

## **CHAPITRE 3.2 : LES NEUROSCIENCES FACE À LA THÉOLOGIE**

**Lydia Jaeger**

**Institut Biblique de Nogent-sur-Marne, France**

Quel peut être l'apport de la théologie systématique à la discussion interdisciplinaire sur l'enjeu des neurosciences ? Le fondement de tout travail théologique qui se veut fidèle à l'autorité des Écritures se trouve dans l'exégèse des textes. Après l'examen du dossier biblique reste-t-il quelque chose à faire pour le théologien ? Très certainement, car il faut encore organiser l'instruction reçue des textes bibliques, pour pouvoir ensuite la mettre en rapport avec les données scientifiques et les arguments formulés en philosophie de l'esprit. L'article qui suit cherche à accomplir ces deux étapes dans la systématisation de l'enseignement biblique sur la nature de l'homme. La réflexion s'organise autour de quatre affirmations sur l'homme qui résument des convictions bibliques fondamentales. Celles-ci se révéleront stratégiques pour orienter l'intégration des données bibliques, scientifiques et philosophiques dans une conception de l'être humain qui s'efforce d'exprimer le meilleur des connaissances disponibles sur le rapport entre corps et âme.

### **1. L'homme – une créature terrestre**

Aucune doctrine n'est plus fondamentale pour la vision biblique du monde que celle de la création : ouvrant le canon biblique, elle est la vérité première sur tout ce qui existe (hormis Dieu). Dans notre réflexion sur l'homme, c'est d'elle que nous devons partir. Confesser l'homme créature implique, quant à la composition de la nature humaine, qu'il est créé dans toutes les facettes de son être.

Sans que l'on ait besoin d'aller plus loin, on trouve dans cette affirmation fondatrice l'argument décisif contre le dualisme de type platonicien<sup>1</sup>. Celui-ci pose en effet une dualité structurant l'existence : d'un côté, on trouve le monde des idées, parfait, éternel et immuable ; de l'autre côté se tient le monde de la matière, changeant, imparfait et soumis à la corruption. L'homme participe à ces deux mondes : l'âme fait partie du monde des idées, le corps est une entité matérielle. Ce présupposé dualiste qui oriente des pans entiers de la

---

<sup>1</sup> Quand je parle de « platonicien » (ou de « cartésien » plus tard), mon souci n'est pas d'abord historique. Il ne s'agit pas de retracer toutes les nuances des approches de la nature humaine proposées par ces philosophes éminents, mais d'articuler la vision biblique de l'homme par rapport aux grandes options qui ont dominé le débat au cours de l'histoire.

pensée grecque ne doit pas être confondu avec la distinction biblique entre Créateur et créature. Le Créateur étant transcendant, la vision biblique n'introduit pas de coupure au sein du monde : Dieu seul est éternel, parfait et souverain, tout ce qui existe dans le monde provient de son acte créateur. Si la réalité telle que nous l'expérimentons est corrompue et inclinée au néant, ce n'est pas à cause de sa constitution, entièrement bonne car créée, mais à cause de la perturbation introduite par l'abus de la liberté créée dans le péché.

Le présupposé biblique du « tout créé » met à mal la conception platonicienne du corps et de l'âme. Du corps d'abord : le corps n'est pas une simple enveloppe pour l'âme immortelle, accessoire pour l'identité humaine. Ainsi l'individu commence à exister en même temps que son corps. La transmigration des âmes est du même coup exclue : le corps n'est pas un récipient qui accueille une âme préexistante et que l'on pourrait échanger sans perte pour l'identité personnelle. Il est encore moins vecteur du mal (comme l'ont dit le gnosticisme et le manichéisme). Si Paul parle du « corps de cette mort » (Ro 7.24), ce n'est pas le corps en tant que tel qui est à redouter, mais la condition actuelle marquée par le péché. Le corps est façonné de la main de Dieu – le deuxième récit de la création emploie la métaphore du potier qui le forme à partir de la poussière de la terre. En tant qu'œuvre divine, il est à chérir. Le mépris du corps n'a pas de place dans la piété biblique.

De l'âme ensuite : la Bible affirme explicitement la création du principe qui porte l'intériorité humaine, l'homme ne porte pas en lui une « étincelle de divinité ». Le prophète Zacharie (12.1) exalte « le SEIGNEUR qui [...] a formé l'esprit de l'homme au-dedans de lui ». L'idée platonicienne de la préexistence éternelle des âmes est donc irrecevable, car toutes les choses créées prennent leur origine dans le temps. De même, dans la perspective biblique, la constitution de l'homme n'est pas paradoxale : il n'est pas un être mélangé de terre et de ciel, comme dans de nombreux mythes anciens et modernes. Ainsi le corps n'est nullement la prison de l'âme, la mort n'est pas à saluer comme la libératrice qui permettrait enfin à l'âme de s'échapper du monde matériel.

Comme le simple fait que l'homme soit créature s'oppose au dualisme platonicien, la précision selon laquelle il est créature *terrestre* se place en tension avec le dualisme cartésien (sans l'exclure rigoureusement). « Le ciel est le ciel du SEIGNEUR, mais la terre, il l'a donnée aux fils d'Adam. », dit le psalmiste (Ps 115.16 ; cf. Qo 5.1). Le nom même de l'homme le rappelle : « Adam », rapproché du mot hébreu pour *'ādāmā*, « sol, terre ». Quand on comprend que la terre est la place « naturelle » de l'homme, on ne peut être que sceptique face à la proposition de loger les facultés supérieures de l'homme, en particulier la pensée, dans une âme immatérielle. Certes, il n'est pas juste de dire que la Bible contredit le dualisme cartésien. Ce qu'elle dit sur la constitution de l'homme n'a pas la technicité voulue pour exclure l'idée d'une âme immatérielle, ne serait-ce que par ce que le concept de matière par rapport auquel Descartes affirme l'âme *immatérielle* n'y est pas encore formulé.

