J.-C.) « a dénoncé l'affirmation de l'immortalité naturelle comme une hérésie²⁷ ». Relevons ici, que le récit de Gn 1–2 nous semble aller dans ce sens. Sans adhérer à l'idée d'une période probatoire²⁸, il semble pourtant bien que l'immortalité soit potentielle, puisque conditionnée par l'accès au fruit de l'arbre de la vie (Gn 2,8) qui trouve son pendant dans l'Apocalypse (22,2).

(2) Descartes, pour sa part, justifie le dualisme qui porte son nom²⁹ en faisant la distinction entre substances et propriétés. Les substances sont des choses qui possèdent des propriétés. Une pomme peut être verte ou rouge. La pomme est la chose, la couleur une propriété qu'elle possède. Par ailleurs, « Descartes était un dualiste

²⁴ Henri Blocher, *Révélation des origines. Le début de la Genèse*, Charols Paris, Éditions Excelsis, 2018, p. 89.

²⁵ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature*, p. 23.

²⁶ C'est notre vocabulaire, non celui de Corcoran.

²⁷ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature*, p. 24.

²⁸ Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Édific, 2000, p. 74.

²⁹ Le dualisme cartésien est aussi appelé, non sans dérision, « le fantôme dans la machine » (Dirckx Sharon, *Ne suis-je que mon cerveau ?*, BLF Éditions, 2023, p. 43).

des propriétés. [Pour lui], certaines sont mentales et d'autres physiques³⁰ ». Corcoran résume un premier argument³¹ :

1. Il existe deux types de propriétés (mentales/pensantes et matérielles/non-pensantes).
2. Une seule chose ne peut avoir que des propriétés d'une seule sorte.
3. Il existe donc deux sortes de substances (mentales et matérielles).
4. Je suis essentiellement une substance pensante.
5. Je suis donc une substance mentale (c'est-à-dire immatérielle).

Mais en pointe la faille : qu'est-ce qui prouve la seconde prémisse ? « Personne depuis Descartes n'a réussi à montrer pourquoi une chose physique ne peut pas avoir les deux sortes de propriétés³² ». Vient donc un deuxième argument³³ :

1. Si je peux concevoir qu'une chose existe sans qu'une autre existe, alors les deux sont des choses distinctes.
2. Je peux concevoir que je puisse exister sans que mon corps existe.
3. Je ne suis donc pas la même chose que mon corps. Je peux exister sans lui.

De nouveau, une prémisse pose un problème : comment justifier que l'existence soit possible sans le corps ? Et l'envisager, est-ce maintenir l'identité ? L'argument à l'apparence d'un sophisme : puisque je peux m'imaginer sans corps, alors je ne suis pas mon corps³⁴. L'inverse est tenu par les défenseurs du matérialisme qui conçoivent l'existence sans âme !

Descartes avance encore un troisième argument : la divisibilité³⁵.

1. Les corps sont divisibles en parties.
2. Les âmes ne sont pas divisibles en parties.
3. La même chose ne peut pas à la fois être et ne pas être divisible en parties.

³⁰ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature*, p. 26.

³¹ *Ibid.*, p. 27.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 28.

³⁴ Il s'agit ici de notre critique de l'argument de Descartes et non celui de Corcoran.

³⁵ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature*, p. 31.

4. Par conséquent, les âmes et les corps sont des choses distinctes.

Mais, de nouveau, Corcoran interroge : qu'est-ce qui permet de justifier l'indivisibilité de l'âme ? « L'incapacité de Descartes à concevoir la division de l'esprit ne signifie pas que l'esprit ou l'âme ne sont pas divisibles³⁶ ».

(3) Corcoran évoque enfin Thomas d'Aquin dont il caractérise le dualisme de « composé ». Pour Thomas, « une personne humaine est un composite âme-corps³⁷ ». Il introduit la notion de personne et de substituants. L'âme, comme le corps, sont des substantifs : ils peuvent exister en eux-mêmes, mais n'existent pas pour eux-mêmes, au même titre qu'un doigt, une main ou toute partie du corps humain. L'intégration dans un ensemble plus large est nécessaire³⁸. L'âme et le corps sont des sous-substances qui, réunies, composent la substance de l'être humain et en font une *personne* (*hypostasis*). Il se rapproche, en ce sens, de l'hylémorphisme aristotélicien³⁹. Mais Corcoran dénonce ce qui lui apparaît comme une incohérence chez Thomas, notamment le fait que ce dernier continue à se référer à l'âme comme à une substance, et qu'il concède à cette dernière la possibilité de contempler Dieu en l'absence du corps. *Qui se livre alors à cette contemplation ?*

Au-delà des difficultés d'ordre logique, Corcoran rejette également les arguments scripturaires classiques : « Je crois que ces soi-disant textes de preuve nous ont semblé si manifestement dualistes en partie parce qu'il nous a été inconcevable que ces versets puissent affirmer ce qui est vrai sans impliquer le dualisme⁴⁰ ». Par exemple :

La première chose à remarquer est que dans les passages de l'Ancien Testament, l'utilisation du mot *âme* ne signifie pas que nous croyons en une substance immatérielle. L'idée est que nous devons aimer et désirer Dieu de tout notre être, de tout ce

³⁶ *Ibid.*, p. 32. On pourrait ajouter que Tom Jedusor, alias Voldemort, a bien réussi à scinder la sienne en sept sous forme d'horcruxes !

³⁷ *Ibid.*, p. 35.

³⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Livre I, Q. 75, Art. 4, cité par Corcoran, *ibid.*, p. 37.

