

« Tu choisiras la vie ! »

(Le souffle et la parole ; le temps et la résurrection des morts)

Monique Lise Cohen
Docteur en lettres

*« Un homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort,
et sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie »*
Spinoza, Ethique (livre IV, proposition 67)

*« J'ai mis devant toi la vie et la mort,
la bénédiction et la malédiction,
tu choisiras la vie »*
Deutéronome 30, 19

La Bible parle de la résurrection des morts alors que le thème de l'immortalité de l'âme est propre à la philosophie depuis son origine. Platon nous enseigne que « philosopher c'est apprendre à mourir », et ainsi la philosophie nous conduit à séparer l'âme (immortelle) du corps (périssable) en choisissant le lieu des idées intelligibles contre la matérialité du monde sensible. C'est l'acte de naissance de la philosophie au sortir de la mythologie. Il y aurait alors deux vies : celle du corps qui est périssable et s'efface dans la matière et celle de l'âme qui se lie à l'esprit au moment de la mort du corps, et qui est immortelle. Ces deux faces de la vie se diraient comme d'une part la vie biologique et d'autre part la vie spirituelle. Le temps de notre vie sur terre ne serait qu'une dégradation de l'éternité, qui elle, serait la vie véritable, contemplative et offrant le privilège de la vision immédiate loin de l'emmêlement des paroles durant notre vie incarnée.

La Bible dit par contre que tout vient de la parole.

Alors que la philosophie nous enseigne à son commencement comment apprendre à mourir, la Bible nous engage sur le chemin de la vie : « Tu choisiras la vie ! » (Deutéronome 30, 19). Ce choix de la vie s'oriente aussi vers une pensée de la résurrection des morts.

Le thème biblique de la résurrection serait-il autre chose qu'une simple croyance, nous inviterait-il à une pensée différente, à penser la vie autrement que dans les termes du dualisme ?

Nous savons que Spinoza, inspiré par la Bible, s'est engagé sur un autre chemin que celui du dualisme métaphysique qui sépare la vie physique limitée de la vie spirituelle immortelle. Quelle serait alors la signification - unique - de la vie ?

La scène initiale et la naissance de la philosophie

L'œuvre de Platon est l'acte de naissance de la philosophie. Dans les séminaires clandestins qu'il donna en Tchécoslovaquie soviétique, Yan Patocka étudie cette naissance et la sortie de la mythologie (1). A l'époque mythologique une scène initiale semble se

reproduire dans de nombreuses traditions. Un homme mortel (Prométhée, Gilgamesh) voulant acquérir l'immortalité fait irruption dans la sphère des dieux immortels. Il est châtié, et son châtement marque l'ajointement définitif qui va séparer les règnes des mortels et des immortels. Les hommes mortels se reproduisent, se font la guerre, pratiquent l'agriculture, le commerce, etc., et servent les dieux immortels. Le drame initial a défini ce cadre définitif : la vie humaine est limitée, provisoire, et la vie des dieux est définie par l'immortalité.

La philosophie va inverser l'ordre du mythe. Ce n'est plus l'homme qui veut acquérir l'immortalité, mais son âme. Elle a accès au lieu divin des idées par où elle peut vouloir un monde de justice et de vérité.

C'est ce que Socrate appelle, dans son *Apologie*, le « souci » ou le « soin de l'âme ». Soin que Yan Patocka considère comme étant au fondement de l'Europe.

La question de l'immortalité de l'âme dans l'horizon du dualisme

Le choix de vie déterminé par le souci de l'âme s'oriente cependant vers la mort. L'âme immortelle est préférable au corps matériel, au « corps tombeau ». Le *Phédon* nous enseigne que « philosopher c'est apprendre à mourir ». Déjà dans cette vie, l'âme par sa vocation à l'immortalité doit apprendre à se séparer du corps périssable, sensible et matériel, pour se tourner vers les idées pures, vers le monde intelligible. Le philosophe veut « se détacher dans la mesure où il le peut de la vie corporelle et se tourner vers l'âme » et « de là (il) tire son avantage sur les autres hommes » (2)

Ainsi le dualisme de l'âme et du corps qui nous mène à l'apprentissage de la mort, s'expérimente dans la réminiscence, le lien avec les idées pures. Choix pour l'esprit et contre la chair que l'on entend dans la lecture grecque du Nouveau Testament. Nous retrouvons ce que saint Paul disait, dans *l'Épître aux Corinthiens* : « La lettre tue et l'esprit vivifie ». La lettre ici est synonyme de chair. Et l'Eglise naissante déploiera son pouvoir en faveur de l'esprit, contre la lettre ou la chair. Le dualisme s'exprime dans l'opposition entre l'être et l'apparence, l'intelligible et le sensible, l'âme et le corps, l'esprit et la matière.

Ce dualisme s'apparente, même s'il en est relativement différent, à d'anciennes doctrines orientales dévoilées par Claude Tresmontant dans son étude sur la notion d'âme (3). L'auteur présente ces doctrines du dualisme de l'âme et du corps à travers des traditions antiques : Upanishad, Orphisme, Pythagore, Empédocle, Platon, l'hermétisme, la gnose, le manichéisme et Plotin. Quelle en est la scène commune ? L'âme d'essence divine chute, par nécessité cosmique ou par faute, dans un corps organisé selon les nécessités de la matière. Le composé d'âme et de corps qu'est l'homme devra alors, dans un processus de conversion, se dissocier, séparer les deux substances en lui, se tourner vers l'âme divine ou idéelle. Les atomistes pensent à l'inverse que tout est corporel, que l'âme vient d'un composé de la matière. Mais Tresmontant note que ces doctrines de l'association et de la dissociation des éléments physiques comme celles de la descente de l'âme dans un corps rendent impossible une pensée de la création au sens où la Bible en parle. Seul, dans l'histoire de la philosophie, Bergson parle de la création. Comme la venue d'une nouveauté. Pour le reste de la tradition philosophique, le monde n'est pas créé et l'homme n'est pas une créature. Ajoutons que le matérialisme comme l'idéalisme ne pensent pas la naissance. Tous ces thèmes, création, créature, naissance, viennent en fait de la Bible qui enseigne aussi la pensée de la résurrection des morts. Notons, comme une première approche, ces différences entre la tradition philosophique et la tradition biblique : la philosophie à son commencement nous enseigne à mourir, la Bible nous appelle à la vie : « Tu choisiras la vie » (Deutéronome 30,19). Est-ce de

ces problématiques que vient la question biblique de la résurrection des morts ? En quoi la résurrection est-elle liée à la création et à la naissance ? Est-ce un second souffle par où advient la nouveauté ?