Que l'Écriture associe couramment les fonctions de l'esprit, comme la pensée, la volonté et les émotions, à des organes corporels (le cœur surtout, mais aussi les reins)<sup>2</sup>, n'implique pas non plus qu'elle *enseigne* la matérialité de l'esprit. Il faut éviter, en effet, de confondre les mots employés avec les idées affirmées. Nous devrions autrement attribuer à nos contemporains l'idée selon laquelle la pensée est portée par un principe immatériel (car on l'associe couramment à des notions abstraites comme l'intelligence et la raison), alors que l'affectivité et l'amour seraient des fonctions du corps (car on les évoque en parlant du « cœur »). Il n'en reste pas moins vrai que la perspective biblique qui met en avant le caractère terrestre de l'homme se situe à distance de l'option cartésienne et incline en faveur d'une « incarnation » de l'ensemble des capacités humaines.

Quand on épouse la vérité biblique de l'homme comme créature *terrestre*, les résultats neuroscientifiques selon lesquels toutes les facultés traditionnellement attribuées à l'âme ont une base neurologique précise n'ont donc rien de vraiment surprenant. Bien entendu, on ne peut pas déclarer que les chrétiens auraient pu prédire ces résultats : la Bible n'enseigne pas les neurosciences. Mais on peut constater, avec bonheur, une harmonie entre la vision biblique de l'homme, créature terrestre, et les découvertes neuroscientifiques.

Rappelons néanmoins que les résultats scientifiques ne montrent pas (et ne démontreront jamais) que *toute* expérience mentale s'enracine dans le corps, car on n'aura jamais fait toutes les observations possibles qui permettraient de prouver une telle affirmation générale. Il existe même des expériences mentales (de mieux en mieux documentées) pour lesquelles il semble difficile d'identifier un substrat cérébral, en particulier certaines expériences de « mort imminente » (en anglais *near-death experiences*)<sup>3</sup>. Il me semble néanmoins imprudent d'accorder trop de poids à celles-ci : elles se produisent dans des circonstances exceptionnelles et leur interprétation soulève de vives polémiques. Le chrétien devrait aussi garder à l'esprit la retenue biblique à ce sujet. Alors que la « mort imminente » n'est pas la mort, plusieurs personnages bibliques sont effectivement morts et revenus à la vie. Pourtant, aucun d'eux n'a jamais rapporté d'expérience vécue pendant ce temps. L'enseignement du Christ ressuscité à ses disciples est parfaitement silencieux à ce sujet et se concentre au contraire sur l'interprétation des prophéties messianiques et la mission des disciples sur terre, qui prolonge le ministère du Maître (Lc 24.27,44-49). Même quand Paul parle de son expérience mystique du « troisième ciel », il ne se prononce pas sur la question de savoir si celle-ci s'est produite dans le corps ou hors du corps (2 Co 12.2).  
Utiliser les expériences de mort imminente dans l'apologétique chrétienne, pour prouver

---

<sup>2</sup> John W. COOPER, *Body, soul, and life everlasting : biblical anthropology and the monism-dualism debate*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2000<sup>2</sup>, p. 41-43, 70. Cf. l'article d'Émile NICOLE, « L'Ancien Testament enseigne-t-il la dualité du corps et de l'âme ? », p. ?? ci-dessus.

<sup>3</sup> Mario BEAUREGARD, Denyse O'LEARY, *The spiritual brain : a neuroscientist's case for the existence of the soul*, New York (NY), HarperCollins, 2007, p. 153-166 (trad. fr. *Du cerveau à Dieu : Plaidoyer d'un scientifique pour l'existence de l'âme*, Paris, Guy Trédaniel, 2008). Cf. l'article de Peter CLARKE, « L'âme et les neurosciences : le dualisme en question », p. ?? ci-dessus.

l'existence de l'âme et la survie au-delà de la mort, violerait la réserve observée dans les Écritures.

Après avoir écarté le dualisme platonicien et pris ses distances avec le dualisme cartésien, on doit encore réfléchir au troisième grand type dualiste : le dualisme aristotélicien. L'âme serait la « forme » de la matière du corps. Comme chez Aristote, forme et matière ne sont que des abstractions conceptuelles qui ne se rencontrent jamais de manière isolée, aucune survie au-delà de la mort corporelle n'est envisageable. Le dualisme aristotélicien, dans sa forme originale, n'est donc pas une option possible pour le chrétien. Mais sa version christianisée, élaborée par Thomas d'Aquin, mérite une attention particulière. Car d'un côté, elle évite les excès des dualismes platonicien et cartésien – dans ce sens, on pourrait parler de dualisme affaibli ou édulcoré. De l'autre, elle offre une solution (assez ingénieuse) pour permettre l'existence d'âme désincarnée entre la mort de l'individu et la résurrection finale.

Il y a débat entre auteurs pour savoir si saint Thomas a effectivement réussi à réconcilier le cadre conceptuel aristotélicien avec l'affirmation traditionnelle de l'existence de l'âme, pour un temps, indépendamment du corps<sup>4</sup>. Deux raisons rendent, de toute façon, délicat de retenir le dualisme thomiste : d'abord, la métaphysique aristotélicienne n'a plus cours depuis la naissance, au XVII<sup>e</sup> siècle, de la science moderne qui s'est largement construite en opposition à la philosophie péripatéticienne. Ensuite, on est en droit de douter du fait que la synthèse thomiste permette effectivement de « baptiser » Aristote. Selon l'analyse du penseur néocalviniste Herman Dooyeweerd, le couple matière-forme qui structure l'ontologie aristotélicienne et qui se retrouve chez Thomas ne peut convenir à la perspective biblique du monde. C'est la pensée idolâtre, prétendument autonome, qui fait surgir, au sein de l'harmonie du créé, de telles antinomies : comme la pensée autonome ne reconnaît pas le fondement transcendant de la réalité, elle divinise nécessairement un aspect du monde. Faute d'être divin, cet aspect ne peut pas supporter la charge que l'on fait reposer sur lui, et d'autres aspects négligés se mettent, à leur tour, à revendiquer leurs droits<sup>5</sup>. L'antinomie grecque entre matière et forme est un exemple des oppositions que l'absence de l'idée de création provoque dans la perception du réel. Bien que l'on comprenne que saint Thomas ait cherché à proposer une version christianisée de la meilleure philosophie disponible à son époque, seul un cadre conceptuel qui rompt avec l'antithèse matière-forme peut espérer rendre compte du monde, et donc de l'homme, dans la perspective de la création.

