

Comité de rédaction en français

Jean-Robert Armogathe, Guy Be-douelle, o.p., Françoise et Rémi Brague, Claude Bruaire, Georges Chantraine, s.j., Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini, Georges Cottier, o.p., Claude Dagens, Marie-José et Jean Duchesne, Nicole et Loïc Gauttier, Gilles Gauttier, Jean Ladrière, Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Henri de Lubac, s.j., Corinne et Jean-Luc Marion, Jean Mesnard, Jean Mouton, Philippe Nemo, Marie-Thérèse Nouvellon, Michel Sales, s.j., Robert Toussein, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift : **Communio** (D 5038 Rodenkirchen, Moselstrasse 34) – Hans Urs von Balthasar, Albert Gbrres, Franz Greiner, Hans Maier, Karl Lehmann, Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

ITALIEN : **Strumento internazionale per un lavoro teologico** : **Communio** (Cooperativa Edizioni Jaca Book, Sante Bagnoli; via Aurelio Saffi, 19, 120123 Milano) — Giuseppe Colombo, Eugenio Corecco, Virgilio Melchiorre, Giuseppe Ruggieri, Costante Portatadiho, Angelo Scola.

SERBO-CROATE : **Svesci Communio** (Krscanska Sadasnjost, Zagreb, Marulicev trg. 14) – Stipe Bagaric, Vjekoslav Bajsic, Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, Josip Turcinovic.

AMERICAIN : **Communio, International catholic review** (Gonzaga University, Spokane, Wash. 99202) – Kenneth Baker, Andree Emery, James Hitchcock, Gliford G. Kossel, Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz, John R. Sheets, Gerald Van Ackeren, John H. Wright.

La **Revue catholique internationale** : **Communio** est publiée par « Communio », association déclarée (loi de 1901), président : Jean Duchesne.

Rédaction au siège de l'association : 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél.:288.76.30 et 647 76 24.

Administration, abonnements 39, rue Washington, F 75008 Paris. CCP : « Communio » 18 676 23 F Paris.

Conditions d'abonnement : voir p. 96.

Conformément à ses principes, la **Revue catholique internationale** : **Communio** est prête à envisager de publier tout texte de recherche (individuelle ou communautaire) en théologie catholique. La rédaction ne garantit pas le retour des manuscrits.

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.

Charles PEGUY, L'Argent, *Pléiade*, p. 1136-1137.

N° 2 - novembre 1975

mourir

Problématique

Gerd HAEFFNER
page 2 Vivre face à la mort

Rémi BRAGUE
page 9 Pour un sens chrétien de la mort

Paul TOINET
page 22 Résurrection et immortalité de l'âme

Intégration

Jean DUCHESNE
page 34 Dans une mort ambiguë

Jean MOUTON
page 51 Une mort de papier — l'écrivain devant la mort

Docteur X
page 61 Entre la vie et la mort : la réanimation

Attestations

Communautés des Oblates de l'Eucharistie
page 68 Vivre sa mort

Guy GAUCHER
page 75 «Jamais je ne vais savoir mourir ! » — Thérèse de Lisieux

Signets

Michel SALES
page 81 L'onction des malades : sacrement de la vie donnée

Michel COSTANTINI
page 89..... L'indicible et l'appel : à propos de livres récents sur la mort

Louis BOUYER
page 95 La colonne et le fondement de la vérité de P. Florensky

Gerd HAEFFNER :

Vivre face à la mort

ON vient de fonder en France une société de thanatologie. Quel enrichissement pour le cercle des sociétés savantes, qui jusqu'alors s'occupaient de bien des choses, de choses bizarres même, mais jamais aussi macabres : une académie de la mort ! En sortira-t-il grand'chose de nouveau ? Elle obtiendrait déjà un beau succès si elle parvenait à nous faire mieux concevoir ce qui n'est pas nouveau et semble bien connu depuis fort longtemps : nous sommes mortels jusqu'à la dernière fibre de notre vie ; nous nous trouvons dans la nécessité, qui du reste nous honore, de prendre position par rapport à elle.

I

Quand un homme meurt, ce n'est pas seulement un organisme qui se décompose, organisme qui posséderait entre autres fonctions quelque chose comme un « savoir » ; mais c'est l'existence concrète d'une personne irremplaçable qui concentre en soi, à sa manière, tout un monde. On peut bien considérer l'homme comme un organisme en ce que, sur plus d'un point, son corps partage avec l'animal une même manière de s'organiser, de répartir ses fonctions, de se faire et de se défaire. Mais ce qui meurt, ce n'est pas un corps, c'est le sujet qui l'habite. Or l'animal n'a pas du tout la même manière d'être un sujet que l'homme. L'homme n'est donc pas mortel de la même manière que l'animal.

Seul peut « mourir » un être qui, de quelque manière que ce soit, peut être sujet. Une voiture ou une pierre, par exemple, ne le peuvent pas, tandis qu'une plante le peut, et l'animal, encore plus nettement. L'animal peut être sujet dans la mesure où il est d'une certaine manière lui-même le centre auquel il se rapporte. Ce qui est autre que lui, ou lui-même, peut être rendu présent à l'animal : c'est **pour** celui-ci, par rapport à lui, qu'il y a des ennemis, des choses qui se mangent, qui abritent, exigent soumission, attirent sexuellement ; et d'autre part il est présent à soi-même dans les sentiments du plaisir et de la douleur, de la crainte et du désir. Mais aussi bien la présence de l'autre à l'animal que celle de l'animal à soi-même restent impar-

faites, en quelque sorte bloquées. La référence à soi de l'animal est contre-carrée par une puissance plus forte, celle de la race et de l'espèce, qui interdit que l'animal individuel ne devienne une fin en soi, et l'a d'avance soumis à la loi qui maintient l'équilibre entre la naissance et la reproduction, la venue à la vie et la disparition. L'animal individuel ne peut pas prendre de distance par rapport à son espèce. C'est pourquoi le destin qui le condamne à mort est — si l'on peut dire — la chose la plus naturelle du monde. Sa manière d'être un sujet est une fonction de la vie générale de l'espèce (laquelle n'est d'ailleurs réelle que dans les sujets individuels) ; l'animal n'est donc à proprement parler pas de « soi », donc pas de conscience, et donc, enfin, pas de conscience de sa mortalité.

Il en va autrement de l'homme, qui peut se rapporter à l'autre en tant que tel et en user avec lui indépendamment de la loi qui préside à sa conservation, à sa croissance et à sa reproduction. Capacité fondée dans ce fait que l'homme est tellement confié à soi-même qu'il peut décider soi-même du sens de sa vie et, par là, du sens de ce qu'il produit, des personnes et des événements qu'il rencontre. Il existe alors une distance entre son être et son moi, distance qui a pour conséquence la possibilité de me connaître et de me décider de telle ou telle manière envers moi-même. Certes, je vais ainsi prendre conscience de toute une série de données de l'existence humaine en général et de la mienne propre en particulier, devant lesquelles je ne suis pas libre, si l'on veut dire par là que je ne puis les changer. Mais ces traits inaltérables de mon existence ne sont pas purement et simplement soustraits à toute prise de position que je pourrais avoir librement sur eux : je puis dire Oui ou Non à ce que je suis, même si je ne puis m'y dérober. Non pas bien sûr un Oui ou un Non sans détour, mais tel que ce Oui ou ce Non soit le véritable moteur de mes décisions dans les domaines modifiables, dans lesquels je puis m'engager pour telle ou telle cause. Une de ces déterminations fondamentales de mon existence, à laquelle je dois dire Oui ou Non, est le fait d'être mortel.

On ne m'a jamais demandé si je voulais être un mortel ou un immortel, pas plus qu'on ne m'a demandé si je voulais être libre ou non il se trouve que je le suis (1). Ma mortalité est donc d'une part une loi immuable de mon existence ; mais d'autre part elle n'est pas un simple fait objectif, elle est en

(1) Il est d'ailleurs remarquable de voir que la conscience du caractère irremplaçable de l'individu, laquelle suppose qu'on se sait libre, apparaît étroitement liée, aussi bien dans l'histoire de l'humanité que dans celle de chaque individu, avec le premier instant où l'on a une conscience aiguë d'être mortel. Car c'est alors seulement, par la séparation d'avec le sein maternel que sont le groupe ou les parents, que prend distinctement ses contours le sujet qui n'échappera pas à la mort.

même temps une question permanente posée à ma liberté : Pourquoi faut-il que je m'accepte comme être mortel? Ne puis-je y échapper? Ou, si c'est impossible : comment dois-je le prendre?

Devoir mourir est ainsi un des problèmes fondamentaux de l'existence, comme cet autre, qui vient d'être indiqué : depuis ma naissance, à travers toutes les couches du développement physique, psychique, moral, jusqu'à aujourd'hui, où je suis devenu une question pour moi-même, j'ai été remis à moi-même, comme une tâche ou comme un fardeau, comme quelqu'un qui, sans être le maître de ce qui le fonde, doit pourtant être libre. Dans ce cas comme dans l'autre, quelque chose dispose de moi dans la profondeur même d'où provient ma propre disposition de moi-même. Dans les deux cas, qu'on ait disposé de moi-même sans me le demander, voilà ce que l'orgueil ne peut supporter.

L'humble et saine affirmation de soi de la créature trouve au contraire une raison de se réjouir et de remercier dans le fait que son existence n'ait justement pas de raison d'être. Mais elle se change en cri de révolte ou en silence amèrement résigné face à cette absurdité qui veut qu'à moi, qui semblais pourtant destiné à être, on me reprend morceau par morceau ma santé, mes amis, mon pays, moi-même tout entier à la fin. Il faut mourir = en détail ou en bloc. Rien de positif là-dedans, dans cette victoire du néant sur l'être, et pourtant on ne peut l'extirper de notre existence. L'expérience de la mortalité semble montrer en notre vie une construction absurde, en ses promesses une tromperie. Quiconque ne recule pas devant la mort mais a le courage de voir la vérité en face ne doit-il pas reprendre les réflexions que Simone de Beauvoir a placées à la fin de ses mémoires?

Je déteste .autant qu'autrefois m'anéantir. Je pense avec mélancolie à tous les livres lus, aux endroits visités, au savoir amassé et qui ne sera plus. Toute la musique, toute la peinture, toute la culture, tant de lieux : soudain plus rien. ... Cet ensemble unique, mon expérience à moi, avec son ordre et ses hasards — l'Opéra de Pékin, les arènes d'Huelva..., les nuits blanches de Leningrad, les cloches de la libération... nulle part cela ne ressuscitera... Rien n'aura eu lieu. Je revois la haie de noisetiers que le vent bousculait et les promesses dont j'affolais mon cœur quand je contemplais cette mine d'or à mes pieds, toute une vie à vivre. Elles ont été tenues. Cependant, tournant un regard incrédule vers cette crédule adolescente, je mesure avec stupeur à quel point j'ai été flouée (2).

(2) *La force des choses* (Paris, NRF 1962) p. 686. Le texte devient, si on le lit à contre-fil, nettement chrétien.

II

Si nous sommes déçus par l'intensité souvent superficielle de la vie et par sa finitude inévitable, c'est peut-être parce que nous en attendions trop? Peut-être devrions-nous nous en arranger, trouver notre contentement en cette modeste mesure qui nous est réservée? Peut-être toute tentative d'espérer malgré tout en une vie qui n'aura pas de fin est-elle bêtise et présomption, punie par les dieux, seuls légitimes propriétaires, et jaloux de leur privilège, de la vie éternelle? C'est en tout cas ce qu'enseigne la sagesse antique, et de manière exemplaire dans le discours que tient la tenancière — à moitié divine — de l'auberge où se restaure Gilgamesh, le héros de la légende babylonienne, pendant son tour du monde à la recherche de la plante d'immortalité :

Où cours-tu, Gilgamesh? La vie que tu cherches, tu ne la trouveras pas! Quand les dieux créèrent les hommes, ils attribuèrent la mort à l'humanité, et gardèrent pour eux l'immortalité. Toi, Gilgamesh, que ton ventre soit plein, amuse-toi jour et nuit! Fête chaque jour une fête de joie! Danse et joue jour et nuit! Que tes habits soient nets, ta tête lavée, sois baigné dans l'eau ! Regarde l'enfant dans tes bras, que ton épouse se réjouisse près de toi! Tel est le lot des hommes ! (3).

La mort est pour nous un mur impossible à escalader et qui, froid, nous repousse. Toute tentative d'escalade ne fait que rendre plus évidente notre impuissance face à la puissance de la mort. C'est justement quand on le considère à partir de cette impuissance que le monde d'ici-bas, comme domaine à nous destiné prend une plénitude certes finie, mais exquise. Cette idée des anciens maîtres de sagesse peut avoir un sens positif pour nous aussi. Certes, l'homme d'aujourd'hui court moins le risque d'espérer sérieusement une prolongation indéfinie de sa vie, mais il est d'autant plus tenté de continuer à saisir l'infinité à laquelle il aspire, mais cette fois dans la possibilité finie de vivre qui lui est laissée. Les deux voies dans lesquelles il peut s'engager sont opposées l'une à l'autre et pour cette raison même peuvent être identifiées comme les manières dialectiquement solidaires d'actualiser un seul et même principe fondamental.

La réflexion qui ouvre l'une des deux voies peut en gros se formuler ainsi : Puisque la vie est si courte et si avare de ses richesses, je vais ramasser tout ce que j'ai et le jouer d'un seul coup; j'aurai, au moins un instant, vécu à fond les cimes et les abîmes, tout ce que la vie a de plus sublime et de plus vil : sans aucune distance, sans retenue, sans filet, ne célébrant au-

(3) Tablette X, III, 1-14.

dessus de moi aucune autre loi que celle de Dionysos, qui dans son ivresse sait aujourd'hui ne faire qu'un avec l'infini et se moque d'hier et de demain. Exister en plénitude au moins une fois — rien d'autre; vivre ne vaut la peine que pour cet instant; tout le reste est passivité imbécile et vivotage moutonnier. Ce projet de vie peut-il atteindre son but, éterniser le temps dans le temps lui-même? Un homme qui poursuit ce but ne va-t-il pas perdre aussi le bien médiocre, rejeté avec mépris comme un salaire de famine, sans pouvoir gagner le bien plus grand qu'il espérait ? Car, de peur de rien laisser, il va courir sans trêve de plaisir en plaisir, sans pouvoir s'arrêter vraiment sur aucun et trouver ainsi la satisfaction profonde de son aspiration. Bien vite, ce seront des expériences plus massives, plus rares, plus perverses, qui le séduiront et qui le laisseront toujours plus épuisé et plus vide. Le Oui absolu à la finitude, qui devait lui soutirer ses trésors infinis, tourne ainsi plus ou moins vite à la haine de la réalité finie et d'abord de soi-même. Le jouet ne répond pas à ce qu'on en attendait : on le jette. Celle à qui l'on devait arracher un morceau de cette infinité qu'elle fournit, la mort, c'est elle qui arrache avant l'heure l'existence et le bonheur, finis eux aussi.

Assagi par cette expérience (celle des autres), le « philosophe » prend l'autre chemin. Lui non plus n'arrive pas à se résigner tout simplement à la finitude. Mais il sait que l'infinité, si elle existe quelque part, n'est en tout cas pas renfermée dans le fini lui-même, de telle sorte qu'elle se révélerait dans toute affirmation sans mesure du fini comme tel. Il en tire la conséquence que la vraie vie ne peut être trouvée et conservée que s'il s'abandonne le moins possible au fini, et s'il revendique plutôt sa dignité d'être raisonnable et indépendant dans une fière solitude en face de ces tendances qui empêtrent l'homme dans la diversité fragile des biens de ce monde. Le philosophe stoïcien Epictète s'est fait avec une clarté de grand style l'avocat de cette attitude :

A propos de chacune des choses qui t'enchantent, te rendent service ou te sont chères, n'oublie pas de formuler quelle elle est, en commençant par les plus petites; si tu aimes une marmite, dis : « J'aime une marmite »; ainsi, si elle se casse, tu ne seras pas troublé; si tu embrasses ton petit enfant ou ta femme, dis-toi que tu embrasses un être humain; ainsi, s'il meurt, tu ne seras pas troublé (4).

Cette attitude, à cause de sa ressemblance avec le mot de saint Paul : « Posséder comme si l'on ne possédait pas » (1 Corinthiens 7, 29), a pu et peut encore séduire aussi des chrétiens. Elle offre certes à la mort une surface d'attaque substantiellement moindre que l'attitude opposée. Mais c'est seulement parce qu'elle ne se risque plus à vivre et a déjà capitulé par

(4) *Manuel*, 3 (Paris, NRF, coll. Pléiade, p. 1112).

avance devant la puissance de la mort qui siège au cœur du fini. Celui qui, par peur de la mort qui nous atteint directement ou qui frappe un être aimé, n'est plus capable d'aimer un être fini, n'est plus, et dès sa vie, que l'ombre de ce qu'il pourrait et devrait être : un Moi abstrait, vide, solitaire.

Toute tentative pour résister à l'inexorable majesté de la mort et pour franchir d'un côté ou de l'autre la mesure qui nous est réservée à nous autres mortels, non seulement n'échappe pas à la loi de la finitude, mais l'attire : sous la forme d'une punition métaphysique. L'antique sagesse de l'épopée de Gilgamesh semble alors avoir encore raison : la richesse et la plénitude de cette mesure de vie qui est attribuée à l'homme ne se révèlent qu'à celui qui accepte que le côté positif de cette part soit fini, par un Oui simple et qui ne passe pas par la négation désespérée de la mort.

Mais comment ce « oui » simple — apparemment si difficile à trouver pourtant — peut-il devenir possible? Certainement pas en refoulant la mort ou en retournant le sens pour le rendre positif; car, même abstraction faite de l'illusion volontaire que l'on se donne alors, ce n'est justement pas un Oui simple qui en résulte, mais bien ce Oui qui provient de ce qu'on a nié la réalité de la mort et qui lui est ainsi livré par avance. Ce Oui serait peut-être d'être bien conscients de la finitude de toute chose, mais de déterminer pourtant notre action et notre amour, non pas à partir de cette finitude, mais uniquement à partir de la positivité de l'être fini, comme si cette positivité n'était en son fond affectée d'aucune négativité.

Cette idée semble passablement étrange. Elle n'est pourtant pas étrangère à la vie réelle, comme l'a montré Gabriel Marcel dans son drame, *Le mort de demain*.

Un soldat français est parti chez lui en permission pendant l'atroce guerre de tranchées autour de Verdun (1917); comme il doit y retourner, chacun sait que très vraisemblablement, il fait là sa dernière visite chez lui. Sa femme le sait aussi, et la veille de son départ, elle se refuse à lui : elle ressent comme un sacrilège le fait de dormir avec quelqu'un qui sera mort demain. Son frère, qui a appris sa décision, la lui reproche : « Jeanne, tu sacrifies celui qui vit aujourd'hui à celui qui sera mort demain. Ce culte anticipé des morts que tu lui consacres te rend impossible de rendre heureux un homme de chair et de sang qui te désire. Et pourquoi? Sans doute pas par désir de te préparer un veuvage moins amer? Jeanne, crois-moi, cette prévision est une trahison. Aimer un être, c'est lui dire : toi, tu ne mourras pas » (5).

Ce mot, « tu ne mourras pas », les faits le démentiront; on peut le prévoir à l'instant même où il est dit. De ce point de vue, il s'agit donc d'une mani-

(5) Acte II, scène 6. Cf. aussi, du même auteur, *Présence et immortalité* (Paris, 1959), pp. 243-262.

re de se faire consciemment illusion à soi-même. Mais d'un autre côté, il est vrai que celui qui aime a le droit et le devoir de construire sur l'infime chance que l'aimé ne meure pas; le contraire serait une trahison, complicité avec la disparition de celui qu'on prétend aimer — conspiration avec le destin anonyme qui se déploie dans les vraisemblances et les faits, contre cet être fragile qui espère en ma solidarité. Le plan des faits ne peut être réconcilié avec le plan de la fidélité. « Tu ne mourras pas », compris comme prédiction d'un fait, est une phrase dont on peut montrer la fausseté; « tu ne mourras pas » comme expression de l'amour reste encore un mot sublime et justifié au niveau le plus profond, même si celui à qui l'on s'adresse ainsi ne revient pas.

Ce « tu ne mourras pas » — et avec lui l'amour qui parle ainsi — n'est certes pas possible si le fini et le factuel coïncident parfaitement, s'il n'est pas vrai quelque part que l'homme aimé n'est pas totalement mort quand la mort l'a saisi, c'est-à-dire si, déjà à l'intérieur même de sa vie terrestre et finie, son existence ne dépassait la finitude conçue de façon seulement négative pour provenir de l'Infini en son ouverture et pour se diriger vers lui. Ceci n'est à son tour possible que si l'être infiniment positif de Dieu ne possède pas sa positivité en rejetant le fini dans sa finitude, c'est-à-dire si Dieu, loin d'être envieux, remplit de sa propre force vitale (qui reste certes indisponible) la totalité de ce qui est fini, appelé à l'existence sans autre raison que l'amour. Le mur de la mort, qui nous repoussait, se crevasse ainsi de fentes. Une lumière en filtre, qui illumine d'espérance le cœur de ce qui est fini.

Si nous avons le droit de construire là-dessus, et seulement là, les promesses par lesquelles la vie attire les jeunes gens ne sont pas de simples mirages de l'Impossible, qui s'avèreraient trompeurs même pour celui qui, comme on dit, a obtenu tout ce qu'il pouvait désirer — pour ne rien dire d'une vie où frustrations et humiliations ne manquent pas.

Si c'est là-dessus que nous pouvons bâtir, alors nous avons le droit, au milieu d'un monde fini et mortel, de vivre et d'aimer *etsi mors non daretur*, comme si la mort n'existait pas (6).

Gerd HAEFFNER

(Traduit de l'allemand par F. et R. Brague).

(6) On connaît l'anecdote qu'on raconte sur saint François-Xavier, à qui on demanda, alors qu'il était en train de jouer à la balle, ce qu'il ferait s'il savait que dans une heure serait écoulé le temps qu'il avait à vivre. Il répondit qu'il continuerait à jouer tranquillement à la balle. Au fond de cette histoire, il y a une conviction qui s'exprime dans des textes comme *Romains* 8, 2, 31 sq., 38 sq., *1 Corinthiens* 3, 2-23 ou *Hébreux* 2, 14 sq

Gerd Haeffner est né. en 1941 à Nuremberg; entre en 1961 dans la Compagnie de Jésus; enseigne l'anthropologie philosophique à Munich.

Rémi BRAGUE :

Pour un sens chrétien de la mort

1. Mort et communication.

Quelle que soit la définition biologique de la mort, celle-ci reste toujours, pour nous, le moment où l'impossibilité de communiquer avec le disparu devient irrévocable. On ne peut plus parler avec les morts, ni agir avec eux, ni se sentir en accord avec eux. Personne ne peut les trouver ou les saisir. Ou alors, on n'en saisit qu'une ombre qui se laisse faire sans défense : nous nous les représentons, leur image reste dans notre mémoire, mais combien imprécise ! Le pire est que leur existence semble dépendre totalement de nous et de notre mémoire vacillante. Que leur souvenir soit prestigieux ou défiguré par notre ingratitude, dans tous les cas ils n'existent que passivement, jamais activement. Le disparu peut, dans le meilleur des cas, apparaître libéré des mesquineries qui le rapetissaient, mais ce n'est plus celui que nous connaissions. Car il n'en a plus la liberté. Ce qui fait de nous des personnes, c'est la liberté, la liberté de choisir, au moins partiellement, le genre de rapport — amour, haine, indifférence même — que nous voulons entretenir avec autrui. Le mort n'a plus qu'une liberté purement négative, celle de ne plus pouvoir être manipulé. La mort est donc **l'échec de la relation personnelle**.

La mort ne met pas seulement un point final à la communication entre les personnes. Elle en révèle la finitude, dont elle n'est nullement la cause. C'est juste au moment où meurt celui que nous aimions que nous nous apercevons que nous ne l'avons pas assez aimé, que nous aurions pu et dû l'aimer davantage. La séparation définitive, parce qu'elle est absolue, contient l'exigence d'une communication absolue. C'est la mort qui nous oblige à imaginer ce que pourrait être une communication parfaitement réussie, alors que justement elle nous en refuse toute possibilité. La mort est **l'image en creux d'une communication sans limite**.

2. Nature et style.

La mort dont nous faisons l'expérience ne fait pas de celui que nous voyons mourir une personne. Au contraire, elle le change — au premier abord — en chose. En

cadavre inerte d'abord, puis en une image floue dans la mémoire de ceux qui survivent. C'est ce que la mort a de scandaleux : l'homme y **devient** ce qu'il n'est pas, il devient une chose, ce qu'il n'est jamais (sauf, à la limite, dans le sommeil et l'évanouissement). La mort de l'animal nous choque peu : elle nous apparaît comme une conséquence toute naturelle de sa vie animale. Ce qui meurt et devient une chose, c'est une conscience qui était déjà toute immergée dans les choses. Dans la mort, l'animal ne fait que succomber à la loi de son espèce, dont il ne se distingue que par l'accident passager de la vie. Il n'en est pas ainsi chez l'homme. Chez l'animal, la mort touche l'individu comme la plus petite, partie indivisible d'une espèce que la mort laisse intacte. Chez l'homme, elle touche l'individu en tant que tel. La biologie le sait très bien : capacité de mourir et individuation croissent ensemble. La philosophie peut même dire, en un sens positif, que la capacité de mourir est le signe d'un mode supérieur de l'existence.

Répondre à la question du sens de la mort suppose que l'on se soit donc d'abord demandé ce que c'est que l'individuation. En deux mots et du point de vue de la biologie et de la cybernétique, on peut définir l'individuation comme capacité de recevoir de l'information (1). Réception passive d'abord dans l'héritage génétique, mais aussi active par la mémoire. Ce qui distingue l'homme de l'animal est qu'il peut produire de l'information par le langage, le travail qui donne forme à la matière, etc. L'information, d'abord passivement reçue et transmise, devient chez l'homme l'objet d'un don actif et libre. **Ce qui fait de moi un individu est mon rapport au sens en général, à l'information.** Nous appellerons ce rapport *logos*, d'un mot grec que l'on peut traduire : langage, raison, sens, définition, concept, etc. L'information nous vient d'abord passivement. Je tiens de mes ancêtres et de mes parents; mes toutes premières expériences, qui marquent ma mémoire de façon indélébile, sont celles d'une vie sociale, d'abord dans la cellule familiale; la langue que je parle est ma langue maternelle, qui est venue me marquer de l'intérieur quand j'étais enfant. Mais je puis aussi, cette fois de façon active, prendre appui sur une langue commune pour construire phrases et réponses. Le *logos* me distingue des autres en faisant de moi l'individu que je suis, mais en même temps il me lie à mon espèce en m'en faisant devenir membre. On pourrait dire du *logos* qu'il est spécifique, dans les deux sens du mot : il est ce que j'ai de plus propre, je le possède d'une manière toute spéciale. Mais d'un autre côté, il est aussi ce que je possède en commun avec mon espèce (*species*).

L'ambiguïté qui se révèle ici peut être écartée par une distinction, à laquelle saint Maxime le Confesseur a donné un grand développement, entre *logos* et *tropos* (2). Le *logos* est d'abord le concept général, par exemple le concept d'Homme en général, tel qu'il s'oppose à tel ou tel personnage particulier. Il est aussi ce par quoi j'entre en contact avec un partenaire, ce qui lie le Je à un Tu, le langage. Si les

(1) Cf. G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique* (PUF, Paris, 1964).

(2) Il faudrait citer de longs extraits de saint Maxime. Sur la distinction que nous reprenons, cf. A. Riou, *Le monde et l'Eglise selon saint Maxime le Confesseur* (Beauchesne, Paris, 1973) pp. 73-79.

hommes peuvent communiquer, ce n'est pas parce qu'ils sont des parties d'un même *logos* impersonnel (matière, raison, définition, etc.), mais parce que nous pouvons avoir en tant que personnes, un rapport personnel avec autrui. Je ne parle pas à mon espèce, mais à une personne. Dans cette communication personnelle, le *logos* devient le moyen d'exprimer un moi irremplaçable, sans pour autant cesser d'être général. Ce qui dans le moi est vraiment personnel n'est pas une ultime incommunicabilité — comment pourrions-nous alors être de même nature? —, mais une manière inimitable de s'exprimer, un **style (3)**. Nous ne communiquons pas les uns avec les autres par le moyen du langage sans plus, mais par des phrases que nous formons d'après les possibilités que celui-ci nous offre, par certaines **tournures** (*tropos*). Le style de tel ou tel écrivain, par exemple, ne dépasse jamais les possibilités que lui offre une langue, mais les exploite à fond, quoique toujours d'un certain point de vue. Il en est de même pour la personne : je ne dépasse jamais les possibilités de la nature humaine telle que la définit son *logos*, mais je les exprime sous un certain angle, qui est mon *tropos*.

On peut lire en ce sens aussi la phrase bien connue : le style c'est l'homme. Elle indique ce que l'homme a de particulier par rapport à l'animal. L'individu humain est plus qu'un cas particulier de l'espèce « Homme ». Il est aussi une personne. Chaque personne peut, à la limite du moins, s'approprier la totalité de l'humanité de l'homme (de même que par exemple un écrivain peut à la limite employer tous les mots, toutes les tournures possibles d'une langue). Cette appropriation n'est pas le fait de partager avec tous les autres les propriétés qui constituent le *logos* de l'espèce humaine. Elle consiste à accueillir en soi et reprendre à son compte toute l'expérience humaine. On voit alors l'horreur de la mort humaine : La bête vit et meurt comme individu. L'espèce survit. L'homme en revanche meurt comme style, comme *tropos*. Avec lui, c'est d'une certaine manière l'humanité entière qui meurt, telle que l'exprimait de son point de vue le *tropos* d'une personne déterminée. C'est pourquoi la mort exclut toute possibilité de communiquer, puisque ce n'est pas seulement sa nature humaine, mais sa manière de la refléter en une expression unique et irremplaçable qui est retirée à la personne.

On peut alors sentir la difficulté et le caractère à première vue arbitraire de tout essai de donner un sens à la mort. La mort peut-elle avoir un sens, puisqu'elle frappe l'homme précisément là où il reçoit et crée du sens? Comment parler d'un sens de la mort si la mort est mort du sens?

3. La figure actuelle du « dernier ennemi ».

Si l'on ne considère la mort que du point de vue de la nature et de son *logos*, elle apparaît comme l'anéantissement de l'individu sur le fond d'une espèce qui lui

(3) Pour un essai d'extension du concept de style hors du domaine littéraire, cf. G.-G. Granger, *Essai d'une philosophie du style* (Colin, Paris, 1968).

survit. C'est l'individu qui meurt, l'Homme, comme espèce, ne meurt pas. On peut donner de ce fait une interprétation idéaliste. Nous voudrions montrer que cette interprétation est la racine cachée de la conception courante de la mort dans la pensée et la sensibilité contemporaines. C'est face à cette conception que les chrétiens confessent leur foi en un sens de la mort.

Pour l'idéalisme, la mort supprime la différence qui constitue l'individualité. Par là se trouve écartée la particularité qui trouble la pureté du concept général. Grâce à la mort, le *logos* est libéré des qualités contingentes des choses qu'il renferme. La mort est l'abstraction devenue réelle. Ce n'est que par leur mort que les choses sont transportées dans l'élément du *logos*. Elles s'élèvent au concept précisément parce qu'elles meurent en tant que choses particulières. Le *logos* et la mort sont une seule et même chose. Nommer, c'est tuer. Hegel le savait déjà : « Le langage met à mort le monde sensible dans son existence immédiate, l'élève à une existence qui est un appel, lequel résonne dans tous les êtres doués de représentation » (4). Ce thème répandu dans la littérature contemporaine est le centre des réflexions de Mallarmé sur la création poétique : C'est la mort qui triomphe dans la voix du poète, étrange parce qu'elle rend les choses étrangères à elles-mêmes, la rose devient, quand je la nomme, l'absente de tous bouquets, etc. (5). La mort est ainsi le sens même. La seule présence des choses est leur présence pure dans le concept, qui les débarrasse de leur individualité. Face à cette pureté, la présence naturelle des choses semble impure, sale même : le foisonnement de la nature est sale quand on le compare à la pureté transparente comme le cristal du monde technique de l'esprit. Si l'on peut identifier mort et *logos*, c'est sur le fond d'une identification préalable, et typique des temps modernes, du *logos* avec l'abstraction. Le *logos* devient alors le langage rationalisé de la logistique et de la planification. Il coïncide avec le processus d'exclusion de tout *tropos* particulier. Il ne s'agit plus alors de lire le *logos* dans son affleurement en un *tropos*, mais d'écarter le *tropos* pour que le *logos* en soit libéré, et qu'il ressuscite. Pour Hegel, la chose particulière meurt, et ressuscite dans le concept.

La conception idéaliste de la mort n'est nullement le morceau de bravoure d'un univers poétique loin de la vie. Elle est au contraire un trait fondamental de l'époque actuelle. Elle est la manière dont la mort, à l'époque moderne, exerce sa domination sur le monde (cf. *Hébreux* 2, 15) (6). La conception chrétienne de la mort n'est pas une philosophie, mais la confession d'un sens reçu de Dieu. Or, ce sens n'a plus aujourd'hui à être confessé devant le paganisme ancien, mais devant une conception pour laquelle la mort est saisie comme puissance d'abstraction et de nivellement. Puissance qui cherche à rendre impossible la confession de la foi en Dieu.

(4) *Propédeutique philosophique*, par. 159.

(5) *OEuvres* (NRF-Gallimard, coll. Pléiade, Paris, 1961), pp. 70 et 368.

(6) On peut, en simplifiant, caractériser la manière antique comme la puissance du *logos* de la Nature sur l'homme, et comme la tendance naturelle à diviniser les puissances de la Nature.

En effet, si l'on identifie mort et concept, le triomphe de la mort est aussi le triomphe du concept. Et c'est ce triomphe qui scande la montée de la philosophie moderne et de l'athéisme. Celui-ci est d'abord la réduction de l'être à l'état de concept suprême. Le concept doit donc englober Dieu. Un Dieu devenu concept est nécessairement connu comme ce qu'il est. Rien ne distingue alors Dieu de l'idée de Dieu. La religion manifestée (révélée) est la religion manifeste, pour reprendre le célèbre jeu de mots hégélien. Toute théologie négative est alors dépassée comme pure ignorance (7). Nous ne pouvons pas ici suivre en détail la disparition du moment négatif dans la pensée théologique du moyen âge tardif, que nous ne prendrons que dans la mesure où il prépare les temps modernes. Contentons-nous des indications suivantes (8).