³⁹ Dirckx Sharon, *Ne suis-je que mon cerveau ?*, p. 40.

⁴⁰ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature*, p. 147.

que nous sommes. Et j'affirme bien sûr la vérité de cette affirmation⁴¹.

Il conclut que « le récit global, de la création à la nouvelle création, semble être celui de l'incarnation et de la matérialité⁴² ». Il encore ajoute :

Il existe cependant d'autres raisons [...] pour remettre en question le dualisme de substance. Par exemple, les progrès de la neuroscience suggèrent que l'esprit dépend causalement du cerveau pour son existence et son fonctionnement d'une manière à laquelle nous ne nous attendrions tout simplement pas si le dualisme de substance était vrai⁴³.

Francis Crick (1916-2004), prix Nobel de médecine en 1962, argumentait en ce sens :

« Vous », vos joies et vos peines, vos souvenirs et vos ambitions, le sens que vous avez de votre identité et de votre libre arbitre, ne sont rien de plus que le comportement d'un vaste assemblage de cellules nerveuses et des molécules qui y sont associées. Comme l'Alice de Lewis Carroll aurait pu le formuler : « Tu n'es rien d'autre qu'un paquet de neurones⁴⁴ ».

En d'autres termes : n'a-t-il pas été démontré que nos émotions, nos sentiments, nos douleurs, etc., ne relèvent que de la physique et de la chimie ? Au point de pouvoir occulter toute dimension spirituelle comme le propose le physicalisme réductionniste ? Et si non, quel lien entre esprit et cerveau ?

Au-delà de Corcoran, d'autres penseurs chrétiens soulignent la difficulté du dualisme ontologique pensé tel qu'il l'a été dans les siècles passés. Sous un autre angle, Rasmussen ne se satisfait pas de la définition de l'identité par l'âme puisque cela consiste simplement « à déplacer le problème⁴⁵ » : « Dire qu'une âme maintient votre identité revient à traduire le mystère de 'votre' identité en mystère de l'identité d'une âme. Qu'est-ce qui explique l'identité d'une âme⁴⁶ » ?

⁴¹ *Ibid.*, p. 147.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁴ Francis Crick, *L'hypothèse stupéfiante*, Paris, Plon, 1995, p. 17, cité par Dirckx Sharon, *Ne suis-je que mon cerveau ?*, p. 12.

⁴⁵ Joshua Rasmussen, *Who Are You, Really?*, p. 232.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 219.

Ceci dit, il n'est pas plus satisfait par l'approche psychologique qui définit l'identité par la mémoire. L'hypothèse ? « Tant que vous avez suffisamment de souvenirs identiques, alors vous êtes vous-même. Par exemple, si vous avez suffisamment de souvenirs identiques à ceux d'hier, alors vous êtes la même personne qu'hier⁴⁷ ». Il relève que « la « continuité psychologique » n'est pas transitive. Ainsi, même si vous avez suffisamment de souvenirs identiques pour être considérés comme « vaguement » identiques, les changements finiront par s'accumuler de manière excessive⁴⁸ ». Aucune garantie de continuité identitaire par la mémoire, donc.

Faut-il alors basculer vers une métaphysique du phénomène ?

III. Métaphysique du phénomène

1. Des atomes... et rien d'autre ?

Selon André Comte-Sponville (1952-) : « La promenade existe, tant que quelqu'un (un corps) se promène ; l'esprit existe, tant que quelqu'un (un cerveau) pense, se souvient, imagine ou veut⁴⁹ ». Il rejoint Carlo Rovéli qui constatait précédemment que tout n'est qu'événement, interaction et succession. Pour Comte-Sponville, l'« Esprit », ou « l'âme », n'est que le résultat des processus complexes qui prennent place dans notre boîte crânienne. La métaphysique du phénomène confère « l'être » dans la mesure où elle identifie un événement, lui reconnaît des similitudes avec un autre, les rapproche et les nomme. Marcel Conche, pour qui il n'y a d'être qu'en apparence, nous rappelait que le langage ne dit que ce qui est stable. Certains événements persistent suffisamment pour donner l'illusion de la stabilité, donc de l'être. La métaphysique du phénomène est nominaliste : elle regroupe sous des noms, plus ou moins arbitrairement donnés, des événements semblables selon la très réduite perspective humaine. Comble ? L'événement nomme l'événement. Cette métaphysique reconnaît, avec justesse, l'écoulement du temps et l'impersistance des agencements, aussi précis, improbables et minutieux soient-ils. Elle est matérialiste : « L'esprit n'est pas une substance ; c'est un acte. Mais seul un cerveau en est capable, et au présent seulement⁵⁰ ». Que sommes-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 229.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 231.

⁴⁹ André Comte-Sponville, *L'être-temps*, Paris, PUF, 1999, p. 109.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 115.

nous ? Un amas d'atomes, dans une configuration particulière, pour un temps donné. Corcoran capitule :

Malgré quelques voix dissidentes, aujourd'hui, l'opinion dominante parmi les philosophes professionnels, les éthiciens, les neurobiologistes, les psychologues et les spécialistes des sciences cognitives est une version « rien d'autre » du matérialisme, l'idée selon laquelle les créatures comme nous ne sont « rien d'autre » que des réseaux neuronaux complexes ou de simples bêtes biologiques⁵¹.

Sartre appuie :

Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est seulement, non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence ; l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'existentialisme⁵².