---

<sup>4</sup> Eleonore STUMP, « Non-Cartesian substance dualism and materialism without reductionism », *Faith and Philosophy* XII, 1995, p. 505-531, et *Aquinas*, Londres, Routledge, 2003, ch. 6.

<sup>5</sup> Herman DOOYEWEERD, « La base religieuse de la philosophie scolastique », *Revue Réformée* X, 3, 1959, p. 43s.

## **2. L'homme – un être multidimensionnel**

Dualisme platonicien, dualisme cartésien, dualisme thomiste : nous avons pris nos distances par rapport aux trois grandes options dualistes couramment discutées. Le monisme est-il donc la vision de l'homme qui s'impose ? Ne concluons pas si vite. Deux types de monisme sont à distinguer : le matérialisme, qui prend la matière (convenablement définie) comme son point de départ, et l'idéalisme, qui considère que l'ensemble de la réalité est une manifestation de l'esprit. Dans les discussions actuelles autour des recherches sur le cerveau, seule la première forme de monisme joue un rôle. C'est pourquoi notre attention se portera sur celle-ci.

Le matérialisme est aussi facile à évoquer que difficile à définir. Résumé par le slogan « tout est matière », il doit relever la tâche délicate de fournir une définition précise du terme de matière. Le concept a connu une évolution formidable de son sens : alors que chez Aristote, la matière en tant que telle ne possède aucune structure qui lui donne forme, le concept cartésien de la matière comme étendue incorpore la localisation dans l'espace tridimensionnel<sup>6</sup>. Les bouleversements qu'a subis l'image physique du monde au début du XX<sup>e</sup> siècle ont, encore une fois, impliqué une profonde refonte du concept de matière : la théorie de la Relativité y découvre une forme d'énergie, la mécanique quantique rend délicate la définition même de corps localisé (de façon permanente) dans l'espace et dans le temps<sup>7</sup>.

À cause du caractère évolutif du concept de matière, les adeptes du monisme « matérialiste » préfèrent souvent capter son intuition fondamentale par le terme de « physicalisme » : est matière ce que la physique désigne comme constituants ultimes de l'univers. Le physicalisme affirme dès lors que ceux-ci suffisent pour une description complète de la réalité. Comme le formule un avocat récent de cette conception, le philosophe américain David Lewis : « Le monde est tel que la physique le dit, et il n'y a rien à ajouter à cela<sup>8</sup>. » Bien entendu, la physique est, elle aussi, appelée à évoluer. L'histoire des sciences montre que les théories les mieux étayées ont été dépassées : la mécanique newtonienne, théorie cadre de la physique pendant plus de 200 ans, a pourtant dû céder la place à la mécanique quantique. Et des observations astronomiques récentes amènent à penser que la physique actuelle ne décrit que 4 % de la matière de l'univers. Le reste est de

---

<sup>6</sup> La transition vers le concept moderne de matière, qui inclut l'extension spatiale dans le concept même de matière s'amorce chez Jean Philopon, penseur chrétien du VI<sup>e</sup> siècle (Michel BITBOL, « Le corps matériel et l'objet de la physique quantique », dans *Qu'est-ce que la matière ? : regards scientifiques et philosophiques*, sous dir. Françoise MONNOYEUR, Paris, Librairie générale française, 2000, p. 188s, en s'appuyant sur Richard SORABJI, *Matter, space and motion*, Londres, Duckworth, 1988).

<sup>7</sup> Michel BITBOL, *Physique et philosophie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2000, p. 12-14.

<sup>8</sup> David K. LEWIS, « New work for a theory of universals », Cambridge, C.U.P., 1983, *Papers in metaphysics and epistemology*, 1999, p. 34.

la matière et de l'énergie « noires », le qualificatif « noir » étant une façon pudique de désigner le fait qu'elles ne rentrent pas dans le cadre des théories connues.

Ceux qui défendent le physicalisme sont néanmoins convaincus que la physique actuelle est une approximation suffisante de la physique définitive. En fait, le physicalisme fait même un pas de plus et affirme que la physique (éventuellement réajustée pour tenir compte des découvertes futures) est le modèle pour *toute* théorie scientifique et décrit l'ensemble de la réalité. Ainsi, beaucoup considèrent que le physicalisme implique le refus de toute réalité invisible – et de Dieu en particulier. Mais certains scientifiques et philosophes chrétiens l'interprètent dans un sens plus restreint, comme une conception décrivant notre monde seulement. Nancey Murphy qui est professeur de philosophie chrétienne à la faculté de théologie (évangélique) de Fuller, adopte le physicalisme de cette façon. Elle postule que tout ce qui existe dans le monde est formé d'entités qui obéissent à des lois physiques :

Selon la thèse physicaliste, au fur et à mesure de notre progression dans la hiérarchie d'organismes de plus en plus complexes, chacune des capacités jadis attribuées à l'âme apparaîtra comme le produit d'une organisation complexe plutôt que comme la propriété d'une entité non-matérielle<sup>9</sup>.

Cette ontologie réductionniste s'accompagne de la conviction de la « clôture causale de la réalité physique : tout événement physique (neurobiologique en l'espèce [...]) possède une cause physique suffisante<sup>10</sup>. »

À première vue, le physicalisme semble conduire à une conception inacceptable de l'homme : si l'être humain, avec ses capacités cognitives, n'est qu'un système complexe de particules physiques, comment rendre compte de l'influence qu'exerce la pensée sur le comportement humain ? Comment maintenir l'idée de liberté d'action, pourtant indispensable à la responsabilité morale ? Alors que certains s'efforcent à reconstruire une image de l'homme entièrement affranchie d'états mentaux<sup>11</sup>, la plupart des philosophes de l'esprit contemporains cherchent à élaborer une forme non-réductionniste du physicalisme : sans renoncer à la thèse physicaliste, ils cherchent à accorder une juste place à la vie intérieure de l'homme. Ils ne veulent ni nier la conscience et la rationalité humaines, ni les réduire à de simples états cérébraux ou encore les traiter comme des épiphénomènes qui n'auraient pas de consistance propre. Le physicalisme non-réductionniste essaie de combiner deux thèses à première vue contradictoires : la clôture causale du physique et l'influence réelle des événements mentaux ; out événement physique a une cause physique suffisante, mais en même temps la pensée peut agir sur le monde matériel. On parle à ce sujet de « causalité descendante » (en anglais « top-down causation »). Ou pour employer le langage des

---

<sup>9</sup> Nancey MURPHY, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*, Cambridge, C.U.P., 2006, p. 57 (en italiques dans le texte).