Pour la métaphysique des débuts de l'époque moderne, Dieu n'est plus que le fondement inconnaissable du monde. Il n'existe, en dernière analyse, que pour permettre à l'homme de se donner un monde fermement installé dans l'être. La face du Père s'est évanouie derrière un principe de l'être conçu comme l'Absolu. Mais l'Absolu ne peut être atteint que par abstraction. Par suite, l'être ne peut plus illuminer un monde ordonné et beau qui le laisserait transparaître. Quand Dieu est caractérisé comme l'Absolu, le refus de la théologie négative se retourne paradoxalement : de l'Absolu, nous pouvons dire seulement qu'il est l'Autre, que nous ne pouvons pas saisir comme tel. Le nom de « père » n'exprime plus l'essence de Dieu. L'effacement de la figure paternelle laisse libre cours à l'infinité d'un désir désormais indéterminé. Plus le principe suprême est inconnu, plus grande est la volonté de l'atteindre. La volonté infinie est alors obligée de se tourner contre les réalités du monde, qui ne peut plus lui apparaître que comme insuffisant. Le beau n'est plus alors symbole de l'être divin; comme objet du désir il est identifié au Néant (9). Le *logos* n'est plus éloge, mais, d'abord dans le plus noble de ses usages, la poésie, devient recherche de l'Inconnu comme tel et destruction du monde connu (10). La théologie négative ne le cède plus à la prière de louange, mais anéantit son objet. Elle n'est plus mort et résurrection de la pensée, mais mort de Dieu.

On voit alors s'éclairer les grands traits de la conception de la mort et du *logos* qui domine le monde actuel. Parce qu'elle est l'objet inconnu du désir, la mort est niée en même temps qu'elle exerce un trouble attrait (11). Le *logos* comme planification et rationalisation a lui aussi une fonction ambiguë : il exclut la possibilité de la mort, mais en manifeste aussi la toute-puissance. La mort n'est écartée, par un système capable de se prévoir soi-même, qu'au prix de la mise à l'écart de chaque vivant particulier. La mort est, comme nous l'avons vu, le *logos* lui-même. Elle est même pourvue d'attributs divins. Dieu est « présent dans la figure de la mort » (12).

(7) Cf. Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, 2 (Maspero, Paris, 1968), p. 132.

(8) Cf. M. J. Le Guillou, *Le mystère du Père* (Fayard, Paris, 1973).

(9) L'idée vient de Rousseau, qui voit très bien qu'elle devient nécessaire si le désir est infini (*La nouvelle Héloïse*, VI, 8; NRF-Gallimard, coll. Pléiade, Paris, 1961, t. 2, p. 693).

(10) Cf. Rimbaud, *OEuvres* (NRF-Gallimard, coll. Pléiade, Paris, 1960), p. 270.

(11) Cf., dans ce cahier, l'article de Jean Duchesne, « Dans une mort ambiguë ».

(12) Hölderlin, *Notes sur Antigone*, 3.

4. L'ambiguïté de la conception de la mort à partir de la personne.

Un abîme sépare le sens chrétien de la mort et son interprétation idéaliste actuelle. Dans celle-ci, la mort est libération du *logos*, qui serait ce que la chose est en vérité. Seul l'innécessiel mourrait. Mais dans la mort humaine, un élément essentiel, peut-être même l'essentiel par excellence, se perd dans le *logos*, à savoir la liberté. La libération du *logos* coûte à la personne sa liberté. Le *logos* n'épuise pas ce que la personne a de personnel. La mort apparaît plutôt comme ce qui enchaîne la personne. En langage biblique, elle est le triomphe des éléments du monde, que le péché a rendus maîtres de la nature humaine (13). Comment cette conception peut-elle être dépassée?

Les Chrétiens s'imaginent trop souvent qu'il suffirait pour cela de réaffirmer le caractère personnel de la mort. On reprend alors le thème bien connu « mourir sa propre mort » (Rilke, etc.), et on cherche à le fonder philosophiquement. Tentative qui peut atteindre des profondeurs philosophiques et théologiques, que synthétise, par exemple, l'oeuvre de Ladislav Boros (14) : de même que la mort, comme nous l'avons dit, exige et exclut en même temps la communication, de même elle atteint la personne au moment même où elle forme une unité complète. C'est seulement à l'instant de la mort que je suis fini, achevé. Je deviens alors capable, selon Boros, d'une « ultime option » pour ou contre Dieu. C'est ce point que vise la totalité de la vie humaine comme vouloir (Blondel), connaître (Maréchal), se souvenir (Bergson), aimer (Gabriel Marcel). La mort apparaît comme l'acte d'une personnalité désormais achevée. La matière limitait la liberté. La mort l'ôte et ne laisse que la plus pure liberté. Cette solution du mystère de la mort a ses avantages, car elle aide à éclaircir plus d'un problème obscur (purgatoire, péché originel, limbes, etc.) Mais à notre avis, elle demande un complément.

On peut en effet se demander si le thème de la mort comme l'acte le plus « propre » de la personne ne serait pas aussi unilatéral que ce dont il est le reflet renversé, à savoir la conception de la mort à partir de la nature, comme triomphe du concept. Quand on dit de la mort qu'elle est ce que nous avons de plus « propre », que veut dire « propre »? Le caractère « propre » de la mort peut trop facilement être compris comme la volonté de l'individu de se distinguer des autres par une radicale suppression de toute communication et par le désir de n'avoir affaire qu'à soi. Chacun de nous est unique (*l'ultima solitudo* de Duns Scot). Cela veut-il dire que chacun est seul? Comment distinguer alors la mort de l'enfer, qui est solitude absolue? Pour Boros, la liberté est la position de soi par soi de la personne (pp. 80, 83, 95) qui, en tant qu'absolue, rencontre l'Absolu. La mort est rencontrée avec un Dieu conçu comme l'Absolu. Ces deux conceptions, de Dieu comme de l'Absolu, et de la liberté comme auto-position, se correspondent. Mais rencontre

(13) Cf. H. Schlier, *Puissances et dominations dans le Nouveau Testament* (DDB, Paris, 1968).

(14) *L'homme et son ultime option* (Salvator, Mulhouse, 1966).

avec l'Absolu et passage au Père font deux. La position de soi par soi (*l'authypostatation* de Proclus) et la vie trinitaire des hypostases divines n'ont aucun rapport. Si bien que, dans cette perspective, la mort chrétienne ne peut pas être saisie comme imitation du Christ, comme le fait de mourir avec lui, et donc comme acte d'amour. Il ne faut pas s'en étonner : c'est que le concept du « propre », du personnel qui était présumé n'était pas totalement chrétien. Si en revanche la mort vaut comme accès à Dieu notre Père, le fait de mourir doit être pensé sur le modèle de la vie trinitaire. Il ne faut donc pas prendre comme point de départ la mort en général, mais la mort du Christ.

5. La mort par amour du Verbe comme passage au Père.

« Ce qui est chrétien dans les chrétiens, c'est le Christ » (saint Augustin). La mort du Christ est l'unique mort chrétienne. S'interroger sur le sens de la mort chrétienne, c'est contempler la mort du Christ. La mort nous est d'abord apparue, dans une perspective idéaliste, comme libération du *logos* sur le fond d'un effacement total de tout ce qui est particulier (*tropos*). Or, les Chrétiens confessent justement que le Christ est le *Logos*, le Verbe, la Parole de Dieu. Il y a là plus qu'un jeu sur les mots. Car pour les Chrétiens le Christ est vraiment le sens de la création, qui a été appelée en lui à l'existence. C'est dans le Verbe que le monde entier a sa consistance. C'est pourquoi il est la vérité de tout ce qui se trouve dans le monde, et en particulier ma vérité. Ce que je suis, il l'est plus que moi-même. Si donc nous confessons que le Verbe s'est fait chair, nous devons nous interroger sur la mort du *logos* (15). Ce n'est que maintenant que nous pouvons parler en toute rigueur de la mort du sens (cf. 2).

Le premier trait remarquable et même unique de cette mort est qu'elle est libre : « Ma vie, nul ne la prend, mais c'est moi qui la donne » (*Jean* 10, 18). On ne peut pas parler d'un suicide plus ou moins conscient (Nietzsche), parce que le Christ agit dans l'Esprit qui ordonne et auquel il obéit. Ce qui exclut le plus radicalement cette représentation, c'est que le suicide consiste à se tuer soi-même. Or la manière dont le Christ est lui-même n'est justement pas la manière du monde, notre manière qui consiste à disposer de soi-même. Cette manière est trinitaire. Le Christ est *Logos*, Verbe, parole, comme parole du Père. Aucune parole ne parle de soi-même, mais à partir de celui qui parle (cf. *Jean* 5,3; 6, 38; 7, 17 etc.). Elle lui obéit, elle correspond à ce que veut dire celui qui l'envoie. Cette obéissance n'est nullement soumission contrainte, mais accomplissement de ce qu'est une parole.

Ce qui rend de même le Christ, comme parole de Dieu, libre, c'est l'accomplissement dans l'obéissance de son être de Verbe : plus il obéit au Père qui l'émet, plus

(15) Sur ce thème, cf. Louis Bouyer, *Le Fils Eternel* (Cerf, Paris, 1974); H.U. von Balthasar, « Existence humaine comme parole divine » dans *La foi du Christ* (Aubier, Paris, 1968) pp. 129-178. Sur la mort du Verbe, cf., du même auteur, *De l'Intégration* (DDB, Paris, 1970) pp. 229-257 et 281-291.

il est lui-même, plus il est libre. Son obéissance porte à sa perfection sa liberté d'être lui-même. **Le Christ comme Verbe n'a donc pas besoin d'être libéré.** Il n'a aucun obstacle à écarter pour être libre. Sa liberté n'est pas négative (libération des contraintes), il la possède d'avance. Elle correspond à la liberté du Père qui l'envoie. L'analogie avec le langage humain doit ici être nuancée : dans celui-ci en effet, la liberté n'atteint pas le domaine du *logos*, mais se limite au domaine du *tropos*. Par exemple, je ne suis pas libre de modifier les règles de la grammaire, mais je puis choisir d'assembler tel et tel mots, en une tournure originale (cf. ci-dessus, paragraphe 2). Dans la Trinité en revanche, la liberté commence d'emblée : Nous verrons plus loin que c'est parce que le *logos* de la Trinité, son essence, la nature divine, est la relation entre les *tropoi* des hypostases (cf. paragraphe 6). La liberté du Verbe commence avec sa génération par le Père dans l'Esprit de liberté. On voit l'importance de ce point : le Christ comme Verbe n'a nul besoin d'être libéré. Sa mort n'est donc pas une libération, par exemple de l'écorce que serait sa nature humaine assumée par l'Incarnation. **Le Verbe incarné ne meurt pas pour se libérer, mais pour libérer les hommes.**

Un autre trait est que sa mort est un don. « Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (*Jean* 15, 13). La mort est le sceau du don de la vie, elle montre que ce don est irrévocable. Donner sa vie ne veut pas seulement dire se sacrifier, mais aussi communiquer sa manière propre de vivre, la manière dont Il vit dans la Trinité à partir du Père et vers le Père. Ce qui est communiqué est justement la communication avec le Père qui constitue ce que sa personne a d'unique. Il offre ce qu'il a de plus propre, c'est-à-dire son accès au Père.

Pourquoi sa mort est-elle indispensable pour ce faire? Dans la mort, le Christ est dépouillé de sa nature humaine, « ver et non point homme ». Il ne lui reste plus que la communication personnelle (hypostatique, cf. paragraphe 6) avec le Père. Il est en apparence abandonné du Père. Mais il n'abandonne pas le Père. Il s'abandonne à lui, dans l'obéissance parfaite qui est le *tropos*, le style unique du Christ. La mort du Christ est ce moment où la nature humaine est inexorablement réduite au chas d'aiguille du *tropos*, de l'hypostase du Christ, à sa manière unique d'obéir au Père. « Tout sens est inexorablement réduit à l'humilité qui préfère la volonté du Père à la sienne propre » (16). Les rapports de la nature et de ce que nous avons appelé style s'inversent alors : être homme, ce n'est plus posséder une certaine nature, être une partie bien définie d'un monde devenu esclave du péché, c'est être capable d'un certain *tropos*, d'avoir les mêmes dispositions que le Christ Jésus (*Philippiens* 2,5). Le Christ est ainsi l'homme par excellence.

Nous communiquons avec lui non pas seulement sur la base d'une nature commune, mais d'abord par imitation de son obéissance hypostatique, dans la charité, en faisant nous aussi l'expérience de la réduction à cette obéissance, en un mot en mourant avec lui (cf. *Romains* 6, 5; *Philippiens* 4, 10).

(16) H.U. von Balthasar, « Théologie des Trois Jours » dans *Mysterium Salutis*, t. 12, p. 99 (Cerf, Paris, 1972).

Ce que nous appelons réduction n'est nullement celle de la personne à son âme par concentration sur soi (cf. le *Phédon* de Platon). Elle est bien plutôt passage, sortie extatique de soi-même, parce que l'hypostase à laquelle nous sommes réduits est passage (cf. paragraphe 6). Dans sa mort, le Christ sort du monde et va au Père (*Jean* 13, 1). Cette marche vers le Père est la traduction dans l'univers des hommes et du temps de l'accès éternel du Fils au Père. Elle est exode (cf. *Luc* 9, 31) et dans cette sortie, comme autrefois dans la sortie d'Égypte, le nom divin est révélé : « Quand vous aurez élevé (sur la croix) le Fils de l'Homme, alors vous saurez que Je Suis et que je ne ne fais rien de moi-même, mais que je parle comme le Père m'a appris à le faire » (*Jean* 8, 28). Le « Je Suis » divin retentit désormais à partir de la Croix. Le nom de Dieu est la communication de soi par charité dans la Trinité, qui se révèle et se communique dans l'obéissance du Fils envers le Père.

6. La mort chrétienne comme imitation de l'amour trinitaire.

Le passage dont nous parlons doit être saisi à partir de la Trinité. A la mort conçue comme acte de la personne doit se substituer un autre modèle, à savoir-la mort pensée par analogie avec la vie trinitaire. Il n'est plus alors question de personnes, mais d'hypostases :

Les Chrétiens confessent en Dieu une seule substance (*ousia*) et trois hypostases, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Pourquoi ne pas dire « trois personnes », ce qui est parfois légitime? Pour éviter l'ambiguïté du concept moderne de personne, qui signifie la plupart du temps un principe d'action conscient de soi et de son action. Définition qui convient pour la personne humaine, mais pas dans la Trinité, où chaque acte dirigé vers l'extérieur (vers le monde créé) est accompli en commun par les trois hypostases. Nous ne pouvons distinguer celles-ci que parce que l'une est le Père, l'autre le Fils et la troisième le Saint-Esprit, c'est-à-dire par leurs **relations** les unes avec les autres. Ces relations n'appartiennent pas aux hypostases, elles **sont** les hypostases : le Père **est** le fait d'engendrer le Fils, etc.

Que sont alors les hypostases ? Les Pères grecs disent : ce sont des modes d'être, des manières d'exister (*tropos tés hyparxeôs*). Nous voyons reparaître ici le concept de *tropos*, qu'il faut traduire le plus littéralement du monde par **tournant**, comme nous l'avions traduit plus haut (cf. paragraphe 2) par **tournure**. L'hypostase est la place où tourne le courant de vie trinitaire, où il se tourne vers une autre hypostase. Le Père, ainsi, **se tourne** dans la charité vers le Fils, qui dans l'Esprit **retourne** au Père. Ce qui se tourne ainsi, c'est la substance même de Dieu (*ousia*). La divinité de Dieu n'est pas une déité neutre supérieure aux hypostases, elle est la vie des relations trinitaires. Rien en Dieu n'est plus divin que la charité, que l'abandon de soi à autrui. La substance divine n'est pas une chose à laquelle chaque hypostase participerait, elle est la communication même, le passage de la divinité d'une hypostase à une autre. Cette communication suppose qu'aucune hypostase ne « possède » pour soi-même la substance de la divinité. Aucune hypostase n'est la divinité

même (17). Celle-ci est la parfaite communication. Ce qui constitue l'hypostase comme telle en la distinguant des autres n'est pas une ultime incommunicabilité. Ce qu'une hypostase ne peut communiquer, c'est uniquement le fait qu'elle se donne à partir de soi-même, et de nulle part ailleurs.

On peut déduire de cela la conception chrétienne de la mort. Dans sa mort, le Christ éprouve comme homme exactement ce qu'il vit comme Verbe divin dans la Trinité, c'est-à-dire la totale dépendance dans la charité. Parce qu'il est dépouillé de sa nature humaine et réduit à l'obéissance hypostatique, **il éprouve comme hypostase ce qui dans la Trinité est l'abandon mutuel de la substance divine d'une hypostase à l'autre.** Par là, il n'apprend rien qu'il n'aurait déjà vécu dans la Trinité. La mort n'est pas pour le Fils une « expérience enrichissante » (comme dans la gnose romantique). C'est nous, les hommes, qui avons besoin de ce passage : **La mort comme passage est la traduction dans le créé du passage trinitaire d'une hypostase à l'autre. La mort est pour la personne humaine l'unique moyen de vivre le passage de charité qu'est la vie divine.** De là vient que l'on ne peut voir Dieu sans mourir. Non que la mort purifierait l'oeil de l'âme, comme chez Platon. Mais parce que seule la mort peut accomplir la réduction à l'hypostase qui nous permet d'imiter la vie divine, et par là seulement d'y participer (18). C'est en ce sens que l'on peut dire de la mort qu'elle est ce que j'ai de plus propre : elle est le lieu irremplaçable de ma désappropriation de moi-même.

7. Passage et accès.

On fait souvent à la manière dont les Chrétiens ressentent la mort un double reproche : ils ne prennent pas la mort assez au sérieux, elle n'est qu'un passage. Ou alors, ils la rendent trop effrayante, alors qu'elle est toute naturelle. La mort chrétienne comme passage est plus périlleuse, donc plus à craindre que la mort païenne. Le raisonnement d'Epicure (quand la mort est là, je ne suis plus là pour la subir) ne vaut que pour l'individu, non pour la personne, encore moins quand celle-ci est vécue sur le modèle de l'hypostase. Pour le christianisme, la mort est chose sérieuse. Le Christ lui enlève son aiguillon, mais non sans en avoir éprouvé tout le poids. Mais la mort n'est pas une réalité dernière. La réalité dernière est la charité, le don de soi. Ce n'est que quand on l'oublie que l'on peut s'imaginer que le christianisme aurait introduit la tristesse dans le monde (Lorenzo Valla, et plus tard, en un sens positif, Chateaubriand).

(17)C'est pourquoi le Dieu trinitaire ne peut être conçu comme l'Absolu. L'Absolu est position de soi par soi (*authypostaton*), identité de l'hypostase avec la substance (*ousia*), ou *causa sui* (Spinoza). La représentation d'après laquelle le Père posséderait la divinité et la communiquerait seulement ensuite au Fils suppose que l'on mésinterprète le Père comme s'il était l'Absolu.

(18)La sagesse orientale fournit ici une contre-épreuve. La plus haute étape de la contemplation et de la vie parfaite peut y être atteinte dès cette vie. Il est remarquable que cette étape est justement la dissolution de l'hypostase dans l'inconscience.

La mort comme passage est la mort comme accès, comme possibilité de mourir. On pourrait se risquer à dire que la mort n'est devenue possible qu'avec l'accès du Christ au Père. On ne peut mourir, trépasser, que dans le Christ. Autrement la mort est un flottement vague entre le monde des vivants et un au-delà indéterminé. La limite qui sépare la vie humaine du monde des morts est d'autant plus nette que ce n'est que par la mort que l'on peut atteindre la vie divine. La vie chrétienne vit dans cet accès : « En Christ nous avons accès auprès du Père dans son Esprit, l'assurance (*parrhêsia*) et l'accès en toute confiance » (*Ephésiens* 2, 18; 3, 12). Ce qui fait de l'homme une personne, c'est justement cet accès, et pas du tout un je ne sais quoi inexprimable et incommunicable. Dans le christianisme, on communique parce qu'on meurt en commun, avec le Christ. C'est ce qui sépare radicalement l'Eglise chrétienne (que le Nouveau Testament appelle aussi *politeia*) des sociétés politiques du monde. Celles-ci, d'après la philosophie politique moderne, proviennent d'une peur commune de la mort que chacun cherche à éviter (Hobbes). Celle-là se fonde sur une mort commune par charité.

Outre l'accès au Père, saint Paul nomme aussi, parmi les dons que nous fait le Christ, la *parrhêsia*, la franchise, le fait de pouvoir s'exprimer en toute confiance devant Dieu, le droit de tout lui dire. La mort du Christ et son passage au Père donne aux Chrétiens un langage renouvelé pour une liberté nouvelle. Dans la conception idéaliste de la mort, avons-nous vu, les choses meurent pour qu'en surgisse le *logos*, libéré. Les Chrétiens confessent la mort du *Logos* lui-même (cf. paragraphe 5). C'est par cette mort que les choses sont libérées. Le monde tout entier est libéré en ce que les choses sont libérées du *logos* impersonnel (« non-tropique ») qui les dominait. L'essence du monde était **loi** impersonnelle. Le coeur du monde est depuis le Christ **charité** personnelle, qui appelle chaque homme et chaque chose par son nom. C'est là que l'on peut situer la vérité partielle de la « théologie de la mort de Dieu » : la mort du Christ libère le monde. Non parce qu'elle anéantirait la puissance qui réprimerait l'innocence du devenir (19), mais parce qu'elle ouvre l'accès à la charité du Père, qui seul a le pouvoir de donner une infinie liberté.

8. « Donne ton sang et reçois l'Esprit ».

La mort du Christ comme mort du Verbe libère l'homme en ce qu'elle lui donne la liberté de l'Esprit Saint. La mort des choses libère le *logos*. La mort du *Logos*, du Verbe, libère l'Esprit. Jésus crucifié dit : tout est accompli, penche la tête et rend l'esprit (*Jean* 19, 30). Le souffle qui est envoyé de la croix est l'Esprit Saint, la troi-

(19)Cf. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, VI, 8 (Mercure de France), p. 125. On pourrait citer ici les remarques d'Erich Auerbach, d'après qui le réalisme occidental comme description sérieuse de la réalité concrète quotidienne fut rendu possible par les récits de la Passion du Christ. Cf. *Mimesis* (NRF-Gallimard, Paris, 1968) pp. 53 sq. Cf. aussi, sur l'idée de l'art chrétien comme appel personnel des choses, W. Congdon, « Le visage du monde et la figure du Christ » dans *Communio*, n. 1, pp. 60-66.

sième hypostase de la trinité divine. Dans la Trinité, le Saint-Esprit est la relation du Père et du Fils devenue une personne, l'atmosphère de leur libre passage l'un vers l'autre et l'un dans l'autre dans la charité. Le don de l'Esprit, et lui seul, rend possible une mort chrétienne, une mort qui puisse être vécue comme le fait de se mettre à la suite du Christ, et comme imitation du Fils, seconde hypostase de la Trinité. **Le don de l'Esprit, qui est lui-même le don en personne, fait de la vie un don, qui ne devient irrévocable qu'au moment de la mort.**

C'est ce qu'exprime le vieil apophtegme des Pères du désert : « donne ton sang et reçois l'Esprit » (20). Il n'y a là aucun échange, aucun *do ut des*. Une fois le sang versé, on ne peut le reprendre. Dans la Bible, le sang est le symbole de la vie. En donnant son sang, c'est soi-même que l'on donne. Ce n'est pas une marchandise extérieure que l'on aliène, c'est la personne elle-même qui s'offre. Pourtant le sang et la personne ne sont pas, sans plus, une seule et même chose. Le sang exprime le rapport à soi, il représente ce qui fait de moi un corps vivant unique, il constitue l'économie de mon unité organique. L'apophtegme signifie donc : la vie chrétienne consiste à laisser se substituer à l'économie du monde l'économie de l'Esprit. Mon *logos*, la loi de mon être, ce n'est plus moi. Saint Paul le savait très bien, qui parle de l'« homme intérieur » (*Ephésiens* 3, 16; *2 Corinthiens* 4, 16). Ce qui fait de moi celui que je suis, ce n'est plus mon Moi, mais l'Esprit qui me conforme au Christ pour me préparer au passage vers le Père. Ce qui me liait à moi-même, mon « sang », devient l'Esprit, qui m'ouvre l'accès au Père en me libérant pour lui. Mon sang n'est plus alors que celui, versé, du Christ eucharistique.

« Donne ton sang ». Que veut dire ici donner? Ce qui est donné, dans ce cas, c'est le corps. Pour le chrétien, n'est possédé que ce qui est donné. Il y a là une loi générale de la vie chrétienne, que l'on pourrait appeler, d'après Denys le Mystique, loi « hiérarchique ». La propriété, c'est le don. Cela n'est pas vrai seulement des biens extérieurs, mais en général. Quelque chose m'est propre dans la mesure où je le donne. Du point de vue de la manière dont le monde possède et donne, cette règle est paradoxale : « Je ne vous donné pas comme le monde donne » (*Jean* 14, 27). Ce qui m'est propre est ce que je suis seul à pouvoir donner. Non que ce serait à ma seule disposition, mais parce que cela m'est demandé à moi seul. Il en est ainsi du corps, de ce que l'on nomme le « corps propre », parce qu'il est, ce que nous avons de plus propre. On comprend par là comment la vie dans l'Esprit concerne le corps, ou plutôt quel est le rôle du corps dans la mort. Le corps, nous ne savons pas ce que c'est. Nous ne pouvons le penser qu'à partir de sa capacité de ressusciter. C'est seulement par la résurrection que nous saurons ce que c'est qu'un corps, « ce que peut un corps » (Spinoza). Nous avons un corps pour pouvoir mourir et ressusciter (21). La vie chrétienne est une vie dans l'attente de la résurrection. Le mariage en est un

exemple : « La femme ne dispose pas de son propre corps (*idion sôma*), mais le mari. Pareillement le mari ne dispose pas de son corps, mais la femme » (*1 Corinthiens* 7, 4) parce qu'il lui donne son corps. Le mariage consiste alors à donner son corps, à l'abandonner, et à le recevoir d'un autre. C'est pourquoi il est, comme tout sacrement, une expérience de la résurrection. La vie chrétienne atteint ce que la philosophie recherchait en vain, le dépassement des limites du corps. Le corps, parce qu'il est ce que nous avons de plus privé, gêne l'universalité de la pensée. La solution chrétienne n'est pas de faire abstraction du corps et de s'élever au concept, mais de se laisser réduire à l'hypostase, qui permet un passage dans la charité vers le Père et vers le prochain.

Si la mort chrétienne consiste à donner son propre corps, le martyr est la mort chrétienne par excellence. Car cette mort est par excellence don de soi et passage au Père dans l'imitation de la charité du Fils. Ce n'est que dans le martyr et la résurrection que l'organisation corporelle se révèle comme économie de l'Esprit (22), comme la mise à nu de la disponibilité envers le dessein de charité révélé par le Père, qui est de faire de nous ses fils.

Rémi BRAGUE

(20) Abba Longin, 5 (PG 65, 257 b); trad. fr. de J.-C. Guy, coll. Spiritualité Orientale, p. 165.

(21) Il ne s'agit pas d'essayer de comprendre la vie à partir de la mort. La biologie le fait depuis Bichat. Sur le corps comme capable de ressusciter, cf. les indications de Claude Bru-aire, *Philosophie du corps* (Seuil, Paris, 1968), pp. 263-268.

(22) Cf. *Martyre de Polycarpe*, II, 2 et Irénée, *Contre les Hérésies*, V, 2, 3 et 3,2 (« Sources chrétiennes », Cerf, Paris, 1969), pp. 34 et 46.

Rémi Brague, né en 1947 à Paris; Ecole Normale Supérieure en 1967; agrégation de philosophie en 1971; enseigne dans un lycée et travaille sur la philosophie grecque; marié, deux enfants.

Paul TOINET :

Résurrection et immortalité de l'âme

LA mort mène grand bruit en notre monde. Non seulement parce qu'on finit toujours par avouer qu'elle saisit chaque vivant — ce n'est pas nouveau; ni parce qu'on y tue activement, malgré toutes les célébrations de la vie — ce n'est nouveau que relativement, par l'importance et la sophistication des moyens de détruire; mais encore parce qu'on bavarde plus que jamais, souvent de façon obsessionnelle, sur la mort : peut-être par besoin morbide d'en oublier le sérieux, et le silence méditatif qui devrait l'entourer. Par là, on tend à taire, presque systématiquement, ce qui conteste le pouvoir apparemment souverain de la mort : résurrection et immortalité.

C'est à ce sujet que la consigne du silence est le mieux respectée. Par nécessité là où le matérialisme scientifique sévit comme dogme d'état, mais aussi en d'autres pays où règnent d'autres interdits tacites. L'empirisme scientifique au pouvoir dans l'opinion y a décrété intéressantes les seules questions inscrites à son programme. Surtout, pas d'incursion dans la métaphysique ! C'est prouvé : seuls rêveurs et attardés s'y aventurent. Là aussi, la consigne est bien observée. Quant à la résurrection, elle n'est guère prise au sérieux plus que par les Aréopagites du temps de saint Paul (*Actes 17, 23-24*).

Le malheur est que cette gêne sur l'immortalité de l'âme habite certains chrétiens qui disent par ailleurs croire en la résurrection. Selon eux, une foi purement biblique exclut l'idée « païenne » de l'immortalité au profit de la résurrection des corps, ou plutôt de l'homme. La mort humaine est donc intégrale, absolue. L'idée d'une mort n'affectant que le corps et laissant subsister l'âme représenterait une hérésie anthropologique et religieuse, un dualisme non-biblique. Il faut en tous cas en finir avec l'attribution au Christianisme originel de l'idée d'immortalité de l'âme, qui serait non-biblique, et même anti-biblique, puisqu'elle rendrait vaine la résurrection en la remplaçant. On demande alors à la « foi seule » quelque lumière sur ce qui peut en l'homme résister à l'empire universel de la mort.

La réflexion philosophique sur l'immortalité de l'âme n'a alors aucun intérêt théologique, et même aucune valeur de vérité.

Certes, il y a des difficultés réelles à penser l'immortalité en évitant confusions et approximations. Mais l'attaque contre elle en inclut plusieurs autres, non moins dangereuses et entêtées. C'est ce que je voudrais montrer. Bien sûr, cet essai de laisser parler et l'âme humaine et le Dieu qui resuscite les morts ne peut convaincre que ceux qui savent que le royaume de la Vérité ne peut être divisé contre lui-même.

Rêve, expérience, ou démonstration de l'immortalité ?

Notre époque technicienne porte un intérêt presque exclusif aux choses, à ce qui permet de les maîtriser et d'en jouir. D'où, chez beaucoup, une atrophie du sens de l'être, de ce qui demeure irréductible à la possession, à l'exploitation, au spectacle. D'où encore le culte du corps jeune, séduisant et fort, et le mépris pour le corps déclinant, glissant vers la mort. D'où enfin, parallèlement, l'exaltation et même la commercialisation des « cerveaux », des individus efficaces pour transformer les choses. Mais le fond des êtres, leur intériorité secrète, leur quête mystique (que souvent ils n'identifient pas), que deviennent-ils ? La curiosité est parfois là, mais plus souvent la dépréciation théorique et pratique. Un système de choses jugées selon leur seule utilité exclut le spirituel.

De là chez beaucoup une anesthésie du sens intérieur. La présence à soi n'est plus réfléchie; elle n'attire même plus. L'idée que l'âme a du prix, qu'elle aspire à se connaître et à témoigner de sa transcendance et de son immortalité apparaît donc, en un premier temps du moins, comme gratuite, et au mieux comme le produit d'un rêve ou d'une nostalgie vaine. Si alors le sceptique vous met en demeure de lui fournir sur le champ une « démonstration de l'immortalité de l'âme », vous voilà désemparé.

Vous n'ignorez certes pas quelles démarches méthodiques de la pensée peuvent conduire à affirmer que l'âme humaine n'est pas vouée par nature à l'action **destructrice** de la mort, bien qu'elle ne soit pas soustraite à toute action de la mort. Vous avez médité les arguments du *Phédon* de Platon, de saint Augustin, de saint Thomas, de Descartes, de Lavelle. Et même si vous y voyez des difficultés, vous comprenez que l'entreprise n'est pas insensée, ni privée d'efficacité si elle est conduite correctement. Vous ne croyez pas sur parole ceux pour qui la science a établi le mal fondé d'un tel discours philosophique.

Mais l'interlocuteur ne paraît pas disponible à la démonstration. Ni intellectuellement ni moralement il ne vous semble dans les dispositions permettant d'accorder à l'argumentation la qualité d'attention indispensable pour en percevoir la portée réelle. Qu'il vous mette au défi de fournir une preuve annonce déjà, en bonne psychologie, qu'il se fermera à tout ce que vous entreprendrez pour relever le défi. Il en va ici comme des preuves de l'existence de Dieu. On a tort de prétendre qu'elles ne portent pas puisqu'elles ne convaincraient que les convaincus d'avance. Car, bien conduites, elles pourraient persuader autrui, pourvu que l'interlocuteur accepte loyalement, modestement, même au prix d'une renonciation à ses positions antérieures, d'entrer dans vos raisons reconnues valables. Prenons en considération les attitudes subjectives qui interviennent lors de l'accueil ou du refus de l'idée même de preuve de l'immortalité : les esprits ne sont pas disposés identiquement à l'égard de la solution positive. Qui souhaite y aboutir interrogera l'expérience d'une certaine manière. Désir d'autosuggestion ? Pas toujours. Mais désir de ne rien négliger. D'autres quèteront de quoi alimenter le soupçon d'illusion ou de mauvaise foi, même là où ils entendent dire que l'expérience humaine conclut pour l'immortalité. C'est que les uns et les autres ne conçoivent pas de la même manière l'expérience en question. Rien d'étonnant donc qu'ils en tirent des conclusions divergentes.