Son optimisme libertarien peine cependant à convaincre. Les physiciens, tout en concédant l'impossibilité de la prévision en raison de la disposition chaotique⁵³ de notre cosmos, soutiennent en majorité une forme de déterminisme dur. Si tout n'est que matière, sans agent extérieur, tout n'est que succession de réactions chimiques et physiques. Si nous connaissions la place exacte de chaque quartz dans l'univers et les équations qui régissent leurs interactions, la fameuse « théorie du tout », alors nous verrions ce tout. Pierre Simon de Laplace (1749-1827) l'exprimait ainsi :

Nous devons [...] envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome ; rien ne

⁵¹ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature*, p. 10.

⁵² Sartre Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 22.

⁵³ Dans le sens dans lequel la physique l'emploie. Un système chaotique est un système dont une variation infinitésimale des conditions initiales entraîne de grandes variations des états ultérieurs potentiels.

serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux⁵⁴.

Certains physiiciens se sont plus à imaginer pareille intelligence. Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) a nommé point Oméga⁵⁵ le niveau de conscience maximal que pourra atteindre l'univers. L'intelligence, loin de se borner à l'esprit humain, pourrait-elle se reprendre en tout lieu jusqu'à exercer une influence telle que l'univers puisse s'autodéterminer ? Oserions-nous appeler cette intelligence Dieu et en faire, à son tour, un événement⁵⁶ : le suprême agenceur, assurant la continuité de l'existence et le redémarrage du monde dans l'alternance des big-bangs et big-crunchs⁵⁷ ? Summum de l'humilité, il accepterait d'alterner entre existence et non-existence. N'y aurait-il pas un motif chrétien dans la mort et la résurrection perpétuelle de la divinité ? Le bientôt eschatologique du retour de Dieu, sans trouverait estimable : quelques milliards d'années, guère plus. Quant à la vie carbonée, elle ne serait plus anomalie, mais aurait pour finalité, selon un dessein intelligent, d'accueillir les premières formes d'intelligences primitives jusqu'à ce qu'un support plus apte, plus résistant et sans limites, apparaisse. Transhumanisme, intelligence artificielle, sommes-nous proches de notre *telos* ? L'hypothèse, spéculative, ne convainc guère ni les théologiens, ni les scientifiques⁵⁸.

2. Des attestations bibliques ?

L'homme, présenté comme un phénomène, un événement fugace et éphémère, en revanche, fait écho à certains motifs bibliques. L'Ancien Testament s'en donne à cœur joie pour rappeler aux

⁵⁴ Pierre-Simon Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Bachelier, Paris, 1840, pp. 3-4.

⁵⁵ Cf. José deux ouvrages *L'avenir de l'homme*, 1959 et *Le phénomène humain*, 1955.

⁵⁶ Certains ont essayé de penser Dieu sans l'être, notamment Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, 4^e édition, Paris, PUF, 2013. Mais l'ouvrage peine à convaincre. Guy Delaporte en a notamment livré une critique salée (« Notes de lecture et sautes d'humeur », *Grand portail de Thomas d'Aquin*, 2013, disponible en ligne : https://www.thomas-d-aquin.com/documents/files/Dieu_Etre.pdf, consulté le 24/01/2025).

⁵⁷ Cf. José Rodrigues Dos Santos, *La Formule de Dieu*, Paris, Pocket, 2013 qui émet cette hypothèse dans un roman scientifique et philosophique sans équivalent.

⁵⁸ Remarquons tout de même que certains s'en sont emparés à l'image de Frank Tipler (1947-) et John Barrow (1952-2020). Mais ils font, à notre connaissance, figure d'exception.

hommes la finitude de leur être. Le Psaume 39 nous rappelle que « tout homme debout n'est que vapeur » (39,6) et le 90 que tout « passe vite, et [que] nous nous envolons » (39,10). Job n'est pas plus optimiste : « L'être humain, né de la femme ! Sa vie est courte, il est saturé d'agitation. Il a poussé comme une fleur et il est coupé. Il fuit comme l'ombre et ne s'arrête pas ! » (14,1) et « L'homme meurt et il perd sa force ; l'être humain expire ; où est-il ? » (14,10). À défaut d'être exhaustifs, nous mentionnons encore – comment ne pas le faire ? – le Qohélet : « Futilité complète (*h^āḥēl' h^āḥālîm'*), futilité complète, tout n'est que futilité ! » (1,2), « Tout vient de la poussière, et tout retourne à la poussière » (Qo 3,20).

Quid du Nouveau Testament ? L'idée de vapeur apparaît également sous la plume de Jacques : « Vous êtes en effet une vapeur qui paraît pour un peu de temps et qui ensuite disparaît » (4,14). Pierre, quant à lui, se réapproprie la métaphore botanique et cite, semble-t-il, Esaïe 40,6 : « Tout être qui vit est comme l'herbe, toute sa gloire comme la fleur de l'herbe ; l'herbe se dessèche et la fleur tombe » (1 P 4,24).

Indubitablement, la vie humaine revêt un caractère éphémère. Jusqu'à en déduire qu'il n'y a rien d'autres que cette fugace existence ? Apparaître subitement, puis disparaître dans la foulée, sans aucune résonance éternelle, est-ce ici tout notre sort ? Si nous ne sommes à l'univers que ce qu'une pichenette est à l'Himalaya, triste est un qualificatif approprié. Peut-on encore espérer concilier fugacité et dignité ? Corporéité et spiritualité ? Mutabilité et identité ?