L'époque où la tradition hébraïque intègre le thème de la résurrection des morts dans les commentaires et dans la liturgie est aussi celle de la naissance de la philosophie et de la tragédie en Grèce. Quel en est le paysage théorique et spirituel ?

La philosophie, la mort et la tragédie

Au moment de la mort, nous enseigne Platon, l'âme, mais à ce moment-là seulement, devient *noûs*, esprit, et elle parvient enfin à la contemplation, la *theoria*. La mort devrait alors nous dégager de tout l'émotionnel, de toute la sensibilité de cette vie, où l'âme n'est pas encore l'esprit. Et pourtant l'émotion est présente. Emmanuel Lévinas dit que cette irréductibilité de l'émotionnel se manifeste particulièrement dans le *Phédon*, dialogue qui voudrait reconnaître dans la mort la splendeur même de l'être. La mort idéale, c'est être dépouillé de tout voile avec la fin de la corporéité. Mais là même, « l'approche de Socrate mourant ne perd pas sa résonance affective, alors que la reconnaissance, dans le mourir, de cette annonce même de l'être (Socrate sera enfin visible dans la mort), se veut discours rationnel du savoir, théorie » (4). La théorie devrait être plus forte que l'angoisse de la mort. Mais que se passe-t-il cependant lors de la mort de Socrate ? Il y a un excès de l'émotion : Apollodore pleure plus que les autres, il pleure au-delà de la mesure - et l'on doit chasser les femmes.

Cet excès de l'émotion et des larmes n'ouvre cependant pas sur l'être dans sa connexion avec le néant. Nulle intentionnalité ici. Lévinas poursuit le débat avec Husserl et Heidegger : « Si l'émotion n'est pas enracinée dans l'angoisse, le sens ontologique de l'émotion est remis en question et, au-delà, le rôle de l'intentionnalité. Il n'est peut-être pas nécessaire de soutenir que l'intentionnalité est l'ultime secret du psychisme. Le temps n'est pas la limitation de l'être mais sa relation avec l'infini. La mort n'est pas anéantissement mais question nécessaire pour que cette relation avec l'infini ou temps se produise. » (5)

Lévinas propose une problématique de la mort et du temps en excès par rapport aux conceptions philosophiques selon lesquelles, de Platon à Heidegger, la vérité de l'être se dévoilerait dans la mort.

La philosophie depuis son commencement est en quête de la vérité de l'être. Cette époque est aussi celle de la naissance de la tragédie avec Sophocle et Euripide. Que nous enseigne la tragédie grecque sur la question de la mort ?

Le deuil et la tragédie : l'être-pour-la-mort

« Nulle part, ni dans les choses, ni dans les gens, ni dans les calculs, l'être ne se dit, ni ne se présente : deuil » (6). Ce deuil, Jean Zacklad l'évoque dans les termes de la tragédie : « Epuisez jusqu'à la lie l'aventure tragique ». Ici résonne le sens du mot « tragédie » en allemand : *Trauer-spiel* = le jeu du deuil. Quel lien y a-t-il entre l'aventure tragique et la mort inéluctable ?

Jean Beaufret, dans un très beau texte *Hölderlin et Sophocle* (7), explore ce sens du tragique ou du deuil : « L'événement le plus essentiel de l'histoire du rapport du divin et de l'humain est, dit Hölderlin dans l'Élégie Pain et Vin, que Le Père a détourné des hommes son visage.

Sans doute il continue à vivre et oeuvrer sans fin, mais par-dessus nos têtes, là-haut, dans un monde tout autre. La tâche la plus propre de l'homme, celle qui lui est confiée en service et en souci est dès lors d'apprendre à endurer ce défaut de Dieu qui est la figure la plus essentielle de sa présence. Savoir faire sienne une telle tâche, c'est entrer dans la dimension la plus propre du tragique et de la tragédie (*Trauer-spiel*). C'est en effet à partir de ce détournement catégorique du divin que le deuil (*das Trauern*) commença de régner sur la terre... » La tragédie serait donc l'exploration d'un monde déserté par le divin. Quelle figure de l'homme émerge alors de cet abandon ?

J. Beaufret va étudier dans cette optique, à partir des traductions d'Hölderlin, la structure de la tragédie d'Œdipe, puis celle d'Antigone. La tragédie d'Œdipe est celle d'une mort lente. Si toute tragédie répond à la loi unique qui sépare les mortels des immortels, et si l'homme est celui qui, dans le cadre tragique, dit sa mortalité, quelle est alors cette lenteur de la mort - quel est ce temps - qui définit la tragédie ? Œdipe serait la tragédie du « détournement catégorique » (Hölderlin utilise ce concept en référence à l'impératif catégorique de Kant) auquel répond de son côté « le détournement de l'homme assumant le partage d'une vie dans laquelle il s'établit à demeure, répondant à l'infidélité divine par une autre infidélité qui, aux antipodes de l'athéisme vulgaire, est gardienne de l'infidélité du dieu dont le défaut dès lors ne cesse d'être secours ». Le texte se poursuit par cette citation de Hölderlin : « A cette limite, l'homme s'oublie, lui, parce qu'il est tout entier à l'intérieur du moment ; le dieu, parce qu'il n'est plus rien que le temps ; et de part et d'autre on est infidèle... » L'infidélité tragique, J. Beaufret la nomme: athéisme. Œdipe est « athée » parce qu'il n'a pas d'avenir. Enfermé dans le «moment», il a aboli son passé et ne connaît pas d'avenir. Le dieu de son côté, comme forme vide du temps, ne se laisse pas rencontrer. Dans cet horizon déserté par le divin, qu'en est-il d'Antigone ? Le dieu qu'Antigone nomme « mon Zeus » est celui qui précipite dans la mort. Mort cette fois brutale et violente.