Quelle valeur d'indice faut-il accorder au fait — assez général, avant les dénégations « scientifiques » des modernes — de la croyance en une certaine survie de l'« esprit », de l'« ombre », une fois constatée empiriquement la disparition organique de l'individu ? On peut conclure au moins que l'homme refuse spontanément de consentir au verdict des apparences sensibles, et qu'il en appelle naturellement à une autre expérience plus intime. Pour lui, l'être humain déborde les limites d'espace et de temps que semble lui assigner son corps. Il ne se sent pas que corps. Il souhaite (ou craint) et se persuade que le défunt subsiste en quelque manière, dans l'invisible ou le moins visible. Il est remarquable que, souvent, il ne lui prête qu'une existence atténuée, fantômatique, plutôt misérable : chez les anciens hébreux, les *rephaim* ne connaissent plus, au *Shéol*, qu'une vie restreinte et impuissante. Ce statut résiduel n'a pas de quoi faire préférer l'au-delà à l'en-deçà, mais il suffit à écarter l'idée que les anciens auraient d'une façon générale envisagé la mort comme extinction de l'existence.

Certaines traditions religieuses, et l'expérience raisonnée de certains penseurs, présentent la traversée de la mort comme passage à la possibilité d'un mode d'être plus plénier, et même quasi-divin. Dans la plupart des cas cependant, hors du Christianisme, on trouve une conception restrictive et

irréelle de la vie après la mort, mais nullement une négation généralisée. Il semble que le type d'expérience qui fonde ces représentations soit proche du rêve. L'homme « rêve » sa survie au moyen de schémas imaginaires analogues à ceux du sommeil. Incapable de refuser toute réalité à son moi de rêve et aux personnages (souvent des morts) qui hantent sa vie nocturne, il les perçoit pourtant comme exténués par rapport aux vivants rencontrés dans la veille. L'expérience du rêve le persuade ainsi que l'âme transgresse les limites de l'expérience empirique, mais non qu'elle acquiert hors de ces limites plus de densité d'être.

Ce genre de témoignage, emmêlé à une expérience religieuse complexe, a suffi à convaincre l'humanité tant qu'on ne s'est pas évertué à la persuader que cette expérience ne témoignait pas de la transcendance de l'esprit sur la matière. Il y avait de bonnes raisons de procéder à une telle démystification, pour autant qu'on était désormais en mesure d'introduire l'âme par d'autres voies à une compréhension plus exacte d'elle-même et de sa transcendance. Mais les entrepreneurs positivistes de démystification sont portés à disqualifier tout autant, comme rêve non moins illusoire, toute argumentation rationnelle se fondant sur l'interprétation du désir d'immortalité.

Car c'est là l'un des faits d'expérience traditionnellement commentés, avec rigueur philosophique ou redondance sentimentale, pour établir l'aptitude, la vocation de l'âme à persévérer dans l'être, et même à s'y déployer pleinement une fois déliée de son corps. L'objectant rétorque aussitôt : « Tel est votre rêve, votre désir, vivre par-delà la mort. Mais la réalité est autre, et ne satisfera pas vos vœux. L'âme dépend strictement du corps, c'est évident. Après la mort, l'âme ne paraît plus. On a donc démontré scientifiquement qu'elle ne peut exister une fois l'organisme dissous ». Il peut ajouter une dénonciation de l'égoïsme du désir de survie, étayé ou non par l'idée de rémunérations célestes il est plus noble d'agir par pur devoir et par pur altruisme, sans attendre d'autre avantage que le témoignage d'une bonne conscience résolue à accepter l'irréversible finitude et la ponctuation ultime de la mort.

A quoi ceux qui invoquent le désir d'éternité de l'homme répondent : « L'expérience dont nous nous réclamons ne saurait être confondue avec une insatiable voracité de plaisirs et de jours. Elle est d'ordre qualitatif. Elle est celle d'une présence à soi et à autrui et d'un état spirituel déjà affranchi des limites de la sensibilité, du désir et du temps. Elle est affirmation du sens et de la valeur, témoignage rendu à l'être victorieux du néant, fidélité à l'éternel, par-delà les échecs et l'apparente toute-puissance de la mort. D'ailleurs, le refus de mourir tout entier est davantage refus de l'anéantissement de l'être aimé — l'autre en sa valeur absolue — que refus de

quitter soi-même la vie. L'unité qui se construit en ce monde entre les êtres liés par l'amour est déjà avant-goût d'éternité. Leur certitude repose sur la perception profonde d'un élan que rien ne saurait définitivement démentir, porteur d'une promesse d'accomplissement à laquelle on ne peut sans trahison ne pas rendre témoignage. Et puis, s'il est partial d'opposer à un homme de l'immortalité, paré des avantages et des vertus de la certitude, un homme de la mortalité voué à tous les reniements, il est tout aussi partial d'opposer à ce même homme de la mortalité, désormais avantagé par un vertueux désintéressement, un homme des récompenses éternelles qui ne ferait que capitaliser ici-bas et dans l'au-delà, mû par tout autre chose que par l'amour vrai de Dieu et de ses frères ».

Grâce à Dieu, en effet, la question est moins simple, pour le cœur comme pour la réflexion systématique.

Les philosophes entre Platon et Heidegger

On n'envisage pas ici d'écrire une « histoire du problème philosophique de l'immortalité de l'âme », mais d'indiquer quelques lignes essentielles d'intelligibilité.

La relation entre expérience intime et démonstration de l'immortalité ne devrait jamais être perdue de vue. L'histoire de la pensée et des penseurs conduit à pressentir que toute entreprise de démontrer procède d'une certaine expérience intérieure. La logique des concepts s'ébranle à partir d'un débat personnel avec la question éternelle de l'être et du non-être, de l'éternité et du temps. Réciproquement la réflexion méthodique sur la destinée de l'âme affecte l'expérience intime. Réflexion systématique et expérience subjective s'enveloppent ainsi l'une l'autre. Ni l'une ni l'autre ne peut prétendre à une neutralité existentielle ou spéculative.

Il faut en tenir compte quand on lit ce grand document humain qu'est le dialogue de **Platon** sur l'immortalité de l'âme, le *Phédon*. Socrate est dans sa prison, attendant l'heure prochaine de sa mort. Il considère en philosophe que le sens de sa vie aura été de se disposer à la mort en libérant autant que possible son âme des servitudes du corps pour trouver accès par l'intelligence aux réalités véritables. Il s'est ainsi appliqué à fortifier la part divine de lui-même, à la rendre plus digne de rejoindre le monde divin d'où elle procède, son lieu et sa patrie véritables. Comment le philosophe chercherait-il alors à se soustraire à la mort, alors qu'il espère en obtenir ce que son âme a toujours voulu atteindre : l'état où elle accomplirait vraiment son essence ?

« Les amis des sciences savent que, quand la philosophie a pris la direction de leur âme, elle était véritablement enchaînée et soudée à leur corps et forcée de considérer les réalités au travers du corps comme au travers des barreaux d'un cachot, au lieu de le faire seule et par elle-même, et qu'elle se vautrait dans une ignorance absolue... Mais l'âme du philosophe se ménage le calme du côté des passions, suit la raison, contemple ce qui est vrai, divin et ne relève pas de l'opinion, et s'en nourrit, convaincue que c'est ainsi qu'elle doit vivre, durant toute sa vie, puis, après la mort, s'en aller vers ce qui lui est apparenté et ce qui est de même nature qu'elle, délivrée des maux humains. Une âme ainsi nourrie... et qui a pratiqué ce détachement n'a pas du tout à craindre d'être mise en pièces en quittant le corps et, dispersée par le vent, de s'envoler dans tous les sens et de n'être plus nulle part » (XXXIII - XXXIV).

On voit bien où se portera, à la suite d'Aristote, la critique anthropologique, éventuellement accompagnée d'une objection sceptique à l'endroit des arguments avancés par Platon : c'est l'idée d'une âme préexistant à sa venue dans le corps, captive de celui-ci, accidentellement liée à lui, et s'exerçant à revenir à soi par une ascèse qui la dissocie de son corps pour la rendre à son essence pure de toute matière. Il y a place dans l'histoire de la philosophie pour un courant anthropologique qui oppose au dualisme platonicien l'évidence du caractère organique des rapports de l'âme et du corps, corps qui n'est pas obstacle à la vie spirituelle, mais condition qui lui permet de venir au monde et de s'y réaliser.

Admettons la nécessité, par fidélité à l'expérience, d'une conception plus organique, plus unitaire, de la structure du composé humain âme et corps, distincts quant à leur essence, mais substantiellement conjoints. Admettons l'idée aristotélicienne de l'âme « forme » ou « acte » du corps (r *hylémorphisme* »). Nous ne serons pas pour autant obligés d'écarter l'intuition fondamentale de Platon, que l'homme qui vit spirituellement, pour le déploiement des facultés de son âme et les valeurs transcendantes auxquelles l'éveille sa vie intellectuelle et morale, atteste la réalité d'un monde auquel il n'aurait jamais eu accès s'il n'appartenait qu'au monde des corps. Cette intuition vient d'une expérience fondamentale, explicable aussi bien par une conception plus unifiée de l'être humain. L'âme peut ne pas préexister au corps et lui être pourtant transcendante. Sa transcendance lui vient de sa nature spirituelle, et empêche d'y voir un produit du corps, lié au destin de celui-ci jusqu'à mourir avec lui.

Il faut concéder à Platon que le lien de l'âme au monde sensible par l'intermédiaire du corps n'est pas neutre, et indépendant des attitudes morales du sujet. Un certain usage du corps implique une disposition spi-

rituelle à l'égard de soi, de la Vérité, du Bien, de l'Être. Conduite qui manifeste à son tour un débat où l'âme doit prendre parti : soit céder aux déterminismes conduisant à une quête asservissante du plaisir et de la puissance; soit entraîner l'activité corporelle dans le mouvement spirituel qui lui donnera d'accomplir sa vocation humaine intégrale. L'exemple de Socrate reste alors probant : il obéit à la loi de spiritualisation de l'homme en référence à des valeurs absolues. Une fois admis que certains arguments platoniciens peuvent être révisés, la démonstration de l'immortalité de l'âme devient relativement plus difficile, puisque l'âme est plus dépendante de son corps que ne le dit Platon. Mais elle reste possible, surtout si l'on se place dans une perspective créationniste qu'ignorait Aristote.

La manière dont **Aristote** concevait la permanence de l'esprit (part la plus intellectuelle de l'âme) reste incertaine. Il semble qu'il en affirmait la permanence, mais au prix d'une dépersonnalisation. L'esprit rejoint son origine, mais ne s'y retrouve pas comme personne. L'unité de l'esprit s'y oppose.

Tout change quand le composé humain — si intégré qu'on le conçoive — est tout entier placé en dépendance de l'acte créateur, qui lui donne être et vocation. Le caractère individuel de l'âme incarnée n'est plus déterminé seulement par en bas (matière), mais par en haut, par l'acte divin qui suscite et maintient dans l'être ensemble le corps et l'âme, conférant à celle-ci la fonction de faire vivre celui-là. On aura alors une sorte de genèse réciproque du corps et de l'âme dans l'unique composé humain, mais une genèse hiérarchique qui oriente la personnalité ainsi constituée selon une finalité spirituelle. Pour que l'âme, raison d'être et principe vivifiant du composé, disparaisse à la mort, il faudrait que Dieu lui-même veuille anéantir ce qu'il a destiné à la vie. Il faudrait qu'il introduise lui-même l'incohérence et l'absurde dans une création suscitée en vue de l'avènement de l'esprit. La mise en oeuvre du corps est essentielle pour l'éveil de l'âme à elle-même. En un certain sens l'âme est pour le corps. Mais, plus fondamentalement, le corps est pour l'émergence et l'accomplissement de l'âme, et les deux ensemble, l'un par l'autre, sont pour le Dieu vivant.

Cela peut suffire à suggérer pourquoi l'anthropologie chrétienne n'a pas été tenue de choisir Platon contre Aristote quand elle a dû se justifier aussi en termes philosophiques. Avant que l'Occident ne découvre Aristote, Platon est longtemps apparu apte à justifier la capacité de l'âme à vivre pour Dieu, immortelle, au-delà de la mort du corps. La concordance entre cette anthropologie dualiste et celle de la Bible restait pourtant approximative et trop facile. On était tenté d'identifier, par erreur, la dualité platonicienne corps/âme et la dualité chrétienne chair/esprit (ou homme intérieur/homme extérieur). La logique de la résurrection de la chair était alors moins

conforme aux suggestions de l'anthropologie. L'âme ne suffisait-elle pas à assurer la continuité des conditions terrestre et céleste ?

Saint-Thomas eut le mérite de montrer la compatibilité de la foi en l'immortalité et en la résurrection avec une conception non-dualiste de l'homme, dont il manifeste les avantages, malgré le handicap apparent d'une « spiritualité » moins évidente. La démonstration était possible pourvu qu'on explicite tout ce qu'une métaphysique de la création modifiait dans les doctrines encore inachevées des penseurs païens.

Les modalités terrestres de la vie de l'âme ne sont pas les seules possibles. Dieu peut l'illuminer directement de l'intérieur, sans le détour par le monde sensible, lorsque, après la mort, elle est placée en des conditions d'intériorité véritable. En ce régime nouveau, l'ouverture au monde des choses qui lui permettait d'accéder à elle-même ne lui est plus nécessaire. Elle garde pourtant une ordination à son corps, en qui et par qui sa spiritualité s'était normalement déployée. Nous ne pouvons nous représenter comment l'âme, même comblée de la plénitude divine, demeure en attente de la restauration ultime, de la résurrection du corps. Le statut de notre temporalité ne sera plus le même qu'en ce monde, où l'âme est liée aux rythmes physiques. Son attente de la résurrection s'inscrira dans un contexte existentiel nouveau, comportant une mutation radicale par rapport à la vie présente. Mais tout homme a dû vivre déjà une mutation radicale pour devenir autonome : la naissance. Il n'est pas indispensable que l'embryon puisse se représenter l'état nouveau dans lequel il entrera par sa naissance. Il suffit qu'il porte objectivement de quoi **survivre** à cette modification de ses conditions d'existence; survie qui est d'ailleurs plutôt une survalorisation de l'existence en un contexte qui la libère. Il s'agit d'une promotion dans l'être, d'une nouvelle naissance à soi.

La pensée moderne refuse souvent de prévoir la trajectoire totale de l'être humain à partir de l'élan spirituel qui, dès ce monde, se déploie en lui. Souvent, mais pas toujours. Car pourquoi restreindre l'étiquette de pensée moderne à celle qui s'enferme dans la description empirique du processus vital qui s'achève avec la mort physique ? La pensée réflexive de **Louis Lavelle**, dans sa *Dialectique de l'éternel présent*, qui aboutit au volume sur *l'âme humaine*, est moderne elle aussi, de même que les analyses phénoménologiques par Gabriel Marcel de l'expérience de *l'Homo viator*, qui insistent sur la portée prophétique de la « fidélité créatrice », animée par le pressentiment existentiel de l'immortalité. Ces formes de réflexion sur la destinée de l'âme correspondent à une méditation rationnelle sur le tout de l'expérience humaine, à un témoignage rendu à l'être. L'analyse de ce qui est vécu avant la mort montre la relativité de celle-ci et la présence en

l'homme de virtualités spirituelles que seule la rupture de la temporalité terrestre peut mettre entièrement en acte.

Chez **Heidegger**, par contre, la temporalité et l'être sont tellement liés que l'existant est défini comme être-pour-la-mort. L'angoisse révèle la mort non comme un événement qui doit survenir à l'homme, mais comme l'acte permanent par lequel il s'échappe à lui-même, sans que l'éternité le recueille en sa profondeur à mesure qu'il passe. La réflexion sur l'au-delà est alors mise entre parenthèses. Retenons du moins ceci : la mort n'est pas un événement du seul corps, où l'âme serait la spectatrice sereine de sa délivrance. C'est l'existant tout entier qui affronte sa mort, corps et âme. Mais la mort n'a pas sur l'âme la même emprise que sur le corps. Elle en est plutôt l'épreuve radicale.

La mort et la vie selon Dieu

Affirmer l'immortalité de l'âme n'est pas nier toute influence sur elle de toute sorte de mort. L'âme est permanente et indestructible, elle ne meurt pas comme le corps qui se décompose. Une « âme morte » est une âme avariée, moralement détériorée. Cette détérioration ne s'oppose pas à l'immortalité de l'âme, qui subsiste après la mort.

La révélation ne spéculé pas sur cet aspect des choses. Mais il serait faux d'affirmer que, dans l'Ancien Testament du moins, elle attribue à l'âme la mortalité comme destructibilité et disparition pure et simple. Si Israël a longtemps considéré l'état des morts comme un état d'invalidité, comme une vie réduite et languissante, c'est que la mort était ressentie comme une réalité antagoniste de la *vie* au sens plénier, mais non comme une puissance entièrement néantisante. Il était de la plus haute importance qu'aucune spéculation sur les « âmes séparées » ou sur les « esprits des morts » ne vienne nourrir des théories et des pratiques qui auraient rejeté Israël dans les superstitions païennes. La vie au-delà de la mort devait pouvoir être un jour pensée en termes de **résurrection**, et non de simple survie de l'âme. Dieu ne s'est pas hâté d'introduire en clair chez les écrivains sacrés la notion réaliste de résurrection des morts. Il y fallait une longue préparation. L'idée n'est donc survenue qu'assez tardivement, et selon la logique de l'alliance, comme contrepoids à la dure expérience du martyr souffert dans le corps par fidélité à la loi de Dieu : « C'est du Ciel que je tiens ces membres, dira un jeune martyr d'Israël, et c'est à cause de ses lois que je les méprise, et c'est de lui que j'espère les recouvrer de nouveau » (2 *Macchabées* 7, 10-11); Mais, entrevue et attendue avant le Christ,

la réalité de la résurrection de la chair n'a pris consistance qu'une fois advenue en Jésus, premier-né d'entre les morts.

Cette résurrection elle-même appartient à un contexte anthropologique religieux, où la mort est conçue non comme un simple accident survenant au corps par déterminisme naturel, mais comme l'effet d'un mal commis et subi par l'homme, mal dont le siège est en l'âme, puisqu'elle seule peut se disposer moralement envers Dieu et sa loi de vie. Il est faux de prétendre qu'une telle distinction entre âme et corps est étrangère à l'Écriture, et qu'elle est chose païenne. On ne spéculé pas philosophiquement sur elle en Israël, mais elle s'y trouve à l'état simple, en vertu même de la représentation de la création de l'homme, dont le corps devient vivant par insufflation d'une « haleine » issue de Dieu. Conception anthropologique concrète et unitaire, mais non pas « moniste », ni matérialiste, ni idéaliste. La solidarité du corps et de l'âme est chose fondamentale. C'est pourquoi leur destin est envisagé comme conjoint, mais à partir des dispositions de la liberté. C'est aussi pourquoi le mal moral qui frappe l'homme qui se soustrait à la loi de l'alliance, est un mal global, la mort. Notion qui doit être elle-même différenciée. Elle ne contamine pas l'âme injuste de la même manière qu'elle fait retourner le corps à la poussière dont il fut tiré.

Le mal moral qui s'introduit dans l'âme consiste toujours en ce que l'homme se détourne de la volonté sainte du Dieu vivant pour chercher en dehors de lui — en soi-même ou dans les idoles — de quoi subsister : « Ils m'ont abandonné, moi, la Source des eaux vives, pour se creuser des citernes qui ne retiennent pas l'eau » (*Jérémie* 2, 13). Histoire constante et monotone du péché : brisant l'Alliance, les hommes font un pacte avec la mort. Mais qu'ils se convertissent, les voilà rétablis sur le sol ferme, abreuvés par les eaux vivifiantes, possesseurs de la Terre. Ce processus de détournement mortel et de retour salutaire concerne chaque israélite comme le peuple dans son ensemble. Lorsque celui-ci retrouve sa Patrie, après la captivité, c'est comme une résurrection, ainsi que l'expose la prophétie d'Ezéchiel sur les ossements qui revivent (*Ezéchiel* 37). Mais le grand et définitif retour, la restauration ultime où s'affirme absolument la victoire de la Vie sur la Mort, c'est la Pâque du Christ qui est lui-même la Résurrection et la Vie. Et celui qui croit en lui est déjà passé de la mort à la vie. Comme le dit saint Jean, il ne verra plus jamais la mort.

Cette doctrine johannique est consonante avec celle de Paul sur l'avènement de l'homme nouveau après l'ensevelissement baptismal dans la mort de Jésus : la seule résurrection promise à l'âme et dont elle ait absolument besoin pour vivre est celle qui la fait passer de l'incroyance à la foi, du péché à la justice. Il n'est plus même alors besoin de préciser que l'âme

immortelle (indestructible) survivra à sa séparation temporaire d'avec le corps. Elle est déjà établie en quelque manière dans la vie éternelle. L'issue de son affrontement à la mort corporelle est déjà acquise dans la victoire spirituelle que la grâce a opérée en elle, moyennant la foi au Christ rédempteur. C'est comme si l'épisode du départ de ce monde, lors de la mort corporelle, ne constituait qu'un épisode mineur et sans surprise, dont il n'y a pas lieu de faire mention, tant il est vrai que celui qui croit est déjà passé de la mort à la vie.

Rien de ce mystère chrétien n'était connu de Socrate s'interrogeant sur le « beau risque » à assumer au moment de la mort. Mais son sens moral était assez profond pour le convaincre que toute l'affaire de l'homme devrait consister à prendre soin de son âme et à la rendre conforme aux exigences de la justice. Il savait que le sort de l'âme immortelle dépend de sa capacité morale à s'ouvrir à la vie bienheureuse. Cette sagesse n'est pas en opposition avec ce qu'enseigne l'Écriture concernant les conditions requises pour vivre selon Dieu. Elle a seulement les limites de tout ce qui précéda la rencontre biblique de l'homme et de Dieu.

La foi chrétienne peut sans témérité attribuer à la grâce de résurrection spirituelle provenant du Christ les dispositions intimes de Socrate poursuivant à sa manière la voie d'une sorte de sainteté. Ses évocations de l'au-delà — mis à part les concessions aux doctrines de la métempsychose, au moins pour les âmes impures — sont d'une grande noblesse. Cet homme généreux n'est pas à même de connaître directement la source de cette lumière et de cette volonté bonnes par lesquelles il se laisse guider, mais sa vie et sa mort appartiennent à l'histoire chrétienne du salut. Il n'y en a d'ailleurs pas d'autre que chrétienne. Et tout ce qui se pense et se vit conformément à la droite raison appartient ainsi, mais sans nécessairement le savoir, au royaume de la Résurrection instaure dans le sacrifice pascal de Jésus-Christ.

C'est pourquoi il n'est pas non plus malséant de penser que la sérénité de Socrate face à la mort, bien loin d'être étrangère au mystère de l'agonie de Jésus, bénéficie au contraire de la protection secrète de cette agonie vécue pour notre paix et notre réconciliation. Dans un opuscule où il pose une alternative trop radicale entre *Immortalité de l'âme et résurrection des morts*, Oscar Cullmann pense pouvoir illustrer sa thèse par le contraste entre l'humaine sérénité de Socrate mourant et la très douloureuse angoisse de Jésus, laquelle révèle une tout autre idée de la mort, et donc aussi du salut de l'homme. Certes, je vois bien la réalité de ce contraste, mais pourquoi ne pas voir aussi les mystérieuses correspondances ? La mort de Jésus

ne fut pas la mort de n'importe quel homme, ni la mort du plus noble des philosophes : elle fut, par volonté divine, l'assomption de la mort humaine au fond de l'abîme de misère ouvert par le péché universel. Mais qu'une lumière apaisante, entrevue par-delà la mort, ait permis non seulement à Socrate, mais encore aux pieux israélites qui s'en allaient « rassasiés de jours », de quitter cette terre en disposition de confiance, cela leur a été donné sans doute, au nom du Christ vainqueur de l'Hadès, par le Père des miséricordes. Et l'on peut comprendre ainsi que le pressentiment humain de l'immortalité appartient en même temps au mystère de la grâce du Christ et au mystère d'une création qui ne fut pas faite pour la mort, mais pour la vie.

Paul TOINET

Paul Toinet, né en 1924, prêtre en 1948. Longtemps professeur de grand séminaire, enseigne actuellement à l'Institut Supérieur d'Études OEcuméniques de Paris (Institut Catholique). Publications : *Existence chrétienne et philosophie*; *L'homme en sa vérité* (Aubier); *Promotion de la foi* (Beauchesne). Collaborateur de la *Revue Thomiste*. A paraître : *Le problème de la vérité dogmatique* (Téqui).

Jean DUCHESNE :

Dans une mort ambiguë

RARES sont ceux qui avouent s'intéresser à la mort. On n'envisage pas si facilement ni allègrement ce point final et définitif de sa propre vie. Considérer froidement la mort des autres a l'air indécent à force de cynisme ou d'abstraction. Insupportable parce que sans remède, mal connue parce qu'inexpérimentable par soi-même, et pourtant seule certitude humaine, la mort est l'objet d'un « **tabou** » : un ensemble de douleur, de mystère et de contradictions l'enveloppe d'un silence prudent. Et les corbillards se faufilent discrètement dans les embouteillages.

Mais de nos jours, est-il un « **interdit** » qui résiste à la glorieuse audace de la « **transgression** » ? Une première tentative consiste à nier le caractère tragique de la mort, en la déclarant conforme à l'ordre des choses, en un mot « naturelle » (comme le déplore Georges Brassens dans *Le grand Pan*). Ce ne serait que par superstition obscurantiste que les hommes auraient indûment dramatisé cet aboutissement « normal » de leur évolution biologique (1). La vision des « mouiroirs » prophétisés par Aldous Huxley dans *Le Meilleur des Mondes* crédite de quelque avenir cette sérénité à coloration scientifique.

Mais abattre le « **tabou** » ôte tout le plaisir de la « **transgression** ». A défaut de pouvoir (ou de vouloir) disserter sur sa propre mort, on s'intéresse donc au spectacle de celle d'autrui, qui réveille les plus blasés. Comme le notait un jour Sir Laurence Olivier : « Rien n'est vraiment intéressant sur scène, à moins que l'artiste ne risque une mort soudaine ». Il faut dire qu'indépendamment de la perte de proches, les guerres, les famines, les épidémies, les maladies encore incurables, les catastrophes, les accidents de tous ordres, les assassinats en tous genres et les suicides ratés et réussis constituent une part non négligeable de l'actualité dont chacun est quotidiennement gavé. Tous ces cadavres amoncelés horrifient et scandalisent, certes, mais non sans éveiller des sensations profondes et durables, ni sans donner matière à des réflexions dont la pertinence et la nouveauté auraient une portée si considérable qu'elles éclaireraient et transperceraient l'insoutenable réalité.

Du moins, deux idées relativement neuves et justes s'exhalent du charnier que sonde cette méditation. La première est que la mort, celle des autres, mais aussi

(1) A la fin du XIX^e siècle, le psychiatre russe Tokarski s'était déjà employé, comme les anciens stoïciens, à débarrasser la mort des craintes sordides qui y étaient liées et à faire qu'elle n'ait plus rien d'effrayant.

la sienne propre, peut venir à être **désirée**, consciemment ou non. L'instinct de conservation ne serait donc pas le seul à gouverner le comportement des hommes. D'où cette seconde idée que la mort n'est pas un accident qui viendrait de l'extérieur mettre fin à la vie, et que l'homme porte en lui, dès sa naissance, un **instinct de mort**. On peut bien sûr trouver dans l'histoire maints exemples de volupté dans l'auto-destruction. Mais jamais si nettement qu'aujourd'hui n'a affleuré la conscience du rôle que joue dans la vie l'attrait de la mort.

Vérfifié par des événements récents, deviné par les poètes, étudié par les psychanalystes, l'instinct de mort n'est pas sans projeter une lumière non moins crue qu'imprévue sur l'imitation de Jésus-Christ jusque dans sa Passion. C'est ici la raison d'être de cet article.

De Corneille à Hegel

Jan Palach s'est tué quand au printemps a brutalement succédé à Prague un hiver rigoureux et sans fin. Des bonzes indochinois s'étaient suicidés par le feu. A la tâche de mener à bien la révolution cubaine aux côtés de Fidel Castro, Che Guevara avait préféré risquer sa vie et la perdre dans une guérilla obscure. Ce ne sont là que les dernières illustrations d'une vérité fort ancienne : **la politique est grande pourvoyeuse de morts consentants**. Mourir pour la cité, pour le roi, pour la patrie, pour une cause quelconque, ou contre un état de fait insupportable a toujours été considéré comme héroïque. « Mourir pour la patrie est un si digne sort, qu'on briguerait en foule une si belle mort », écrivait noblement Corneille. D'ordinaire, la victime volontaire se satisfait de sa gloire posthume, ou de croire à l'utilité de son sacrifice, ou de prouver la valeur de sa cause (que l'on sert parfois mieux mort que vivant).

Mais depuis 1792, tout en contribuant à promouvoir l'idéal de la liberté individuelle, la mystique révolutionnaire a paradoxalement accentué celui du sacrifice collectif et donc anonyme. « Vivre ou mourir pour elle » (la République) est apparu comme un égal devoir pour tous dès le *Chant du départ*. La formule devenue classique : « La liberté (l'égalité, l'indépendance, la République, la démocratie, etc...) ou la mort », ne laisse pas d'être significative (2). L'alternative présentée semble mettre les deux termes sur le même plan comme s'ils se valaient et pouvaient être substitués l'un à l'autre, étant également désirables. Il y a là bien sûr l'affirmation d'une volonté farouche (mourir, plutôt que ne pas vaincre), et l'ordre de l'énoncé indique une préférence pour la liberté. Mais la mort, second choix, se révèle être le lot le plus souvent tiré, sans que soit alors admise de troisième voie, sauf par les lâches. Netchaïev, auteur avec Bakounine du *Catéchisme révolutionnaire*, invitait la jeunesse au combat, mais prévenait qu'« une

(2) Dans *Les Démons*, Kirilov sur le point de se suicider écrit dans son exaltation : « Vive la république démocratique, sociale, universelle ou la mort! » Autrement dit : « Vive... la mort! »

mort obscure guette la plupart des révolutionnaires ». Il fut pourtant suivi, et en l'occurrence bon prophète : les tsars étaient sans pitié, et la logique nihiliste sans faille. Un peu plus tard en Russie, et non moins implacablement (puisque le pouvoir répressif s'identifiait à l'idéal révolutionnaire), les purges ont frappé de vieux militants, qui sont partis pour les camps en scandant des chants bolcheviks et sont tombés sous les balles en criant : « Vive Staline ! » A cette époque, on vit des procès ahurissants, où des inculpés de haute trahison se noircissaient comme à plaisir et s'accusaient de tous les crimes imaginables (3).

On ne peut porter ces impressionnantes manifestations de l'instinct de mort au seul compte d'un masochisme soi-disant caractéristique de « l'âme russe » (4) : de tels phénomènes se sont produits en Chine lors de la révolution culturelle. Le communisme serait-il alors responsable? Le grand mathématicien russe Igor Chafarévitch n'hésite pas à soutenir que la séduction exercée par le socialisme en général (qui aboutit, selon lui, au « dépérissement de l'humanité par l'abolition de l'individualité de l'homme », et donc de la valeur de la vie) s'explique par un instinct collectif d'auto-destruction, « qui fait aussi partie des forces qui régissent le déroulement de l'histoire » (5). On peut ne pas suivre Chafarévitch dans sa condamnation de toute espèce de socialisme, car son explication est si vraie qu'elle vaut pour d'autres systèmes politiques : un instinct de mort semble avoir gouverné le Troisième Reich, la folie meurtrière et finalement suicidaire de ses maîtres (6). La même remarque pourrait s'appliquer à toute civilisation « en voie de décadence ». Pour ne parler que d'un passé bien révolu, Darius, Cléopâtre,

(3) Cf. Alexandre Soljénitsyne, *L'Archipel du Goulag*, t. 1, première partie, ch. 10.

(4) La souffrance est néanmoins implicite dans le code de valeurs qui se dégage de l'histoire du peuple russe. Cf. Alain Besançon, *Le tsarévitch immolé*, Paris, Plon, 1967, p. 52-59, et Dostoïevski, *Dnevnik*, t. 1, p. 225. Dans *Les Démons*, le petit groupe des conspirateurs se dissout dans un délire masochiste : Kirilov se suicide après s'être accusé de tout; Liamchine court vendre la mèche à la police et « se traîne à genoux, sanglote, hurle, baise le plancher, criant qu'il est indigne de baiser même les bottes des dignitaires qu'il a devant lui »; Lipoutine se laisse arrêter, bien qu'il ait eu le temps et les moyens de fuir; Tolkatchenko est un inculpé coopératif et bavard; Erkel qui se tait s'enfoncé davantage, etc...

(5) Igor Chafarévitch, « Passé et avenir du socialisme », dans *Des voix sous les décombres*, collectif, Paris, Seuil, 1974, p. 62-72. Dostoïevski a développé un point de vue analogue, notamment dans *Le sous-sol*. Dans *Les Démons*, Lipoutine dit que Kirilov « s'en tient au tout nouveau principe de la destruction universelle au nom du bien final » (Première partie, ch. III, 4).

(6) Dans *L'Art vivant*, n° 54 (décembre 1974-janvier 1975), Jean Clair souligne pertinemment que le nazisme a produit un « art-pour-la-mort », qui « trouve son apothéose en peinture dans la composition funèbre, comme en architecture il la trouve dans l'imagination de cénotaphes colossaux... Quant à ses règles de composition, son orthogonalité, sa rigidité, son espèce de crampe tétanique, elles participent de la raideur cadavérique... Pourquoi pas de la raideur militaire? Parce que le soldat, dans ses garde-à-vous ou ses gestes mécaniques, pas de l'oie, bras tendus, etc... ne fait qu'anticiper sur son propre destin de gisant » (p. 21).

certains des derniers empereurs romains, leurs ministres, leurs fidèles semblent avoir été littéralement fascinés par leur fin prochaine, et avoir tout fait pour ne pas y échapper.

Dans . notre civilisation aujourd'hui, même s'il est prématuré d'évoquer ces précédents (en se référant, par exemple, à la baisse de la natalité dans les pays riches), la multiplication des bombes atomiques signifie pour chaque peuple non seulement la destruction du peuple ennemi, mais aussi la sienne propre (7). Par ailleurs, n'est-il pas dangereux de déléguer à l'Etat toutes les fonctions répressives (indispensables aux niveaux individuel et collectif), dont tant refusent de partager la honteuse responsabilité jugée « sadique » ? La société est malade quand les citoyens se sentent plus persécutés que protégés par « l'autorité ».