<sup>10</sup> « The Problem of mental causation : how does the reason get its grip on the brain ? », *Science and Christian Belief* XIV, 2002, p. 145.

<sup>11</sup> C'est en particulier le cas du « matérialisme éliminativiste » de Paul et Patricia Churchland.

« causes » et « raisons »<sup>12</sup> : le physicaliste non-réductionniste considère qu'un compte-rendu causal complet des états du cerveau est compatible avec la description normative des états mentaux en termes de raisons.

Le physicalisme non-réductionniste est-il recevable ? Il possède (au moins) trois atouts : il est en phase avec les récentes découvertes neuroscientifiques qui dégagent l'assise corporelle des divers « mouvements de l'âme » ; il est adopté par de nombreux philosophes de l'esprit contemporains ; il permet de maintenir plusieurs éléments de la conception traditionnelle de l'esprit, comme la normativité de la pensée rationnelle et la liberté des actions humaines. Mais en dépit de tels avantages, on ne peut retenir cette position que si on a une idée sur la façon dont la clôture du physique peut cohabiter avec la causalité descendante du mental. Car il n'est pas suffisant d'émettre deux postulats, certes l'un et l'autre souhaitables, tant que l'on n'a pas démontré qu'ils sont compatibles. Le physicaliste non-réductionniste se trouve donc devant la tâche délicate de fournir des précisions sur le rapport entre états cérébraux et états mentaux pour montrer qu'une description physique complète au niveau du cerveau est effectivement possible, sans que l'on ait à renoncer à la vie propre de l'esprit. Évidemment ni la relation d'identité ni la relation de causalité ne fournit un compte rendu satisfaisant. Si les états mentaux sont identiques ou causés directement par les états cérébraux, ils ne sont au mieux que des épiphénomènes : aucune causalité descendante ne peut exister.

Le terme en vogue en philosophie de l'esprit contemporaine (depuis son introduction dans ce domaine par David Davidson en 1970) est celui de « survenance » : on pense ainsi avoir trouvé une relation entre états cérébraux et états mentaux, qui permet à la fois une description physique complète et la liberté de la pensée. L'idée fondamentale de la survenance est facile à saisir : « Pas de différence d'une sorte sans une différence d'une autre sorte<sup>13</sup>. » Murphy propose la définition suivante :

La propriété S survient sur la propriété B si et seulement si quelque chose instaure [instantiates] S en vertu du fait qu'il instaure B (conséquence non-causale) dans la circonstance C<sup>14</sup>.

Mais ne nous y trompons pas : cette définition – malgré ses allures de technicité – n'est pas plus précise que le simple slogan « pas de différence d'une sorte sans une différence d'une autre sorte. » Le point névralgique, c'est la relation entre les propriétés de base *B* (les états cérébraux, dans ce cas) et les *propriétés S* qui surviennent (les états mentaux). La désigner par l'expression vague « en vertu du fait » ne nous avance guère, pas plus que la précision négative qu'il s'agit d'une relation non-causale.

---

<sup>12</sup> Pour cette distinction, cf. l'article de Cyrille MICHON, « Les pouvoirs de l'esprit », p. ?? ci-dessus.

<sup>13</sup> Jaegwon KIM, « Supervenience as a philosophical concept », 1990, *Supervenience and mind : selected philosophical essays*, Cambridge, C.U.P., 1993, p. 155.

<sup>14</sup> « Nonreductive physicalism : philosophical issues », dans *Whatever happened to the soul*, sous dir. Warren S. BROWN, Nancey MURPHY, H. Newton MALONY, Minneapolis, Fortress Press, 1998, p. 129.

Les philosophes de l'esprit ont abondamment discuté le concept de survenance au cours des quarante dernières années. Ces discussions n'ont pas permis d'aboutir à des résultats satisfaisants. Il convient d'abord de distinguer entre plusieurs sortes de survenance<sup>15</sup>. Plus grave est le constat suivant selon lequel les affirmations de survenance sont, par leur construction même, infalsifiables. Car contrairement aux programmes réductionnistes plus classiques, les approches qui s'appuient sur la survenance abandonnent l'exigence de fournir une traduction explicite de la description du domaine survenant dans les termes du domaine considéré comme « basique ». La survenance dans les discussions récentes suit ainsi la ligne esquissée par Leibniz dans son traitement de la contingence. Pour lui, les événements nous paraissent contingents quand nous, êtres finis, ne pouvons pas les déduire de l'essence des choses. En revanche, tout est nécessaire du point de vue de Dieu. Comme l'analyse l'épistémologue Bas van Fraassen<sup>16</sup> :

Avoir la survenance sans réduction, signifie ne pas avoir de traduction phrase par phrase, paragraphe par paragraphe, ou même ensemble définissable par ensemble définissable... mais il y a encore une description parfaite « à l'extrémité de cette distance infinie<sup>17</sup> ». L'affirmation de la survenance implique alors seulement encore le fait qu'il y a, pour ainsi dire, une réduction pour Dieu ou pour les anges, mais simplement pas pour les êtres finis tels que nous.

*C'est évidemment une position conçue pour être irréfutable<sup>18</sup>.*

Le physicalisme non-réductionniste ne tient pas ses promesses : malgré tous les efforts déployés, on ne voit pas comment dans un monde exclusivement physique, une vie de l'esprit digne de ce nom pourrait subsister. La simple affirmation du physicalisme ensemble avec le vœu non-réductionniste, sans fournir de précision satisfaisante sur la relation entre états cérébraux et mentaux, n'est pas recevable. Quelle issue reste-t-il ? Je propose que seul l'abandon du physicalisme peut ouvrir la voie à une prise en compte acceptable de la vie intérieure de l'homme.