Le temps de la tragédie, écrit encore Beaufret, est « celui qui s'ouvre à l'homme s'il se risque jusqu'à l'accouplement du dieu-et-homme, et qui dès lors se réduit au vide de sa pure « condition » de telle sorte que Zeus, est...détournement catégorique à quoi répond, de la part des hommes, la volte purificatrice qui les ramène à leur terre où, jusqu'à la mort immédiate ou tardive, c'est tragiquement qu'ils font face au retrait du divin. » Le paysage tragique se déploie dans cette infidélité réciproque du dieu et de l'homme qui nous semble très éloignée de la pensée hébraïque de la *emouna* qui, plutôt que « foi », signifie précisément « fidélité ». La tragédie ignore l'alliance entre l'homme et Dieu. Alliance où s'exprime la fidélité entre l'homme et le divin. Nous rencontrons alors ces couples opposés : tragédie / infidélité et alliance / fidélité.

L'époque moderne inaugurée dans le grand cosmopolitisme de l'Empire Perse, lorsqu'Athènes atteint son apogée, est marquée par le retrait ou le détournement du divin et le développement de l'humanisme comme si l'homme était seul au monde. La période mythologique qui avait précédé l'émergence de la philosophie et de la tragédie manifestait les relations familières et conflictuelles entre les hommes et les dieux. Le paysage moderne est par contre déserté par le divin. L'homme alors se tourne vers lui-même, en quête de la mort lente ou rapide. La tragédie qui s'achève dans la mort semble encore refuser la naissance. Ainsi Sophocle fait dire à Œdipe : « Ne pas naître, voilà qui vaut mieux que tout » (*Œdipe à Colone*). La mort, serait-elle l'expérience du divin pour l'homme moderne ? Nous sommes proches également du thème de la mort de Dieu. Nous sommes éloignés cependant de l'antique injonction biblique (et non tragique) que le Dieu vivant donne à son peuple : « Je mets aujourd'hui devant toi la vie et le bien, la mort et le mal. En faisant ce que je t'ordonne

aujourd'hui, d'aimer le Seigneur ton Dieu et de marcher dans ses voies... tu vivras...» (Deutéronome 30,16), et « J'ai mis devant toi la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction, tu choisiras la vie... » (Deut. 30,19)

L'existence juive et le monde moderne

L'existence juive moderne qui apparaît à l'époque de l'Empire Perse en même temps que naissent la philosophie et la tragédie en Grèce, ignore la dimension du tragique. Jean Zacklad transmet cet enseignement : les Juifs ne sont pas tragiques parce qu'ils ont deux lois : la loi écrite, (Torah écrite) et la loi orale (Torah orale).

La Torah écrite désigne les Cinq Livres de Moïse ou Pentateuque. La Torah orale comprend, dans la littérature biblique, les Livres des Prophètes et les Hagiographes, puis au-delà de cette littérature, le *midrach*, le Talmud et la cabale. L'opposition de l'écrit et de l'oral ne se formule pas comme dans le *Cratyle* de Platon. L'oral n'est pas le parler, mais il indique la possibilité d'écrire de nouveaux textes. Ainsi le sens d'un texte ne se trouve pas, comme dans le schéma dualiste, dans le ciel des idées, mais devant, comme un sens à venir. Le Pentateuque ne s'appelle donc pas « écriture sainte », mais « lecture sainte », où l'on entend cet enseignement de Lévinas : « Lire la Bible, c'est écrire le Talmud ».

Nous pouvons envisager cette possibilité - prophétique - d'écrire de nouveaux textes, comme une approche de la problématique de la résurrection des morts.

Cela se manifeste particulièrement dans la question de la loi. Le Talmud est une juridiction qui transforme la juridiction biblique. La loi - tout en gardant sa dimension divine - n'est plus ce mur infranchissable devant lequel l'être humain ne peut que tragiquement mourir. Lorsqu'Œdipe prie Diké, la déesse de la justice, lorsqu'Antigone invoque l'esprit de la déesse contre les lois iniques, il n'y a d'issue que dans la mort.

Or à cette même époque où la rencontre de la mort paraît inéluctable dans l'affrontement à la loi, les Juifs inventent une autre loi que la loi biblique : le Talmud. Juridiction retravaillée dans la pensée humaine, elle offre le champ de la nouveauté sous la forme d'une jurisprudence adaptée aux temps et espaces nouveaux. Jean Zacklad disait que les Juifs ne sont pas tragiques parce qu'ils ont deux lois.

Ne pas être tragique, est-ce une ouverture sur la problématique de la résurrection des morts ? Qu'est-ce que la vie alors dans l'horizon de la résurrection des morts ? Quelle pensée du temps, implique-t-elle, qui soit autre chose qu'une pure forme vide selon laquelle se produit la mésalliance entre l'homme et le dieu ?