Car le jeu de la liberté et de la mort ne se développe pas que dans l'inconscient collectif, sous l'effet d'idéologies mortelles (en ce qu'elles déposent les hommes d'eux-mêmes en prétendant les libérer). Des rapports tout aussi étroits semblent jouer chez l'individu, mais pour une raison inverse : il est des cas, extrêmes, mais exemplaires, où le suicide, la libre disposition de sa propre vie apparaît comme l'affirmation suprême de la liberté. Se donner la mort, comme et quand on veut, se présente parfois comme le seul moyen de ne pas rester soumis au déterminisme de la maladie, de refuser la déchéance de la vieillesse et d'échapper à la condamnation. Henry de Montherlant l'a écrit et mis en pratique (8), comme le voulait Hippolyte Téréntiev, dans *L'Idiot* de Dostoïevski : « La nature a si rigoureusement limité mon champ d'action, que le suicide est peut-être le seul acte que je puisse entreprendre et achever de ma propre volonté » (9).

Diamétralement opposée, mais symétriquement semblable fut l'attitude de Günter Saree, qui préféra se sentir mourir. Ce jeune Allemand, mort à trente-trois ans en 1973 d'un cancer généralisé, refusa tous les traitements susceptibles d'altérer l'évolution normale de sa maladie et de « falsifier sa mort ». Il voulut « la vivre », non pas en se la représentant mentalement, mais en expérimentant « la destruction de l'existence par elle-même ». Pour lui, en mourant, « nous ne devons pas quitter le chemin de la raison, mais le suivre jusqu'au bout. La meilleure performance de la raison est de prendre elle-même en main son auto-dissolution » (10).

(7) Cf. Franco Fornari, *Psychanalyse de la situation atomique*, Paris, Gallimard, 1969. Dès 1929, à la dernière page de *Malaise dans la civilisation* (tr. fr., Paris, P.U.F., 1971), Freud écrivait : « Les hommes d'aujourd'hui ont poussé si loin la maîtrise des forces de la nature qu'avec leur aide il leur est devenu facile de s'exterminer mutuellement jusqu'au dernier ». Il évoquait aussi « les procédés antipsychologiques du surmoi collectif », qui « ne sauraient aboutir qu'à un état insupportable pour l'individu ».

(8) Cf. *Tous feux éteints*, Paris, Gallimard-N.R.F., 1975 : « ... le fait de ne pas se suicider à un âge avancé est une aberration » (p. 170). Sur le genre de plaisir que procure la mort : « Celui qui approche la mort a une inquiétude de faire à tout prix quelque chose qui lui soit agréable, comme la femme insatisfaite qui a envie de tromper son mari » (p. 125-126).

(9) *L'Idiot*, troisième partie, VII.
 (10) *L'Art vivant*, n° 54, p. 14-16.

Une tentative du même ordre se dissimule sans doute dans le mythe actuel de la mort jeune et rapide, après une vie intense. L'attrait pour la mort volontairement affrontée afin de donner toute sa plénitude à la vie se vérifie par le culte rendu à James Dean, à Marilyn Monroe (10 bis) et aux chanteurs pop victimes d'une « overdose », par le prestige dont jouissent les champions automobiles et motocyclistes (qui font rarement de vieux os), voire par la popularité de feuilletons télévisés dont le héros a ceci de fascinant qu'il sait qu'il n'a plus que quelques mois à vivre. La proximité de la mort semble précipiter le rythme de la vie. Ce qui rend la vie excitante est qu'elle peut devenir son propre enjeu. Jouer peut sembler puéril et décevant si n'intervient pas le sérieux de la mort. De ce point de vue, vivre pleinement consiste à frôler la mort d'aussi près que possible. Être pris au jeu (éventuellement, mais non pas nécessairement) n'est rien d'autre que recevoir la confirmation de ce qu'on n'avait pas triché.

Hegel l'avait déjà écrit : « C'est seulement par le risque de sa vie qu'on conserve la liberté... L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut bien être reconnu comme *personne* (au sens juridique); mais il n'a pas atteint la vérité de cette reconnaissance comme reconnaissance d'une conscience de soi indépendante ». La liberté de celui qui n'a pas approché la mort n'est qu'une fragile certitude subjective, et non pas la liberté dans sa vérité objective (11). Le philosophe expliquait ainsi le besoin frénétique de foncer « à tombeau ouvert » pour s'apercevoir qu'on vit : c'est la mort qui, **de l'intérieur**, « prouve » la vie.

Bataille et Shakespeare

Le hara-kiri d'un autre suicidé célèbre, le romancier Yukio Mishima, ne se comprend pas seulement comme un besoin de s'affirmer. Le critique américain John Nathan a parlé d'une « **fascination érotique devant la mort** », liée à l'homosexualité à la fois détestée et exaltée de l'écrivain japonais. Ce qui, en effet, complique encore les règles du jeu de la vie et de la liberté avec la mort est l'érotisme. L'excitation dans le risque, l'auto-dissolution de la conscience, l'accident qui ressemble aux « noces sanglantes de la chair et du métal », tout cela évoque l'orgasme, populairement nommé « petite mort », comme le rappelle Georges

(10 bis). Les séries de portraits identiques de Marilyn Monroe, multipliés indéfiniment par Andy Warhol, donnent à penser que Freud a eu raison de se laisser conduire jusqu'à l'instinct de mort par la compulsion de répétition.

(11) *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr., t. 1, Paris, Aubier-Montaigne, s.d., p. 159. Jean Hippolyte, traducteur et commentateur, note que ce passage « a particulièrement inspiré la dialectique marxiste ». Cf. *Préface*, II, 3, *ibid.*, p. 29. Il faut encore dire que, pour Hegel, la preuve de ce qu'on n'existe qu'en risquant sa vie s'accompagne d'une certaine agressivité : « Chaque individu doit tendre à la mort de l'autre quand il risque sa propre vie; car l'autre ne vaut pas plus pour lui que lui-même », et son existence constitue comme une menace (*Ibid.*, p. 159-160). On voit ici s'esquisser l'enchaînement : auto-conservation — agressivité — auto-destruction.

Bataille (12). Ce rapprochement permet d'entrevoir la volupté que promet la mort, et donc la nature de son attrait. Mais il faut alors préciser le rôle surprenant joué par la mort dans le plaisir. N'y a-t-il pas une contradiction flagrante entre d'une part la recherche d'un vir agrément, de ce qui fait du bien, et d'autre part l'auto-destruction et ce qui fait mal ?

Baudelaire notait que « cruauté et volupté (étaient) deux sensations identiques, comme l'extrême chaud et l'extrême froid » (13), et que « l'acte d'amour ressemblait fort à une torture ou à une opération chirurgicale » (sans anesthésie à l'époque...) (14). Mais en quoi le plaisir reste-t-il désirable et libérateur si, dans son intensité, il se confond avec la douleur et porte à l'extrémité de la mort? Georges Bataille l'a expliqué : l'érotisme répond au besoin qu'éprouve obscurément tout homme de sortir de ses limites, de se libérer par quelque violence, c'est-à-dire, dans ses amours, en détruisant la beauté qu'il ne peut posséder sans souiller. D'où la « transgression d'un interdit lié à la mort », en ce sens qu'il y a sacrilège en même temps que sacrifice, et « angoisse mortelle » devant « une rupture mineure évocatrice de la mort » (15). Cette analyse, dont Bataille reconnaissait le caractère partiel (16), souligne à quel point est « paradoxale » et « irrecevable » l'oeuvre de Sade, ainsi résumée : « La vie était, à le croire, la recherche du plaisir, et le plaisir était proportionnel à la destruction de la vie. Autrement dit, la vie atteignait le plus haut degré d'intensité dans une monstrueuse négation de son principe » (17). Sade est « excessif », parce que pour lui seul l'excès, la transgression des limites de la raison, de l'honnêteté, de la décence, de l'humanité en un mot, permet la volupté. Et dans l'excès qui la constitue, celle-ci aboutit inévitablement à faire mourir celui qui la connaît. L'enfer auquel se condamne Sade est qu'à force de crimes inimaginables et de négations inouïes, plus rien ne lui reste à « transgresser ». Le héros doit retarder de plus en plus sa jouissance afin de l'amener à son comble en mesurant sa monstruosité (d'où d'interminables discours). Et pour qu'il y parvienne enfin, Sade est obligé d'introduire la notion d' « irrégularité ». Mais par rapport à quoi? L'existence même du mal

(12) *L'érotisme*, deuxième partie, étude V, Paris, Editions de Minuit, 1957.

(13) *Mon coeur mis à nu*, XII.

(14) *Fusées*, III (repris et résumé en XI).

(15) *Op. cit.*, première partie, II-III, V, VII, XII-XIII.

(16) Bataille s'excuse presque pour terminer d'avoir dû insister sur la vérité cachée de l'érotisme, au point de paraître effacer cette autre vérité que l'érotisme doit coexister dans la « conciliation » avec le mariage, le soin des enfants, la durée de la vie, etc. Cf. deuxième partie, étude III : « Si des instincts nous poussent à détruire la chose même que nous édifions, il nous faut condamner ces instincts — et nous en défendre ». Mais « ce qui, le plus violemment, nous révolte, est en nous ».

(17) *Op. cit.*, deuxième partie, études II et III. Dans son étude décisive, *Lautréamont et Sade*, Paris, Editions de Minuit, 1949, Maurice Blanchot a fort bien montré que « la cruauté (d'abord négation d'autrui à force d'insensibilité, finalement) n'est que la négation de soi... Le négateur est dans l'univers comme extrême négation de tout le reste, et cette négation ne peut lui-même le laisser à l'abri ». Amélie, un des personnages les plus « réussis » de Sade, dit à son complice Borchamps : « J'aime ta férocité. Jure-moi qu'un jour aussi je serai ta victime ».

a été niée. Cet étrange recours à une « règle » extérieure lors de l'instant suprême rend la philosophie de Sade implicitement anormale, ou du moins refoule le sadisme comme un parmi les instincts qui oeuvrent dans l'inconscient. Nécessairement marginal, le système de Sade ne peut que se dérober à tout soutien et ne saurait être justifié (18). Il révèle néanmoins l'ordre de plaisir qu'est susceptible de procurer la mort d'autrui et finalement la sienne propre.

Reste à se demander si la mort, puisqu'elle n'est pas systématiquement la condition ni la conséquence du plaisir, ne pourrait pas en être totalement éliminée. S'il en était ainsi, non seulement Sade, mais encore Bataille auraient théorisé sur des tendances pathologiques, et la mort n'exercerait d'attrait morbide-ment érotique que sur des malades dont la conception de la liberté pourrait aisément être dénoncée comme fausse.

On reconnaît d'ordinaire à l'amour humain le privilège de légitimer le plaisir, voire de vaincre la mort en transmettant la vie. Mais cet amour n'engendre que des vies mortelles, et ne réussit qu'à « immortaliser la mort » (19). Pourtant, les grands et beaux sentiments ne donnent-ils pas le moyen de se dépasser? Les amours célèbres, les plus belles, les plus grandes, semblent vouées à la mort. Les idylles si touchantes d'Orphée et Eurydice, Tristan et Yseut, Roméo et Juliette, des Grioux et Manon, Paul et Virginie trouvent la mort comme seul aboutissement possible dans leur logique propre. Les amours plus ordinaires n'y échappent pas (quand elles ne sont pas tuées plus vite encore par le ridicule du sordide quotidien). Dans les sonnets de Ronsard, qui chantent des amours ancillaires et déjà « bourgeoises », la mort guette la rose fraîchement éclore, qui doit choisir entre être cueillie et faner sur sa tige. L'amour est une blessure ; et inversement, on dépérit de ne pas être aimé. Mais sitôt que le désir est assouvi, l'amour est consommé et meurt : « Ce qu'il y a de monstrueux dans l'amour, Madame, c'est que la volonté est infinie et l'exécution bornée, que le désir est illimité et l'acte esclave de la limite », dit à sa Cressida le Troïlus de Shakespeare. Avant la nuit décisive, Troïlus s'émeut : « J'ai le vertige; l'attente me fait tourner la tête; la saveur imaginaire est si douce qu'elle enchante mon odorat. Que sera-ce lorsque le palais humide goûtera vraiment le nectar trois fois réputé de l'amour! Ce sera la mort, je le crains ».

C'est alors la grandeur exemplaire des amours tragiques que d'identifier la mort à leur accomplissement. Toujours chez Shakespeare, dans l'égarement de sa jalousie, Othello dit à Desdémone : « Je te tuerai, et je t'aimerai après », faisant ainsi de la mort le préalable de l'amour, sa condition nécessaire. Meur-

(18) C'est pourquoi, explique Bataille, ceux qui admirent Sade édulcorent sa pensée, simplement en la concevant comme acceptable : la populariser auprès des gens « normaux » revient à la trahir en la « normalisant ». Cette cruauté bavarde n'est possible que dans la plus implacable solitude.

(19) Bataille (deuxième partie, étude V) se retrouve là (à son insu?) d'accord avec saint Maxime le Confesseur (cf. H.U. von Balthasar, *La liturgie cosmique...*, tr. fr., Paris, Aubier, 1947, p. 142-146).

trier par amour, Othello se châtierait lui-même et pourra rejoindre Desdémone. La décadente Cléopâtre meurt sans remords, mais voluptueusement : « Ton étreinte, ô mort, est pareille à celle d'un amant ». Antoine lui fait écho : « La mort m'attend comme une épouse » (il croit Cléopâtre morte); « le lit de la mort s'entr'ouvre » (20). Le monde, la chair même leur semblent trop petits pour contenir leur amour. Les amants ne peuvent se libérer que dans la mort. Le malentendu tragique, fruit de la malédiction attachée aux passions (l'aimée est crue morte ou infidèle), donne finalement aux amants la bénédiction d'être affranchis de toute limite. Ainsi dans le tombeau où il croit morte Juliette endormie, Roméo avoue : « J'ai plus de désir de rester que de volonté de partir. Non substantielle, la mort est amoureuse. Je veux sortir de cette chair lasse du monde! Juliette réveillée ne le désavouera pas : « Je veux baiser tes lèvres; un peu de poison peut-être y est-il encore suspendu pour me faire mourir en me ranimant » (21).

Dostoïevski avant Freud

La mort des héros de la tragédie est cependant due le plus souvent à une culpabilité dont ils n'ont parfois même pas conscience. L'archétype est en l'occurrence Oedipe, dont la psychanalyse a rendu l'histoire exemplaire. Le sentiment de culpabilité, l'auto-punition qui s'ensuit et la pulsion de mort qui se manifeste par là n'ont à vrai dire pas été inventés par Freud et ses disciples (22). Bien avant eux, Shakespeare (voir l'attrait pour la mort chez Hamlet, Lear et Macbeth), Baude-

(20) Que le lit soit le lieu commun de l'amour et de la mort n'échappera à personne... Chez Baudelaire, « la Débauche et la Mort » sont « deux Bonnes Soeurs », qui partagent le même lit (*Fleurs du Mal*, CXII). Notons, dans « L'invitation au voyage » (LIII), le rapprochement voulu : « Allons là-bas vivre ensemble, aimer à loisir, *aimer et mourir*, au pays qui te ressemble ». Le voyageur qui croise au large de Cythère (CXVI) ne verra sur l'île de Vénus qu'un pendu châtré en qui il reconnaît son image. Toute la dernière section des *Fleurs du Mal* (CXXI à CXXVI), et surtout « Recueillement » (*Additions à la troisième édition*, XII) ordonnent autour de la mort : la douleur, le soir, l'obscurité, le sommeil, le repos, le plaisir, la torture, l'avisement, le remords, le regret, le souvenir, comme autant de pétales d'une fleur empoisonnée, mais au parfum enivrant. Certains de ces thèmes, comme la fuite du temps et la douceur amère du souvenir, ouvrent des champs intéressants à des manifestations secondaires de l'attrait pour la mort, qu'il n'a pas été possible d'examiner ici.

(21) *Troïlus et Cressida*, III, 2; *Othello*, V, 2 (c'est nous qui soulignons après); *Roméo et Juliette*, V, 3 (c'est nous qui soulignons l'opposition entre **désir** amoureux et **volonté** raisonnable).

(22) Avant Freud, on peut citer les romantiques von Schubert et Novalis, les psychiatres Fechner, Metchnikoff, Tokarski, Sabina Spielrein, voire Hobbes, Darwin, Nietzsche... (cf. Henri F. Ellenberger, *A la découverte de l'inconscient*, tr. fr., Lyon, Simep-éditions, 1974, p. 435-436, qui souligne bien par ailleurs l'incontestable originalité de Freud par rapport à ses devanciers).

laire (déjà cités), la plupart des romantiques (22 bis), et surtout Dostoïevski ont présenté des idées et des « types » qui, bien qu'exceptionnels, révélaient le penchant à l'auto-destruction comme une part importante de vérité humaine.

Dans *L'Idiot*, Evguéni Pavlovitch bondit lorsqu'on mentionne devant lui l'instinct de conservation comme la loi normale de l'humanité : « C'est une loi, soit, mais ni plus ni moins normale que la loi de destruction, voire d'auto-destruction ». Cette pensée provocante serait sans grande conséquence, si elle n'était reprise et développée par Lébédév, et n'éveillait l'intérêt d'Hippolyte qui songe au suicide (23). Mais ce dernier est lâche et malheureux; il se ratéra donc, car se donner la mort n'a de sens, chez Dostoïevski, que pour se punir, révéler sa culpabilité, étaler son ignominie. Le prince Mychkine dit de Nastassia Philippovna : « Dans cette perpétuelle conscience de son ignominie, se dissimule peut-être une volupté atroce et contre nature ». La jeune femme le confirme : « Je suis de ces êtres qui éprouvent à s'abaisser une volupté et même un sentiment d'orgueil » (24). C'est ce qui est développé dans *Les Démons*, complétés par l'éloquente « confession » de Stavroguine, ce « don Juan russe dont, la puissance repose sur le vide intérieur, la fascination sur l'indifférence, et qui se perd jusqu'à se tuer ». Après avoir semé la mort autour de lui et multiplié les exploits masochistes, il éprouve un « besoin terrible et sincère de châtement », pour combler lui-même le vide qui est en lui et où il s'abîme (25). Son dernier crime, « encore plus grand » que les autres, est logiquement le suicide, car son orgueil lui interdit de se pardonner à lui-même, et d'accepter le pardon, c'est-à-dire pour lui le mépris, des autres. L'instinct de conservation le cède à celui de mort.

La force de Dostoïevski n'est cependant pas seulement d'avoir dévoilé la grammaire de l'auto-destruction à travers la complaisance dans la culpabilité et la volupté de l'ignominie, qui poussent à s'enfoncer toujours plus irrémédiablement. Certes, cette vision paraît plus vraisemblable que celle de Sade, en ce qu'elle ne ramène pas tout à des pulsions sexuelles tyranniques (sans toutefois en nier le

(22 bis) Dès 1799, Schlegel a décrit dans *Lucinde* cette nostalgie, ce mal mystérieux, cette confusion de l'infini avec l'indéfini, qui lance les héros romantiques dans une vie vagabonde et sans but, avec la mort comme seule issue. Par leur disparition prématurée (Novalis, Shelley, Byron, Keats), leur folie (Hölderlin), leur suicide (Kleist), bien des auteurs du « mal du siècle » en furent eux-mêmes les victimes. Il en va de même pour le « néo-romanisme » de la « fin du siècle », son goût morbide pour la décadence raffinée, les écrits et les destins de Rilke, Nietzsche, voire Wagner, le « du sang, de la volupté et de la mort » que Barrès trouvait en Espagne et que Montherlant admirait tant, la « mort à Venise » qu'ont célébrée Thomas Mann et, dans *Au-delà du fleuve et sous les arbres*, Hemingway (autre suicidé illustre et fasciné par l'Espagne).

(23) *L'Idiot*, troisième partie, IV.

(24) *Ibid.*, VIII et X.

(25) Alain Besançon, *op. cit.*, p. 203-209. Le psychanalyste Theodor Reik, dans *Impulsion à la confession et besoin de punition*, Vienne, 1925, a, sans doute le premier, fort bien montré l'auto-trahison inconsciente des criminels (avec l'objet « oublié » sur les lieux du crime). D'où les liens qui existent entre donner la mort et désirer la sienne propre : l'agressivité se retourne contre soi.

rôle), et prend en compte ce fait que l'attrait pour la mort s'accompagne d'une culpabilité réellement douloureuse. Mais aussi, Dostoïevski a montré que l'aveu et la souffrance pouvaient devenir libérateurs. C'est toute la différence entre Stavroguine et le Raskolnikov de *Crime et Châtiment* (26). A partir du moment où le héros se rend compte qu'en tuant la vieille, c'est lui-même qu'il a tué (27), il est sur la voie du salut : le suicide n'aurait plus de sens. La souffrance qui reste lui permettra de se racheter. Le génie a consisté ici à développer les possibilités inattendues qu'offre l'instinct de mort, et non pas à en faire le moteur unique de quelque système implacable et totalitaire. Ainsi révélée dans sa complexité, et aussi son étendue, la fascination exercée par la mort devient plus crédible. Elle a pu entrer dans le champ des consciences et fait désormais, malgré des résistances certaines, partie intégrante de la « culture » contemporaine.

Pour sa part, et dans sa perspective, la psychanalyse a repris les intuitions des poètes et romanciers, parfois sans le savoir (28). C'est peut-être ce qui explique que certaines hypothèses et spéculations semblent ne plus relever de la psychanalyse « scientifique », et encore moins de la psychiatrie. Il ne peut être ici question d'exposer la pensée fort complexe de Freud et de ses continuateurs, ni des écoles divergentes et parallèles (29). En ce qui concerne l'instinct de mort, la psychanalyse a au moins introduit certaines idées qui sont devenues familières et qui assument la plupart des faits puisés jusqu'ici dans l'histoire, la littérature et l'actualité.

(26) *Ibid.*, p. 198 sq. Alain Besançon fait observer également que la cure réussie par Zosima sur Aliocha dans *Les Frères Karamazov* correspond symétriquement à celle (ratée) par Tykhon sur Stavroguine, et que, dans *Crime et Châtiment*, Raskolnikov se dédouble dans le personnage de Svidrigajlov, qui reproduit parfaitement Stavroguine et, comme les pourceaux gadaréniens où sont entrés les démons, se précipite vers sa fin. L'épisode de *Matthieu 8*, 28-34 est cité en exergue des *Démons*.

(27) *Crime et Châtiment*, V, 4.

(28) Freud retrouva après coup ses propres intuitions déjà exprimées dans « Les chants du joueur de harpe » du *Wilhelm Meister* de Goethe. Et il commentait : « ...il est bien permis de pousser un soupir quand on s'aperçoit qu'il est ainsi donné à certains hommes de faire surgir, véritablement, sans aucune peine, les connaissances les plus profondes du tourbillon de leurs propres sentiments, alors que nous autres, pour y parvenir, devons nous frayer la voie en tâtonnant sans relâche au milieu de la plus cruelle incertitude » (*Malaise...*, tr. fr., p. 92). D'autre part, Freud n'a pas été sans s'intéresser de fort près à Dostoïevski, et a rédigé une préface aux ébauches des *Frères Karamazov*, où il appliquait plus à l'auteur qu'à ses personnages ses propres théories sur le parricide. Dans sa préface à *L'Idiot* (Paris, Gallimard, 1972), Alain Besançon note cependant la difficulté à tenir un point de vue psychanalytique sur ce dernier roman.

(29) Sur l'instinct de mort, nommé Thanatos par les disciples de Freud, citons simplement, parmi les études les plus récentes : Henri F. Ellenberger, *op. cit.*, p. 173-174, 221, 434-436, et Louis Beirnaert, « la pulsion de mort chez Freud », dans *Etudes*, mars 1975, p. 397-406. Il est à noter qu'en dehors de Freud, Adler et Jung (qui font preuve de bien moins de pessimisme et se montrent pour le moins sympathisants à l'égard de la religion en général et du christianisme en particulier), ont repoussé l'hypothèse de l'instinct de mort. Reste à savoir si leur optimisme (qui a séduit Tillich, Hostie, Evdokimov, entre autres) peut être conforme à la réalité du péché aussi facilement qu'aux thèses du protestantisme libéral.

Il y a d'abord l'existence de l'inconscient (individuel et collectif) et des forces qui s'y exercent. Sans la reconnaissance de ce domaine, l'attrance pour la mort aurait pu n'être l'affaire que de désaxés, les gens « normaux » pouvant en toute bonne foi nier qu'ils désirent mourir. Dans cette perspective, les psychanalystes, et surtout Mélanie Klein (30), qui ont étudié la pulsion de mort chez de très jeunes enfants, ont apporté une preuve de ce que la tendance à l'auto-destruction apparaît avec la vie, et non de manière anormale ou juste avant la mort dans certains cas. La psychanalyse est également parvenue à intégrer le sado-masochisme, en montrant comment l'agressivité pouvait se retourner contre soi. Le sentiment de culpabilité et l'érotisation de la mort ont pareillement été pris en compte avec les théories de l'Oedipe, de la castration symbolique, etc... Enfin, de même que, dans l'oeuvre de Dostoïevski, Raskolnikov équilibre Stavroguine, de même pour Freud la pulsion de mort combat l'Eros et collabore avec lui tout en même temps (31). La séduction de la mort est ici mise à sa place : le vertige fatal est toujours battu en brèche et ne l'emporte que dans les cas extrêmes, mais chacun est concerné et s'y trouve soumis à la fois partiellement et sûrement.

Candide ou idiot?

Même s'il ne s'agit là que de spéculations, notre attitude devant la mort s'en trouve inévitablement modifiée. Avoir conscience de ce que l'attrait pour la mort est une inclination permanente et universelle peut se retourner contre nous. Si cette découverte nous donne le moyen de lutter en connaissance de cause, en revanche cette vérité risque de paralyser notre volonté (32). La proie ne se laisse-t-elle pas fasciner lorsqu'elle voit qui la menace?

On devine la manière dont la connaissance de l'instinct de mort peut empoisonner et ridiculiser tout sacrifice, toute ascèse. La dimension essentielle de la croix dans la vie chrétienne ne devient-elle pas suspecte? Le renoncement à soi-même, aux plaisirs, au monde ne peut-il pas être mis au compte de la pulsion de mort, et se voir ainsi niée toute référence à l'amour de Dieu et du prochain, toute valeur rédemptrice autre que celle de la libération d'instincts morbides 7

(30) Cf. Roland Jaccard, *La pulsion de mort chez Mélanie Klein*, Lausanne, Editions L'Age d'Homme, 1971.

(31) En soulignant *et*, nous suivons ici Louis Beirnaert, *art. cit.*, qui relève l'erreur (*ou*, suggérant que les deux pulsions agissent alternativement et jamais ensemble) des traducteurs de *Malaise dans la civilisation* de Freud (tr. fr., p. 73), et souligne que Thanatos ne va jamais sans Eros dès l'origine. Il ne faut donc pas majorer par rapport aux pulsions de la vie le rôle attribué par Freud à la pulsion de mort. Freud lui-même fait remarquer que l'instinct de mort « travaille de façon muette » (*ibid.*, p. 73), parce qu'il tend à tout ramener au silence, au repos, au néant antérieurs. C'est ce qui pourrait expliquer que la mort soit « taboue ».

(32) Cf. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, n° 344 : « La science est un principe ennemi de la vie et destructeur. La soif de vérité pourrait fort bien n'être qu'un désir de mort déguisé ».

Certes, les psychanalystes ont hésité à aller jusque là, ou du moins, s'ils étaient incroyants, fondaient-ils leur méfiance sur d'autres arguments. Mais Nietzsche avait déjà fait le travail, surtout dans sa *Généalogie de la morale*, en déclarant reconnaître dans les chrétiens des esclaves sournois et masochistes.

Dostoïevski semble avoir bien vu le problème. Ses personnages fascinés par la mort et l'auto-destruction ne sont pas sans songer plus ou moins explicitement au Christ. Mais on ne peut pas dire qu'ils soient vraiment chrétiens pour autant. Il s'agit plutôt d'imitations que l'orgueil déforme en hideuses caricatures. Dans *Les Démons*, Kirilov parle beaucoup du Christ. Mais en se suicidant, il singe la Passion plus qu'il ne l'imitate et n'y participe véritablement. Le privilège parfois accordé à la souffrance dans la spiritualité russe peut venir à faire oublier que ce n'est pas la douleur, l'opprobre, l'ignominie qui sont en elles-mêmes rédemptrices. Cela ne signifie certainement pas que tout le christianisme russe soit perverti; mais, comme l'explique Alain Besançon: « le Christ russe de Dostoïevski promet l'apaisement de l'angoisse par sa consommation dans sa réalisation même » (33).

Il n'y a absolument pas lieu d'en conclure que le christianisme pousse à privilégier l'instinct de mort. **Le suicide ne peut être chrétien**, tout simplement parce que le Christ ne s'est pas tué lui-même, mais fut « obéissant jusqu'à la mort » (*Philippiens 2, 8*), vivant ainsi en tant qu'homme la « kénose intratrinitaire » (34). Il n'a pas apaisé son angoisse de Gethsémani en y succombant (*Matthieu 26, 39* et parallèles). Ce n'est pas à lui-même qu'il se livre et obéit. Il ne s'est pas détruit lui-même pour détruire son angoisse (35). Au contraire, en acceptant de subir la Passion, il a accepté une angoisse qui ne relève en rien de l'instinct de mort : c'est celle d'avoir à « boire cette coupe ». Nul sentiment de culpabilité n'est venu retourner et falsifier en auto-punition ou en fascination morbide sa révolue devant la mort. C'est librement, comme Fils, qu'il se dépouille de lui-même (36).

(33) *Op. cit.*, p. 74. On peut se demander dans quelle mesure la remarque ne vaudrait pas même pour Raskolnikov. Alain Besançon suggère non sans raison qu'on a fait un peu trop tôt de Dostoïevski un « Père de l'Eglise », et souligne qu'en dépit de certaines ressemblances, et peut-être des intentions de l'auteur, le prince Mychkin n'est pas une figure christique (Préface de *L'Idiot*, cf. *supra*, note 28).

(34) Cf. *supra*, l'article de Rémi Brague. Le mot « kénose » vient de l'expression employée par saint Paul (*Philippiens 2, 7*) : le Christ « s'est anéanti », ou mieux « s'est vidé, dépouillé de lui-même », pour désigner l'appauvrissement volontaire du fils, dans l'incarnation et sur la croix.

(35) Au début des *Démons* (première partie, ch. III, 8), Kirilov parle au narrateur de « se tuer pour tuer la peur ».

(36) L'hypothèse selon laquelle le Christ, en faisant non pas sa volonté, mais celle de son Père, se livrerait comme une victime à son bourreau, est absurde. Ce type de relation suppose une complicité, une jouissance partagée, que rien ne permet de discerner dans la Passion. Et puis il faut être sérieux. De deux choses l'une : ou bien le Père céleste dont parle Jésus est un phantasme œdipien, et alors autant dire tout de suite qu'on n'y croit pas; ou bien ce Père divin existe, et qu'on s'abstienne de tout anthropomorphisme pour le comprendre. Cette interprétation revient en effet à modeler les relations entre Jésus et

L'auto-destruction, à l'inverse, n'est en aucune façon « kénotique » : loin d'être obéissance, don de soi-même et liberté, elle est orgueil, introversion, perte de soi en soi-même. Il n'est donc pas possible de dire que la Passion (et son imitation fidèle) se fondent sur l'instinct de mort qu'elles exploiteraient et dont elles libéreraient la puissance destructrice pour aliéner l'homme. Mais ce qu'il faut dire, c'est que, sans du tout faire du christianisme une perversion, la pulsion de mort en représente une possible perversion.

Pour le chrétien, succomber aux charmes de la mort en s'imaginant imiter le Christ repose sur trois confusions, qu'il importe maintenant de dénoncer. La première consiste à faire correspondre **le désir de mourir** (en supposant quelque agrément au frisson de l'horreur) et **la réalité de l'agonie**. Mais l'enjeu est plus sérieux que le jeu. Lorsque Baudelaire écrit : « Il serait peut-être doux d'être **alternativement** victime et bourreau » (37), il rêve à une réversibilité des rôles qui est tout le contraire de l'irréversibilité de la mort. L'orgasme n'est qu'une **petite mort**. On ne meurt pas plus **par** plaisir qu'on ne meurt réellement **de** plaisir. La réalité insoutenable de l'agonie, des hôpitaux, de la souffrance et des cadavres a tôt fait de souffler la construction fragile et théâtrale des jeux de cartes intellectuels. Au moment de tuer Chatov, puis de se débarrasser du corps, les conspirateurs des *Démons* hésitent et reculent. Dans *L'Idiot*, la mort de Nastassia Philippovna rend Rogojine fou et le prince Mychkine réellement « idiot ». Seules la folie, la maladie mentale peuvent dissimuler la réalité de la mort, et en sont le fruit.

C'est pourquoi la seconde confusion est de ne pas voir la différence entre **la liberté et la libération des instincts**. La liberté que croit se donner Hippolyte dans *L'Idiot*, en se suicidant alors qu'il se sait condamné, ressemble fort à celle dont Voltaire se moquait dans *Candide* : le héros, obligé de choisir entre soixante-douze mille coups de bâton et une balle dans la tête tout de suite, préférerait d'abord la bastonnade, dans l'espoir d'en réchapper; puis, après les premiers coups, ne pouvant en supporter davantage, il demandait comme grâce qu'on veuille bien lui faire sauter la cervelle sans plus de cérémonies. Ainsi, la loi de conservation est superficiellement la plus évidente, et la loi d'auto-destruction le recours lorsque la vie devient insupportable. Soumis à ces deux déterminismes à la fois, l'homme n'est pas vraiment libre. Il s' imagine Mire sa volonté en cédant à l'un ou l'autre instinct. De même que Candide ne pouvait choisir qu'entre

(Suite de la page 45)

son Père sur celles du tsarévitch Alexis avec Pierre le Grand. Mais tout ce que dit Jésus de son Père dans les évangiles s'oppose formellement à toute gérontocratie meurtrière. Chaque annonce de la Passion innocente le Père, s'il en était besoin, et prévoit que le Fils souffrira « aux mains des hommes » (cf. *Matthieu* 16, 21; 17, 22; 20, 18-19 et parallèles). Le Père ne « veut » pas plus la mort de son Fils que le Fils ne « veut » être tué. Dieu a donné son Fils au monde, comme une lumière, mais les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière (cf. *Jean* 3, 16-19). Le monde n'a pas été condamné, mais s'est vu offrir le salut par cette lumière qu'il a enveloppée des ténèbres de la mort, mais n'a pu éteindre : le Christ a été ressuscité par le Père.