IV. Métaphysique de l'être phénoménal

1. Un matérialisme chrétien ?

Corcoran, malgré son point de vue fondamentalement chrétien – en témoigne son attachement aux crédos historiques, défend une vision du monde proche de celle de Carlo Rovélli. Il dépeint lui aussi l'être humain comme un événement :

En ce qui concerne la persistance des corps, je suggère que nous pensions de cette façon. Les corps humains sont comme des tempêtes. Une tornade, par exemple, emporte de nouvelles choses et rejette de vieilles choses en se déplaçant dans l'espace. Les corps humains sont comme ça. Ce sont des tempêtes d'atomes qui se déplacent dans l'espace et le temps. Ils absorbent de nouvelles choses (par la digestion des aliments,

par exemple) et rejettent de vieilles choses au fur et à mesure. [...] Un corps persiste en vertu du fait que les atomes qui sont pris dans une relation (causale) préservant la vie à un moment donné transmettent cette relation causale préservant la vie à des essaims successifs d'atomes. Mon corps a persisté jusqu'à présent parce que les atomes qui sont pris dans la vie de mon corps maintenant ont reçu cette relation causale préservant la vie des atomes qui étaient pris dans sa vie il y a un instant⁵⁹.

Il propose une approche novatrice qu'il appelle « Conception Constitutionnelle » (*Constitution view*) selon laquelle « nous, les personnes humaines, sommes constituées par notre corps sans être identiques aux corps qui nous constituent⁶⁰ ». Il explique :

Selon mon point de vue, non seulement les personnes humaines sont essentiellement des êtres corporels, dans la mesure où elles sont maintenant constituées par des corps biologiques, mais les personnes humaines sont essentiellement constituées par les corps biologiques qui les constituent en fait. *Par conséquent, si mon corps devait un jour cesser d'exister, je cesserais d'exister*⁶¹.

Il donne l'exemple d'une statue de cuivre. Elle existe, certes, par le cuivre qui la constitue. Mais fondre ce cuivre mettrait fin à son existence sans mettre fin à l'existence du matériel qui la composait. La statue cesserait d'être, mais pas le cuivre. Il s'oppose en ce sens, à d'autres penseurs chrétiens. Il prend le contre-pied d'Augustin, Thomas et Calvin qui faisaient du corps le réceptacle de l'âme. Il s'oppose aussi à l'existentialiste Gabriel Marcel (1889-1973) qui avançait, pour sa part :

Mais plus généralement à toutes les tentatives que je pourrais faire pour inventer entre mon corps et moi une relation d'extériorité, une certaine expérience massive qui peut-être se confond avec moi-même, me contraindra à opposer cette affirmation elle-même massive : *Je suis mon corps*⁶².

Corcoran n'accorde donc guère de dignité au corps sans vie : « Un cadavre est un amas de matière qui composait un corps, et un corps ou un organisme est essentiellement vivant. Un cadavre n'est

⁵⁹ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature*, p. 69.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 64.

⁶¹ *Ibid.*, p. 67.

⁶² Gabriel Marcel, *La dignité humaine*, Montaigne, Aubier, 1964, p. 68.

pas plus un corps qu'un tas de briques et de mortier après un tremblement de terre n'est un bâtiment⁶³ ». D'autres protestent, à l'image de Paul Wells (1946-) : « L'homme est un corps (il est inexact de dire qu'il a un corps)⁶⁴ ». Il argumente :

Même la mort ne détruit pas l'identité attachée au corps de l'homme. Le corps reste le corps d'une personne. C'est le même Jésus qui a été enseveli et qui est ressuscité. Après la mort, la matière en désintégration s'identifie toujours avec la personne. C'est une personne qui se décompose. Qu'une personne puisse être identifiée à de la poussière montre l'anormalité de la mort⁶⁵.

Mais comment alors, puisqu'il refuse le dualisme classique, Corcoran justifie-t-il la dignité humaine et comment définit-il l'identité ? Au moyen des relations ! Au-delà de la conscience qu'elle a d'elle-même, une *personne* est une *personne* parce qu'elle s'inscrit dans un réseau relationnel. Corcoran admet donc que le « statut » de « personne » soit conditionné par des capacités physiques, émotionnelles et relationnelles. De fait, un embryon est une personne potentielle seulement, de même qu'une personne dont le cerveau ne permet plus la relation n'est plus une personne. Il affirme d'ailleurs que l'on peut avoir été une personne, ne plus l'être et le redevenir. Pente dangereuse ? Il reconnaît

que les conceptions matérialistes des êtres humains comme la Conception Constitutionnelle ne parviennent pas à fournir les ressources métaphysiques nécessaires ou suffisantes pour générer des obligations morales ou des attentes morales pour protéger et prendre soin de la vie d'un fœtus humain ou d'un patient PVS⁶⁶.

En guise de défense, il argue que le problème est similaire dans le dualisme classique. Par ailleurs, l'adhésion à la Conception Constitutionnaliste, soulève plus de questions qu'elle n'en résout. Quid de l'esprit ? Corcoran rejette le physicalisme réductionniste, selon lequel l'esprit est le cerveau⁶⁷, et l'animalisme sans parvenir à fonder

⁶³ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature*, p. 141.

⁶⁴ Paul Wells, *La grâce (étonnante) de Dieu : une théologie biblique et systématique de l'alliance*, vol. 1., Charols, Excelsis, 2021, p. 391. En italique dans le texte.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 392.

⁶⁶ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature*, p. 83.