L'anthropologie biblique

Les mots hébraïques du souffle et de la vie

Le mot « vie » (*haïm* en hébreu) qui apparaît la première fois dans le second récit de la création de l'homme, au chapitre 2 de la Genèse, est immédiatement en relation avec deux mots qui disent le souffle : « L'Éternel (*YHWH*)-Dieu (*ELOHIM*) façonna l'homme, poussière extraite de la terre, il fit pénétrer dans ses narines un souffle (*nechama*) de vie, et l'homme devint un(e) animal/individualité/âme vivant(e) (*nefesh haya*). » (Genèse 2, 7)

Plus loin un autre mot qui dit le souffle est lié encore à la vie : « Et moi, je vais amener sur la terre le déluge des eaux pour détruire toute chair (*bassar*) qui a en elle un souffle/esprit (*rouah*) de vie. » (Genèse 6, 17)

Ce mot, *ruah*, apparaissait déjà au tout début du texte biblique : Et le souffle/esprit (*rouah*) de Dieu (*ELOHIM*) planait sur la face des eaux (Genèse 1, 2). On le retrouve encore comme source d'inspiration de la parole prophétique : « A cette vue, je tombai sur ma face, et j'entendis une voix qui me parlait. Elle me dit : Fils de l'homme, dresse-toi sur tes pieds, que je te parle. Et un souffle/esprit (*rouah*) vint en moi lorsqu'elle m'eut parlé et me dressa debout sur mes pieds, et j'entendis celui qui s'entretenait avec moi. Il me dit : Fils de l'homme, je t'envoie vers les enfants d'Israël... » (Ezéchiel 1, 28 et 2, 1-3)

Nous voyons ainsi qu'en hébreu trois mots disent le souffle et sont associés à la vie :

ROUAH – NEFESH – NECHAMA :

NEFESH (substantif masculin et/ou féminin), du verbe *NFSH* : reprendre haleine, respirer après le travail, se reposer

ROUAH (substantif féminin), du verbe *RIAH* : aspirer, respirer, sentir, reprendre ses esprits

NECHAMA (substantif féminin), du verbe *NCHM* : souffler, respirer, haleter

Les traductions inspirées par le dualisme métaphysique ont dessiné une conceptualité qui de façon générale oblitère le sens hébraïque originel :

NEFESH (hébreu) / *PSUKE* (grec) / *ANIMA* (latin) / *AME* (français)

ROUAH (hébreu) / *PNEUMA* et *NOÛS* (grec) / *SPIRITUS* (latin) / *ESPRIT* (français)

NECHAMA (hébreu) / *PNOE* (grec) / *SPIRACULUM*, *HABITUS*, *SPIRITUS* (latin) / *AME* (français)

La question de l'âme et de l'esprit

L'anthropologie hébraïque ne se laisse pas dire dans les termes du dualisme grec de l'âme et du corps, ou encore de l'esprit et de la matière. Nous voyons que deux mots ont été traduits par « âme » : *nefesh* et *nechama*. Le mot *rouah* (traduit en français par « esprit ») a donné deux mots en grec : *pneuma* et *noûs*. Le *pneuma* serait plus proche de la signification hébraïque qui évoque le souffle par où advient la parole, alors que dans l'avancée de la pensée occidentale c'est le *noûs* qui a été retenu, dans le sens où Platon, dans le *Phédon*, explique qu'au moment de la mort, l'âme se fait esprit et accède à la théorie, à la clarté contemplative, à la vérité de l'être.

Cette identification de l'âme et de l'esprit s'est affirmée plus tard dans l'histoire de l'Occident. Lors du Concile de Constantinople, en 869, l'Eglise avait identifié l'âme et l'esprit. Plus tard, Descartes poursuivra ce chemin en mettant en avant le mot *mens*. Aujourd'hui le développement des neurosciences s'inscrit dans un processus semblable. Mais déjà, depuis longtemps, depuis le XVIII^{ème} siècle, on n'entendait plus le mot « âme » dans le mot *psuké* qui a donné « psychologie » d'où l'âme semble avoir disparu.

Qu'est-ce que l'âme ? Nous lisons par exemple ces réflexions de Proclus à propos du *Premier Alcibiade* de Platon : « Le fait que ceux qui répondent disent tout ce qu'ils disent en le tirant d'eux-mêmes est une forte preuve en faveur de ce dogme que les âmes mettent au jour les raisons à partir de leur propre fond, qu'elles n'avaient besoin que d'un éveilleur, et qu'elles ne sont pas des tablettes non écrites qui reçoivent leur empreinte de l'extérieur... » (8). Alcibiade n'est pas ainsi une tablette vierge et anonyme, il doit répondre présent à celui qui l'éveille. Lorsque son âme dit « oui » à son éveilleur, Alcibiade se fait ici sujet dans sa réponse. L'âme est ce qui dit « oui » (9). L'âme aurait-elle, même chez Platon, une autre dimension que la fusion dans l'esprit contemplatif ?

Cette extrême subjectivation qui fait de celui qui répond un être unique, que l'on entend encore dans les religions qui parlent du « salut de l'âme », ou dans le « Me voici ! » abrahamique, s'efface dans l'identification de l'âme et de l'esprit (au sens du *noûs*), dans le *mens* qui donne le « mental », et dans la dominante contemporaine de la psychologie et des neurosciences.

Mais si l'âme est ce sujet unique qui répond « oui », elle ne s'identifie plus à l'esprit contemplatif et théorique dans sa généralité. La réponse à l'éveilleur est une acceptation, dans la vie, par la personne toute entière, dans sa singularité.

Quelle pensée de la vie s'ouvre alors à nous, qui ne soit plus la vie de l'esprit ou la vie biologique ? En quoi les doctrines – juive et chrétienne – sur la résurrection des morts pourraient-elles nous éclairer ?

Sortir du dualisme : approche d'une pensée hébraïque de la vie

Le mot « vie », en hébreu, se dit toujours au pluriel, *haïm*, et s'exprime souvent à l'état construit, c'est-à-dire au génitif. Le texte biblique évoque la vie de telle personne, etc. Il n'y a que pour Dieu que le mot « vie » se dit au singulier : *hay*. Il est ainsi nommé : le « Vivant des mondes ».

Quel est le sens du pluriel du mot vie dans l'expérience humaine ? Il y a cette vie-ci et la vie du monde à venir. Mais la dualité de la vie exprimée par le pluriel *haïm* n'est pas un dualisme qui se dirait par exemple comme la vie de l'esprit opposée à la vie biologique. Lorsque la tradition juive parle de « ce monde-ci » (*olam haze*) et du « monde qui vient » (*olam haba*), elle ne décrit pas l'ici-bas et l'au-delà ; mais l'indication du *olam haba*, le « monde qui vient », manifeste l'avancée de ce monde à venir dans ce monde-ci. Cette avancée est une nouveauté, quelque chose que l'on connaît au fil de l'expérience de la vie, lorsque ayant sombré au plus profond de la détresse et de l'abandon, on trouve des forces neuves pour se relever ou encore lorsqu'une inspiration vient nous transformer en vue d'une réalisation inédite. Souvent ces relevailles adviennent à la lumière d'une parole bienfaisante, dans l'éclair d'un dialogue, d'une rencontre.