(37) *Mon cœur mis à nu*, I, 3 (c'est nous qui soulignons *alternativement*).

deux options également fatales, et ne disposait de lui-même que de façon dérisoire, de même le nihiliste s'empêtre entre la destruction de la société et la sienne propre, les amants entre leur idéal et sa consommation, le suicidaire entre sa culpabilité et son orgueil.

D'où une troisième confusion, entre **le sentiment de culpabilité et la conscience du péché**. Le premier ne se développe que dans le repliement sur soi-même. Au contraire, le péché est un manquement à l'amour, et suppose un Autre, c'est-à-dire Dieu. Ce qui rend le péché à la fois plus grave et non irrémédiable, c'est l'amour, la miséricorde de Dieu. La conscience du péché est inséparable de l'espérance, de la foi dans le pardon vers lequel la confession constitue le premier pas, pour que soit rétabli le dialogue. Les discours les plus morbides des *Démons* sont à l'inverse des monologues, qu'il s'agisse des « confessions » ou des conversations sur le suicide (dans lesquelles un seul développe sa pensée, les autres ne servant que de faire-valoir). Il est significatif que le mot « péché » n'y apparaisse jamais. Dostoïevski savait bien qu'il eût été employé abusivement. Il est en revanche beaucoup question d'athéisme, c'est-à-dire d'absence et de négation de Dieu. Il y a « objectivement » péché, en ce sens qu'il y a rupture consciente et voulue avec Dieu, mais de conscience « subjective » de ce qu'est vraiment le péché, point. La rupture provoque l'isolement; elle substitue le sentiment de culpabilité à la conscience du péché, et la logique orgueilleuse de l'auto-destruction à celle de l'amour divin que la miséricorde glorifie en l'homme pénitent.

Voir éclater au plus profond de l'abaissement la gloire de Dieu et s'y sentir associé procure une **joie** qui n'a rien de la volupté suspecte ni du plaisir masochiste (38). Saint Jean de la Croix insistait vigoureusement sur la nécessité d'éviter toute complaisance : « Quant à la Passion du Seigneur, soyez rigoureuse avec votre corps, mais ceci avec discrétion. Mortifiez-vous, ne désirez pas votre plaisir et votre volonté, puisqu'elles furent cause de la mort et de la Passion du Christ » (39). Mortification, mort à soi-même (et donc à ses instincts), pénitence et non plaisir déguisé : là est toute la différence. En définitive, seule la croix est rédemptrice. Elle n'autorise pas à s'illusionner sur la réalité de la mort et de la souffrance. Comme seul chemin du salut, elle ne permet ni l'angélisme des amours dont la beauté et la pureté promettent de vaincre toutes les contingences, ni la bestialité des instincts plus ou moins bien refoulés et artificiellement glorifiés. La gloire du Crucifié interdit enfin le désespoir de l'auto-destruction.

(38) Bataille se gardait bien de réduire l'ascèse et la mystique à l'érotisme : *op. cit.*, deuxième partie, études V et VI. Critiquant Marie Bonaparte, disciple de Freud, qui croyait discerner dans l'expérience de sainte Thérèse d'Avila une sexualité transposée et donc un comportement névrotique, Bataille souligne que l'émotion des sens qui accompagne parfois l'extase est « extrinsèque » à la joie spirituelle, et qu'il est abusif de les confondre. N'étant pas chrétien, Bataille ne se permet de parler que de « l'émotion de la sainteté », et s'abstient donc de juger la sainteté en elle-même.

(39) « A une demoiselle d'Avila qui résidait à Madrid et désirait se faire Carmélite Déchaussée », cité dans *Saint Jean de la Croix et la nuit mystique*, Paris, Seuil,

Le Diable et la Croix

Il reste que, s'il existe bien un instinct de mort, la tentation ne peut être niée, ni le danger ignoré. Le péché n'est pas seulement la transgression de telle ou telle loi, mais essentiellement la caricature de ce que veut Dieu. C'est pourquoi le suicide est « objectivement » le péché par excellence : il singe et pervertit la croix. On a l'impression que Satan veut déjouer le dessein rédempteur en soufflant que mourir sur la croix, c'est peut-être agréable. En effet, le suicide est proprement satanique, car il rappelle irrésistiblement la première tentation, le premier péché. Dostoïevski (toujours) semble l'avoir deviné. Dans *Les Démons*, Kirilov dit au narrateur : « Dieu est la souffrance de la peur de la mort. Celui qui vaincra la souffrance et la peur, celui-là sera lui-même dieu... Qui ose se tuer a découvert le secret de la duperie... Celui qui ose se tuer, celui-là est dieu » (40). C'est exactement ce que le serpent dit à Adam et Eve : « Vous serez comme des dieux » (*Genèse* 3, 5). Le séducteur promet également à ses victimes qu'elles ne mourront pas : la mort de plaisir, par plaisir n'est-elle pas une fausse mort, un jeu ? Mais surtout, la tentation de la mort apparaît liée à la transgression de l'interdit portant sur la connaissance du bien et du mal. A ce propos, les pages les plus suggestives se trouvent chez Bernanos. Dans *Le soleil de Satan* (41), l'abbé Donissan, par une sombre nuit, « contemple sans amour », éprouve « sa défaite et sa grandeur ». Soudain, un « vertige voluptueux » le prend : il « traverse le plaisir et trouve le néant ». Ce n'est pas la tentation de la chair, mais « l'autre concupiscence..., ce délire de la connaissance qui perdit la mère des hommes, droite et pensive, au seuil du Bien et du Mal. Connaître pour détruire et renouveler dans la destruction sa connaissance et son désir — ô soleil de Satan — désir du néant recherché pour lui-même, abominable effusion du cœur ! Le saint de Lumbres n'a plus de force que pour appeler ce repos effroyable, le silence, le vrai silence, l'incomparable silence, son repos » (41 bis). Il « caresse la mort, à travers tant de voiles, d'une main qui défaille ». On retrouve alors la logique de la culpabilité révélée par Dostoïevski : « Dans son impatience, il y a ce besoin du pécheur d'enfoncer dans son crime, toujours plus avant, pour s'y cacher à son juge ». C'est ainsi qu'après avoir mangé du fruit défendu, Adam et Eve se cachent.

(40) *Les Démons*, loc. cit. (cf. supra, note 5). C'est l'argumentation que Kirilov reprendra avant de se suicider à la fin du roman.

(41) Paris, Plon, 1949, deuxième partie : « Le Saint de Lumbres », I. La convergence entre Bernanos et Dostoïevski vaudrait d'être étudiée. Contentons-nous de signaler ici deux points de rencontre (en dehors de ceux mentionnés dans le corps de l'article) : d'abord le rôle de la terre (c'est vers elle, « son refuge », que l'abbé Donissan baisse les yeux après sa tentation; c'est elle que Raskolnikov baise pour s'humilier et se racheter); ensuite le personnage de Mouchette, qui est à la fois la Matriocha (petite fille séduite et qui se suicide) et le Stavroguine des *Démons* (avec son « vertige... de se laisser tomber, glisser... d'aller jusqu'en bas, — tout à fait, jusqu'au fond, — où le mépris des imbéciles n'irait même pas vous chercher », *Histoire de Mouchette*, IV).

(41 bis) On ne pourra s'empêcher ici de rapprocher ce néant, ce silence, ce repos dont le saint de Lumbres éprouve la tentation, avec « l'inanimé », « l'état antérieur » où, selon Freud, la pulsion de mort tend à ramener (*Au-delà du principe de plaisir*, tr. fr. dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1948, p. 42-44).

La connaissance du bien et du mal (faut-il le rappeler?) n'est pas l'omniscience, mais fait l'homme seul juge de ce qui pour lui est bien ou mal. Il ne s'arroge par là aucune prérogative divine, puisqu'il ne devient pas dieu pour autant. Mais il pervertit son jugement moral en niant sa condition de créature. La mort est la conséquence de l'autonomie qu'il a cru acquérir (*Genèse* 3, 22), car il n'est plus capable de discerner ce qui lui est bon et ce qui lui est mauvais. La mort même peut venir à lui sembler désirable : il tue et se tue. **Dans la fascination exercée par la mort apparaît ainsi comme l'empreinte du péché « modèle »,** qui ne corrompt plus seulement l'homme, mais encore guette le chrétien en menaçant de détourner de la croix la manière dont il meurt (42). C'est parce qu'il est mort sans péché que le Christ a vaincu la mort. Il s'est pourtant « fait péché » pour nous (2 *Corinthiens* 5, 21), solidaire de notre péché, mais non complice, « pour nous racheter de la malédiction » (*Galates* 3, 13).

La séduction de la mort, sa beauté fatale, sa grandeur certaine (mesurée par l'infini du néant) sont celles de Satan, du moins pour autant qu'il se laisse connaître (43). Car le Prince de ce monde agit à travers l'instinct de conservation plus communément et plus secrètement que dans l'instinct de mort. « Le diable se servira encore de l'un comme de l'autre pour dominer l'humanité », dit Lébédév dans *L'Idiot* (44). La loi d'auto-conservation se retourne en son contraire avec une facilité déconcertante. Ne pousse-t-elle pas à tuer par peur d'être tué, quitte à se tuer ensuite pour tuer sa peur? En politique comme en amour, finalement le salut n'est que dans la croix, dans **la voie étroite qu'a ouverte le Christ entre le refus et le désir de mourir** qui habitent tous deux l'homme déchu. La mort chrétienne ne débouche pas sur le néant où le bien et le mal sont confondus, mais sur la vie filiale dans l'Esprit de Justice et de Vérité. Le péché revient à immortaliser la mort (cf. *Jacques* 1, 15); la victoire du Christ, sa mort sans péché sur la croix, « engloutit la mort » (1 *Corinthiens* 15, 26).

Finir par des considérations sur le Diable et le péché pourra paraître peu original. Il n'y a effectivement dans la tentation de la mort rien de bien nouveau. Mais dans ce qu'elles ont d'authentiquement traditionnel, ces références donnent, aux yeux des chrétiens du moins, quelque crédibilité à l'hypothèse d'un instinct

(42) Si l'instinct de mort est ainsi lié au péché, le Christ, sans péché, n'a pu y être soumis. Le chrétien en revanche doit vaincre cette attirance pour la mort. Sa tâche serait insurmontable si le chemin n'avait déjà été frayé, si l'Esprit du Fils mort et ressuscité ne lui permettait de se vaincre, de mourir à lui-même pour mourir avec le Christ et ressusciter comme lui.

(43) Baudelaire, qui se laissa parfois charmer, composa des « Litanies de Satan », où sont énumérés ses divers moyens de séduction. Il est significatif que, dans la composition des *Fleurs du Mal*, ce poème (CXX) précède immédiatement la dernière section intitulée « La Mort ».

(44) Loc. cit. (cf. supra, note 23).

de mort développée dans la culture contemporaine (45). Loin d'être mise en question (ou de se laisser masochistement mettre à la question) par cet inédit, la foi peut y reconnaître et y trouver l'occasion de redire ce qu'elle peut et doit affirmer sur l'homme. Ce n'est pas elle-même qui risque ici de se découvrir condamnée, mais c'est la mort en dehors d'elle, c'est-à-dire sans la croix, qui se révèle condamnation.

L'attrait pour la mort est totalement étranger au christianisme, qui ne peut néanmoins l'ignorer. D'abord parce qu'il ne faut pas confondre auto-destruction et mortification, désir de mourir et devoir du martyr. Toute complaisance morbide doit être sacrifiée sur la croix. Cette « **ascèse dans l'ascèse** » n'est pas facile, tant il est vrai que pour sauver sa vie, il faut ne la perdre qu'à cause du Christ (cf. *Matthieu* 10, 39 et 16, 25 et parallèles). Ensuite parce que l'apologétique chrétienne doit tenir compte de cet instinct de mort. Les discours qui visent classiquement à montrer la « misère de l'homme sans Dieu » gardent toute leur valeur, dans la mesure où la loi de conservation ne le cède pas à celle d'auto-destruction. Mais si cette dernière ne cesse de régir, fût-ce partiellement et souterrainement, la vie et la mort des hommes, il peut être vain de dénoncer une misère équivoque, qui a sa logique et n'est pas sans satanique grandeur ni amère douceur... En revanche, une nouvelle voie se dessine peut-être. Mort, humiliation, faute, désir de libération, voire de divinisation : les éléments de la Rédemption sont presque tous rassemblés, mais dans le désordre et la folie. On a l'impression qu'il ne suffirait que de peu pour ordonner cette folie aux deux dimensions (verticale et horizontale...) de la croix. Sans doute, ce baptême, cette immersion de la mort dans la mort du Christ, de la folie des hommes dans celle de la croix exigent-ils que soit franchi le dernier pas, celui qui coûte le plus, car il revient à accepter la mort sans fard. Comme autrefois les prophètes qui pouvaient entraîner tout un peuple à la pénitence, seuls des saints pourront demain convaincre de ce qu'il ne faut mourir que dans la foi en la Résurrection.

Jean DUCHESNE

(45) On aura compris qu'il ne s'agit nullement ici de « récupérer » Freud. Mais lui-même ne prétend pas avoir « inventé » l'instinct de mort et ne peut revendiquer aucune exclusivité (cf. *supra*, note 28). Ce sont plutôt ses adversaires psychanalystes qui lui trouvent une originalité excessive. Et puis, quelles qu'aient pu être par ailleurs les opinions de Freud sur la religion (cf. *L'Avenir d'une illusion*, 1927), il n'a pu parler du christianisme que de l'extérieur, c'est-à-dire en ignorant tout ce qui n'était pas réductible à son point de vue « scientifique ». Comme toujours en l'occurrence, c'est ce que le péché (et nul chrétien ne peut en nier la réalité) rend extérieur au christianisme en le caricaturant, qui tombe sous la critique en devenant réductible à autre chose.

Jean Duchesne, né en 1944; Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud, 1966; agrégation d'anglais, 1970; professeur de lycée à Paris; publication : *Jésus-révolution, made in U.S.A.*, Paris, Cerf, 1972; collaborations à *Concilium*, *Etudes*, *Axes*, etc; président de l'association « Communio »; marié, deux enfants.

Jean MOUTON :

Une mort de papier

L'écrivain devant la mort

La critique contemporaine a promulgué des distinctions formalistes entre **l'écrivain** et **l'écrivain**, distinctions qui ne présentent que peu de rapports avec le domaine de la vie spirituelle. Si l'on tenait cependant à maintenir leur usage, pourquoi n'appliquerions-nous pas le terme **d'écrivain** à celui dont on peut dire « *ça parle* », c'est-à-dire celui qui ne dit rien ? Le terme **d'écrivain** serait réservé à celui qui constate, et d'abord avant tout celui qui prend acte du fait de la mort; constatation qui pousse certains écrivains à jeter un cri. Tout mourant serait par excellence un écrivain; car ses paroles lui appartiennent en propre; même si celles-ci répètent assez souvent celles qui ont déjà été employées par d'autres humains soumis à l'épreuve commune. Il n'existe pas de formule pour signaler le dernier départ.

Les cris de protestation n'ont d'ailleurs pas été entendus de bonne heure, pas même sous la forme d'un gémissement. *L'Ecclésiaste* enregistre la condition humaine avec un apparent sang-froid : « Un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort ». Et l'Achille de *l'Odyssée* confie à Ulysse que l'état d'esclave sur terre est plus enviable que celui de prince au royaume des ombres. Mais ni **Qohéleth**, ni **Homère** ne disent ce qu'affirmera un Berdiaeff : « *la mort est intolérable* ». Qohéleth félicite même « *les morts qui sont déjà morts* » plutôt que les « *vivants qui sont encore vivants* ».

Par un extraordinaire paradoxe, c'est le Christ, en triomphant de la mort, en la rendant vaine, qui a fixé notre attention sur elle, et qui a ainsi fait éclater au grand jour ce qu'elle avait d'inacceptable. **Jacques Madaule**, dans sa *Considération de la mort*, affirme : « *Quand la pensée de la mort nous a frappés, la vie devient impossible* » (1). Et chez **Claudé**, Cébès, mourant près de Tête d'Or, s'exalte dans sa plainte :

O mon corps, tu m'as été d'un petit avantage.

Car tu meurs et il faut que je meure avec toi.

Je mourrai comme un quadrupède, et je n'existerai plus.

Pourquoi alors m'a-t-il été donné de savoir cela ? (2).

Il appartenait à **La Rochefoucauld** de marquer en termes intenses l'attitude de l'écrivain, et d'ailleurs de tout homme, devant la mort : « *Ni le soleil ni la mort ne se peuvent regarder en face* ». Mais **Vladimir Jankélévitch**, qui cite la célèbre maxime, se demande si, en regardant de côté, ou en promenant obliquement le

(1) Jacques Madaule : *Considération de la mort*, Corrèa, 1934, p. 87.

(2) Paul Claudel : *Tête d'Or*. 2^e version. Pléiade. I. p. 222.

regard, on ne pourrait pas peut-être apercevoir quelque chose (3). Et il ajoute : « *Cet art de biaiser est la première échappatoire de l'homme devant l'indicible* ».

De nombreux écrivains utilisent en effet des échappatoires, et au premier rang le lyrisme, qui permet de tendre un voile sur notre misère, voile qui se gonfle parfois d'un optimisme bien surprenant. L'élan de **Ronsard** :

Je te salue, heureuse et profitable mort,

Des extrêmes douleurs médecin et confort (4),

rivalise parallèlement avec celui de **Lamartine** (« *Je te salue, ô mort, libérateur céleste* » (5) dans des apostrophes un peu trop solennelles et qui ne sont pas très convaincantes. Ce sont des chrétiens, empreints de philosophie grecque qui parlent; mais leur souffle rhétorique ne les pousse pas à contempler trop longtemps la mort, même s'ils se souviennent à ce moment du corps d'une femme aimée.

Le lyrisme chez **Jean-Jacques Rousseau** dresse même un véritable écran, aussi oblitérant que le masque que Saint-Preux place sur le visage de Julie lorsqu'elle vient d'expirer. Il n'a même pas besoin d'évoquer sa propre mort, celle par laquelle il doit passer; mais, sans transition, il se montre au début de ses *Confessions* debout devant Dieu, lui tendant ce livre comme garantie de la sincérité de son cœur et de la droiture de sa vie.

Effacement de la mort, mais effacement plus humble et plus émouvant que l'on trouve chez **C.F. Ramuz**. Dans *Joie dans le ciel*, la mort n'existe pour ainsi dire plus. Les hommes passent sans rupture dans l'éternité qui entre insensiblement dans leur vie, et dans leur vie quotidienne : tel habitant du village continue à ranger ses instruments de travail dans la grange, tel autre à fumer lentement une pipe d'écume devant sa porte. Mais les indices à peine perceptibles, en particulier les silences prolongés, laissent entendre que leurs actions et leurs attitudes sont désormais définitives, que rien plus ne les interrompra, ni n'en changera le cours.

Paradoxalement, une méthode opposée à celle de l'annulation, celle qui pousse l'écrivain à ne rien cacher, peut créer une diversion au fait même de la mort. Dans ce cas, l'écrivain insiste sur l'horreur de la mort, spécialement sur l'horreur du cadavre. **Bossuet** parle de celui-ci comme « *d'un je ne sais quoi qui n'a de nom dans aucune langue* »; ceci en vérité pour mieux faire ressortir la stupéfiante résurrection. Il s'étend sur « *la sanglante tragédie* » qu'est la Passion du Christ, le crucifié n'étant plus qu'« *une victime écorchée* »; il met sous nos yeux ses blessures, blessures repoussantes et remplies de bénédictions. Mais celles-ci ne vont-elles pas nous détourner (serait-ce pour un bref moment ?) du scandale de sa mort ? A l'inverse les récits évangéliques de la Passion sont tous d'une extrême sobriété.

(3) Vladimir Jankélévitch : *La Mort*, Flammarion, 1966, p. 55.

(4) Ronsard : *Les Hymnes*, VIII.

(5) Lamartine : *Premières Méditations*, V.

Max Jacob, avec la même somptuosité déliquescente que le peintre **Valdès Léal**, évoque cette « *viande pourrissante* » (6) que l'on emporte, après que l'on aura fermé les yeux du défunt et que l'on aura serré sa bouche avec un bandeau. Et dans *L'homme de cristal* (7) il se représente étendu sous la terre :

Ma joue chaude sera puante

Mon oeil animé plaie béante.

Où fut la rate, où fut le ventre

Il aura pierre et verdure

Où fut le penser : moisissure.

Dostoïevski, devant le corps de sa première femme, Marie Dmitrievna, entre dans une méditation : où est maintenant sa femme? Cette méditation l'entraîne trop loin pour qu'il puisse observer les effets de la mort sur le visage de sa compagne. Mais, quelques années plus tard (1854), avec sa seconde femme, Anne Grigorievna, il visite le musée de Bâle et demeure longtemps devant le *Christ mort* de Holbein : les yeux sont égarés et vides, la bouche béante pour qu'elle puisse exprimer toutes les souffrances des hommes; la chevelure et la barbe se transforment déjà en une broussaille desséchée et abandonnée. Tout ici proteste contre notre condition; et Dostoïevski dit à sa compagne : « *Ce tableau peut faire perdre la foi* ». Devant ce témoignage, on comprend mieux la défiance, allant jusqu'au dédain, de **Léon Bloy**, pour tout ce qui prétendrait représenter notre suprême épreuve. Selon l'auteur de *La femme pauvre*, la mort (et spécialement celle d'un petit enfant) réduit l'art et la poésie à de « *très grandes misères* »; autrement plus puissants sont les gémissements des mères et la « *houle silencieuse de la poitrine des pères* ». En face des « *grandes peines* » que peuvent les mots et les couleurs ?

Il est difficile de diriger sur la mort un regard total. Le plus profond bouleversement qu'elle provoque en nous est surtout d'ordre moral; **André Malraux** a parfaitement parlé de « *l'irréductible accusation du monde qu'est un mourant qu'on aime* ». Pour fuir cet insupportable tourment, certains se tournent vers l'horreur métaphysique de la mort; et la malédiction l'emporte. Telle est la pente sur laquelle se laissent entraîner les personnages du roman d'**Emily Brontë** : Catherine Earnshaw et Heathcliff, dans *Les Hauts de Hurlevent*, sont saisis par une sorte de passion surnaturelle, passion qui se confond pour eux avec l'élan du mal, dont ils ont besoin et qui seul leur apporte un salut à rebours, un salut dans la nuit. Le mal les accule à la mort qu'ils réalisent dans la ferveur; l'éternité pour eux se réduit à cette déchirure dans leurs cercueils, placés côte à côte, déchirure demandée par Heathcliff pour permettre à leurs ossements de se mêler un jour.

On retrouve le même sens du défi chez Malraux : un personnage de *L'Espoir* déclare : « *La tragédie de la mort est en ceci qu'elle transforme la vie en destin* ».

(6) *Inédit Denoël 51*, cité par René Plantier : *Max Jacob*, coll. Les écrivains devant Dieu, Desclée De Brouwer, 1972, p. 157.

(7) Gallimard, 1967.

Elle, est l'irréremédiable; aussi celui qui a provoqué une force qui le dépasse ne peut connaître la défaite. Défi qui s'atténue dans *Lazare*, livre moins tendu, qui baigne dans le clair-obscur d'un commencement de charité.

L'écrivain en arrive à un point d'intolérance absolue en face de la mort; et quelques-uns, poussés par un dramatique paradoxe, envisagent une solution extraordinaire : il faut mourir (au besoin se tuer soi-même) pour éviter la mort. Paradoxe mis cruellement en évidence par le **Nietzsche** du *Gai Savoir* (8). « A. — Tu t'éloignes de plus en plus vite des vivants : bientôt ils t'auront rayé de leurs listes. » — B. « C'est le seul moyen de partager le privilège des morts ». — A. « Quel est le privilège ? ». — B. « De ne plus mourir. » Nous sommes à l'opposé du « je meurs de ne pas mourir » de **sainte Thérèse d'Avila**; car celle-ci sait que mourir va lui révéler, sans intermédiaire, la présence de Dieu. « Mourir de ne pas mourir » ne fait que manifester la plus haute exaltation de l'âme en quête de Dieu. Dans l'affirmation nietzschéenne, il faut seulement mourir pour s'empêcher de mourir. Ainsi des hommes, blessés par leurs attaquants, font le mort afin de ne pas être achevés par eux. Dans certains cas, ils vont plus loin; il ne faut pas seulement faire semblant, mais mourir véritablement. André Malraux pour qui, de même que pour **Heidegger**, l'homme est « un être pour la mort », affirme dans *Lazare* qu'il a toujours lié le sentiment de la mort à l'agonie.

Nous verrons donc un écrivain comme **Antonin Artaud**, dès le milieu de sa vie, entrer en agonie : « Que me fait à moi toute la Révolution du monde si je sais demeurer éternellement douloureux et misérable au sein de mon propre charnier ? » Il tente de réaliser ce « théâtre de la cruauté » qui se confond avec une propre destruction de lui-même, destruction où il découvre sa vocation essentielle. Mais l'agonie peut-elle être l'objet d'un acte théâtral? Celui-ci risque de se transformer en une perpétuelle exhibition. Artaud l'a senti, qui ne peut vivre qu'en état théâtral, état qu'il aime et qu'il déteste avec passion :

*Il n'est rien que j'abomine
que j'exècre tant que cette idée de spectacle
de représentation
donc de virtualité, de non-réalité... (9)*

Il appartenait à **Maurice Blanchot** d'employer le plus subtil subterfuge pour échapper à la mort : c'est de s'étendre en elle à l'avance, et pour cela éteindre ce qui est en nous la source même de la vie : la voix. Reprenant les thèmes de **Malarmé** sur le mystère de l'absence, sur le fait que toute chose est d'abord ressentie comme un vide, il lie étroitement le langage et la mort. Tous les écrivains de tous les temps ont eu le sentiment que les mots qu'ils employaient ne correspondaient qu'imparfaitement à ce qu'ils voulaient dire, mais de là à penser, à la suite de **Hegel**, que nommer une chose est un acte de négation, il y a une distance immense à fran-

(8) *Gai Savoir*, Livre III, n° 262.

(9) Cité par Henri Gouhier : *Antonin Artaud et l'essence du théâtre*, Vrin, 1974, p. 129.

chir : « *Ecrire, c'est se livrer à la fascination de l'absence du temps...* » — « *Le temps mort est un temps réel où la mort est présente* ». Dans son *Espace littéraire*, espace qui se confond avec celui de la mort, Blanchot peut encore affirmer : « *Pour dire : cette femme, il faut que d'une manière ou d'une autre je lui retire sa réalité d'os et de chair, la rende absente et l'anéantisse.* » — « *Le mot me donne l'être; mais il me le donne privé d'être...* »

Nous constatons avec étonnement que Maurice Blanchot suit le même chemin que saint Jean de la Croix lorsqu'il traverse la nuit obscure. Pour Maurice Blanchot : « *l'art indique la proximité menaçante d'un dehors vague et vide, ... où sans cesse être se perpétue sous l'espèce du néant* ». De **saint Jean de la Croix** (10), on peut dire que l'on décèle chez lui « un acre goût du rien »; car selon lui, dans la *Montée du Carmel*, il faut que l'âme s'applique « non à ce qui est plus, mais à ce qui est moins ». — « *Pour arriver à être tout, veillez à n'être rien en rien* » (11). Mais que trouve-t-il finalement ? Certes les extases de sainte Thérèse d'Avila sont en un sens négatives : Dieu ne lui est donné qu'absent (12). Mais en exigeant de détruire en lui tout ce qui n'est pas Dieu, saint Jean de la Croix finit par se placer en Dieu même. Son âme s'est vidée, mais elle demeure substantiellement riche. Elle retrouvera l'être profond; elle sait qu'elle retrouvera Dieu dans ces choses dont elle s'est d'abord complètement détachée. Mais son âme ne peut être refusée que si elle est aidée par l'amour; sinon elle aboutirait à l'absolue sécheresse et au pire des échecs.

Maurice Blanchot, lui aussi, se garde d'atteindre une pure négation; pour lui le « néant de la mort » ne doit pas être une négation totale. Il en arrive plutôt à « une négation compréhensive, posant non l'absence d'un terme, mais la présence d'un autre terme qui est son pur contraire » (13). Il ressent ainsi le fait de la mort dans le monde, non pas comme une mort dont il pourrait définir le sens, mais, selon sa propre expression, comme « l'autre mort », celle qu'il est impossible de réaliser et de vraiment concevoir. En fait, dans son cas, l'amour, à aucun moment, n'est venu animer cette recherche dans la nuit. Jamais la parole qui apporte la vie n'a été à ce point non-perçue. La parole n'est plus alors que littérature dans son sens vain, et celle-ci s'assimile presque naturellement au suicide : « *L'artiste est lié à l'oeuvre de la même étrange manière que l'est à la mort l'homme qui la prend pour fin* » (14). Chez Blanchot cette quête de « l'autre mort » ne se confond jamais avec celle d'un succédané de Dieu; nous demeurons toujours dans un inconnu qui reste perpétuellement caché par des écrans qui se déplacent devant nous au fur et à mesure de notre quête. Jamais cet inconnu ne peut être nommé. **Michelet**, qui tenait son journal, en parlait comme de son « âme de papier »; ne pourrait-on pas parler, avec encore plus de raison, de cette « autre mort », née d'une soumission à l'acte d'écrire, comme d'une « mort de papier » ?

(10) Jean Baruzi : *Saint Jean de la Croix et l'expérience mystique*, Alcan, 1931, p. 437.

(11) *Montée du Carmel*, Liv. I, chap. 13.

(12) Jean Baruzi, *ibid.* p. 596.

(13) Antoine Antonini : *Maurice Blanchot ou la littérature comme expérience-limite*. Conférence prononcée à l'Institut Français, Londres, 1972.

(14) *Ibid.*

Après cette immense aspiration à la négation, comment remplir le vide ainsi créé ? Dieu ne s'est pas présenté. C'est la question d'un personnage de Malraux : « *Que faire d'une âme, s'il n'y a ni Dieu ni Christ ?* » La mort n'est plus qu'un mur; et l'on comprend l'imprécation de **Philippe Sollers** : « *Il faut en finir avec l'esprit* ».

Ce vide qui engendre le vertige métaphysique peut-il être remplacé par l'oeuvre d'art ? Malraux pense que le geste de l'artiste échappe à la mort; l'art est un « *anti-destin* » et permet à l'homme d'être homme de la liberté. On sait que pour **Proust** il retrouve le temps et reflète l'éternité. **Henry de Montherlant**, sceptique et sans espoir, prononce à l'Académie un discours où il n'est question que de la mort de l'écrivain, et encore plus de la mort de l'oeuvre de l'écrivain; il lui est impossible de masquer la mort derrière une pompe funèbre.

En réalité les mots, selon les doctrines classiques, se sont créés peu à peu pour dépasser la mort; une langue s'organise pour assurer une survie. **George Steiner** peut dire : « *Ce que le poète appelle gloire est l'effet direct de la réalité tangible du futur.* » (15). Qu'arrivera-t-il alors, si l'on s'en prend à la souveraineté du langage et si l'on anéantit les valeurs transcendantes de la civilisation classique ? Il donne cette réponse saisissante : « *Même la mort peut être rendue muette* ».

Une partie de la critique contemporaine ne pouvait qu'être tentée par le culte du positif et de l'exactitude, et une traînée du *mot* s'est engagée. Le structuralisme a été utilisé comme une nouvelle méthode de réflexion, engendrée par un besoin de contrôle. La réflexion devient elle-même structure; si l'on sent les avantages de cette méthode qui permet d'approfondir beaucoup de recherches, on peut voir aussi les redoutables conséquences de son emploi. A son sujet, **Stanislas Fumet** dit justement : « *Elle a coupé la langue de l'homme* » (16) et **George Steiner** ajoute que par ce moyen « *nous privons de leur humanité ceux à qui nous refusons la parole* » (17). Cette recherche intense, mais qui ne veut pas sortir de son cercle et qui se refuse à communiquer, travaille au fond pour la mort. Mais maintenant la mort elle-même est morte, non pas au sens d'un poème latin du moyen âge proclamant qu'en tuant le Christ qui est Dieu la mort s'est tuée elle-même (18); le poète veut dire que par le Christ la vie triomphe. Aujourd'hui la mort de la mort signifie la nullité de la mort, son inexistence. Elle n'est plus perçue, plus sentie; c'est dire qu'il n'est plus besoin de penser à la résurrection.

(15) George Steiner : *La culture contre l'homme*, Seuil, 1973, p. 127.

(16) Stanislas Fumet : *Le néant contesté*, Points chauds, Fayard, 1972, p. 173.

(17) George Steiner : *Ibid*; p. 128.

(18) V. Henry Spitzmuller : *Poésie latine chrétienne du moyen âge*, Desclée De Brouwer, 1971, Hymne anonyme du Xème, p. 1243 :

La mort reçoit le Christ avec joie,
Elle se tue elle-même en dévorant Dieu,
Elle devient proie en cherchant sa proie,
Elle engloutit ce dont elle périt.

Ainsi la primauté de la linguistique fait peser sur les esprits une tyrannie de plus en plus impérieuse, alors qu'il faut se tourner vers la parole. Celle-ci est la source; elle contient le pouvoir créateur. **Armand Hoog** (19) rappelle que pour Claudel la grammaire est au service des écrivains, et non les écrivains au service de la grammaire, ce qui revient à dire que « *la poésie est contre la langue, du côté dg la parole* ». Saint Jean nous dit qu'au commencement était le Verbe; et c'est du Verbe que tout découle, c'est de lui que dérive toute sagesse, et nous ne pouvons nous exprimer qu'à travers lui. Mais nous constatons que la parole de Dieu qui s'exprime à travers le Christ est une parole brève, soudaine; elle est fulgurante comme la lumière qui traverse la nuit : « *lève-toi* » — « *suis-moi* » — « *J'ai soif* ». Toutes ces paroles jaillissent toujours, comme si elles préludaient justement à une résurrection.

Ces paroles souveraines s'opposent à ces discours sans terme, à ces gloses et à ces scolies qui sont le prétexte d'un déroulement infini, et qui ne sont que ténèbres. Dans de pareils cas, le « *ça parle* » prend toute sa signification; il a d'ailleurs été identifié par ceux mêmes qui ne connaissent pas d'autre moyen d'expression. Cependant l'homme, lorsque sa parole n'est qu'un élan rapide et essentiel de son coeur, reçoit à ce moment une goutte même de la source divine. Aujourd'hui nous assistons au foisonnement du verbiage critique, qui fait dire à **George Steiner** : « *notre culture est le règne de la parlotte...* » (20).