⁶⁷ Cf. Dirckx Sharon, *Ne suis-je que mon cerveau ?*, p. 31.

la distinction entre humains et animaux sur une autre base que l'intellect. Il concède que « la conscience est et sera toujours un mystère pour nous⁶⁸ ». Quid de l'état intermédiaire ? Corcoran évoque deux possibilités : l'interruption de l'existence entre cette vie et la prochaine ou la résurrection immédiate. Il les rejette toutes deux en faveur d'un état désincarné, mais fait de matière. Nous peinons à comprendre. Quid de la résurrection finale ? Corcoran propose un étalage dans le temps pour garantir la continuité moléculaire entre le corps *pré-gap* et *post-gap*, c'est-à-dire entre le corps au moment de la mort et au moment de la résurrection. Une fois la continuité assurée, le remplacement des molécules nécessaires ailleurs peut s'opérer. Il réveille ainsi le vieux débat concernant les pieux ex-cannibales dont Augustin rend compte⁶⁹.

Quelle évaluation pour la Conception Constitutionnaliste ? La proposition, qui a réellement éveillé notre curiosité, nous semble hélas n'être qu'une concession faite au sécularisme. Nous ne la retenons pas. Mais comment, alors, penser fugacité et dignité ? Corporéité et spiritualité ? Mutabilité et identité ?

2. Identité, diachronie et synchronie

Ryan Peterson s'est attaché à répondre à la question de la construction de l'identité dans le temps. Il constate d'abord :

Lorsqu'un être humain émerge pour la première fois dans le monde, il n'a pas d'identité ; c'est-à-dire qu'il n'est pas encore défini en termes d'affiliations institutionnelles, de représentations de soi et de rôles sociaux par lesquels les autres le reconnaissent... En clair, *les individus acquièrent des identités au fil du temps*, identités dont les origines et les significations découlent de leurs interactions avec les groupes sociaux et les organisations qui les entourent⁷⁰.

Il relève ensuite que la mutabilité humaine a été soulignée par l'anthropologie chrétienne pour deux raisons : (1) « les humains sont des créatures imparfaites, et les créatures imparfaites sont

⁶⁸ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature*, p. 57.

⁶⁹ Aurelius Augustinus, *La Cité de Dieu 3 Livres XVIII à XXII*, Collection Points Sagesses, n° 77, Paris, Éditions du Seuil, 1994, pp. 326-327.

⁷⁰ Ryan Peterson, « Created and Constructed Identities in Theological Anthropology », dans *The Christian Doctrine of Humanity: Explorations in Constructive Dogmatics*, O.D. Crisp, F. Sanders, sous dir., Grand Rapids, Michigan, Zondervan Academic, 2018, p. 126.

nécessairement mutables⁷¹ ». Comment sinon, espérer atteindre la perfection ? (2) « Les humains après la chute sont pécheurs, et le péché fragmente l'expérience humaine, exacerbant la malléabilité humaine⁷² ». Selon lui :

Beaucoup craignent que les chrétiens ne parlent de stabilité que parce qu'ils adhèrent à une métaphysique « essentialiste » qui cherche à établir la stabilité en se référant à une nature humaine immuable. Sur le plan doctrinal, ce n'est pas le cas. La stabilité est fondée sur Dieu et sur la détermination créatrice de Dieu, et non sur une essence humaine immuable. Bien entendu, l'essentialisme n'est pas exclu par ces amarres théologiques, mais il n'est pas non plus requis par elles⁷³.

Peut-on, alors, penser l'identité sans l'essence ? Peterson propose de distinguer l'identité créée, et l'identité construite :

Les identités créées sont les vérités fondamentales de ce que nous sommes en tant que créatures humaines devant Dieu. En ce qui concerne la signification de ces vérités, les particularités humaines sont moins importantes que ce que Dieu a déclaré être vrai pour tous les humains en commun. Les identités construites sont nos efforts, souvent fugaces et malléables, pour donner un sens à nos identités personnelles à la lumière de la façon dont nous vivons la nature humaine et de nos relations et rôles discrets⁷⁴.

Même s'il s'en défend, il nous semble toutefois proposer une variante de l'essentialisme. Qu'est-ce qui différencie l'identité créée, reçue de Dieu, d'une substance particulière ? Nous peinons à saisir la nuance.

C.S. Lewis (1898-1963), de son côté, a argumenté en faveur de la mutabilité comme condition nécessaire à l'exercice de « libre arbitre » : « Chaque fois que vous faites un choix, vous transformez la partie centrale de votre être, celle qui choisit, en quelque chose d'un peu différent⁷⁵ ». De notre point de vue limité, « nous voyons seulement les résultats des choix qu'un homme tire de sa matière première [comprenez son éducation, son bagage psychologique, sa

⁷¹ *Ibid.*, p. 127.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 146.

⁷⁵ C.S. Lewis, *Les fondements du christianisme*, Éditions LLB, 2006, p. 102.

culture, sa cognition, etc.]. Dieu ne juge absolument pas d'après celle-ci, mais d'après l'usage qu'[on] en fait ». Pour Lewis, c'est cet usage qui détermine qui nous sommes ; non le bagage. Aussi, Dieu se focalise sur les choix et non sur leur résultat. La route parcourue compte davantage que la destination.