Une nouveauté, au sens où Bergson parlait d'une « imprévisible nouveauté » dans *L'évolution créatrice*.

Si la vie n'est ni biologique ni spirituelle, comment en parler ? Spinoza, philosophe et grand lecteur de la Bible, écrit : « Il ne manque pas de théologiens pour comprendre que c'est pour cette raison, parce que Dieu est la vie, et ne se distingue pas de la vie, que les juifs, quand ils juraient, disaient « Par Dieu vivant », et non « Par la vie de Dieu » » (10). En écho à Maïmonide qui écrivait : « C'est pour cela qu'on dit *hay*, Par le vivant Dieu, et qu'on ne dit pas *hey*, par la vie de Dieu, car Sa vie n'est rien d'autre que son essence. » (11)

Quelle définition Spinoza donne-t-il de la vie ? Il commence par critiquer certains philosophes comme Aristote pour qui la vie est « la persistance de l'âme nutritive avec la chaleur ». Aristote a forgé trois âmes (végétative, sensitive et pensante) participant de cette persistance, ce qui exclurait de la vie les esprits et Dieu. C'est pour éviter cette exclusion qu'Aristote donne une autre définition de la vie : « la vie est l'acte de l'entendement ». Mais Spinoza réfute ces arguments, car il n'y a que des opérations mécaniques dans la matière et parce qu'il n'y a pas à privilégier l'entendement plutôt que la volonté en Dieu. Le philosophe propose une autre définition de la vie : « la force par laquelle les choses persévèrent dans leur être ». Cette force, dit-il, est distincte des choses elles-mêmes ; on peut donc dire que les

choses ont de la vie. Mais « la force par laquelle Dieu persévère dans son être n'est autre chose que son essence ; ceux-là parlent donc très bien qui disent que Dieu est la vie. » (12)

Les choses et les êtres participent ainsi de Dieu qui est Lui-même la vie. Ainsi la vie humaine n'est pas comme dans la tragédie la séparation des hommes et des dieux, mais elle participe de Dieu qui est la vie. C'est pourquoi, dit Spinoza : « Un homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie. »

Une individualité vivante / un souffle qui parle

Le texte de la Bible nous enseigne : « L'Eternel (YHWH)-Dieu (ELOHIM) façonna l'homme, poussière extraite de la terre, il fit pénétrer dans ses narines un souffle (*nechama*) de vie, et l'homme devint un(e) animal/individualité/âme vivant(e) (*nefesh haya*) » (Genèse 2, 7)

L'homme n'est pas fait de terre ou de la matière même du sol, mais comme le dit très explicitement le texte biblique, de poussière détachée ou extraite du sol. Paul Nothomb fait remarquer que, dans le texte de la Genèse, ce sont les animaux qui sont faits de terre (Genèse 2, 19) et non pas l'homme (13). La différence, dit-il, entre la poussière et la terre, est que cette dernière est compacte et obscure alors que la poussière laisse passer la lumière. L'homme serait ainsi formé de poussière, de lumière et de souffle. Il est « un souffle qui parle » (*rouah memalela*), selon la traduction classique araméenne par le prosélyte Onkelos, de l'expression « une personne/individualité/âme vivante » (*nefesh haya*).

La *rouah* liée ici à la parole montre bien sa différence avec le *noûs* grec, l'esprit contemplatif opposé à la matière, qui n'inclut pas cette dimension de la parole. La *rouah* (esprit/ souffle/ parole) est ce qui inspire le prophète, comme en témoigne Ezéchiël : « Et un souffle/esprit (*rouah*) vint en moi lorsqu'elle m'eut parlé et me dressa debout sur mes pieds, et j'entendis celui qui s'entretenait avec moi. Il me dit : Fils de l'homme, je t'envoie vers les enfants d'Israël... » (Ezéchiël 1, 28 et 2, 1-3). Loin de l'abattement de la mort, la parole dresse sur les pieds, permet de se tenir debout.

L'homme (*adam*) est ce composé de poussière et de souffle qui s'incarne dans la chair (*nefesh* ou *bassar*). Il est, à ce titre, un « souffle qui parle ». Pourrions-nous entendre ici la résonance hébraïque du thème néo-testamentaire : « La parole a été faite chair » (Evangile selon Jean 1, 14) ?

Cette question de la parole dans la chair ou du souffle qui parle, n'est-elle qu'un mystère, objet de croyance muette ? Le simple énoncé de la question nous met sur un chemin de réponse : il ne s'agit certainement pas du mutisme de la foi puisqu'il est question du fondement même de la parole. Celle qui nous dresse debout.

Le souffle et la parole : les lettres du nom divin

Qu'est-ce que la parole ? Le texte biblique nomme la révélation de façon tout à fait énigmatique : « Et tout le peuple assemblé voient les voix » (Exode 20, 15). Cette vision paradoxale où l'on voit ce que normalement l'on entend, est dite au pluriel. L'expérience est collective et absolument singulière à la fois. L'Un n'englobe pas le réel comme une totalité. Il se dit dans les singularités. Comme chaque fois une nouveauté. Un singulier pluriel.

La vision des voix évoque la structure de l'écriture hébraïque où les voyelles ne sont pas des lettres. Les voyelles invisibles sont le souffle du texte par où il advient à la lecture et à l'écriture. La tradition a fixé un usage des voyelles dans la lecture liturgique. Mais d'autres

lectures sont possibles, celles qui suscitent l'infinité des commentaires. Oralité, comme possibilité d'écrire de nouveaux textes.