La solution envisagée paraît radicale face au crédit immense dont jouit de nos jours la science, mais elle est loin d'être incongrue. Car rappelons-nous d'abord que le physicalisme s'appuie toujours sur la physique perfectionnée du futur. Quand on postule en effet que la physique décrit la réalité de façon complète, il ne peut pas s'agir des théories actuelles, car celles-ci sont très certainement – comme toutes les théories du passé – fausses. Dire que la physique – future – suffira pour décrire toute la réalité, c'est prendre une hypothèque sur

---

<sup>15</sup> Cf. Paul TELLER, « Supervenience », dans *A companion to metaphysics*, sous dir. J. KIM, E. SOSA, Oxford, Blackwell, 1995, p. 484s. MURPHY, « The Problem of mental causation : how does the reason get its grip on the brain ? », p. 145, affirme que la « controverse sur la définition exacte de la "survenance" » n'a pas d'importance pour son usage du concept ; mais elle ne fournit aucun argument pourquoi ce serait le cas.

<sup>16</sup> G.W. LEIBNIZ, « Échantillon de découvertes sur les secrets admirables de la nature prise en général, 1688, *Discours de métaphysique et autres textes 1663-1689*, trad. Christiane FRÉMONT, revue Catherine EUGÈNE, Paris, Flammarion, 2001, p. 289s ; et « De la contingence », 1689/90 (?), *ibid.* p. 318s. Bas van Fraassen a proposé la comparaison à Leibniz dans une conférence le 10 février 2004 au CRÉA, Paris.

<sup>17</sup> L'expression s'inspire de Blaise PASCAL, *Pensées*, 1670, éd. L. BRUNSCHVICG, n° 233, Paris, Flammarion 1976, p. 114.

<sup>18</sup> Bas VAN FRAASSEN « Transcendence of the ego (*The non-existent knight*) », *Ratio XVII*, 2004, p. 474.



l'avenir. Ensuite, on a, certes, montré des corrélations frappantes entre états cérébraux et états mentaux, mais cela n'implique pas que les états cérébraux *expliquent* les états mentaux ou même simplement que les premiers permettraient de prédire les seconds<sup>19</sup>.

Comme le constate le philosophe Karl Popper :

Aucun physicien ou physiologue qui étudierait minutieusement le corps de Mozart, et tout particulièrement son cerveau, ne serait capable de prédire sa Symphonie en sol mineur d'une manière détaillée. L'opinion contraire semble intuitivement absurde. Il paraît à tout le moins évident qu'il serait extrêmement difficile d'élaborer des arguments raisonnables en sa faveur, et elle n'a pour le moment comme appui strictement que le préjugé quasi religieux selon lequel l'omniscience de la science est proche de l'omniscience divine<sup>20</sup>.

Enfin, il ne faut pas oublier que par définition, les neurosciences n'étudient que les états neuronaux. On ne peut donc pas attendre des neurosciences une réponse quant à l'âme, car elle n'est pas de leur ressort. Les neurosciences adoptent nécessairement une méthodologie réductionniste ; c'est la clé de leur utilité – à l'intérieur de leur champ de compétence. Mais en conclure qu'il n'existe rien en dehors de ce dernier ne relève pas de la science, mais de la philosophie.

Après l'échec du physicalisme non-réductionniste, le physicalisme doit afficher ouvertement ses prétentions réductionnistes – prétentions qui ne peuvent se réclamer de la science et auxquelles le croyant n'a aucune raison de céder. Dooyeweerd dégage une motivation idolâtre derrière les projets réductionnistes : il y voit la recherche d'un *ersatz* immanent de l'unité fondée dans le Créateur. Le monde, en tant que création, reçoit sa véritable unité de Dieu. Même celui qui a perdu de vue l'enracinement transcendant du multiple gardera la nostalgie de l'unité. Plutôt que de rechercher celle-ci en Dieu, il se tournera vers le monde et cherchera à établir un principe unificateur en son sein. Il se verra dès lors obligé de ramener les différents aspects du réel à cet aspect tenu pour fondamental ; d'où la naissance du réductionnisme. Mais « en cherchant soi-même et son Origine divine dans un de ses aspects [de l'expérience], le moi pensant se rend à l'absolutisation du relatif<sup>21</sup>. »

Plutôt que de partir d'une réalité purement physique, d'où émergerait l'esprit (sans que l'on sache très bien comment), il s'agit d'accepter, dès le départ, une réalité multidimensionnelle. En fait, il n'existe aucune réalité purement physique. Déclarer, comme le fait par exemple Murphy, que tout ce qui existe dans l'univers est constitué d'entités physiques, et essayer ensuite de voir comment l'esprit humain peut s'insérer dans un tel monde physique, c'est poser le problème à l'envers : au lieu de prendre comme point de

---

<sup>19</sup> Cf. BITBOL, *Physique et philosophie de l'esprit*, p. 16, et Clark GLYMOUR, « A mind is a terrible thing to waste — critical notice : Jaegwon Kim, *Mind in a physical world* », *Philosophy of Science* LXVI, 1999, p. 468s.

<sup>20</sup> *L'univers irrésolu : plaidoyer pour l'indéterminisme*, trad. Renée Bouveresse, Paris, Hermann, 1984, p. 35. Le manuscrit original date des années 1950, mais ne fut publié, pour la première fois, qu'en 1982, par W.W. Bartley III.

<sup>21</sup> Herman DOOYEWEERD, « La base religieuse de la philosophie grecque », *Revue Réformée* X, 3, 1959, p. 21.

départ la réalité multidimensionnelle, on se restreint à une abstraction (la physique), qui ne sélectionne qu'une facette du réel, pour se demander ensuite comment retrouver les autres aspects à partir de celle-ci. C'est évidemment une entreprise vouée à l'échec.