La parole de Dieu est manifestée aussi par celui qui la reçoit : Pierre répond à l'ordre : « *suis-moi* », et Lazare se redresse à l'injonction : « *lève-toi* ». **Philippe Nemo** (21), dans un livre récent, exprime avec beaucoup d'exactitude cette nécessité de prendre les écoutes : « *Une voix me parlera-t-elle, qui fera de moi une âme ? Ferai-je le silence en moi-même pour l'entendre ?* »

En tout cas, il y a une quasi unanimité de tous les écrivains : si l'homme est un « *être-pour-la-mort* », la mort seule donne à la vie sa raison d'être. **Nicolas Berdiaeff** proclame que la mort a été sanctifiée par la croix du Christ : « *Toute existence de ce monde doit passer par la mort, par la crucifixion, faute de quoi elle ne pourrait atteindre la résurrection, l'éternité* » (22). Et dans un chapitre au titre significatif « *Ce qui ne meurt pas ne vit pas* », **Vladimir Jankélévitch** rappelle le propos d'**Epicète** : « *Maudite soit la vie sans la mort* »; il ajoute : « *Une durée sempiternelle, une existence indéfiniment étirée seraient à certains égards la forme la plus caractéristique de la damnation; car c'est en enfer que les créatures sont condamnées à l'insomnie perpétuelle...; l'enfer, c'est l'impossibilité de mourir* » (23).

(19) Armand Hoog : *Le temps du lecteur*, PUF, 1975, p. 78.

(20) George Steiner : *Langage et Silence*, Seuil, 1969, p. 79.

(21) Philippe Nemo : *L'homme structural*, Grasset, 1975, p. 242. Une parole aussi éclairante est d'autant plus importante à recueillir qu'elle vient à la fin d'un livre dont la plus grande partie s'adresse à des lecteurs rompus au langage structural. Pour se faire entendre, il faut d'abord prendre les méthodes de ceux à qui on veut s'adresser; et ensuite on peut obtenir par un langage plus direct une communication plus étendue. Car, comme ajoute l'auteur (p. 230) : « L'homme invalide les paroles qui ne lui parlent pas ».

(22) Nicolas Berdiaeff : *De la destination de l'homme*. Cité par M.M. Davy : *Nicolas Berdiaeff*, Flammarion, 1964, p. 133.

(23) Vladimir Jankélévitch, *Ibid*, p. 407.

La vie se réalise dans notre mort. « *Notre soeur la mort* », dit **saint François d'Assise** avec cette tendresse franciscaine qui paraîtra dure à beaucoup; car bien souvent cette soeur est cruelle (24). La première phase de la mort, qui est atroce, ne peut être vraiment perçue que dans la réalité d'un être aimé qui vous quitte. Cette consubstantialité de la mort et de la vie à rarement été ressentie avec autant de force que par le poète **Rainer Maria Rilke**. Il a, selon son souhait, voulu « *vivre de sa mort* », — exigeant que, lorsque son état empirerait, l'anesthésie ne soit pas trop poussée afin qu'il puisse avoir une conscience exacte de toute la métamorphose qui se préparait en lui. La mort lui apparaissait comme un phénomène mystérieux, dont l'origine demeurerait inconnue et dont il voulait établir les degrés. Il allait jusqu'à penser qu'une femme enceinte contenait en elle, non seulement une vie, mais aussi une mort; tant pour lui la mort ne se présentait pas comme un « *monde ultérieur* », mais vraiment comme la « *contemporaine de la vie* ».

Rilke s'est éloigné, dans la seconde partie de sa vie, de sa croyance chrétienne selon laquelle la mort n'est qu'un passage étroit qui nous permet d'accéder à la vie éternelle. Pour lui notre vie est unique : « *avoir été terrestre n'est pas révoicable* ». Nous portons notre mort en nous comme notre plus complet achèvement :

*C'est pour ce fruit qu'un jour les jeunes filles
se lèvent comme un arbre peut jaillir d'un luth
et que les garçons font des rêves d'hommes* (25).

Dans *Le Livre de la pauvreté et de la mort* il insiste sur cette nécessité de veiller à la mort à l'intérieur de la vie :

*Fais qu'il lui soit permis de veiller jusqu'à l'heure où
il enfantera sa propre mort* (26).

Mais cette consubstantialité de la vie et de la mort, si elle est trop complète, risque d'enlever à l'une et à l'autre son originalité; la vie perd un peu de son intensité et la mort perd en partie son pouvoir de transformation.

T très peu nombreux sont donc les écrivains qui ont réussi à réunir dans un même mouvement, d'une part la terreur de la mort qui s'attaque à notre corps et à tout ce dont il est porteur, d'autre part le sens divin de la mort qui nous fait entrer dans une vie éternelle. Il faut associer deux écrivains, comme si le sentiment que l'un a d'un aspect de la mort l'empêchait de s'intéresser à l'autre. On peut

(24) Voir *Le grand testament* de François Villon, strophe XL :

Quiconques meurt, meurt à douleur.
Celluy qui perd vent et alaine,
Son fiel se crève sur son cuer,
Puis sue Dieu sçait quelle sueur !

(25) Cité par Pierre Desgraupes : *Rainer Maria Rilke*, Seghers, 1962, p. 60.

(26) *Ibid.* p. 108.

rapprocher **Benjamin Constant** et **Pascal**, non pour les opposer mais pour les compléter l'un par l'autre. Benjamin Constant s'inscrit dans la tradition de ceux, assez rares, qui sont des témoins exacts des souffrances que la mort impose : dans son cas, il s'agit d'une amie, Julie Talma :

Elle est morte. C'en est fait, fait pour jamais. Je l'ai vue mourir. Je l'ai soutenue longtemps dans mes bras après qu'elle n'était plus. Le matin, elle parlait encore avec esprit, grâce et raison. Sa tête était toute entière, sa mémoire, sa finesse, sa sensibilité, rien n'avait disparu. Où tout cela est-il allé ? J'ai bien contemplé la mort, sans effroi, sans autre trouble que la douleur, et cette douleur était suspendue par l'espoir de la secourir encore une fois. Je n'y ai rien vu d'assez violent pour briser cette intelligence que tant d'évanouissements non moins convulsifs n'avaient pas brisée. Cependant que serait-elle, cette intelligence qui se forme de nos sensations, qui n'existerait pas sans ces sensations ? Enigme inexplicable ! Que sert de creuser un abîme sans fond ? Sous d'autres rapports, la mort est encore bien remarquable. Il semble que ce soit une force étrangère qui vienne fondre sur notre pauvre nature et ne lâche prise qu'après l'avoir étouffée. Mme Talma, au moment de cette dernière crise, a eu le mouvement de s'enfuir. Elle s'est soulevée avec force, elle a voulu descendre de ce lit fatal. Elle avait toute sa tête, elle entendait ce que l'on conseillait autour d'elle, elle dirigeait les secours; quand elle entendait proposer quelque chose, elle en demandait d'une voix expirante. Deux minutes avant de mourir, elle indiquait de la voix et du geste ce qu'il fallait essayer. Qu'est-ce donc que cette intelligence qui ressemblait à un général vaincu donnant encore des ordres à une armée en déroute ? (27).

Rarement un texte a montré à ce point combien la mort, en un bref instant, change la nature de l'être humain; on sent que Benjamin Constant reste indécis devant l'accomplissement de la mort, devant sa réalisation dans une autre vie : « *Y a-t-il une partie de nous qui nous survive ? Je suis bien impartial dans la question : toute la série de mes idées d'habitude est contre, mais le spectacle de la mort me fait entrevoir des probabilités pour, dont je n'avais jusque ici nulle idée.* » Pour lui, la mort est d'abord une épreuve indicible, et il est impossible de ne pas en ressentir de l'effroi.

En sens opposé, l'attitude de l'indifférence est une tentative inhumaine, et c'est à elle que Pascal s'essaie cependant dans la *Lettre sur la mort de son père* : « *Étouffons ou modérons, par l'intelligence de la vérité, les sentiments de la nature corrompue et déçue qui n'a que de fausses images, et qui trouble par ses illusions la sainteté des sentiments que la vérité et l'Evangile nous doit donner.* » Parler de « fausses images », d'« illusions » à l'occasion de douleurs atroces est plus que surprenant. Ne nous étonnons pas que **Romano Guardini** ait vu en Pascal un être effrayant, et **Valéry** un être « *qui joue de la mort en virtuose* ». Malgré tout c'est bien à cette heure que Pascal, imprégné d'une lumière saisissante, a défini ce qu'est la mort dans

(27) Cité par Henri Gouhier : *Benjamin Constant*, coll. Ecrivains devant Dieu, Desclée De Brouwer, 1967, p. 127.

sa face cachée : « *C'est à ce moment que (notre) père a été reçu de Dieu, et que son sacrifice a reçu son accomplissement et son couronnement. Il a donc fait ce qu'il avait voué; il a achevé l'oeuvre que Dieu lui avait donnée à faire...* »

La fusion complète de la vie et de la mort est la vision grandiose qu'entrevoit Rilke dans les derniers jours de sa maladie; mais cette fusion demeure bien incertaine, et elle ne rend compte vraiment (si géniale soit l'intuition du poète) ni de la vie ni de la mort. Face humaine, face divine; ce sont les deux composantes de notre être. Peut-il y avoir, en dehors d'un évangéliste inspiré, un écrivain qui soit d'une dimension exceptionnelle pour saisir à la fois l'une et l'autre ?

Jean MOUTON

Jean Mouton, né à Lyon en 1899. Ancien professeur de littérature française à l'Institut Français du Royaume-Uni, à Londres.

A publié : *Le style de Marcel Proust; Marcel Proust devant Dieu; Du silence au mutisme dans la peinture; Charles Du Bos : sa relation avec la vie et avec la mort; Les intermittences du regard chez l'écrivain.*

Vient d'édition : *Le retour de l'Enfant terrible, (Jean Bourgoïn).*

DOCTEUR X :

Entre la vie et la mort : la réanimation

L'auteur de cet article est un médecin anesthésiste. Il a souhaité garder l'anonymat. D'abord parce que, sur sa demande, son texte a été revu par la rédaction, à partir d'entretiens plus développés. Ensuite parce que la difficulté des problèmes soulevés et l'abrupt de certaines positions invitent à une discrétion sans polémique. Nous avons fait droit à ce désir, et soulignons d'autant plus que cet article doit être lu comme il a été médité : comme une recherche, et non comme un énoncé de thèses.

LA limite entre la vie et la mort est difficile à fixer. Le médecin est pourtant obligé de s'y tenir, surtout quand il est, comme moi, anesthésiste-réanimateur. Il me faut bien, comme mes collègues, prendre assez souvent une responsabilité dramatique. Dois-je, ou non, réanimer? Dois-je, ou non, soulager le malade même en abrégant sa vie?

Au risque de schématiser à outrance, il faut, pour parler sans passion et avec le minimum de clarté, distinguer trois cas de réanimation où les possibilités techniques créent autant de problèmes différents :

- (1) le nouveau-né en état de détresse;
- (2) l'adulte (ou l'enfant déjà grand) malade ou accidenté;
- (3) le vieillard en « maladie terminale » ou le patient médicalement condamné.

Un conflit insoluble

La mort du nouveau-né n'est pas celle de l'enfant ou de l'adulte. Elle frappe un être sans passé, qui n'est lié à sa famille que par des sentiments à sens unique, des parents à l'enfant. La mort détruit des possibilités. Elle n'interrompt pas une histoire ni des souvenirs.

On remarque en ce moment une curieuse évolution des idées : d'une part la pratique de l'avortement diminue, consciemment ou non, la valeur de la vie. Si on l'admet, c'est que la vie n'est plus sacrée, et que toutes les vies ne se valent pas. Mais d'autre part, la pratique de la contraception

permet de n'avoir que des enfants désirés. On attache alors beaucoup plus de prix à la vie de l'enfant déjà né. La vie n'est plus sacrée, mais elle est plus personnalisée...

Quelques éclaircissements techniques aideront à comprendre le drame de la réanimation du nouveau-né. Deux groupes extrêmes ne posent guère de problème : ceux dont l'espoir de vie est nul ou très faible; et, à l'opposé, ceux dont on voit bien que des gestes simples permettront la « récupération » sans séquelles. Le choix est alors simple.

Le troisième groupe est plus délicat. Il s'agit des enfants dont le médecin peut espérer sauver la vie physique, mais peut-être au prix de séquelles cérébrales irrémédiables. Or **nous ne disposons pas actuellement d'un critère absolu** permettant de prévoir si le cerveau sera lésé et dans quelle mesure. La « science » est muette. On voit le dilemme devant lequel je suis souvent placé : si je réanime, je risque de faire revenir à la vie un enfant qui sera diminué intellectuellement ou physiquement (ou les deux); si je ne réanime pas, je risque de laisser mourir un enfant qui aurait pu devenir normal.

Ce choix crucial, je suis seul à le faire. Car il faut agir très vite. Et qui consulter ? Les autres médecins sont aussi perplexes que moi. Les parents? Je ne puis leur donner en quelques minutes les renseignements techniques nécessaires. Et sont-ils à même de se décider lucidement? Ne parlons même pas de l'incompétence, de l'émotion : la famille a parfois des critères peu reluisants (l'enfant peut être gênant, coûteux, ou au contraire avantageux...). L'enfant lui-même est incapable de répondre. Et même s'il le pouvait, son avis serait-il le dernier recours? Peut-être la souffrance du moment lui ferait-elle demander la mort? Peut-être l'instinct de conservation lui ferait-il demander la vie ? Le problème proprement médical ne serait pas pour autant correctement résolu. On le voit bien dans le cas n° 2, celui de l'adulte accidenté. Les proches paniquent, et le patient, dans l'hypothèse où il peut s'exprimer, ne peut qu'exceptionnellement mesurer les conséquences de sa décision. Sur quoi donc s'appuyer ?

Un voyage en Chine m'a à la fois inquiété et éclairé à ce sujet : dans une maternité de Pékin, les décisions sur la réanimation des nouveaux-nés sont prises (ou du moins contrôlées) non par les parents, ni par le médecin, mais par un « comité révolutionnaire » (avec le classique paysan et l'inévitable soldat en compagnie de l'ouvrier de service). J'ai été inquiété : la décision de vie ou de mort appartient à la société, « monstre froid ». Mais j'ai été également intéressé, parce que la responsabilité de réanimer ou non était collective. Je m'explique : si je réanime un enfant qui se révélera ensuite gravement diminué physiquement, et surtout intellectuel-

lement, qui en supportera les conséquences? On admet aujourd'hui qu'il vaut parfois mieux qu'un enfant débile ne demeure pas dans sa famille, où il peut causer des troubles profonds chez les parents et chez les autres enfants. Dans ce cas, c'est à la société qu'il faut s'adresser pour assurer une éducation dans un centre spécialisé. Autant qu'aux parents, plus qu'à la « science », c'est à la société de m'aider, puisque c'est elle qui supportera les conséquences du choix, et d'abord au plan financier. Mais notre société préfère payer et se taire. Elle n'a pas les moyens de me dire quoi que ce soit...

Dans ces conditions, au moment de choisir, seul, j'entrevois les répercussions pour la famille, la responsabilité exclusivement matérielle que prendra la collectivité; je vois aussi qu'il s'agit de nouveaux-nés sans histoire explicite qui les caractérise. Je prends donc souvent, dans le doute, la décision inverse de celle que j'ai longtemps prise : **je réanime moins souvent** que cela serait techniquement possible. Je sais très bien que ce n'est qu'un pis aller. J'en mesure le caractère choquant. Mais tant qu'on restera dans le vague et l'irresponsabilité, on me contraindra à cette attitude. Tant que l'ensemble du corps social n'exercera pas sa responsabilité radicale (s'engager à la place de la famille, ou du moins à son côté, à assumer une existence défavorisée), je pourrai refuser d'imposer à une famille qui ne le supporterait ni matériellement, ni moralement, l'épreuve d'élever un enfant très diminué. Mais la vraie raison qui me contraint à prendre cette option — qui ne me satisfait pas, qui me révolte même, — c'est que je n'ai pas de critère valable pour décider de ce que c'est qu'une vie, pour la reconnaître et la respecter.

L'examen rapide des conditions dans lesquelles se posent les cas n° 1 et 2 soulève immédiatement, on le voit, le problème des **critères** de la réanimation. La question exige d'être traitée, avant même qu'on vienne (plus bas) au cas n° 3, dont les difficultés seront alors partiellement résolues.

Les critères de la réanimation

Quand donc faut-il entreprendre ou poursuivre une réanimation ? La vie qui en résultera sera-t-elle une vie humaine ? **Quels critères donner d'une vie proprement humaine ?** Beaucoup sont à exclure d'emblée. L'aspect physique (beauté, difformité) est parfaitement subjectif, arbitraire, et a mené au pire. Faut-il se demander si une vie sera « vivable »? Mais certains individus, aidés par de bonnes conditions ambiantes, ou par une grande force de caractère, s'accommodent des pires handicaps physiques. Peut-on utiliser le **Q.I.** (quotient intellectuel)? Certains y voient un

critère objectif et contrôlable. Pourtant, même si c'était vrai, on devine instinctivement l'escroquerie : la valeur d'un individu ne se mesure pas à sa puissance intellectuelle. D'autres facteurs peuvent intervenir : les relations proprement humaines, le sens esthétique, voire l'aptitude à la contemplation et à la méditation. Se limiter au critère du **Q.I.** c'est opérer une sorte de sélection technocratique, c'est identifier l'homme à la production de messages et à la transmission d'informations.

Aucun de ces critères ne convient donc. Il faut en chercher d'autres. Et avant tout, il faut se demander : critère de quelle sorte de vie ? La réanimation technique suppose une définition purement biologique (au sens le plus étroit du terme) de la vie. Elle ne cherche qu'un minimum. Mais un minimum n'est pas toute la vie humaine. Il est au contraire bien en-deçà d'une vie proprement humaine. D'où le problème : le minimum biologique peut être obtenu artificiellement ; mais sur cette base, certains patients pourront recouvrer la totalité ou presque de leur personnalité, tandis que d'autres ne le pourront pas. Cette récupération de la personnalité, nous l'appelons « vie humaine », et c'est elle qui permet, **après coup**, de dire que la réanimation est réussie et devait donc être tentée. On le voit : **le critère de la réanimation se situe au-delà de la réanimation.** Et pour cette raison simple que la vie humaine, avec toutes ses dimensions, est au-delà de la vie purement biologique que produit la réanimation.

Le problème se complique de nos jours, parce que les moyens techniques de la réanimation sont de plus en plus perfectionnés. Les prétendus « miracles de la technique » posent aux médecins des problèmes déontologiques de plus en plus ardues : on peut en effet de plus en plus facilement ramener le malade au minimum biologique. Les patients les plus diversement atteints sont ainsi mis sur le même plan. Les cas douteux s'en trouvent multipliés, et le médecin qui doit choisir est démuné pour les résoudre vraiment, car les critères biologiques de sélection ont été éliminés. La « sélection naturelle » (dont il ne s'agit nullement ici de faire l'apologie) tranchait de fait les situations inextricables. Par exemple, on commence à s'apercevoir que certaines femmes, guéries d'une stérilité naturelle, ne mettent au monde que des enfants gravement handicapés. La stérilité n'était donc pas seulement une maladie. Elle corrigeait une incapacité plus profonde à la procréation saine, en l'interdisant.

La question reste-t-elle donc insoluble ? Je voudrais proposer à l'examen, avec timidité et prudence, un critère de la vie proprement humaine. Le critère pour entreprendre la réanimation serait (est souvent dans mon cas personnel) **la possibilité d'aimer du sujet.** Qu'on me comprenne bien : je ne cherche pas le critère de l'humain dans la relation à autrui, qui ne saurait faire devenir véritablement humain, même si elle en est d'ordinaire

le signe. Je dis : **possibilité** d'aimer, possibilité non encore achevée, et non réalité constatable. Qui peut d'ailleurs, à la limite, constater valablement la réalité de l'amour, si ce n'est Dieu ? Aimer implique qu'on est biologiquement viable, mais aussi qu'on a le minimum de conscience suffisant pour rendre possible un rapport au monde et à autrui, donc la possibilité d'un choix, d'une liberté. Je dis aussi possibilité **d'aimer, et non pas seulement d'être aimé**, possibilité d'agir et non pas de recevoir exclusivement, possibilité en dernière analyse de poser un acte de charité.

Je ne peux pas formuler ce critère de manière rigoureuse. Je sais que ce que j'avance est encore vague. D'abord, je ne suis pas philosophe ni théologien. Ensuite, comment définir l'indéfinissable : l'amour, la liberté, la personne ? Le critère que je viens de proposer ne vise pas à porter des jugements sur des cas uniquement médicaux. Il laisse transparent dans le sujet médical non plus seulement un objet de traitement, mais la personne profonde, que masquent souvent et la maladie et la thérapeutique. Si on en est là, c'est parce que, depuis trente ans, nous avons préféré nous laisser aveugler par les « miracles de la science et de la technique ». Nous avons cru pouvoir faire, à grands frais de recherches et de mise en oeuvre spectaculaire de solutions apparemment miraculeuses, l'économie d'une morale, d'une conception de l'homme et de la vie humaine.

Cependant, la définition de la vie humaine par la possibilité d'aimer n'a rien de métaphysique. Ce critère invite à caractériser la vie que viserait la réanimation par l'ensemble des conditions (biologiques, psychosomatiques, etc.) qui n'interdisent pas un acte d'amour.

Il y aurait encore beaucoup à dire, en particulier que **le seuil se trouve sûrement beaucoup plus bas qu'on ne le croit.** On le voit chez les détenus des camps de concentration, ou chez les débiles profonds. Mais cela suffit comme hypothèse de travail. Bien sûr, je ne peux transcrire cette possibilité d'aimer dans la rigueur de critères médicalement constatables. Mais ce que je conteste ici, c'est que l'humanité profonde du patient soit observable en un sens clinique. La question n'est insoluble à l'heure actuelle que parce qu'elle est mal posée. Faudrait-il en arriver à soutenir que le médecin doit avoir un rapport non exclusivement médical au malade, et d'autant plus que le cas semble plus grave ? Peut-être bien. Là aussi, la question reste ouverte (1). Mais il est essentiel que l'on commence à réfléchir dans cette voie.

(1) Là encore, il est difficile de trancher : parfois, la prolongation d'un état comateux n'exclut pas « une certaine vie mentale » (Professeur Lhermitte, à propos d'un cas à Lyon, même si le patient a été définitivement privé de la vie cérébrale (cf. en ce moment le cas de Karen Quinlan aux U.S.A., évoqué dans *La Croix*, 20 octobre 1975, p. 13).

Vivre sa mort

Reste le cas n° 3, celui de la maladie terminale (et souvent interminable) du vieillard. Des dilemmes se posent alors, en termes du genre : « Doit-on, ou non, arrêter la respiration artificielle, ou bien le *monitoring* cardiaque ? Doit-on, ou non, continuer les perfusions intraveineuses ? Doit-on, ou non, administrer des calmants qui peuvent abrèger la vie du malade ? » Je remarque tout de suite que, dans le cas présent, au contraire des deux autres, le patient est encore (provisoirement) conscient. Il s'agit donc d'un « colloque singulier » du malade au médecin, plus profond et délicat en même temps que la discussion indirecte du médecin avec la famille (cas n° 1 et 2). C'est-à-dire que la situation présente, parce que plus « naturelle » (un homme conscient devant sa mort « normale »), peut nous permettre d'envisager plus clairement les questions des deux précédentes situations. C'est pourquoi, compte-tenu de tout ce qui précède, je pose nettement deux principes.

1) la souffrance physique très vive et continue rend absolument impossible la moindre dissertation sur la vie et la mort. Il faut n'avoir jamais vu souffrir un homme, des jours et des semaines durant, sans le moindre répit, pour oser postuler sans rire qu'il lui faut « transformer un échec biologique subi en acte d'amour suprême et volontaire ». Car l'homme qui souffre ainsi, devenant simple existence biologique contrariée, n'est plus en état de transformer quoi que ce soit. **Le support biologique défaillant rend impossible son dépassement.**

Que devons-nous, médecins, faire ici ? Calmer la douleur par tous les moyens (physiques, physiologiques, médicamenteux). Le rôle du médecin, rôle superbe et sacré, consiste alors à soulager la souffrance, pour que l'homme, redevenu lui-même, dépassant sa simple vie biologique menacée, puisse **voir venir la mort**, afin (éventuellement) de l'accepter, voire de l'inclure dans un acte d'amour. Calmer la douleur peut avoir pour conséquence de hâter la mort. Mais il faut bien distinguer ici : hâter la mort de la vie biologique constitue un moindre mal (surtout si elle ne peut plus être évitée), que de laisser s'obscurcir la vie humaine, le lieu conscient et libre de l'amour. Il n'y a même pas conflit des devoirs, puisque le premier devoir du médecin, c'est de permettre à son malade de mourir comme un homme (avec sa conscience), et de lui éviter de terminer biologiquement sa vie biologique. Le langage populaire distingue justement entre **mourir** et **crever**. Nous retrouvons dans la mort du vieillard (cas n° 3) la même conclusion que dans la vie du réanimé (cas n° 1 et 2) : le but est de retrouver ou de maintenir la vie proprement humaine et elle seule.

2) pour la même raison, je m'élève contre les abus thérapeutiques auxquels se livrent certains réanimateurs qui prolongent artificiellement et douloureusement la vie biologique d'un malade, sans autres considérations. Il y a un abus de pouvoir intolérable, souvent doublé de terrorisme intellectuel, à imposer au malade une réanimation douloureuse et sans issue : au lieu d'aider à mourir un homme, on réquisitionne de force (pourrait-on dire) son corps pour y prolonger un processus biologique qui n'a de vie que le nom. **Finalement, les partisans de l'euthanasie et ceux de la vie à tout prix s'accordent sur un point fondamental et très contestable : la définition de la vie comme processus biologique.** Pour les uns, puisque la vie se résume à un processus biologique, la force ou la faiblesse de celui-ci constitue le critère de toute vie. Pour les autres, puisque la vie se résume à un processus biologique, son maintien à tout prix peut s'enorgueillir du beau nom de « respect de la vie ».

Quant à l'**euthanasie** elle-même, il faut ajouter que donner positivement la mort n'est jamais admissible, sous aucun prétexte. Mais laisser mourir n'équivaut pas toujours à donner la mort. La seule véritable question médicale serait en effet : **quand** faut-il laisser mourir, c'est-à-dire ne plus utiliser tous les recours techniques possibles ? Il **peut** être bon, et donc permis, mais **pas toujours**, de laisser mourir. L'infinie variété des cas concrets interdit, au moins pour l'instant, la définition de critères universels. Mais il faut souligner que, si dans certaines situations on en vient à envisager l'euthanasie (donner positivement la mort), c'est parce que, dans un état antérieur de la maladie, l'abus de moyens techniques a maintenu ou produit une vie biologiquement artificielle chez celui qu'il aurait peut-être mieux valu laisser mourir sa « belle mort ».

La vraie question me semble donc être : comment permettre d'avoir une mort humaine, c'est-à-dire de vivre le mieux possible son dernier acte, mourir, dont le support biologique n'est que l'occasion ? Comment permettre au patient de « se voir mourir » ? L'espace d'une mort humaine coïncide pour le médecin-réanimateur avec celui d'une vie humaine. Mais à nouveau : qu'est-ce qui est ainsi humain ?

Notre question de départ était déontologique. Notre interrogation finale demanderait si, puisque la vie humaine se définit peut-être par la capacité d'amour, la réponse à la question, ou simplement sa formulation correcte, n'exige pas que l'on approfondisse ce que « capacité d'amour » veut dire. C'est pourquoi je cède la parole aux théologiens, pour voir s'ils peuvent m'aider. Car nous en avons besoin, et d'urgence.

Docteur X

Communauté des Oblates de l'Eucharistie :

Vivre sa mort

Moi, je suis venu pour qu'ils aient la vie et l'aient en abondance (Jean 10, 10).

Ces quelques pages ne sont que le témoignage très concret, très limité sans doute, de ce que vit, de ce que voit vivre une congrégation. Pendant de longues années, notre Mère fondatrice a cherché, poussée par l'Esprit Saint, à faire partager l'expérience spirituelle qui était la sienne et qu'elle résume en un mot : « l'état livré », celui du Christ faisant siennes ces paroles du Psaume : « Voici que je viens, ô Dieu, pour faire ta volonté » (Psaume 40, 8). Vivant de cette contemplation du Christ, c'est-à-dire de cette incarnation en elle du mystère de Dieu, c'est cette expérience même que notre Mère nous invite à partager : contempler ce « oui » du Christ, ce « oui » du Fils venu dans le monde pour sauver tous les hommes et remonter au Père entraînant avec lui ses frères.

Le mystère de l'oblation du Christ au Père est le coeur même de notre vie, ce pourquoi ensemble nous vivons, nous contemplons. Actualisé pour nous dans le sacrifice eucharistique, il se prolonge au cours de nos journées, dans la contemplation du mystère eucharistique, la prière chorale et la prière silencieuse, faisant de notre vie une célébration de ce mystère. En effet, chaque jour le sacrifice eucharistique, source et sommet de notre prière, est l'acte central de notre vie, véritable célébration communautaire et personnelle du mystère pascal de Jésus-Christ et de l'insertion de toute l'humanité en lui.

Au cours de la journée, nous nous relayons devant le Saint-Sacrement, intimement solidaires de l'humanité toute entière, nous offrant au Christ pour qu'en nous, il vive, connaisse le Père, l'aime, l'admire, le supplie, implore sa miséricorde. En nous se vit en mémorial ce que le Verbe a vécu. En ces moments, nous voudrions être comme un point d'impact entre l'humain et le divin, entre l'humanité qui veut passer en Dieu et Dieu qui veut pénétrer l'humanité par le Christ et dans le Christ-prêtre. Comme l'écrit notre Mère :

L'unité avec tous les hommes est le fruit d'un amour appris au coeur du Maître. Dès lors, notre amour n'est plus seulement fraternel. Nous devons, pour ainsi dire, accueillir tous les autres en nous, et nous, vivre au plus profond d'eux-mêmes à l'image du Père qui vit dans son Fils et du Fils qui vit dans son Père dans l'unité du Saint-Esprit.

L'Esprit Saint a eu pour la congrégation une délicatesse extrême. Nous nous étions rassemblées pour passer notre vie à prendre de plus en plus conscience de ce mystère de Dieu et à en vivre. Or le Seigneur, un jour, « par hasard » dans l'histoire de la congrégation, nous a invitées à le contempler de façon plus percutante encore au coeur de ce qui burine notre vie quotidienne : le travail, la relation à l'environnement. Dès la fondation, en 1932, il avait bien fallu trouver moyen de gagner sa vie; quelques personnes âgées étaient accueillies; et voici qu'un jour, on demanda à notre Mère de recevoir une cancéreuse au dernier stade et extrêmement révoltée. Pour rendre service, notre Mère a accepté, et ce fut une découverte.

Vivre, contempler le « mystère du passage » au coeur d'un être humain pour qui vient l'heure de l'ultime passage, c'était incarner dans le quotidien de l'existence ce mystère qui nous réunissait. Poursuivant le texte déjà cité, notre Mère dit :

Aimez donc avec la charité de Dieu, avec son coeur; c'est aimer jusqu'à s'intérioriser avec la souffrance. Le Seigneur ne regarde pas l'homme, surtout celui qui souffre, de l'extérieur. Il se met à sa place, il ressent sa souffrance, il comprend de l'intérieur sa détresse, il met alors sa puissance au service de son amour lui disant : « Je le veux, sois guéri ». Cette parole de vie, nous ne pouvons la dire, car nous allons vers ceux qui souffrent les mains vides, mais nous pouvons donner à notre prochain l'amour du Christ. L'Esprit Saint nous fait alors découvrir, dans nos relations avec le prochain, le moyen de participer à la croix du Christ et au mystère de sa résurrection. Connaître Dieu, l'aimer, c'est le retrouver en tous. C'est notre Pâque, le passage de la mort de notre moi à notre vie en lui.

Certes, c'est dans un cadre précis que se vit cette expérience. Auprès de nos prieurés existent des cliniques d'une trentaine de lits. Chaque mois, un tiers au moins, souvent la moitié de nos malades sont conviés au face à face, accomplissent dans tout leur être le passage ultime vers la Vie.

Nous nous trouvons devant des malades qui viennent des services spécialisés. On nous les confie lorsque tous les traitements ont été tentés. Ils séjournent un certain temps, sauf quelques exceptions — soit quelques jours, soit quelques semaines, pour certains même quelques mois. Pour eux, ils viennent le plus souvent en « maison de repos » après une opération ou une rechute. Le cadre, l'accueil, l'ambiance vont en ce sens. Nos maisons ne ressemblent en rien, par exemple, à un service de réanimation, où les malades arrivent souvent inconscients et où se posent pour l'équipe médicale des problèmes difficiles. Nous avons la chance de vivre avec des gens « vivants ». Aussi notre politique est-elle de leur conserver le maximum de tonus de vie, la possibilité d'entrer en relation, d'aimer. N'est-ce pas là ce qui fait qu'un homme est un **vivant**? Nous utilisons tous les moyens techniques qui vont leur permettre, tout en souffrant moins, d'être eux-mêmes.

Ce que j'ai apprécié, nous disait il y a quelques jours le mari d'une de nos malades, c'est qu'on l'a calmée sans l'abrutir et qu'on n'a pas cherché à la prolonger.

Voilà les lignes de fond de notre politique, fruit de longues années de contact, de recherche, de prière.

Cette vie avec des malades au dernier stade de leur maladie n'a pas été voulue à l'origine pour elle-même; mais l'Esprit qui faisait vivre à notre Mère cette expérience pascale l'a conduite à l'incarner de cette façon (qui n'est pas la seule possible), en face d'une conception de l'homme qui fuit la réalité de la mort par tous les moyens, que ce soit dans sa phase ultime ou tout au long de sa vie, au cour d'une société qui s'organise en la refusant ou en l'ignorant; citons cet exemple entre autres : il est impossible de mourir dans certains immeubles, parce que les escaliers et ascenseurs sont tels qu'on ne peut descendre un cercueil.

Contempler le « oui » du Fils et le vivre avec ceux pour qui vient l'heure du passage au Père dans le Christ nous amène quotidiennement à nous laisser enseigner par cette expérience. Comme tous les hommes, nous nous posons la même question : qu'est-ce que la mort ? Comme pour tous, elle reste pour nous aussi le même mystère : un mystère de vie, une étape dans la vie, une étape de vie.