Quelles sont ces voix ou ces voyelles ? Commentant la révélation du Nom divin à Moïse (Exode 3, 14-15), Elie Munk (14) écrit : « Les lettres du Tétragramme, *yod*, *hé* et *vav* ainsi que la lettre *aleph* sont des consonnes vocaliques qui rendent possible la parole et servent de signes phonétiques à toutes les consonnes ; celles-ci ne peuvent être articulées sans qu'elles soient associées à l'une d'entre elles, puisque les voyelles leur sont subordonnées... En outre, ajoute Ibn Ezra, les quatre lettres *aleph-hé-yod-hé* et *hé-vav-yod* sont formées de sons aspirés et elles ne s'articulent que dans un souffle. Elles ne sont qu'une haleine et elles représentent ainsi le caractère immatériel des forces initiales qui furent à l'origine de la création et de l'existence. Ces noms nous mènent ainsi jusqu'aux sources mêmes de la vie ». Juda Halevi (15) écrivait également : « Le sens caché de ce nom (le Nom Tétragramme) nous échappe ; quant aux lettres qui le composent, elles ont la propriété d'être vocaliques. Or ce sont les lettres vocaliques *aleph*, *hé*, *vav* et *yod* qui déterminent la prononciation de toutes les consonnes ; puisqu'on ne peut prononcer aucune consonne sans la présence des lettres vocaliques. » (16)

Les auteurs cités disent que les voyelles qui rendent possible la prononciation des consonnes – et donc la parole – sont la source de la vie. L'homme serait alors essentiellement défini par la parole. Une vie humaine ne serait pas biologique au sens animal ni spirituelle au sens de la contemplation muette. Mais une vie ancrée dans la parole. Une parole dans la chair. Un « souffle qui parle ».

Dirions-nous alors que les lettres du nom divin, les consonnes vocaliques, les voyelles qui adviennent dans le souffle, sont la suture de notre vie ? L'homme serait alors essentiellement défini par la parole, celle qui peut-être trouve son souffle dans la *rouah*, comme chez les prophètes.

Quel lien y a-t-il entre la parole et la résurrection ? Et si l'homme n'est ni corps animal ni esprit contemplatif, qu'est-ce qui ressuscite en lui ?

Le thème de la résurrection des morts

Ouvertures bibliques

Nous lisons : « C'est Moi qui fais mourir et qui fais vivre, qui blesse et qui guéris » (Deutéronome 32, 29) ; « Que revivent tes morts, que mes cadavres se relèvent ! Réveillez-vous et poussez des acclamations, habitants de la poussière ! Car ta rosée est une rosée lumineuse et la terre accouchera des ombres. » (Isaïe 26,13). On connaît particulièrement les textes du prophète Ezéchiel dans la vallée des ossements : « Ainsi a dit le Seigneur YHWH : Viens des quatre vents, souffle (*rouah*) ! Souffle sur tous ces morts et qu'ils vivent ! Je prophétisai comme il me l'avait ordonné et le souffle entra en eux ; ils prirent vie... » (Ezéchiel 37,1-14). Daniel dit aussi : « Ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront... » (Daniel 12, 2-3)

Selon la Bible, les Sadducéens étaient opposés à la résurrection tandis que les Pharisiens en étaient partisans. Le Traité *Sanhédrin* du Talmud dit même que celui qui nie la résurrection n'a pas part au monde à venir. La résurrection a été intégrée dans la liturgie juive de la principale prière quotidienne : « Tu es celui qui fait revivre les morts... Il entretient les vivants avec bonté, ressuscite les morts avec une grande miséricorde, soutient ceux qui chancellent, guérit les malades et délivre les prisonniers, et il maintient sa fidélité à ceux qui

dorment dans la poussière. Qui est comme toi, maître d'œuvres formidables et qui peut t'être comparé, O roi qui fait mourir et qui rappelle à la vie et fait germer la délivrance. Et tu es fidèle à faire revivre les morts. Tu es béni, Seigneur qui ressuscite les morts. »

Il est important de noter que l'invocation de Dieu, en tant qu'il est celui qui ressuscite les morts, est intégrée précisément dans la liturgie à l'époque que nous avons décrite, celle de la naissance de la philosophie et de la tragédie en Grèce. Epoque où, dans l'éloignement du divin et le développement de l'humanisme, la mort devient un thème central : la philosophie comme apprentissage de la mort, la tragédie comme expérience, dans la mort, du détournement des dieux.

L'annonce de la résurrection des morts est également l'élément principal des textes et des discours de saint Paul, lors ses voyages et dans ses lettres. Il y est question de la résurrection des morts, dont le modèle est celui de Jésus-Christ, comme saint Jean l'annonce : « Jésus lui dit : Je suis la résurrection et la vie » (Jean 11,25).

Qu'est-ce que la résurrection nous enseigne sur la vie ?

Résurrection et jugement

Dans son *Epître sur la résurrection des morts*, Maïmonide citant le Traité *Sanhédrin* du Talmud écrit : « Ceux qui n'ont pas part au monde à venir sont : celui qui dit qu'il n'y a pas de résurrection des morts... » (17). La question de la résurrection est donc centrale dans la doctrine talmudique, à tel point que l'on appelle « Israël », très largement au-delà d'une ethnie, ceux qui professent cette croyance en la résurrection. Mais qui sont ceux qui ressuscitent ? Les ressuscités viennent pour traverser l'épreuve du jugement avant de bénéficier du monde à venir qui est la récompense des justes.

Nous voyons que la résurrection est essentiellement liée au jugement. C'est même la pensée de l'âme qui requiert le jugement. Autrement dit l'âme c'est la personne tout entière. Si l'âme n'était que contemplative, absorbée dans l'esprit au moment de la mort, il n'y aurait pas besoin de jugement. Qu'est-ce que la personne si elle n'est plus définie par le dualisme de l'âme et du corps ? Qui ressuscite ?