Sans que l'on doive se sentir lié à tous ses aspects, l'épistémologie dooyeweerdienne<sup>22</sup> propose une façon intéressante d'approcher le réel multiple. Dooyeweerd distingue différentes sphères de la réalité, appelés aspects modaux, qui sont « les divers points de vue sous lesquels les diverses branches de la science considèrent la réalité empirique<sup>23</sup>. » Il indique en particulier les aspects numérique, spatial, cinématique, physico-chimique, biotique, sensitif, logique, historique, linguistique, social, économique, esthétique, juridique, moral et fiduciaire. Comme ces aspects sont des abstractions provenant des méthodologies distinctes des sciences spéciales, chaque objet existe toujours déjà dans l'ensemble de ces sphères. Mais certaines sphères contiennent seulement des capacités passives, alors que dans d'autres il a des capacités actives et passives. Prenons l'exemple d'une pierre. Celle-ci peut se mouvoir et être mue ; en ce qui concerne la cinématique, elle a donc des capacités actives et passives. Mais en ce qui concerne la linguistique, elle n'a que des capacités passives, car une pierre ne peut pas parler ; en revanche, elle peut bien être objet d'un discours. De même, elle a une capacité économique passive parce qu'elle peut être le support d'échanges économiques, c'est-à-dire être tenue pour une pierre « précieuse ». Dans ce sens, une pierre existe dans toutes les sphères, même si c'est seulement à l'état de potentialité. Il n'y a donc pas lieu de se demander comment une réalité purement physique pourrait accueillir les autres aspects modaux : le réel est par constitution multidimensionnel. Pour revenir à la question de l'âme, nous devons refuser la question même qui se trouve à la base de la plupart des travaux actuels en philosophie de l'esprit : Comment une entité physique (l'homme en occurrence) peut-il avoir des états conscients ou penser ? En fait, il n'y a pas d'être purement physique.

### **3. L'homme – une personne**

L'être humain est une personne : l'affirmation semble être une vérité de La Palice. Peu se rendent compte qu'elle n'a rien d'évident et que la pensée occidentale sur l'homme la doit à la théologie chrétienne. Quand les théologiens de l'Église ancienne ont cherché à donner une formulation précise à l'enseignement néotestamentaire sur le Christ, ils avaient à leur disposition le concept de *nature* hérité de la philosophie grecque. La nature (ou « l'essence ») répond à la question « qu'est-il ? » ou « quel est-il ? » C'est l'ensemble des

<sup>22</sup> En particulier, je récusé sa critique du concept de substance et garde des réserves quant à son idée du moi comme supratemporel.

<sup>23</sup> « Philosophie et théologie », *Revue Réformée* IX, 3, 1958, p. 51.

caractères qui permettent de décrire un être qui précisent ce qu'est un être en tant que décrit. Ce concept n'est pourtant pas suffisant pour exprimer la conviction que Jésus-Christ est à la fois vrai Dieu et vrai homme. Car deux jeux de caractérisations – la nature divine et la nature humaine – se rencontrent dans l'unique être du Christ, en parfaite harmonie et unité<sup>24</sup>. Si cette affirmation paraît contradictoire de prime abord, rappelons-nous qu'il serait effectivement impossible de conjuguer de la sorte deux natures créées différentes. Mais le cas du Christ est spécial, car ici le Créateur, dont tout créé tire son existence, assume la nature humaine, image de Dieu.

Pour dire l'Incarnation, l'ancien concept de nature ne suffit donc pas. Si l'Église a mis autant de temps pour formuler le dogme christologique – processus qui n'aboutit définitivement qu'au cinquième siècle avec le Concile de Chalcédoine –, c'est parce que les théologiens devaient d'abord forger eux-mêmes l'outil conceptuel qui permettait d'exprimer ce qui constitue le propre de la foi chrétienne : l'unique *personne* du Christ réunit les deux natures, divine et humaine. Les Grecs avaient pu se contenter de désigner chaque personne par une description exhaustive de ses caractéristiques ; ils n'avaient pas eu à faire la différence entre nature et personne. Le dogme christologique (et conjointement celui de la Trinité) a contraint les Pères de l'Église à dégager un concept distinct de *personne*. Pour répondre à la question « qui est-il ? », ils ne pouvaient se contenter d'une simple description de l'être en question. Ils étaient amenés à comprendre que la *personne* désigne celui qui porte les caractéristiques d'une (ou dans le cas unique du Christ de deux) nature(s). C'est le « moi », le sujet individuel qui ne se résume pas à la description de ce qu'il est.

La notion de personne a fait fortune dans la pensée occidentale, sans que l'on soit, la plupart du temps, conscient de son origine historique. C'est un « fruit, nourrissant pour l'intelligence, que porte le mystère » de l'Incarnation, car il projette une lumière toute nouvelle « sur la dignité et la responsabilité de chaque être humain (chacun infiniment plus qu'un "spécimen", qu'un exemplaire de la nature)<sup>25</sup> ». L'oubli de son origine théologique est si total que même les philosophes de l'esprit chrétiens ne songent en général pas à profiter de la précision exigée par la réflexion christologique pour éclairer l'énigme de l'intériorité de l'homme<sup>26</sup>. Il me semble pourtant que la notion de personne fournit un outil conceptuel indispensable pour dire (sans abolir) le mystère de l'intériorité humaine.

---

<sup>24</sup> Pour la preuve qu'il s'agit ici bien de l'enseignement du N.T. et non pas d'une élaboration doctrinale tardive, cf. par ex. Henri BLOCHER, *La doctrine du Christ*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2002<sup>2</sup>, ch. III.

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 183.

<sup>26</sup> Alan Torrance (dans un courriel du 12 janvier 2009) mentionne comme exception le théologien orthodoxe (mais qui n'est pas philosophe de l'esprit) John Zizioulas : « Human capacity and human incapacity », *Scottish Journal of Theology* XXVIII, p. 401-447. (J'ai seulement consulté l'article après avoir achevé la rédaction de ce chapitre.) Henri Blocher a attiré mon attention sur une citation d'Olivier CLÉMENT (lui non plus n'est philosophe de l'esprit) dans laquelle il affirme la primauté des concepts dégagés en christologie pour la doctrine chrétienne de l'homme : « Dans l'anthropologie chrétienne, la distinction fondamentale n'est pas celle de l'âme et du corps, ni de l'âme et de l'esprit. [...] La véritable distinction est celle de la nature et de la personne » (*Questions sur l'homme*, coll. « Questions », Paris, Stock, 1972, p. 35s).