Nous recevions il y a quelques semaines un homme jeune (1 m. 80, 35 kg). On se demandait comment il était encore en vie. Or cette dernière semaine fut pour lui une semaine de vie. « *En entrant dans la chambre*, disait voici quelques jours une soeur infirmière, *j'ai eu l'impression de ces dessins surréalistes montrant en quelques coups de crayon un agonisant. Il n'avait plus visage d'homme. Il a entendu qu'il y avait quelqu'un, et j'ai vu un sourire. J'ai pu reconnaître un sourire dans ce visage qui n'avait plus de traits; et ce sourire, c'était un vrai sourire.* » C'était ainsi chaque fois que l'on entra dans sa chambre : dans un état d'anéantissement complet, d'apparente déchéance, ne pouvant plus bouger, ni ouvrir les yeux, ni parler, il ne s'exprimait plus que par ce sourire dont émanait la vie, la joie, un rayonnement qui nous bouleversait tous. Son chemin avait été long, douloureux; c'était bien un chemin de vie.

Pour un grand nombre, un très grand nombre de nos malades, ce chemin des derniers mois, des dernières semaines, passe par des étapes. A l'arrivée dans un cadre paisible, il y a bien souvent d'abord une amélioration physique et un moment d'espoir, de projets. Puis le mal continue son ouvre et l'on vit alors une phase de découragement, de révolte, quelquefois d'angoisse — période plus ou moins longue, période de prise de conscience.

Etape où se creuse souvent une certaine rupture avec ceux qui furent les plus proches : époux, enfants, parents. Période où l'on se ment parce qu'on s'aime : « *Ma soeur, vous croyez qu'il sait ? ...* » - « *Mes enfants sont en vacances, je leur écris que je vais mieux, que je me sens bien; je serai peut-être morte demain, mais il ne faut pas que je gâche leurs vacances.* » Etape difficile pour tous. Il n'y a pas beaucoup de gens qui assument tout de suite la souffrance et la mort.

Etape de désert : « Je conduirai ma bien-aimée au désert et je lui parlerai au cour » (*Osée 2, 16*). Madame G., 70 ans, a subi de très grosses interventions chi-

urgicales mutilantes. Elle souffre dans son corps, dans son coeur, dans tout son être. Elle n'accepte pas l'approche de la mort. Un matin, je fais ses pansements; brusquement elle me dit : « *Elle est dure la route du calvaire et je crois que je l'ai prise* ». Puis elle ajoute : « *Toute ma vie, j'ai cherché Dieu, peut-être que je suis en train de le trouver, mais c'est dur.* » Peu à peu elle découvre que sa maladie a été le chemin du Seigneur.

Etape de la rencontre et de la grâce : à ce moment les valeurs essentielles prennent leur place. Bien souvent nous avons constaté qu'à ces moments-là, la présence du crucifix sur nos murs et sur nos poitrines est très importante : « *Ma soeur, quand vous m'aurez enlevé ça* (la croix sur le mur), *vous pourrez faire ma piqûre.* » La soeur fait doucement la piqûre, mais, émue, elle laisse couler deux larmes. Le lendemain, le premier regard du malade fut pour la croix sur la poitrine; un mutuel sourire, et ce fut le départ d'un chemin de paix. « *Monsieur P. ne me dit rien*, disait une autre soeur, *mais je me rends compte, lorsque je fais son pansement, qu'il ne cesse de regarder ma croix : c'est notre commune prière* ».

Etape de ténèbres : nous en avons rencontrés pour qui la vie n'avait aucun sens. On allait les mettre dans un trou, et plus rien... Il en était de même de leurs familles. Quel mystère que celui de la liberté, que Dieu ne force jamais ! Il nous reste là à croire; et plus nous allons, plus nous disons : là nous ne savons pas — c'est le mystère de la rencontre. Quelle expérience de silence c'est alors pour nous ! « *Plus ou moins long se fera le chemin* ». « *Que c'est long...* ». Combien de fois nous l'entendons, nous le vivons. C'est pour certains le moment de la dure interrogation. « *On devrait pouvoir décider du moment. C'est trop long* », nous disait avant-hier une femme de 40 ans, qui n'a pas la foi.

Cette question, nous l'entendons aux moments de découragement, d'angoisse. C'est alors pour nous l'heure du cheminement plus proche, fait de gestes tout simples, de prise en charge dans le silence, la prière, la pénitence. Bien souvent c'est là une **étape qui pour certains ira dans la foi jusqu'à la joie** :

Début juin 1975, Madame H. arrive dans notre clinique; rapidement je me rends compte qu'elle connaît la gravité de son état : « *A mon âge (73 ans), il est bien normal que je m'en aille* ». Elle vit en paix; après de longues années de négligence, elle retrouve la pratique sacramentelle.

Fin juin : doucement, les forces disparaissent. Cependant, elle veut que ses enfants partent en vacances, car « *ils ont bien besoin de se reposer* »; elle promet de les attendre.

Première semaine de juillet : lucidement, elle voit l'aggravation, mais elle veut tenir : « *Il faut que j'attende mes enfants* ».

Deuxième semaine : elle compte les jours — encore sept jours.

Vendredi, la malade dort toute la journée, elle est très fatiguée.

Samedi : « *C'est ce soir le retour de vos enfants. — Est-ce que je serai encore là ?... Oui, il le faut pour eux.* » Une personne vient d'arriver, la malade explique : « *Elle m'a fait beaucoup souffrir jadis, elle vient me demander pardon. J'ai pardonné, Dieu a tellement à nous pardonner.* » Joie de revoir ses enfants.

Dimanche matin : la malade est très affaiblie. « *Voulez-vous communier aujourd'hui ? — Oh oui, c'est dimanche et c'est le dernier jour. Quand est-ce que l'on reçoit l'extrême-onction ? Vous m'expliquerez ?* »

Je reste près d'elle, j'explique, je prie. Elle reçoit le sacrement des malades avec ferveur, puis communie au Christ ressuscité. Nous continuons à prier.

Lundi matin : elle demande : « *Quand est-ce que je vais partir au ciel ? Bien-tôt ?* » Heureuse de rencontrer le Seigneur, elle veut faire partager sa joie, car mourir c'est une fête et ça se célèbre. Il faut réunir sa famille et celles qui la soignent afin de boire ensemble le champagne. C'est ce qui fut fait dans l'après-midi.

Puis l'agonie dure dix jours. Madame H. est lucide jusqu'au bout; elle continue à penser d'abord aux autres, dit souvent merci, sourit, promet d'intercéder pour nous au ciel. De temps en temps, une plainte : « *Que c'est long...* ».

Etape de joie : il n'est pas toujours aussi facile de la décrire, car les mystères de Dieu ne se disent pas avec des mots; le plus souvent, seul le silence peut les exprimer. Combien de fois avons-nous communiqué à ce silence, à cette paix, signe de vie, d'éternité.

Ces étapes, les familles ont aussi à les parcourir, et c'est pour elles difficile, douloureux. Cette épreuve de la souffrance, de la mort d'un être cher, atteint le plus intime de l'être. « *Tout le temps du trajet, je me disais : pourvu qu'elle soit morte avant que j'arrive, pour ne pas la voir, telle était mon angoisse d'entrer dans cette chambre* ». Pour eux aussi ce temps du « mensonge par amour » est une lourde épreuve, à porter à chaque visite; épreuve de solitude, de rupture avec cet être cher qui devient mystérieux, incompréhensible parfois, qui peut entrer à ce moment-là en relation plus intime avec ceux qui le soignent. Il faudra tout un chemin pour se redécouvrir, se comprendre. C'est pour nous le moment d'une présence silencieuse, l'heure du respect.

Pour certains, c'est l'épreuve du scandale devant la souffrance : « *Que c'est long... pourquoi faut-il que ça dure tant ?... Si Dieu existait, il ne permettrait pas ?* » « *Docteur, ne pourrait-on pas lui faire une piqûre et que ce soit fini ?* » Ces demandes explicites, nous les rencontrons parfois de la part des familles. Elles sont là aussi un cri de lassitude, de trop grande douleur. Lorsque c'est le malade qui fait cette demande, nous n'y donnons pas corps, parce que bien souvent cela exprime plutôt un appel pour assumer l'angoisse et la lassitude, que le désir de la mort proprement dite, et il n'en parle plus. Bien souvent ses réactions immédiates sont au contraire une lutte pour vivre. Mais avec les familles, c'est bien plus difficile, car il est très lourd de voir souffrir un être cher et la réaction normale est d'arrêter cette souffrance : « *Qu'au moins il ne souffre plus, qu'il ne se rende pas compte* ». Mais là, c'est de la vie d'un autre que l'on disposerait. Ce serait lui imposer notre propre crainte, l'enfermer dans notre propre refus de la mort. C'est alors que notre attitude, ne serait-ce souvent que par la communion silencieuse, mais dans une présence réelle, doit laisser entrevoir la possibilité d'un sens, éveiller le désir de la

découverte d'une mort vivante. Nous vivons là cette angoisse fondamentale qui nous habite tous, mystère de mort, mystère de vie, mystère de Dieu.

Pour nombre d'entre eux aussi, cette rencontre avec la mort est un chemin de lumière, une occasion d'approcher le mystère de Dieu. Quelques mois après le décès de sa maman, une personne de 37 ans, professeur agrégée, écrit à la soeur qui l'avait soignée :

Je ne suis pas sûre que les paroles de Jésus (sur la Résurrection et la Vie éternelle) correspondent pour moi à la réalité concrète. Vous avez certainement remarqué que je me suis éloignée de Dieu assez pour ne pas avoir la foi, pas assez pour être sûre de ne pas croire. Dans le doute, je ne m'abstiens pas et je l'aime sans savoir s'il existe, peut-être tout simplement parce que le monde serait trop triste sans lui — peut-être aussi est-ce un peu de lui que j'aime à travers vous ?

(mai 1975).

Ecole d'humilité : Un jour, on demandait au médecin de la maison qui depuis trente ans approche nos malades chaque jour : « *Mais vous, docteur, qu'est-ce que vous pouvez faire dans cette maison ?* »

— « *J'apprends à être humble* », a-t-il répondu.

Ecole de pauvreté : nous sommes sans cesse témoins, témoins du respect de Dieu pour la liberté des hommes; témoins de la réponse des hommes à l'amour de Dieu. Nous sommes là témoins et non pas artisans. C'est pour nous une des expériences spirituelles les plus fondamentales.

Et pour nous qui lisons quotidiennement ce livre de la « Révélation de la Vie ? » « *Jean-Pierre m'a demandé ce qu'était pour nous la mort ? comment nous vivions la mort des autres, ce que nous pensions de l'euthanasie ?... J'ai été frappée du lien qui s'est fait tout de suite avec ce qu'ils vivent, eux, soit de par leur profession (médecin, sage-femme), soit comme parents. Dans les deux cas, on a vraiment perçu combien il s'agissait d'un seul et même mystère, celui de la vie, inséparable de celui de Dieu* ». Oui, c'est d'abord par cette perception, très dans l'ombre quelquefois, toujours dans la foi, que nous abordons le mystère de Dieu qui est la Vie. C'est aussi tous les jours une école.

« La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent » (*Jean 17, 3*). Cette connaissance, nous ne pouvons pas la donner, nous ne pouvons pas la recevoir pour l'autre. Ce « oui » de fils, de celui qui est tout entier reçu d'un autre, nous ne pouvons pas le dire pour l'autre. Ce « oui » du Fils qui nous a rendus fils en lui, il nous est souvent donné de contempler en ces « passages » qu'il est l'unique chemin qui conduit à la Vie.

Mais ce dernier passage, l'ultime passage que nous appelons la mort, succède à de nombreuses morts tout au cours de l'existence et chaque fois c'est ce « oui » qui nous a donné la Vie. Car la mort, nous la vivons chacun à tous les moments. Si à chaque instant nous vivons cette mort, nous sommes dans la plénitude de la Vie. C'est là vraiment le mystère, mystère de foi, mystère de vie, mystère de Dieu. « **Chaque fois, au moment même du trépas, ce moment qu'on attend, qu'on guette et où il se passe quelque chose de mystérieux, où l'on dit : c'est fini, où dans l'être tout se détend, s'arrête, pour moi, depuis trente ans, c'est le même mystère, chaque fois le même réflexe : maintenant, il a vu, il sait dans le face à face et je reste là m'unissant à la rencontre dans la foi. C'est le même acte de foi que je dois faire chaque matin en recevant le Corps du Christ dans la main : je crois, je suis sûre que c'est Toi, Seigneur, mais je ne comprends pas, je ne sais pas, j'adore.** »

Oblates de l'Eucharistie

Guy GAUCHER :

"Jamais je ne vais savoir mourir"

Thérèse de Lisieux

L'hagiographie traditionnelle aime les images d'Epinal : celle de « *la mort du saint* » en est une des plus traditionnelles. Thérèse de Lisieux, morte il y a seulement 78 ans, aurait dû échapper à la légende. Pourtant l'imagerie pieuse continue de véhiculer le cliché de la pâle religieuse mourant en effeuillant des roses, un « céleste » sourire aux lèvres. Les travaux du Centenaire ont tenté de faire la vérité : en fait, l'agonie et la mort de cette jeune fille de vingt-quatre ans furent d'un réalisme impitoyable (1). Mais les légendes ne meurent pas.

Garaudy vient d'écrire : « *La mort — j'entends la mort naturelle, après une longue vie de travail et d'amour — n'est pas une limite, une négation de la vie. Elle donne, au contraire, à la vie sa signification la plus haute* » (2). Mais la mort d'un être jeune ? Comment ne pas éprouver une révolte devant une vie détruite en son commencement ? Dans le cas de Thérèse il faut avoir le courage de regarder en face - osons dire de contempler — les six derniers mois de cette existence. Cela a-t-il un intérêt hors le point de vue historique ? On n'imite pas la mort d'un autre. Chacun affronte la sienne. Peut-on au moins en tirer un enseignement ? Les idées ici ne servent de rien. Pourtant cette contemplation n'est pas vaine si elle se prolonge en prière. Je peux regarder comment meurt un saint pour recevoir de lui, au moment de ma propre mort, aide, force, courage. L'homme croit mourir seul. Le chrétien ne meurt jamais seul : toute la communion des saints est présente à son

(1) Cf. les *Derniers Entretiens* (Cerf-DDB, Paris 1971) et la synthèse que j'ai essayé d'en donner dans *La Passion de sainte Thérèse de Lisieux* (Cerf-DDB, 1973). Nous utilisons ici les sigles des derniers entretiens.

(2) *Parole d'homme* (Laffont, Paris, 1975), p. 47.

agonie, seuil de son exode, de sa Pâque dans le sillage du Ressuscité, Maître de la vie et de la mort (3).

Thérèse Martin n'a pas vécu hors de la commune humanité durant sa vie et sa dernière maladie. Cependant nous ne pouvons masquer une différence notable entre elle et nous : au moment où elle tombe gravement malade (en avril 1897) elle désire mourir, plus exactement « *mourir d'amour* ». Cette logique de certains êtres brûlés par Dieu — tels Paul de Tarse, Thérèse d'Avila — inquiète souvent des psychologues et dérouté les meilleurs chrétiens. Un tel désir s'éclaire quelque peu si l'on connaît l'itinéraire spirituel de celle qui s'est offerte à l'Amour Miséricordieux le 9 juin 1895 en la fête de la Trinité et qui a toujours désiré « *le martyr d'amour* » : « *Il me semble maintenant que rien ne m'empêche de m'envoler, car je n'ai plus de grands désirs si ce n'est celui d'aimer jusqu'à mourir d'amour...* » (Ms C, 7 v°).

Thérèse va cependant se trouver déroutée. La maladie va suivre un cours incertain, le médecin déclarer n'y plus rien comprendre. La malade va connaître des phases aiguës de souffrances diverses qu'elle n'aurait jamais soupçonnées. « *Je ne m'attendais pas à souffrir comme cela* » (CJ 11.8.3). Auparavant elle ne connaissait pas la souffrance physique. En pleine vie, la tuberculose la rongé. Les soins de l'époque, dérisoires, ne peuvent rien contre l'étouffement progressif, la débâcle de toutes les fonctions vitales, la gangrène des intestins, etc. Thérèse connaîtra la tentation du suicide. « *Si je n'avais pas eu la foi, je me serais donné la mort sans hésiter un seul instant...* » (CJ 22.9.6). N'imaginons pas que ce calvaire physique et moral se vit sur un fond de facilité spirituelle. Depuis Pâques 1896, la jeune carmélite est entrée dans un « *tunnel* », une nuit de la foi, torturante, déchirée parfois de brefs éclairs de lumière. Toute son espérance se heurte à un « *mur* ». Cette vie donnée au Seigneur, ces sacrifices acceptés dès l'enfance, cette offrande à l'amour, cette « *petite voie* » surtout, faite de confiance, semblaient, certains jours d'angoisse, n'aboutir qu'au silence de Dieu et au « *néant* ». Son état la prive même des sacrements. Comment ne serait-elle pas tentée de penser : « *Et si je m'étais trompée ? Et si toute ma vie n'a été qu'illusion, aboutissant à ce désastre ?* » A part l'atroce solitude des mourants dans nos hôpitaux vétustes ou ultra-modernes (Thérèse est entourée de

l'affection de ses soeurs à l'infirmerie), aucune des souffrances physiques, morales et spirituelles d'un malade condamné ne lui fut épargnée. Son agonie de quarante-huit heures fut extrêmement dure aux dires de tous les témoins. Ses propres soeurs n'oublièrent jamais ce jeudi 30 septembre 1897, même après la canonisation. « *C'est l'agonie toute pure, sans aucun mélange de consolation* », dit Thérèse elle-même (CJ 30.9). Mère Agnès de Jésus alla se jeter aux pieds d'une statue du Sacré-Coeur pour que sa petite soeur ne désespère pas aux derniers instants.

ET pourtant l'observateur est dérouté par cette malade si différente des autres. Thérèse connaît la condition commune du grand malade et en même temps elle vit une autre réalité. Paradoxes : au sein de la souffrance, elle vit la joie. Dans l'angoisse, elle reste dans une paix mystérieuse. « *Oui, quelles ténèbres ! Mais j'y suis dans la paix* » (CJ 28.8.3). On vient vers elle pour lui demander conseil. C'est elle qui reconforte son entourage, qui console ses novices. Pour distraire ses soeurs elle dit mille facéties, plaisante sur son prochain enterrement, parle du futur avec certitude. « *Pour le moral, c'est toujours la même chose, la gaieté même, faisant rire tous ceux qui l'approchent* », écrit sa cousine Marie de l'Eucharistie (L 14). On peut chercher des raisons à ces paradoxes : on ne peut nier les faits. Si l'on met en cause la véracité des témoins, demeurent les dernières lettres de la malade à ses frères spirituels : pas une allusion à sa maladie mais des conseils lucides, un humour paisible, une attention aux besoins de chacun. « *Oui, j'en suis certaine, après mon entrée dans la vie, la tristesse de mon cher petit Frère se changera en joie paisible qu'aucune créature ne pourra lui ravir* » (LT 258 du 18/7/1897).

Le secret — car il y en a un — de cette foi, de cet amour universel (Thérèse pense alors au monde entier, de l'Afrique à la Chine) affleure tout au long de ces mois. Cette période ultime porte au rouge l'intuition profonde de toute sa vie : suivre Jésus, son « *unique amour* » (4), dans son itinéraire vers Jérusalem, avec une confiance et un abandon d'enfant. Non point imitation extérieure de Jésus-Christ, mais communion à son agonie, à sa mort, comme un membre de son Corps. C'est l'Esprit de Jésus qui produit en Thérèse ces fruits étonnants : « *amour, joie, paix, patience, bonté, bienveillance, foi, douceur, maîtrise de soi* » (Galates 5, 22). C'est Jésus qui

(3) Thérèse est morte entourée de sa communauté en prière, selon l'habitude de la vie religieuse. Certaines communautés laïques d'aujourd'hui retrouvent spontanément cette coutume des familles chrétiennes. Remarquons encore que Thérèse a toujours eu un rapport particulier avec les agonisants et, depuis l'affaire Pranzini, avec les condamnés à mort (Cf. Jacques Fesch, Bontemps).

(4) Thérèse avait gravé sur le bois de sa cellule : « Jésus est mon unique amour ».

continue en elle sa Passion. Thérèse en a conscience : elle déchiffre ce qu'elle vit dans la variété déconcertante des jours, à la lumière de l'Évangile. « *Notre Seigneur au Jardin des Oliviers jouissait de toutes les délices de la Trinité, et pourtant son agonie n'en était pas moins cruelle. C'est un mystère, mais je vous assure que j'en comprends quelque chose par ce que j'éprouve moi-même* » (CJ 6.7.4). Dans une pièce sur Jeanne d'Arc, sorte de prémonition de sa propre fin, elle avait fait dire à son héroïne : « *O que je suis consolée en voyant que mon agonie ressemble à celle de mon Sauveur...* »

L'Esprit suscite en elle la certitude de sa survie glorieuse : « *Je descendrai...* », « *Je reviendrai...* », « *Je sens que je vais entrer dans le repos... Mais je sens surtout que ma mission va commencer, ma mission de faire aimer le bon Dieu comme je l'aime, de donner ma petite voie aux âmes* » (CJ 17.7). Cet « *ouragan de gloire* » (guérisons spirituelles, corporelles, conversions) apparaît comme un signe de la résurrection à venir. Thérèse n'écrivait-elle pas à l'abbé Bellière cette phrase stupéfiante : « *Je ne meurs pas, j'entre dans la vie...* » (LT 244 du 9/6/1897) ? Lettre écrite encore dans une période de bonne santé relative. Les ultimes paroles, l'après-midi de sa mort, confirment la même détermination intérieure : « *Je ne me repens pas de m'être livrée à l'Amour* », ainsi que ses derniers mots : « *Mon Dieu... je vous aime !* » (CJ 30.9).

La dérélition de Gethsémani n'a pas entamé l'audace et l'abandon de cette enfant gâtée qui avait dit : « *Cette parole de Job : « Quand même Dieu me tuerait, j'espérerais encore en lui » m'a ravie dès mon enfance. Mais j'ai été longtemps avant de m'établir à ce degré d'abandon. Maintenant j'y suis; le bon Dieu m'y a mise, il m'a prise dans ses bras et m'a posée là...* » (CJ 7.7.3).

Il me semble que l'histoire totale de Thérèse (je veux dire sa vie terrestre et sa vie posthume jusqu'à nos jours), étudiée objectivement par un observateur de bonne foi fait vraiment question. Qu'un tel enfouissement ait abouti à tant de gloire à travers le monde ! Qu'une vie si obscure ait produit tant de lumière ! Qu'une histoire aussi lamentable — mourir, inconnue, à vingt-quatre ans, dans un carmel — devienne source de vie pour des millions d'êtres de tous âges, de toutes races, de toutes cultures, quel mystère ! « *En vérité, en vérité, je vous le dis : Si le grain de blé étant tombé à terre ne vient à mourir, il demeure seul; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit* » (Thérèse citant saint Jean le 11.8.1897).

DANS les milieux chrétiens, on accorde avec raison beaucoup d'importance au témoignage de la vie. Mais le témoignage de la mort ne va-t-il pas redevenir significatif dans une civilisation qui fait tout pour camoufler cet échec suprême ? (5). Certes le courage devant la mort n'est pas l'apanage du disciple de Jésus-Christ. Il ne s'agit d'ailleurs pas de courage, encore moins de stoïcisme. Peu importe que l'agonie soit paisible ou difficile. Thérèse a abordé sa mort comme quelqu'un qui part à la bataille (du sang guerrier coulait dans ses veines), mais elle combattait comme un enfant, comme sa sœur Jeanne d'Arc : en définitive son arme suprême fut l'abandon. La terrible maladie lui apprit sa radicale faiblesse. Deux jours avant sa mort, elle gémissait : « *Ma Mère, est-ce l'agonie ?... Comment vais-je faire pour mourir ?* **Jamais je ne vais savoir mourir !...** » (CJ 29.9.2). Qui peut dire qu'il saura mourir ?

Les premiers chrétiens donnaient un triple témoignage qui impressionnait vivement leurs contemporains : la fraternité vécue dans leurs communautés, la droiture de leur vie morale en matière sexuelle, leur indifférence à la mort. « *L'attitude des croyants devant l'au-delà, l'affirmation tranquille de la résurrection de la chair ont profondément fait choc sur l'environnement païen. (...) Justin avoue que cette assurance des chrétiens devant la mort l'a décidé à rejoindre la communauté* » (6).

Aucun stoïcisme dans pareille attitude; elle ne s'explique que par un don de l'Esprit, une grâce d'identification au seul Sauveur, vivant en ceux qui continuent sa Passion. « *Ah ! comme il est bien impossible de se donner soi-même de tels sentiments !* », reconnaît Thérèse. « *C'est le Saint-Esprit qui les donne, lui qui « souffle où il veut* » (CJ 12.8.3).

Serait-il possible de terminer cette contemplation de Thérèse sans évoquer la mort de ses amis ? Je garde à la mémoire le souvenir de cette ouvrière de Nantes, mère de cinq enfants, qui mourait d'un cancer, les *Derniers Entretiens* de la sainte à la main. Elle confiait dans ses derniers jours : « *La petite Thérèse est bien comme nous* ». Je pense aussi à Noëlla, religieuse de trente ans qui, après un pèlerinage commun à Lisieux, faisait ses vœux définitifs sur son lit d'agonie, en union explicite avec Thérèse. Pour ces femmes, la carmélite n'était pas une sainte du passé mais une sœur vivante, toute proche, signe de cette immense fraternité accueillante

(5) Cf. le passionnant itinéraire du Docteur Kübler-Ross, « Rencontre avec les mourants », *Laënnec*, n° 2, 1974. À lire et à faire lire en priorité aux étudiants en médecine et aux élèves infirmières dont les programmes d'études ignorent ces questions capitales.

(6) A. Hamman, *La vie quotidienne des premiers chrétiens* (Hachette, Paris, 1971), p. 244.

au seuil de la Vie, de cette communion des saints que nous évoquions en commençant.

Je me souviens encore d'un jeune médecin marxiste qui venait d'assister aux obsèques d'un ami chrétien. Il avait été vivement frappé par l'ambiance festive de la prière communautaire et surtout par le cierge pascal brûlant auprès du cercueil. Habitué plutôt à de lugubres cérémonies où les Pompes funèbres semblent jouer un rôle primordial, cet athée avait découvert qu'un enterrement chrétien peut être une célébration d'Espérance à la louange du Ressuscité (7).

En notre monde occidental étouffant où tant de jeunes sont tentés par le suicide, le besoin urgent se fait sentir de témoins d'une mort assumée et offerte dans la paix.

L'homme issu de la civilisation industrielle ne pourra indéfiniment refouler la question des fins dernières (8). La mort revient (9).

Que l'agonie et la mort de Thérèse, celles de tant de saints inconnus permettent à l'Eglise d'aujourd'hui de donner ce témoignage ! « *Sans cesse nous portons dans notre corps l'agonie de Jésus afin que la vie de Jésus soit elle aussi manifestée dans notre corps. (...) Ainsi la mort est à l'oeuvre en nous, mais la vie en vous* » (2 Corinthiens 4, 10-12).

Guy GAUCHER, carme

(7) Une fois encore, nous constatons combien une liturgie célébrée par une communauté en prière est une véritable catéchèse.

(8) Cf. le livre du P. Martelet, *l'Au-delà retrouvé*, Christologie des fins dernières (Desclée, Paris, 1975).

(9) Cf. les colloques qui se multiplient sur le droit à la mort, sur l'euthanasie. Les publications prolifèrent sur le même sujet. Voir à la fin de ce cahier la note de Michel Costantini.

Guy Gaucher, né en 1930. D.E.S. à la Sorbonne, licence de théologie à Paris; prêtre en 1963, aumônier d'étudiants, puis carme en 1967. Vit en fraternité carmélitaine à Orléans-La Source. Publications : *La mort dans les romans de Bernanos* (Minard, Paris, 1953), *Georges Bernanos ou l'invincible espérance* (Pion, Paris, 1961), *La passion de sainte Thérèse de Lisieux* (Cerf-DDB, Paris, 1973). Collabore à l'Édition du Centenaire des oeuvres de Thérèse de Lisieux.

Michel SALES :

L'onction des malades, sacrement de la vie donnée

On ne meurt pas chacun pour soi, mais les uns pour les autres, ou même les uns à la place des autres, qui sait ?

Georges Bernanos

DANS sa *Vie d'Augustin*, Possidius raconte que si, par hasard, l'évêque d'Hippone « *était demandé par des malades, afin de prier le Seigneur pour eux sur le moment et de leur imposer les mains, il s'y rendait sans retard* ». Saint Augustin ne faisait en cela que perpétuer une pratique normale de l'Eglise qui, depuis l'origine, fait une obligation aux ministres chargés de la communauté de rendre visite aux croyants immobilisés par la maladie, pour leur apporter le secours de la foi et de la prière de l'Eglise, afin de les aider à vivre, dans leur épreuve, l'espérance de la résurrection de la chair inscrite dans la Confession de la Foi.

Ce souci des malades s'enracine dans l'attitude même du Christ tout au long de son ministère parmi les hommes. Jésus, en effet, guérit de nombreux malades souffrant de maux de toutes sortes et l'Évangile nous rapporte plusieurs récits de ces guérisons toujours interprétées, non comme les gestes d'un guérisseur banal, comme il s'en est toujours trouvé, mais comme les signes concrets et efficaces de la puissance du Sauveur, associés à la rémission des péchés et à la délivrance des esprits mauvais qui aliènent l'homme. Les **Évangiles** et les **Actes** nous montrent encore les Apôtres disposant du même pouvoir et de la même mission que leur maître, et l'on trouve dans l'évangile de Marc une précision très intéressante, que relèvera l'exposé du Concile de Trente sur le sacrement de l'extrême-onction : envoyés en mission, nous dit l'évangéliste, les Douze « *chassaient les démons* » et « *ils faisaient des onctions d'huile à beaucoup de malades et ils les guérissaient* » (Marc 6,1 3).

Tel est le contexte dans lequel il convient d'aborder le sacrement de « *l'extrême-onction* » que le **Concile de Vatican II** suggère d'appeler, avec plus de justesse, « *l'onction des malades* », en insistant sur le fait qu'« *elle n'est pas seulement le sacrement de ceux qui sont à toute extrémité* », comme le croit une opinion encore trop commune.

1. Histoire (1)

L'onction des malades est, pour l'Eglise catholique, un des sept sacrements du Nouveau Testament, institué par le Christ, « suggéré » dans l'évangile de Marc (6,13), recommandé aux fidèles et promulgué par Jacques, apôtre et frère du Seigneur. « *Quelqu'un parmi vous est-il malade ? dit-il, qu'il appelle les presbytres de l'Eglise et qu'ils prient sur lui, après l'avoir oint d'huile au nom du Seigneur. La prière de la foi sauvera le patient et le Seigneur le relèvera. S'il a commis des péchés, ils lui seront remis.* » (Jacques 5, 14-15) (2).

Outre ce témoignage fondamental du **Nouveau Testament**, on dispose depuis l'antiquité de divers témoignages sur la pratique ecclésiale de l'onction des malades, soit dans des textes liturgiques très anciens, soit dans des textes d'écrivains ecclésiastiques (3). Les derniers se contentent le plus souvent de commenter le texte de l'épître de Jacques pour fonder la pratique de l'onction des malades. Mais ils le font dans des textes dont le caractère doctrinal et disciplinaire se trouve fortement marqué, et leur importance est d'autant plus grande qu'ils émanent de représentants autorisés de l'Eglise enseignante, Pape ou évêques. On possède ainsi une lettre écrite en 416 par le Pape Innocent 1er, en réponse à une consultation de Décentrius, évêque de Gubbio (Ombrie), où il est précisé notamment que l'onction « *appartient aux sacrements* » de l'Eglise et doit être appliquée aux malades baptisés.

En ce qui concerne sa pratique, l'onction des malades a pris des formes différentes et s'est précisée au cours des siècles. En **Occident** en particulier, à partir de la réforme carolingienne (VIII^e siècle) le rite de l'onction s'est déplacé au moment de la mort, où il intervenait généralement après la Pénitence et l'Eucharistie, prenant la signification du **dernier** sacrement (d'où le nom d'extrême-onction). **L'Orient**, lui, n'a pas connu le déplacement occidental de l'onction au moment de la mort. « *L'onction n'a jamais pris en ces régions de l'Eglise la figure spécifique de la préparation immédiate à la mort. La liturgie a lieu de préférence à l'église : si ce n'est pas possible, les prêtres se rendent chez le malade (ou chez le mourant), à qui n'est évidemment pas refusée l'onction; mais on se garde généralement d'attendre la dernière extrémité. L'huile est bénie sur place par un collègue de sept prêtres (souvent réduit*

(1) Nous ne donnons ici que quelques éléments du dossier historique concernant l'onction des malades. Le lecteur qui voudrait approfondir cette question peut se reporter aux deux livres suivants : 1) Bernard Sesboué, *L'onction des malades*. Lyon, 1971 (Profac, 25, rue du Plat - 69002 Lyon); 2) Claude Ortemann, *Le sacrement des malades* Ed. du Chalet, Lyon, 1971 (à la différence du premier, ce livre ne tient pas compte de la tradition orientale). Notons cependant que ces ouvrages sont antérieurs à la récente Constitution apostolique et au nouveau rituel romain du sacrement de l'onction. (cf. plus loin note 6).

(2) Concile de Trente, Sess. XIV, *De extr. unct.*, ch. I (cf. *ibid.*, can. 1).

(3) On trouvera ces documents cités et commentés dans les livres de C. Ortemann et B. Sesboué.

à deux ou trois), juste avant l'onction. On tient donc à relier la liturgie de la bénédiction et celle de l'onction, contrairement à l'Occident qui célèbre la bénédiction le jeudi saint et la réserve à l'évêque. De plus, l'Orient tient à rester fidèle à l'aspect collégial du ministère de l'Eglise tel qu'il se dégage du texte de Jacques » (4). Fidélité que l'Eglise d'Occident manifeste autrement en réservant à l'évêque, seul membre habilité à participer vraiment à la structure collégiale de l'Eglise, la bénédiction de l'huile sainte le jour du Jeudi Saint.