Faut-il suivre l'intuition de Lewis, au risque de faire frémir les partisans d'un déterminisme déiste dur ? La spécificité humaine pourrait-elle être la capacité d'autodétermination ? Serions-nous réellement « condamnés à être libres⁷⁶ » comme l'a soutenu Sartre ? C'est ce que suggère Ian McFarland (1963-) :

Il est nécessaire d'explorer plus en profondeur ce que j'ai appelé *l'étrangeté ontologique* de la nature humaine, en commençant par le statut des êtres humains en tant qu'agents – des créatures dont la nature est ouverte. Être un agent humain, c'est avoir une nature dans laquelle ce que l'on fait n'est pas réductible à la nature, *c'est reconnaître que je suis responsable de moi-même d'une manière qui m'interdit de considérer mes actions comme de simples manifestations de ma nature*, et donc comme des phénomènes dont je n'ai aucune responsabilité [...]. Ainsi, être humain ne signifie pas simplement être quelque chose : un type particulier de créature. C'est plutôt être quelqu'un : une entité dont la fin, bien que n'étant en aucun cas autoconstituée, est néanmoins inséparable de sa propre volonté⁷⁷.

L'être humain est-il, justement, humain parce qu'en mouvement ? Capable d'évoluer, de se construire, de refuser un « ainsi » au profit d'un « autrement » ? L'autodétermination est-elle le point de similitude entre Dieu et l'homme ? L'essence de l'*Imago Dei* ? L'homme est un phénomène. Certes, mais un phénomène conscient ! Responsable donc. Sartre dit de l'existentialiste qu'il ne pensera pas non plus que l'homme peut trouver un secours dans un signe donné, sur terre, qui l'orientera ; car il pense que l'homme déchiffre lui-même le signe comme il lui plaît. Il

⁷⁶ Sartre Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 37.

⁷⁷ Ian McFarland, « The Upward Call: The Category of Vocation and the Oddness of Human Nature », dans *The Christian Doctrine of Humanity: Explorations in Constructive Dogmatics*, O.D. Crisp, F. Sanders, sous dir., Grand Rapids, Michigan, Zondervan Academic, 2018, p. 225.

pense donc que l'homme, sans aucun appui et sans aucun secours, est condamné à chaque instant à inventer l'homme⁷⁸.

Mais, spécificité de l'existentialisme chrétien, le modèle d'homme idéal nous est donné en Christ ! Nous n'inventons pas l'*Adam*, le second, nous l'imitons (*imitatio christi*). Nous ne sommes pas la mesure étalon de l'humanité, il l'est. Le Christ s'est fait, lui-même, phénomène pour notre salut : don de soi, humilité, sacrifice et résurrection. Quel narratif sans équivalent ! Jésus est une invitation à être « ainsi » et pas « autrement ». Réinventer l'homme, n'est-ce pas l'essence du péché ?

3. Phénoménologie et existentialisme

Si Arthur Schopenhauer (1788-1860) a invité les hommes à devenir des spectateurs du monde pour boycotter la Volonté au profit de la Représentation, il nous semble que l'appel divin est tout autre. Non pas spectateur, mais acteur, co-créateur et intendant du monde (mandat créationnel). L'homme est un acteur, non seulement parce qu'il est actif, mais aussi parce qu'il donne la réplique. Kevin Vanhoozer (1957-) propose une métaphysique dramatique : « Être, c'est manifester, ou communiquer, notre existence particulière. L'univers est constitué d'un ensemble d'entités qui ne cessent de donner et de recevoir, d'agir les unes sur les autres⁷⁹ ». Il explique : « Dieu a doté l'être humain de dispositions très semblables aux siennes, y compris, dans une certaine limite (de manière finie), la liberté. Créée pour la communion avec Dieu, la créature humaine a cependant l'étrange capacité de s'en détourner⁸⁰ ». « [Dieu] a offert aux hommes le privilège de répondre et de participer à sa propre autocommunication⁸¹ », mais l'homme peut, ou non, devenir ce phénomène de résonance de la parole divine. Gijsbert van den Brink (1963-) abonde dans ce sens en avançant que « comme l'a soutenu Robert Jenson, d'un point de vue théologique, les humains sont uniques en ce que Dieu parle non seulement d'eux, mais aussi à eux, établissant ainsi une relation avec eux⁸² ». Toutefois, il avance

⁷⁸ Sartre Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 38.

⁷⁹ Kevin Vanhoozer, *Le théâtre de la théologie*, Charols, Éditions Excelsis, 2021, p. 123.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 124.

⁸¹ *Ibid.*, p. 125.

⁸² Gijsbert Van den Brink, *Reformed Theology and Evolutionary Theory*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2020, p. 135.

également que : « L'image de Dieu n'est pas une qualité substantielle (même si, comme nous le verrons, elle peut présupposer de telles qualités), mais un défi éthique. En effet, elle ne se trouve pas quelque part derrière nous, mais plutôt devant nous⁸³ ». Il conditionne, à l'image de Corcoran, la dignité humaine à la capacité à répondre à l'appel de Dieu avec les implications éthiques qui en découlent. Nous préférons faire de l'appel la condition nécessaire *et suffisante* à la dignité. Comprenons, elle se fonde dans la perception qu'a Dieu de l'existence de ses créatures. Non seulement il nous suscite, nous reconnaît, mais, bien plus, il nous nomme (És 43,1 ; Jn 10,3) ! Notre persistance éternelle ne tiendra pas dans l'éventuelle dualité de notre nature, mais dans la volonté divine d'un dialogue extratrinitaire, quand bien même le mystère et les moyens nous dépassent, et quand bien même la possibilité de répondre consciemment soit suspendu par le détraquement des corps post-lapsaires ou la phase de croissance dans laquelle ils sont.