C'est sous cet angle que l'on peut, par exemple, approcher ce que le philosophe australien David Chalmers a appelé le « problème difficile de la conscience », le caractère conscient des phénomènes comme la vision ou la douleur : *ce que ça fait* de voir, de ressentir<sup>27</sup>. L'expérience faite à la première personne n'est pas réductible à des descriptions faites à la troisième : même après avoir tout dit de ce qu'on peut dire sur le mode de la description scientifique (états neuronaux, comportements etc.), on n'a pas encore rendu compte du fait que ces faits objectifs s'accompagnent d'une expérience subjective, d'un vécu intérieur. Marie, experte accomplie en physique des couleurs, accède à une nouvelle dimension quand elle quitte son environnement noir et blanc, pour « voir » pour la première fois en couleurs. Il y a un « moi », un sujet porteur de l'expérience, quelqu'un qui « fait » l'expérience de voir, de ressentir. On retrouve de façon analogique ici ce que l'on connaît déjà de la christologie : le sujet ne se réduit pas à une description complète de ce qu'il est, il faut maintenir la dualité entre personne et nature. Le même type d'analyse s'applique aussi aux questions de l'intentionnalité et de la rationalité<sup>28</sup> : la distinction entre personne et nature signe d'avance l'échec des projets réductionnistes qui cherchent à fournir une description scientifique de l'esprit. Quand on reconnaît un « moi » qui porte la nature humaine, on peut faire place à la normativité de la pensée sans succomber à l'illusion de déduire de l'être (que décrit la science) le devoir-être (des normes rationnelles).

L'éclairage christologique est-il suffisant pour résoudre l'énigme du rapport entre corps et âme ? Tout en apportant une clé précieuse, la dualité nature-personne n'explique sans doute pas totalement la dualité corps-âme. Car pour qu'une personne puisse être « associée » à une nature, il faut que celle-ci remplisse certains critères. La définition classique de Boèce (480–525) dit que la personne est la « substance individuelle d'une nature *rationnelle* ». La tâche reste donc entière de comprendre comment une nature corporelle peut en même temps être rationnelle. Pour y répondre, il convient de considérer ensemble les résultats de cette section et ceux de la section précédente : le sujet pensant s'exprime dans une nature multidimensionnelle. C'est en avançant dans cette direction que l'on peut espérer dépasser l'alternative « dualisme contre monisme » dont l'une et l'autre options se sont révélées insatisfaisantes.

---

<sup>27</sup> Cf. MICHON, p. ?? ci-dessus. Pour l'exemple de Marie, *ibid.*, p. ?? ci-dessus.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, p. ?? ci-dessus.

## **4. L'homme : un être appelé à la vie éternelle**

Aucune réflexion sur le rapport entre corps et âme n'est complète sans évoquer la destinée eschatologique de l'homme. Car l'existence de l'homme au-delà de la mort pose de façon aiguë la question de savoir comment l'être humain est « plus » que son corps.

Dégageons-nous tout de suite d'un malentendu fréquent : l'espérance chrétienne ne concerne pas l'immortalité de l'âme. En ce qui concerne l'*immortalité* d'abord, l'Écriture enseigne explicitement que Dieu seul est immortel (1 Tm 6.16), car il est seul à avoir le principe de vie en lui (Jn 5.26). Tout ce qui existe dépend des soins providentiels que le Créateur procure à ses créatures. Même avant la chute, l'homme ne pouvait rester en vie qu'en ayant continuellement accès à l'arbre de vie, symbole de la communion avec Dieu (Gn 2.16 ; 3.22). En ce qui concerne l'immortalité de l'*âme* ensuite, l'homme est de par sa création un être matériel. Privé de son corps, il est dans un état incomplet. Espérer la survie de l'âme est donc insuffisant ; le salut final doit comporter la restauration du corps aussi, d'où l'espérance spécifiquement biblique de la résurrection de la chair. L'état intermédiaire, qui se caractérise par la séparation entre le corps et l'âme, est bien la mort – mort qui concerne le corps et l'âme.

Cela dit, dans la perspective biblique, la mort n'est pas la non-existence. Comme le montrent abondamment les divers articles exégétiques inclus dans ce volume, la Bible enseigne clairement (malgré une grande discrétion sur les détails) l'existence consciente des défunts entre leur mort et la résurrection finale<sup>29</sup>. Paul peut même dire que cet état, pour le croyant près du Seigneur, est préférable à la vie ici-bas (Phil 1.23). Le langage de l'âme désincarnée pour décrire la condition de l'homme dans cet état est d'ailleurs biblique : l'Apocalypse parle de cette façon des martyrs décédés (Ap 6.9).

Une question se pose alors : peut-on comprendre comment la constitution de la nature humaine rend possible une telle existence sans corps, ou doit-on recueillir cet aspect de l'enseignement biblique sans s'attendre à ce qu'il soit éclairé par ce que nous pouvons dire sur la situation de l'homme dès la vie terrestre ? Une observation milite, à mon sens, en faveur de l'intelligibilité de l'état intermédiaire : pour le non-croyant au moins, cet état relève directement de la création et ne provient pas d'un acte divin spécifique (de salut ou de jugement)<sup>30</sup>. En ce qui concerne la résurrection de la chair en revanche, il n'est guère pertinent de demander comment celle-ci s'enracine dans notre réalité actuelle, car nous sommes là face à un acte précis de Dieu qui interviendra à la fin des temps pour juger les

<sup>29</sup> Émile NICOLE, « L'Ancien Testament enseigne-t-il la dualité du corps et de l'âme », p. ?? ci-dessus, et de Jacques BUCHHOLD, « ?? », p. ?? ci-dessus.

<sup>30</sup> Pour le croyant, on est sans doute en droit de rattacher l'état intermédiaire à la rédemption. Si on adopte une lecture amilléariste, Ap 20.4-5 désigne l'état intermédiaire comme la première résurrection, ce qui suggère une action divine directe. De toute façon, la condition du croyant décédé, qui jouit déjà de la présence du Seigneur, est à distinguer de celle des autres défunts. Le « surplus » d'existence dont il profite relève du salut et dépasse ce qui est le lot commun de tous les hommes sur la base de la constitution de la nature humaine.

vivants et les morts et pour achever le salut de ses enfants. On ne doit pas s'attendre à trouver de lien entre les découvertes neuroscientifiques et la résurrection finale, car celle-ci se situe sur un autre plan, elle relève du miracle. Ce type d'attitude n'est pourtant pas de mise devant l'état intermédiaire parce qu'il prolonge notre condition actuelle : c'est parce que l'homme est créé en image de Dieu que son existence ne prend pas fin avec la mort corporelle, qu'il ne meurt pas comme les bêtes (Qo 12.7 ; cf. 3.21).