Ne s'agit-il que d'une croyance religieuse ? Ou bien ces textes donnent-ils à penser ? Cela est-il pensable dans une approche philosophique ? Des entretiens entre Jean-Paul Sartre et Benny Lévy furent publiés dans trois numéros du *Nouvel Observateur* au début de l'année 1980. De quoi est-il question dans ces dialogues ? Sartre dit : « La philosophie de l'histoire n'est pas la même s'il y a une histoire juive ou s'il n'y en a pas... L'essentiel chez le juif, c'est que, depuis plusieurs milliers d'années, il a un rapport avec un seul Dieu, il est monothéiste... c'est une première liaison métaphysique de l'homme juif avec l'infini...L'essentiel, c'est que le juif a vécu et qu'il vit encore métaphysiquement. » Quelle peut être cette destination métaphysique ? Sartre explique alors : « La religion juive implique une fin de ce monde-ci et l'apparition au même moment d'un autre monde qui sera fait de celui-ci mais les choses seront autrement disposées. Il y a un autre thème qui me plaît aussi : les morts juifs et autres, d'ailleurs, ressusciteront... » Benny Lévy interroge Sartre sur la question du messianisme. « La fin messianique, répond Sartre, n'a pas l'aspect marxiste, c'est-à-dire l'aspect d'une fin définie à partir de la situation présente et projetée dans l'avenir, avec des stades... La fin juive... c'est le commencement de l'existence des hommes les uns pour les autres, c'est-à-dire une fin morale. » Sartre évoque encore pour l'humanité entière cette « fin dernière... où vraiment la morale sera simplement la manière de vivre des hommes les uns par rapport aux

autres. » Et il conclut en disant : « Eh bien, cette idée de l'éthique comme fin dernière de la révolution, c'est par une sorte de messianisme qu'on peut la penser vraiment. » (18)

Le discours de Sartre, dit B. Lévy, est un discours sur la subjectivation, ou dans la langue de Kant sur « la destination totale de l'homme ». Comment atteindre cette fin morale si des fautes ont été commises et ont laissé des traces dans le monde ? Il faut que ces actes soient jugés. Comme un second souffle. Un retour à la vie.

Il y a comme une mort dans la mort, lorsque des actes coupables ont laissé une trace dans le monde sans qu'il y ait eu jugement. Le poids de l'acte non jugé est une mort redoublée. Comme une glaciation d'une durée indéfinie. Il faut que les actes soient jugés. C'est là tout le thème du théâtre de Sartre. Théâtre qui joue le même rôle que le mythe chez Platon, selon un commentaire de Simone de Beauvoir, dans ses Mémoires. La liberté chez Sartre exige un « second souffle ». La subjectivation implique le jugement. La résurrection.

L'âme, le temps et l'Infini

Nous avons vu que selon le commentaire du *Premier Alcibiade* de Proclus l'âme doit acquiescer à son éveillé. Acquiescement qui implique autre chose que la pure contemplation. Extrême subjectivation. Dans ces conditions le rapport à la mort n'est ni voir, ni visée : « ni voir l'être comme chez Platon, ni viser le néant comme chez Heidegger », écrit Lévinas, car « le temps n'est pas la limitation de l'être mais sa relation avec l'infini. La mort n'est pas anéantissement mais question nécessaire pour que cette relation avec l'infini ou le temps se produise. » Temps qui n'est plus ici, comme dans la tragédie, la forme vide du dieu absent qui dessinerait l'infidélité réciproque de l'homme et du dieu selon laquelle l'homme ne peut que tragiquement mourir. Œdipe enfermé dans le « moment », et dont la parole n'advient que comme énoncé de sa mortalité. Antigone précipitée dans la mort et qui nomme seulement ainsi son dieu. Si la mort n'est pas non plus la visée philosophique de l'être ou du néant, il faudrait s'approcher d'une autre dimension du psychisme humain qui ne se dirait pas dans les termes de l'intentionnalité et de la présence. Lévinas propose cette approche sous le nom de prophétisme : « Le prophétisme serait ainsi le psychisme même de l'âme, l'Autre *dans* le Même, où le *dans* signifie le *réveil* du Même par l'Autre. Sans que l'Infini soit présent ! Il est arrière-pensée trop haute pour se pousser au premier rang ou au rang de thème. Dans la phrase première où Dieu est témoigné – dans le *me voici* – Dieu n'est pas énoncé... L'obéissance qui précède l'écoute de l'autre est anachronisme de l'inspiration... Elle est singulière obéissance à l'ordre de se rendre *avant* de l'entendre. Cette allégeance avant tout serment est l'Autre dans le Même, c'est-à-dire le *temps*, le *se passer* de l'Infini ! » (19)

Si le psychisme est habité par l'Autre, nous sommes dans une expérience du discontinu, d'un temps non homogène. Comme si la parole (notre incarnation) n'advenait que dans cette différence. La personne humaine ne serait pas ainsi définie par la présence à soi du *cogito*, et le temps ne signifierait pas dans la durée. La vie n'est pas le remplissage du vécu. Lévinas analyse ce discontinu comme passage au temps de l'Autre. Dans ses descriptions phénoménologiques sur la caresse, la relation du père au fils, la fécondité, il dit que « la résurrection constitue l'événement principal du temps », et que le messianisme est le passage « du perpétuel à l'éternel » (20).

Qui ressuscite ? (en conclusion)

En hébreu ressusciter se dit *qoum*, et en grec *anastasis* : les deux mot voulant dire « se lever ». C'est pourquoi il est question dans les textes bibliques, Ancien et Nouveau Testament, du fait de se relever d'entre les morts. Nous remarquons que la Bible parle de relèvement et de résurrection des « morts ». Il n'est pas question dans ces textes de résurrection des corps. Cette précision nous met à nouveau en dehors des concepts dualistes. Si l'homme n'est ni âme ni corps, qui alors ressuscite ?