Notre création et notre rédemption sont des actes d'autocommunication de Dieu dont nous sommes à la fois les sujets et les observateurs. Elles sont la présentation de Dieu au monde. Notre dignité est initiale : fondée dans l'attention que Dieu nous a portée. Notre identité est narrative : nous sommes la réponse que nous donnons à Dieu dans le dialogue dont il est à l'initiative. Nous suivons Lewis : la mutabilité est nécessaire pour une construction identitaire. Le temps n'est pas l'ennemi, mais le moyen. Si nous refusons une forme caricaturale du dualisme classique au profit d'une imbrication, certes mystérieuse, mais ontologique, de la corporité et de la spiritualité, que notre corps soit malléable, analogiquement à notre esprit, ne surprend guère. L'être humain est ce qu'il fait et subit, et il en porte les stigmates ! McFarland insiste :

[Notre] vocation n'est pas l'accomplissement d'un *telos* intérieur, car le caractère essentiellement ouvert de la nature humaine signifie qu'il n'y a pas de *telos*. C'est plutôt une manifestation de la liberté dans la mesure où elle est réalisée par chaque individu de son plein gré, dans le cadre de sa responsabilité personnelle⁸⁴.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Ian McFarland, « The Upward Call: The Category of Vocation and the Oddness of Human Nature », p. 235.

Augustin reconnaissait, métaphoriquement, une croissance de l'âme dans le temps⁸⁵. Nous sommes des phénomènes diachroniques. Notre corps et notre âme, intrinsèquement imbriqués l'un dans l'autre, sont causes et conséquences mutuelles, selon le dessein de Dieu. Nous sommes l'œuvre du Dieu *Actus Purus*, qui, inlassablement, nous appelle, nous interroge, nous instruit et nous construit. Nous sommes ses phénomènes, paradoxalement son œuvre et, en même temps, le fruit de nos choix. Une bonne anthropologie ne devrait rien concéder d'un côté comme de l'autre.

4. Phénoménologie et peines éternelles

Mais si l'être humain s'accomplit dans la réponse qu'il donne à l'apostrophe divine, quid de ceux qui la refusent et choisissent de se soustraire au regard du Créateur, qui rappelons notre hypothèse, est le fondement de la dignité humaine ?

N.T. Wright se réapproprie la thèse de Gregory Beal (1949-) selon laquelle on ressemble à ce que l'on adore⁸⁶ et avance que l'idolâtrie corrompt l'image de Dieu. Ceux qui s'y livrent se « déshumanisent eux-mêmes⁸⁷ ». En d'autres termes, pour l'exprimer sous le motif de notre thèse, chaque fois que nous refusons le dialogue avec Dieu, chaque fois que nous ignorons l'apostrophe divine, chaque fois que nous lui préférons un substitut – l'argent, le sexe, le pouvoir, etc. – nous refusons de conformer l'être humain au Christ. En découle une déformation de l'humanité : une manière d'être non conforme à la suggestion divine. N.T. Wright avance qu'il est possible pour les êtres humains de persister dans cette voie, de refuser tout murmure de bonnes nouvelles, tout scintillement de la véritable lumière, toute incitation à changer de chemin, toute indication de l'amour divin, au point qu'après leur mort, ils deviennent finalement par leur propre décision *des êtres qui étaient humains, mais à présent ne le sont plus, des créatures qui ont cessé de porter l'image divine*⁸⁸.

Faut-il le suivre jusqu'à défendre la perte de l'identité humaine dans la réprobation ? Pas si elle s'ancre dans l'appel initial,

⁸⁵ Augustin, *De la grandeur de l'âme*, chap. 17.

⁸⁶ Gregory Beale, *On ressemble à ce qu'on adore. Une théologie biblique de l'idolâtrie*, Charols, Excelsis, 2013.

⁸⁷ Nicolas T. Wright, *Surpris par l'espérance*, p. 87.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 274-275.

indépendamment de la réponse finale. Henri Blocher, pour sa part, relève toutefois que « la notion biblique de la mort implique le caractère final irrévocable dans la paralysie totale, l'impossibilité d'agir, la coupure de la communication⁸⁹ ». La perte de la capacité d'autodétermination ? Concernant l'éternité, Blocher énonce que « ce qui vaut déjà de la première mort vaut *absolument de la seconde*. La rigidité cadavérique, *rigor mortis*, trouve là son équivalent éternel⁹⁰ ». McFarland a argumenté en faveur d'un *telos* indéfini de l'être humain comme la possibilité pour ce dernier d'être ce qu'il souhaite. Nous abondons dans ce sens en rappelant que si possibilité d'autodétermination il y a, l'invitation à être « ainsi », c'est-à-dire à l'image du Christ et pas « autrement » selon tout ce que l'imagination humaine pourrait inventer, existe bien. Blocher suggère que cette décision d'être, c'est-à-dire la réponse donnée à l'apostrophe divine, trouve une résonance éternelle. Dieu, dans l'éternité, entérine les décisions humaines. Blocher explique :

La mort signifie qu'aucun changement ne peut plus se produire, que rien de nouveau ne peut arriver. L'inscription à la porte de l'« Enfer » de Dante est exacte : « Vous qui entrez ici, abandonnez toute espérance » ; il n'y a plus d'espérance, car il n'y a plus d'avenir (rien à *venir*). C'est pourquoi il est insensé de plaider que Dieu devrait accorder une seconde chance, etc. : mais ces personnes sont *mortes*, c'est fini⁹¹.

Ceux qui n'auront pas bénéficié de l'œuvre de salut du Christ seront bannis loin de la présence du Créateur. Éternellement « figés » dans leurs regrets, incapables de nuire, incapables de cocréer. Si l'on suit Blocher, dans cet état de fixité, sans succession d'événements, les damnés n'auront plus rien de phénoménal. Ils ne connaîtront de Dieu que la colère et la désapprobation. Ils glorifieront toutefois le Créateur dans la reconnaissance de leurs manquements et dans l'acceptation de la juste peine qui leur est infligée⁹². Conscience et regret éternel d'un appel manqué.