Une deuxième observation vient pourtant contrebalancer l'optimisme quant à notre capacité de concevoir l'état intermédiaire : celui-ci n'est pas le simple prolongement de l'œuvre créatrice de Dieu, il est aussi une conséquence du péché : l'homme ne mourrait pas s'il n'était pas devenu pécheur (Gn 3.19 ; Rm 5.12). La séparation du corps et de l'âme est donc un état anormal, qui ne se produirait pas si le mal n'était pas entré dans le monde. Comme notre raison a été créée pour appréhender les réalités créées, nous pouvons certes espérer comprendre quelque chose du comment de l'existence désincarnée de l'homme, car elle se rattache à ce qu'est l'homme par sa création : image de Dieu. Mais nous devons aussi nous attendre à ce le comprendre *difficilement*, car le péché est venu perturber le projet initial du Créateur.

Quel fruit peut-on recueillir, pour la compréhension de l'état intermédiaire, des trois affirmations clé sur l'homme que nous avons dégagées de la réflexion théologique systématique ? La mise à distance du dualisme (platonicien ou cartésien) confirme d'abord bien le fait que cette condition désincarnée est un état contre nature : l'union psychosomatique est constitutive pour l'être humain. C'est la dépendance fine des facultés humaines supérieures par rapport au substrat neuro-cérébral qui rend si difficile de concevoir l'état intermédiaire. Le fait que l'homme soit cet *adam*, créé pour la terre, éclaire précisément cette union intime du corps et de l'âme – et, du même coup, explique pourquoi la condition non corporelle résiste à notre saisie intellectuelle. Nous avons du mal à comprendre comment l'homme peut exister sans corps, mais confesser l'homme créature terrestre nous permet de comprendre pourquoi nous avons du mal à comprendre.

Le refus du monisme ouvre ensuite plus positivement une piste vers la compréhension de la condition désincarnée de la personne. Sans annuler la difficulté de compréhension provenant de l'anormalité de cette condition, la description de l'être humain comme multidimensionnel fournit un modèle éclairant. Déjà dans son existence ici-bas, l'être humain se soustrait à une description purement physique qui le réduirait à son aspect corporel. Sa transcendance par rapport au régime de la matière inanimée pointe vers sa transcendance par rapport au monde visible dans son ensemble, de sorte qu'il peut survivre à la destruction de son corps. Pour reprendre la structuration dooyeweerdienne de la réalité multidimensionnelle : en tant qu'image de Dieu, l'homme exerce des capacités actives dans toutes les sphères de la création (terrestre), bien au-delà de celles dans lesquelles est active

la création matérielle et même animale. Cela suggère une certaine indépendance par rapport à l'existence corporelle et fournit un modèle pour ce qui se passe lors de la mort : en mourant, l'homme est privé de lien avec la création visible, il ne peut plus agir dans les sphères inférieures. Comme ses facultés d'action ne se limitent pourtant pas à la sphère matérielle, on peut considérer que ses facultés supérieures (linguistiques, morales, fiduciaires etc.) ne sont pas abolies, mais s'exercent maintenant dans le monde invisible.

Nous ne connaissons pas, dans la condition actuelle, d'exercice de facultés supérieures qui ne s'incarneraient pas dans une réalité matérielle (à l'exception possible des expériences hors-corps ou de mort imminente, qui restent pourtant controversées). Du coup, la situation de l'homme dans l'état intermédiaire reste mystérieuse. S'y ajoute l'énigme du cadavre : qu'est ce corps que l'homme laisse derrière lui quand il meurt ? Comment est-il possible que les aspects modaux, intégrés dans l'expérience humaine actuelle, se désintègrent de sorte que le corps continue à faire partie de la création visible, mais d'autres facultés (comme la pensée, la foi) continuent à s'exercer dans une autre dimension de la réalité (au « ciel ») ? De telles questions resteront certainement sans réponse de ce côté du voile et nous rappellent les limites contre lesquelles se heurte notre raison quand elle veut saisir l'état intermédiaire : l'interdit biblique de tout commerce avec les morts nous exhorte à la prudence pour ne pas nous aventurer trop loin dans nos spéculations sur l'Au-delà. Le modèle de l'être humain comme multidimensionnel nous permet pourtant d'être assurés du fait que l'état intermédiaire n'est pas une doctrine irrationnelle, dont on ne pourrait rien dire. D'ailleurs, serait-il possible de confesser une doctrine que l'on considère comme irrationnelle, comme totalement incompréhensible<sup>31</sup> ?

Reconnaître l'être humain comme personne vient compléter enfin le modèle esquissé ici. Car celui-ci n'est suffisant pour rendre compte de la condition non corporelle que dans la mesure où il va au-delà du monisme à double aspect : quand on veut affirmer l'existence réelle, consciente de l'homme entre sa mort corporelle et la résurrection finale, on ne peut se contenter de souligner les différents aspects sous lesquels on peut, ou l'on doit même, décrire l'homme. Car tant qu'il s'agit d'aspects différents d'une même substance, une et indivisible, on ne voit pas comment de tels aspects pourraient exister séparés. Quand on a recours au concept de personne, on comprend que c'est le « moi » qui continue à exister, en retenant certaines de ses capacités et en perdant (temporairement) d'autres. Certes, l'importance de décrire l'être humain comme une personne n'est le résultat ni de recherches scientifiques ni de spéculations philosophiques. Cette conception n'est pourtant nullement antagoniste du raisonnement humain, ne serait-ce parce qu'elle est née grâce à la *réflexion soutenue* sur l'énigme que posait l'Incarnation : comment un même être peut-il être à la fois Dieu et homme ? Science, philosophie et théologie cherchent, chacune à sa façon, à éclairer

---

<sup>31</sup> Cf. les considérations de C. MICHON, p. ?? ci-dessus.

le réel. Voir le concept de personne – née de la réflexion christologique et trinitaire – assumer un rôle crucial dans la compréhension de l'homme et de sa destinée au-delà de la mort nous rappelle que la théologie a une contribution propre à offrir. Le chrétien serait-il étonné de rencontrer au cœur du mystère humain le Christ ?