Le texte biblique (Ancien et Nouveau Testament) parle de la résurrection des morts ou de la résurrection d'entre les morts. En effet, l'anthropologie biblique ne connaît pas de corps distinct de l'âme. Il n'y a pas de dichotomie entre le corps et l'âme. La question de savoir si les morts ressusciteront avec leurs corps n'a pas de sens du point de vue biblique, puisque cette tradition est étrangère au dualisme issu de la philosophie. Qui ressuscite ? demande Claude Tresmontant (21). La réponse est simple : « C'est l'homme ! », dit-il, en tant qu'il n'est ni une âme, ni un corps.

Le processus d'extrême subjectivation par lequel l'âme (la personne) répond « oui » à son éveillé, n'est pas une persistance dans son être mais une relation à l'Infini (22). Ainsi la résurrection n'est pas liée à une perpétuation de soi-même, mais au jugement des traces laissées par nos actions dans le monde. Après quoi se dessine la question d'un monde à venir. Dont la pointe avancée dans ce monde-ci indique le sens moral de notre destination finale. Messianisme au sens où Sartre en parlait.

Le texte talmudique nous dit que celui qui ne croit pas à la résurrection des morts n'a pas part au monde à venir. Par extension, cette croyance se nomme Israël. La mort ainsi n'est pas l'anéantissement du sujet, mais dans les termes de Lévinas, elle est la question nécessaire pour que la relation avec l'Infini se produise. Vie sans mort. L'autre dans le même. Extrême et paradoxale subjectivation. Vie de l'Infini.

Notes :

1. Patocka, *Platon et l'Europe*. Editions Verdier, 1973
2. Platon, *Phédon* (64e-65a)
3. Claude Tresmontant, *Le problème de l'âme*. Editions du Seuil, 1971
4. Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps*. Editions Grasset et Fasquelle, 1993
5. Emmanuel Lévinas, *Op. cit.*
6. Jean Zacklad, *Pour une Ethique. Livre III. L'Alliance*. Textes et Travaux, 1985
7. Jean Beaufret, *Hölderlin et Sophocle*. Editions Gérard Montfort, 1983
8. Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*. Editions des Belles Lettres. Voir l'étude de Benny Lévy, *Etre juif*. Editions Verdier, 2003

9. Voir les analyses de Benny Lévy sur Platon, dans *Le meurtre du Pasteur. Critique de la vision politique du monde*. Editions Grasset et Verdier, 2002

10. Spinoza, Appendice aux *Principes de la philosophie de Descartes* (1663) (chapitre VI, « De la vie de Dieu »)

11. Maïmonide, *Le Guide des égarés* (vers 1190). Livre I, chap. 68. Traduction de l'arabe par Salomon Munk. Préface de Claude Birman. Suivi du *Traité des Huit Chapitres*. Traduction de l'arabe par Jules Wolf. Préface de Franklin Rausky. Editions Verdier, 1979 et 1983

12. Spinoza, *Op cit.*

13. Paul Nothomb, *L'imagination captive : Essai sur l'homme immortel*. Editions de la Différence, 1994

14. Elie Munk, *La voix de la Thora*. Fondation S. et O. Lévy, 1981

15. Juda Hallevi (1086-après 1140), *Le Livre du Kuzari*. Traduit de l'arabe avec un avant-propos et des notes par M. Ventura. Librairie philosophique J.Vrin, 1987

16. A propos du Nom divin, le Tétragramme, nous pouvons noter que selon la tradition juive et hébraïque, ce nom connu par Adam dans le jardin d'Eden, aurait été oublié lorsque l'humanité serait devenue idolâtre. Il est révélé à nouveau à Moïse lors de l'épisode du buisson ardent (Exode 3,14). Deux Noms lui sont révélés : *EHIE* (Je serai) et *YHWH* (le Tétragramme imprononçable) ; et ces deux noms comportent l'ensemble des consonnes vocaliques, c'est-à-dire des voyelles. Il n'y a pas là de mystère, car les voyelles sont communes à toutes les langues. La puissance de vie de ce nom serait la fin de toute idolâtrie et la source de notre vie ainsi que de l'exigence dans notre effort de parole. C'est ce qu'écrit Maïmonide dans le livre I du *Guide des égarés* (chap. 60 et sq). Les textes, en particulier la prophétie de Zacharie, disent que ce nom est en réserve pour toute l'humanité.

Le Nom Tétragramme est composé de quatre lettres qui sont des consonnes vocaliques ou *matres lectionis* : parfois voyelles et parfois consonnes. Leur assemblage dans le nom divin les rend inarticulables entre elles. Dans la tradition juive, ce nom s'écrit et ne se prononce pas. Quand on veut simplement en parler, par exemple au cours d'une étude biblique, on dit *HaChem* (le Nom).Lorsqu'il faut l'énoncer ou l'invoquer, lors de la liturgie (prière ou lecture de versets bibliques), il est remplacé par un nom substitut : *Adonai* (mon Seigneur). C'est ce nom substitut qui apparaît dans les traductions : *Kurios, Dominus, Seigneur, Eternel, Lord, etc*

17. Moïse Maïmonide, *Epître sur la résurrection des morts* (1191). In *Epîtres*. Editions Verdier, 1983
Maïmonide commente le texte du *Traité Sanhédrin* du Talmud (chap. 11).

18. Jean-Paul Sartre / Benny Lévy, *L'espoir maintenant. Les entretiens de 1980*. Editions Verdier, 1991

19. Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps. Op.cit.*

20. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961). Editions Martinus Nijhoff, 1980

21. Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*. Editions du Seuil, 1961

22. Emmanuel Lévinas critique vivement Spinoza parce que la persévérance dans l'être dont parle l'auteur de *Ethique* ignore la dimension de l'altérité, le temps comme passage au temps de l'Autre. Mais ne pourrait-on entendre, positivement, dans ce passage du perpétuel à l'éternel dont parle Lévinas, un écho de ces paroles de Spinoza : « Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels. » (*Ethique*, livre V, scolie de la proposition XXIII) ?

Ce texte a été publié dans :

La Vie : Préparation des épreuves de culture générale. Concours 2010. Edité par le Groupe ESC Clermont.

Clermont-Ferrand, Groupe ESC, 2010