V. Conclusion

⁸⁹ Henri Blocher, « Les peines éternelles », *La Revue réformée*, n° 206, 2000. URL : <https://larevuereformee.net/articlerr/n206/les-peines-eternelles>. Consulté le 6 février 2025.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

Nous avons démarré notre parcours par un constat physique : le monde et l'être humain sont en mutation constante. En découle une métaphysique de l'événement qui nous a amenés à remettre en question la métaphysique de l'être. Plusieurs voix s'élèvent en réaction et scandent la valeur de la métaphysique dualiste classique. Elle se justifie. D'autres y renoncent, et rivalisent d'originalité pour repenser la métaphysique croyante, jusqu'à proposer un matérialisme chrétien. Nous avons accordé une oreille attentive à la proposition avant de nous en détourner. Enfin, nous avons esquissé une sorte de phénoménologie essentialiste. Nous croyons l'identité humaine ancrée dans la perception qu'a Dieu de qui nous sommes. Des phénomènes, certes, mais conscients, en dialogue et reconnus comme tels. Le nominalisme a du sens, si celui qui nomme est le Créateur. C'est lui le garant de l'existence, de la mouvance, et de la possibilité d'autodétermination, source de la responsabilité humaine. Nous avons alors argumenté que l'apostrophe divine nécessite une réponse, et que cette réponse aura un écho éternel.

Finalement, mutabilité et construction identitaire sont grâce communes à l'étape du théodrame de la rédemption dans laquelle nous sommes. Il ne sera pas ainsi dans la suivante.

Bibliographie

Augustinus Aurelius, *La Cité de Dieu 3 Livres XVIII à XXII*, Collection Points Sagesses, n° 77, Paris, Éditions du Seuil, 1994.

Beale Gregory, *On ressemble à ce qu'on adore. Une théologie biblique de l'idolâtrie*, Charols, Excelsis, 2013.

Berkhof Louis, *Systematic theology*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1996.

Blocher Henri, *Révélation des origines. Le début de la Genèse*, Charols-Paris, Éditions Excelsis, 2018.

Blocher Henri, *La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2000.

Blocher Henri, « Les peines éternelles », *La Revue réformée*, n° 206, 2000. URL : <https://larevuereformee.net/articler/n206/les-peines-eternelles>. Consulté le 6 février 2025.

- Brink Gijsbert Van den, *Reformed Theology and Evolutionary Theory*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2020.
- Calvin Jean, *Institution de la religion chrétienne*, Lille, Librairie de la suisse française, 1888.
- Comte-Sponville André, *L'être-temps*, Paris, PUF, 1999.
- Corcoran Kevin, *Rethinking Human Nature: A Christian Materialist Alternative to the Soul*, Grand Rapids (Mich.), Baker Academic, 2006.
- d'Aquin Thomas, *Somme Théologique*.
- Durozoi Gérard, Roussel André, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Nathan, 1997.
- Héraclite, *Fragments : Introduction par Marcel Conche*, 5^e édition, Paris, PUF, 2011.
- Laplace Pierre-Simon, *Essai philosophique sur les probabilités*, Bachelier, Paris, 1840.
- Lewis C.S., *Les fondements du christianisme*, Éditions LLB, 2006.
- Marcel Gabriel, *La dignité humaine*, Montaigne, Aubier, 1964.
- Marion Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, 4^e édition, Paris, PUF, 2013.
- McFarland Ian, « The Upward Call: The Category of Vocation and the Oddness of Human Nature », dans *The Christian Doctrine of Humanity: Explorations in Constructive Dogmatics*, O.D. Crisp, F. Sanders, sous dir., Grand Rapids, Michigan, Zondervan Academic, 2018.
- Peterson Ryan, « Created and Constructed Identities in Theological Anthropology », dans *The Christian Doctrine of Humanity: Explorations in Constructive Dogmatics*, O.D. Crisp, F. Sanders, sous dir., Grand Rapids, Michigan, Zondervan Academic, 2018.
- Plutarque, Amyot Jacques, Walter Gérard, *Les Vies des hommes illustres*, Paris, Gallimard, 1937.
- Rasmussen Joshua, *Who Are You, Really?: A Philosopher's Inquiry into the Nature and Origin of Persons*, Downers Grove, IL, IVP Academic, 2023.

Rovelli Carlo, *L'Ordre du temps*, Illustrated édition, Paris, Flammarion, 2018.

Santos José Rodrigues Dos, *La Formule de Dieu*, Paris, Pocket, 2013.

Sartre Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Coll. Pensées, Nagel, 1946.

Sharon Dirckx, *Ne suis-je que mon cerveau ?*, BLF Éditions, 2023.

Shults Le Ron, *Reforming Theological Anthropology: After the Philosophical Turn to Relationality*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2003.

Spalding Kirsty L., Bhardwaj Ratan D., Buchholz Bruce A. et al., « Retrospective Birth Dating of Cells in Humans », *Cell*, vol. 122, n° 1, juillet 2005, pp. 133-143.

Vanhoozer Kevin, *Le théâtre de la théologie*, Charols, Éditions Excelsis, 2021.

Wells Paul, *La grâce (étonnante) de Dieu : une théologie biblique et systématique de l'alliance, vol. 1.*, Charols, Excelsis, 2021.

Wright Nicolas T., *Surpris par l'espérance*, Charols, Éditions Excelsis, 2019.