Ces différences observées dans la pratique ecclésiale, dues à divers motifs d'ordre historique, n'affectent d'ailleurs en rien l'unité profonde du sacrement et la signification dernière de l'onction des malades. « Le sens vécu du sacrement est bien la guérison, envisagée comme signe et arrhes du salut de tout l'homme. Par l'onction est mise en oeuvre la résurrection du Christ opérant par la foi, et permettant la victoire de l'homme sur la mort, victoire obtenue paradoxalement par un dépassement de la mort. En ce sens, elle inclut aussi, comme une de ses virtualités, la préparation du baptisé à la mort » (5).

2. La pratique actuelle

La signification doctrinale de l'onction des malades a été exposée par les Conciles de **Florence** (1439) et de **Trente** (1551). Dans la Constitution sur la liturgie (n° 73), le récent Concile de **Vatican II** a précisé que l'onction des malades « *n'est pas seulement le sacrement de ceux qui se trouvent à toute extrémité. Aussi, le temps opportun pour le recevoir est-il certainement déjà venu lorsque le fidèle commence à être en danger de mort à cause de la maladie ou de la vieillesse* ». C'est pour tenir compte de l'enseignement conciliaire qu'a été publiée, le 18 janvier 1973, la **Constitution apostolique** d'après laquelle le Pape Paul VI a modifié le rite du sacrement de l'onction des malades et approuvé le nouveau rituel des malades (6). Comme le faisait remarquer Mgr A. Martimort, en présentant ces textes, c'est en profonde continuité avec la tradition et en particulier avec le Concile de Trente que de telles modifications ont été apportées. C'est pourquoi la Constitution apostolique de Paul VI s'appuie sur le texte de ce Concile dont on sait, d'après l'histoire des débats, qu'il « *marquait, de la part des Pères, la volonté de prendre de la distance à l'égard de la théologie médiévale et le refus de voir, dans l'extrême-onction, le sacrement de ceux-là seuls qui vont mourir.* » (7)

(4) B. Sesboué, *op. cit.*, p. 30.

(5) *Ibidem*,

(6) Cette Constitution a été publiée par la *Documentation catholique* du 4 février 1973, pp. 101-102. Le même numéro de ce *Doc. cath.* contient la présentation du nouveau rituel par Mgr Aimé MARTIMORT, pp. 103-104.

(7) A. Martimort, *op. cit.*, p. 103.

Le nouveau rituel comporte plusieurs modifications par rapport au rituel latin provenant du Moyen-Age. Nous n'en retiendrons ici que deux.

La première et la plus importante concerne la formule sacramentelle. « *Le sacrement de l'onction des malades, dit la nouvelle Constitution, est conféré aux personnes dangereusement malades en les oignant sur le front et sur les mains avec de l'huile dûment bénie — huile d'olive ou, selon l'opportunité, autre huile extraite de plantes, en disant une seule fois : Que par cette sainte onction et sa très douce miséricorde, le Seigneur vous assiste de la grâce du Saint Esprit, afin que, une fois libéré de vos péchés, il vous sauve et vous relève dans sa bonté* » (8). Cette formule présente l'avantage, par rapport à l'ancienne, d'être plus fidèle aux textes de saint Jacques et du Concile de Trente (9). Mais elle ouvre, en outre, deux perspectives théologiques remarquables : « *la première, c'est que la grâce donnée est l'œuvre de l'Esprit-Saint, comme l'a toujours exprimé la prière romaine de bénédiction de l'huile... la seconde, c'est que le sacrement de l'onction est un remède pour l'âme et le corps; s'il a un effet pénitentiel, au point même de suppléer la pénitence lorsque celle-ci est impossible, il apporte surtout une grâce de salut, de réconfort, de soulagement* » (10).

Une seconde réforme du rituel rejoint, par bien des aspects, la forme orientale de la célébration de l'onction des malades. Le nouveau rituel conseille, en effet, « *toutes les fois que c'est possible, l'insertion du sacrement dans une célébration liturgique plus complète, avec acte pénitentiel, lecture de la Parole de Dieu, prière universelle, récitation du Pater, bénédiction* ». Il prévoit même la possibilité de conférer l'onction au cours de la messe et surtout décrit la « *célébration de l'onction dans un grand rassemblement de fidèles* » (p. 83-92). Ceci est une chose tout à fait nouvelle, dont on a déjà fait récemment l'expérience avec succès dans de grands pèlerinages comme Lourdes ou dans des rassemblements de malades, et qui est une source de grand progrès spirituel. Au lieu, en effet, que l'onction des malades soit considérée comme un rite administré furtivement pour cacher à un homme l'imminence de sa mort, ces célébrations solennelles donnent également à des personnes sérieusement malades ou âgées le moyen de consacrer leur état, de s'unir aux souffrances du Christ et de recevoir les grâces dont elles ont besoin dans leur épreuve » (11).

Ajoutons que le nouveau rituel permet de redonner l'onction à un malade qui l'a déjà reçue, « *non seulement s'il rechute après une période de convalescence, comme cela était admis, mais même si, au cours de la même maladie,*

(8) Paul VI, *op. cit.*, p. 102.

(9) Le texte de saint Jacques contient quatre mots-clefs, qui ont de profondes résonances avec l'ensemble du mystère de la vie, de la mort et de la résurrection de notre Seigneur Jésus-Christ. Voir le commentaire minutieux de ce texte dans B. Sesboué, *op. cit.* pp. 34 - 39.

(10) A. Martimort, *op. cit.*, p. 103.

(11) *Ibidem*, p. 104.

son état devient plus critique ». Enfin, le rituel prend soin de remettre le sacrement de l'onction dans la perspective plus large de l'ensemble des ministères de l'Eglise concernant les malades (et non seulement les agonisants). Il s'ouvre d'ailleurs sur quelques éléments de réflexion, concernant « *les maladies de l'homme et leur signification dans l'histoire du salut.* »

Comme il est normal, une telle réforme ne pourra prendre effet dans la réalité que progressivement, au fur et à mesure de l'approfondissement spirituel et de l'effort pastoral auxquels elle appelle prêtres et fidèles. Mais, dans un monde où les préoccupations touchant la santé, la vieillesse et la mort se font chaque jour plus insistantes, c'est une grâce que l'Eglise, dans un esprit de fidélité à l'Evangile, projette ainsi la lumière du Christ sur cette part obscure de l'existence, qui est le lot de toute vie humaine.

3. Participer à la Passion du Christ

Dans l'esprit de l'Eglise, l'onction des malades réalise une double participation au mystère du Christ donnant sa vie pour ceux qu'il aime. D'une part, en effet, celui qui traverse l'épreuve de la maladie, de la vieillesse et de la mort bénéficie de la grâce du Saint-Esprit, qui s'origine dans la Passion du Christ, comme le suggère saint Jean (cf. *Jean* 19,34). L'onction des malades « *efface les péchés, s'il y en a encore à effacer, ainsi que les séquelles du péché; elle soulage et fortifie l'âme du malade, en excitant en lui une grande confiance dans la miséricorde de Dieu. Ainsi allégé, le malade supporte plus aisément les peines et les fatigues de la maladie et résiste plus facilement aux tentations du démon* » (Genèse 3,1 5); *parfois, il recouvre la santé corporelle, quand cela est utile au salut de son âme* » (12).

La mention, dans ce texte, de la résistance aux tentations rejoint une expérience humaine et spirituelle qu'on ne saurait trop surestimer. Toute maladie est, en effet, le lieu d'un combat spirituel autant que charnel. Comme le fait remarquer à juste titre le P. Sesboué, « *c'est précisément l'heure où la foi est passée au crible. Que devient-elle dans cette expérience du mal, de son horreur et de son absurdité ? Cette rencontre soumet le chrétien à la tentation. Pour y faire face, il dispose d'une liberté blessée et malade elle aussi, encore entravée par le poids du péché. Toute la faiblesse qu'il ressent se fait complice de cette asthénie spirituelle. Aussi la menace dont il est l'objet est-elle en définitive celle de la mort perpétuelle du refus, à moins que son adhésion au Christ n'apaise en lui la révolte, ne lui fasse surmonter le désespoir qui le guette et ne lui donne la victoire sur cet assaut physique et spirituel du mal. Il est entré dans un combat où il doit lutter contre le dynamisme de la*

(12) Concile de Trente, Sess. XIV, *De extr. unct.*, ch. II.

mort et chercher la Vie et la Guérison en communion avec Celui qui est la Vie; mais en acceptant que cette lutte passe par la déchirure de la maladie avant le retour à la paix et à la santé; et en acceptant aussi qu'elle puisse passer, et qu'elle passe certainement un jour, par la déchirure de la mort avant la guérison définitive de la résurrection » (1 3).

Toutefois, le soulagement et le salut que trouve le baptisé dans l'onction ne doivent pas être interprétés d'une manière étriquée et individualiste. De même, en effet, que c'est **par la sollicitude de l'Eglise tout entière** que les malades sont recommandés « au Seigneur souffrant et glorifié pour qu'il les soulage et les sauve », de même est-ce **pour le bien de l'Eglise tout entière** que les malades sont appelés à vivre leur condition. C'est pourquoi, non contente de prier pour eux, l'Eglise leur demande de « *contribuer pour leur part au bien du Peuple de Dieu, en s'associant librement à la passion et à la mort du Christ* » (14).

Cet appel de l'Eglise à participer **librement** aux souffrances du Christ pour son corps, qui est l'Eglise (cf. *Colossiens* 1,24), n'implique aucune apologie malsaine de l'état de maladie, ni quelque complaisance que ce soit à l'endroit de la souffrance. Sans parler d'un souci millénaire de soulager pratiquement la misère des hommes, incarné dans le dévouement discret de tant de laïcs, prêtres, religieux et religieuses au cours des siècles, l'Eglise n'a jamais cessé d'encourager toutes les formes de lutte contre la souffrance, la maladie et la mort. Pour la foi chrétienne, d'ailleurs, la souffrance est une réalité ambiguë qui n'a en elle-même aucune valeur. La souffrance consécutive au péché, et qui en est le fruit, n'est point rédemptrice par elle-même. C'est l'amour qui sauve; et le sang versé par un Innocent est, en notre monde, le prix imposé par le péché à l'amour qui accepte librement de se donner jusqu'au bout. « *Ni clous, ni croix n'auraient retenu le Verbe s'il n'avait été lié par l'amour* » disait avec profondeur sainte Catherine de Sienne. Remarquons encore, au passage, que la croyance catholique à l'Enfer, qui réalise en lui l'absolu de la souffrance et représente la contradictoire même du salut, signifie pour le moins que la souffrance n'est pas de soi salvatrice'

Tout en encourageant la lutte contre la peine des hommes et en espérant le Royaume où Dieu essuiera toute larme de nos yeux, l'Eglise s'est pourtant toujours refusée à considérer comme un pur non-sens la part d'irréductible que comporte toute vie humaine : maladie, vieillesse, mort. Bien mieux, considérant toute agonie de la chair et du cœur dans la lumière du mystère pascal, l'Eglise a, dès l'origine, incité les baptisés à transmuter ce qui pourrait être l'occasion de désespoir en source de vie pour soi et pour autrui. « *L'extrême grandeur du christianisme*, notait justement Simone Weil, *vient de ce*

(13) B. Sesboüé, *op. cit.*, p. 52-53.

(14) Concile de Vatican II, Constitution *Lumen Gentium*, n° 11. Ce texte renvoie explicitement aux passages suivants du Nouveau Testament : *Romains* 8, 17; *Colossiens* 1, 24; *2 Timothée* 2, 11-12; *1 Pierre* 4, 13.

qu'il ne cherche pas un remède surnaturel contre la souffrance, mais un usage surnaturel de la souffrance ». Le Christ « *est mort pour tous, afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui pour eux est mort et a été relevé* » (2 *Corinthiens* 5,15). C'est en ce sens qu'il faut comprendre la participation active du croyant aux souffrances du Christ pour le bien du Peuple de Dieu, en l'articulant au mystère de la communion des saints. Il n'y a qu'un sens à la vie, c'est de la donner, et de la donner librement. Que cela soit encore possible au moment même où notre vie et notre liberté semblent nous échapper complètement, tel est le miracle que Dieu réalise chaque jour dans la chair de ceux qui acceptent d'avoir les mains vides devant Lui.

C'est ce paradoxal renversement de perspective opéré par la foi chrétienne qu'après bien d'autres, le P. Teilhard de Chardin évoquait un jour dans sa prière.

« *Lorsque sur mon corps (et bien plus sur mon esprit) commencera à marquer l'usure de l'âge, écrivait-il; quand fondra sur moi du dehors, ou naîtra en moi, du dedans, le mal qui amoindrit ou emporte; à la minute douloureuse où je prendrai tout à coup conscience que je suis malade ou que je deviens vieux; à ce moment dernier, surtout, où je sentirai que je m'échappe à moi-même, absolument passif aux mains des grandes forces qui m'ont formé; à toutes ces heures sombres, donnez-moi, mon Dieu, de comprendre que c'est Vous (pourvu que ma foi soit assez grande) qui écartez douloureusement les fibres de mon être pour pénétrer les moelles de ma substance, pour m'emporter en Vous... Donnez-moi donc quelque chose de plus précieux encore que la grâce pour laquelle vous priez tous vos fidèles. Ce n'est pas assez que je meure en communiant. Apprenez-moi à communier en mourant.* » (15)

Après tout « *mettre en jeu son âme et son corps pour ses frères*, comme l'a fait le Seigneur lui-même (1 *Jean* 3, 16), *ce n'est point pratiquer une forme héroïque d'amour, qui trancherait sur la vie chrétienne de chaque jour, c'est l'alpha et l'oméga de cette vie. Et c'est aussi résoudre une question théoriquement insoluble : comment un chrétien peut-il, sans pécher lui-même, participer à la communauté des pécheurs et, sans faillir, porter avec eux leur propre faute ?* » (16). Accueillies avec amour, les pires épreuves peuvent à tout instant, grâce au don de l'Esprit Saint, se transformer en cet acte le plus précieux de l'existence : donner la vie — la Vie éternelle — à un autre en donnant sa propre vie.

La vie du croyant est « **cachée avec le Christ en Dieu** » (cf. *Colossiens* 3,3). Mais qui n'a rencontré un jour sur sa route un de ces êtres qui rendent aux autres le goût de vivre et d'espérer, quant à eux-mêmes la providence semble'

(15) P. Teilhard de Chardin, *Hymne de l'Univers*, Seuil, Paris, 1961, pp. 1 1 1-1 12.

(16) Hans Urs von Balthasar, *Le chrétien Bernanos*. Trad. de l'allemand par M. de Gandillac, Seuil, Paris 1956, p. 461. Ce livre contient un admirable chapitre sur « Le monde de l'extrême-onction et de la communion » (pp. 417-485).

avoir tout pris ? Et quel humble chrétien n'a pensé une fois au moins, dans le secret de son cœur, qu'il pourrait en s'unissant à l'amour du Christ offrir efficacement sa vie pour un autre ? C'est que le véritable amour est si pauvre qu'il est capable de donner plus qu'il ne reçoit, fondé qu'il est sur la seule générosité de Dieu. L'écho rencontré en notre siècle par la petite sainte Thérèse montre, s'il en était besoin, que le Père peut toujours allumer dans nos cœurs « *le doux miracle de la Charité* » quand nous acceptons qu'il réalise en nous le doux miracle de l'appauvrissement de la chair.

Michel SALES, s.j.

Michel Sales, né en 1939; entre dans la Compagnie de Jésus en 1963; prêtre en 1970; Aumônier du Cercle Saint-Jean-Baptiste, professeur au Centre Sèvres (Paris).

Michel COSTANTINI :

L'indicible et l'appel

A propos de livres récents sur la mort

SIL fallait consigner ici toutes les parutions récentes qui interrogent de front le fait de notre mort, ces quelques pages ne suffiraient pas à en épuiser la bibliographie. Jamais le discours sur la mort ne s'est multiplié de façon si florissante. Il est à noter cependant qu'il passe une bonne moitié de son temps à remarquer que la mort est devenue un sujet tabou, l'obscène par excellence (1) en même temps que le sexe était libéré d'une ancestrale exclusion...

Dire l'Indicible ?

La mort advient : pour ceux qui vivent quotidiennement en contact avec les mourants, côtoient leur désarroi ou leur révolte, il est une découverte essentielle : la voix manque, se dérobe, et précisément c'est le mot, le nom, qui permettraient de prendre en charge l'ultime, de maîtriser (fût-ce au simple plan de la représentation) l'extrême limite du vivre, que requerrait avant de mourir le mourant. Les malades menacés attendent « *une parole pour leur permettre de nommer l'événement* » (2) et pour eux le silence est douleur parce qu'il signifie abandon.

Face à l'imminence de ce moment où, pour s'être déliée de son énonciateur, l'énonciation du disparu (3) se figera et se désagrègera, le choix du silence, par les survivants, n'indique pas qu'ils pensent établir par là un lien plus profond que ne le feraient, en l'apparition du dialogue, des propos inadéquats et vains. L'absence de parole — une sorte de voie « apophatique » — n'est pas en ce cas un retrait aménagé pour donner place à la communion; elle n'est que le reflet d'une totale impuissance qui se double de peur. Peur de dire par anticipation sa propre mort en disant celle de l'autre ? Sans doute, et aussi, dans

(1) La constatation date de 1967 : Ph. Ariès « Contribution à l'étude du culte des morts à l'époque contemporaine », in *Archives européennes de sociologie*, t. VIII. Voir, du même auteur, *Essai sur l'histoire de la mort en occident*, Paris, 1975.

(2) Ginette Raimbault, *L'enfant et la mort*, Toulouse, 1975.

(3) Énonciation : acte qui consiste à proférer un énoncé complet; énonciateur : celui qui accomplit cet acte, et qui, dans cet énoncé dont il accomplit l'énonciation, peut dire : « je ».

une étrange confiance en la puissance opérante du langage, peur que dire soit provoquer : « *tant qu'ils refusent la mort, l'enfant ne peut pas mourir* » (4). Ce **ils**, qui désigne-t-il d'ailleurs, sinon nous tous qui ne prenons pas la peine d'essayer de dire l'indicible (5) ?

La mort advient : celui près de qui elle frappe ne reconnaît plus aux signes de ce monde, à ses bruits, à ses propos, une existence quelconque : tout cela « *est plus silence, en cet instant, que tous les silences de la terre* ». La mort nous résiste dès que nous voulons la penser comme un passage : car le propre de son indicibilité, c'est à la fois qu'elle soit lisible seulement du côté des signes et qu'elle manifeste l'abolition des signes. Notre savoir de la mort, ou ce que l'on peut dire de ce que l'on nomme ainsi, se limite en fait au savoir de ses symptômes : ce sont les signes qui, dans le monde des signes et nulle autre part ailleurs, manifestent que de ce lieu — de cet être, de ce corps — toute activité productrice de signes, gestes ou paroles, est définitivement exclue. Aussi bien, le survivant en appelle à un autre discours, en quelque endroit qu'il se tienne, pourvu qu'il soit parole de celui qui vient d'en perdre le pouvoir : « *Réponds-moi, touche-moi ! A moi ! Fais-les taire ! Tue-moi, prends-moi, parle-moi ! Parle-moi de ciel, d'arbres, de montagnes, de tout ce que tu voudras, mais parle-moi de toi !* » (6). Le manque que la mort laisse est celui de toute activité productrice de signes, et, en premier lieu, du langage.

Ainsi, la mort est pour l'énonciation une sorte de double foyer aveugle : 1) ce qui se donne à moi comme le lieu d'où l'on ne parle plus — l'exclusion de l'énonciateur; 2) ce que je reçois comme l'avènement dont je ne parle pas — le référent de nulle énonciation (7). S'il faut en parler, ce sera donc en multipliant interminablement les synonymes, les détours de langage. J'inscrirai ainsi l'innommable dans les champs sémantiques dépourvus de toute radicalité, de toute irréversibilité, de tout mystère indicible : « fin » comme fin de film ou fin d'autoroute, « perte » comme d'un stylo ou d'une source de revenus, « disparaître » comme le clocher à l'horizon, « y rester » comme « *j'y suis, j'y reste* » etc. L'innommable ne fait son entrée dans le dénommable que pour y laisser dissoudre son sens essentiel. Parler de la mort devient une « recette » pour vaincre l'angoisse de la finitude.

(4) N. et J.M. Alby « Le médecin face à la mort de l'enfant », in *Médecine de l'homme*, décembre 1970, n° 30, p. 31. Cf. les travaux du Dr Kübler-Ross (*Laënnec*, n° 2, hiver 74).

(5) Ou « écrire l'innommable », voir l'article ainsi nommé de M. de Certeau, dans *Traverses*, n° 1, septembre 1975, p. 9-17 (numéro consacré aux « Lieux et objets de la mort »).

(6) Voir, si l'on parvient aussi loin dans cette lecture éprouvante, *Le fils interrompu*, d'A. Miquel (Paris, 1971), p. 138. Cf. Queneau, *Le chiendent*, p. 301 (Folio).

(7) Référent : la réalité du monde que j'essaie de désigner dans un énoncé. S'il est une chose dont je ne parle pas, cette chose est comme un référent (virtuel) que ne prend en charge aucun énoncé.

Le déferlement brusque, de nos jours, des discours au second degré — ceux des historiens, des sociologues, des médecins — sur la mort, semble naître, à titre compensatoire, du creux laissé par cette impossibilité de dire la mort, par le tabou qui se met à peser sur elle. Mais on peut se demander s'ils ont véritablement quelque chose à dire sur elle, ou quelque puissance plutôt, pour la dire, pour faire apparaître son sens — ou pour montrer à quel point aveugle du sens elle se situe. Peut-être justement n'ont-ils « *rigoureusement rien à dire sur elle* » (8). On les voit plutôt analyser l'attitude de ceux qui se risqueraient à en causer : soupçonnant la glorification héroïque ou la consolation religieuse (9); soupçonnant l'évocation de la mort d'autrui d'être une opération d'exorcisme qui « *protège ma place* » (10), place de celui qui continue à parler bien vivant, non atteint, et par ce simulacre, illusoirement maintenu à l'écart du mourir; la soupçonnant de permettre au sujet-conscience de se représenter sa propre fin et par là-même de poser une délimitation qui renforce, sinon tout bonnement lui confère, son identité; alors l'énonciateur ne tirerait la validité de son statut que de nommer le lieu où s'abolit pour lui toute possibilité d'énonciation. Menées par ces soupçons nombreux et souvent fondés, nos idéologies ne peuvent plus découvrir dans la mort qu'un « vide de sens » (11).

Simon - Lazare - Pierre.

Comment entériner, comment légaliser cet effacement nécessaire de la mort, le refoulement de sa double fonction : absence qui menace de sa fin toute énonciation, et présence qui, en advenant, détourne d'elle toute tentative de la dire ? En en faisant une « *loi* » (12) qui désamorçe, pour dire bref, sa fonction métaphysique. Sous le nom de mort naturelle, elle sera déclarée identique en statut à « la croissance, la puberté ou la ménopause ». **On n'en parlera plus.** Absente du discours, elle autorise justement la prolifération d'un autre, libéré de sa pesanteur radicale : celui qui prend en charge toutes ces formes de mort qu'on dit « surajoutées », la maladie, l'accident, la catastrophe due au jeu des éléments, la violence légale ou sauvage, etc. Cette cohorte de phénomènes constituera la seule mort dont nous ayons à connaître, la seule que nous devions combattre, la seule qu'il nous faille dire (13).

(8) Pierre Chaunu, « Quelques questions sur la mort et l'histoire », dans *Anthinéo*, août-septembre 1975, n° 8, p. 22.

(9) Gilbert Lascault, « Onze figures de la mort », dans *Traverses*, n° 1, p. 39.

(10) M. de Certeau, art. cit., p. 11.

(11) Jean Baudrillard, « L'économie politique et la mort », même revue, pp. 21 et 25.

(12) Jean Hamburger, *La puissance et la fragilité*, coll. « J'ai lu », Paris 1972, pp. 107 sq.

(13) Pour une analyse critique de cette position de Hamburger, cf. Michel Sales, « Signification humaine de la santé ? La santé, le bien-être et la mort », *Médecine de l'homme*, n° 70, décembre 1974, pp. 4-16.

C'est ainsi que l'on peut affirmer, d'une autre façon, que jamais époque n'a davantage parlé de la mort (14). On mobilise des troupes pour lutter contre la mort en automobile; on quête pour aider la recherche médicale contre les maladies mortelles; la technique se dépense pour prévenir ou atténuer l'incendie, le raz de marée, le tremblement de terre. Cette préoccupation très saine de la mort des autres trouve sa place dans un souci global d'améliorer la condition humaine. Mais la condition humaine ne sera éclairée d'aucune lumière, si les idéologies qui intègrent cette préoccupation réduisent la mort à ces formes de mort, comme la thèse de la double mort (naturelle et surajoutée) permet de le faire. La réduction obtenue sera considérée évidemment comme pure négativité, face à laquelle la positivité est incarnée par la santé et, plus généralement, le bien-être (15). Ce dernier devient le **sens** de la vie. Quelle question, dès lors, pourrait nous lancer sur ce sens la fin naturelle de la vie? Elle ne saurait nous dire plus sur nous, et rien de plus essentiel, que la croissance, la puberté ou la ménopause... La mort, qui est en réalité une rupture du discours où la vérité de notre discours est mise en question, ne nous intéressera plus, totalement aseptisée. Elle ne nous dévoilera plus l'aspect véritable de nos propos, morceau de gruyère tronqué. **Elle ne nous parlera plus.** «*Au festin de la vie*», i/ n'y aura plus de «*couvert pour la mort*» (16).

Le Christ n'est pas mort de vieillesse, le Christ n'est pas mort de mort naturelle. La foi qui vénère la Croix ne peut vouloir masquer le rôle, au plan de l'histoire, de cette «*différence qualitative entre la mort violente et la mort naturelle*» (17). Cependant si la Croix est bien figure indépassable, donnée une fois pour toutes, de la mort violente, si en son injustice prennent sens toutes les injustices, ce n'est pas pour distinguer celle-là, par quelque privilège, de la mort naturelle. C'est pour l'insérer dans une plus vaste mort, qui de toutes parts ronge toutes les formes de vie, qui fausse le langage, qui instaure les signes pris dans le péché : le calcul («*Mieux vaut qu'un seul homme meure pour le peuple*»), la dénonciation («*Il s'approcha de lui en lui disant : Rabbi*»), la dénégation (Pierre : «*Je ne comprends pas ce que tu veux dire*»), la diffamation (rr *Vois tout ce dont ils t'accusent*»), la dérision (r' *Salut, roi des Juifs*»). Un discours de mort enserme le Verbe, la Crucifixion devient «*révélatrice de la puissance du péché au coeur des hommes*» (18), révélatrice du fait que la mort est d'abord plus violente par sa présence parmi nous, dans chaque acte de notre vie.

(14) Catherine Salles, «*La place de la mort dans la société actuelle*», dans *Les cahiers du Luxembourg*, n° 25, pp. 8-1 1.

(15) Sur cet élargissement, voir d'ailleurs la définition de la santé par l'O.M.S.: «*La santé est un état de complet bien-être physique, mental et social*».

(16) Cf. le compte-rendu par Philippe Nemo, dans *le Nouvel Observateur*, n° 569 (6 octobre 1975), p. 84, du livre de Jean Ziegler, *Les vivants et la mort* (Seuil, Paris, 1975).

(17) G. Girardi, dans *Concilium*, n° 94, p. 133.

(18) M. Massard, «*L'homme devant la mort*», dans *Lettre aux communautés*, n° 47, septembre-octobre 1974, p. 48.

De l'intérieur, elle occupe notre corps, sépulcre blanchi; elle menace dans sa lettre même notre nom propre. Tout comme notre parler, quelque accumulation de sens qu'il puisse espérer réaliser au cours de son déroulement temporel, atteint dans la mort biologique l'empêchement absolu de son énonciation, de même, à la mesure de son éloignement du Verbe, centre de tout sens, il est tissé de vide et de mort, il est comme miné par en-dessous, quelles que soient la plénitude et la cohérence apparentes du réseau de significations déployé sur ce monde. L'énoncé chrétien vient mettre à jour ce travail opéré dans les signes par la Mort, et il réclame que cette mort soit mise à mort, que le nom de cette mort connaisse sa perte. Que **Simon** change de nom, qu'il **devienne Pierre**, c'est peut-être l'indice le plus clair dans le Nouveau Testament, de cette exigence de mort et de renouvellement.

Le processus de **renomination** figure le cheminement où l'être de la mort est entraîné, où son irréductibilité est broyée, où est rendu méconnaissable le travail qu'elle semblait opérer dans les signes : leur destruction. Au prix du retournement de la conversion, le disciple peut recevoir le nom qui l'arrache à la menace funèbre et devenir le roc sur quoi s'établit la louange. **Là où il y avait le nom rongé par la mort du péché, il y aura le nouveau nom illuminé de sa participation à Celui qui du sens est la lumière.** Mais la renomination ne nous atteint jamais qu'à la mesure de notre accueil au Verbe : d'où cette incessante mise à mort que nous devons renouveler quotidiennement, la mise à mort de ce qui est la mort-en-nous, pour qu'advienne le **je** authentique, pour qu'advienne en ce **je** la Parole (19).

D'où s'autorise la validité de la renomination ? La mort du vieux nom et l'émergence du nom nouveau n'ont d'autre fondement que la victoire sur la mort accomplie dans toutes ses dimensions, y compris biologique, par le Christ. Le Verbe est allé jusqu'à se faire chair crucifiée, il est ressuscité et il nous ressuscite. Le surgissement du **je** authentique n'a de vérité que parce que le Verbe profère : «*Lazare, viens ici*» et que Lazare se lève et approche. Si la résurrection de Lazare n'est pas vraie, alors vaine est la renomination de Pierre. A la mise à mort de l'ancien nom correspond la force vivante de l'appel. **Là où était le corps près de se désagréger sera l'appel qui donne le nom pour le retour à la Vie du Dieu vivant.** Encore faut-il que soient redistribués les rôles, que soit convoqué le seul véritable énonciateur possible, par qui s'abolit le non-sens de la mort. Aussi ne suffit-il pas de convoquer à nouveau la Mort au banquet de la vie. Il s'agit plutôt de témoigner que le banquet auquel nous sommes invités est ailleurs : «*Yahweh Sabaot préparera un festin de viandes grasses, un festin de bons vins... Il fera disparaître pour toujours la Mort*» (Isaïe 25, 6 et 8). Seul celui qui dit : «*Je suis la Résurrection*», nous autorise à reproduire la profération du nom : Lazare.

(19) On tirerait grand profit ici d'une étude sérieuse de théologie sur le livre de Serge Leclaire, *On tue un enfant* (Paris, 1975).

Lazare : voici le nom dont les mourants avaient besoin, avec Quelqu'un qui puisse le leur dire authentiquement. Le discours chrétien ne dit pas le sens de la mort — et il n'est rien moins qu'un savoir constitué ou en constitution sur la mort. Il n'éluide pas le tragique de la douleur qu'elle recèle — et il n'est rien moins qu'une rhétorique de la consolation. S'il accompagne notre **mourir** plus qu'il ne définit notre mort (d'où le titre de ce numéro), c'est dans la mesure où nous pouvons dire à celui qui nous quitte : « *Et toi aussi, tu es Lazare, l'ami du Seigneur* ». Et quand nous parlons tant et si peu à la fois de la mort, c'est que nous ne sommes plus à même d'entendre en vérité et cette renomination et cet appel.

Michel COSTANTINI

Michel Costantini, né en 1949. Ecole Normale Supérieure en 1967; agrégé de grammaire en 1970. Enseigne la sémiotique à l'Université de Paris-VIII^e (Vincennes). Marié, un enfant.

Louis BOUYER :

La colonne et le fondement de la vérité de P. Florensky

UN livre absolument extraordinaire, difficile, souvent contestable, mais d'une richesse inépuisable, par endroits (nombreux) d'une exceptionnelle beauté, mais toujours inspirateur, provocant même ! (1). On le croirait écrit d'hier, après une étude attentive du *logical positivism* et des différentes formes d'analyse linguistique.

Et on a la stupéfaction de voir que son texte original vit le jour en 1914 ! Théologie et spiritualité chrétiennes, dans leurs problèmes les plus fondamentaux, en font l'objet, mais l'auteur qui, évidemment, a fréquenté longuement aussi bien les Pères de l'Eglise que les formes les plus diverses de la philosophie idéaliste allemande, est pourtant un esprit d'abord foncièrement scientifique, qui a le premier, semble-t-il, poussé les possibilités des recherches de l'Ecole de Vienne bien au-delà de ce qu'un Carnap lui-même pouvait prévoir, sur l'analyse et la structure de la pensée empirique et rationnelle. Cependant, c'est par dessus tout un artiste (et parfois un esthète, un hyperromantique de la lignée de Blok et de Biely), un poète d'une indéniable puissance visionnaire en même temps que d'une sensibilité frémissante, raffinée... Ajoutons que devenu prêtre orthodoxe peu avant d'écrire ce livre, qui le rendit célèbre en Russie du jour au lendemain, il devait, pour l'importance de ses recherches en physique et mathématiques, et en dépit d'une fidélité à sa foi et son sacerdoce qui l'enverrait au bain de Solovki, n'y être « liquidé » que vers la fin de la dernière guerre. On ne peut mieux le décrire qu'en le présentant comme un super-Teilhard de l'orthodoxie russe, mais un Teilhard dont les connaissances philosophiques et théologiques auraient été d'aplomb avec sa science, et qui eût eu de surcroît une exceptionnelle culture littéraire et artistique, et certainement des dons de très grand poète.

Si le théologien veut un test de la maîtrise de Florensky en son domaine, il n'a qu'à lire le chapitre VI, sur le Paraclète. Il pourra aussitôt y apprécier l'étendue et la suprême exactitude de sa connaissance de la tradition tout entière avec l'acuité sereine de son jugement critique. On dépasse ici complètement les oppositions classiques, trop faciles, entre Orient et Occident, pour être amené au cœur des problèmes soulevés par toute théologie de l'Esprit-Saint, et encore non seulement irrésolus mais à peine débroussaillés.

Cependant, le cœur du livre, bien évidemment, est dans son traitement (chapitre XI) de la « Sophia » : la Sainte Sagesse de Dieu, c'est-à-dire son

(1) Traduit du russe par Constantin ANDRONIKOF, Lausanne (l'Age d'homme), 1975, 504 pages.

Dessein éternel sur la création, et l'homme en particulier, inclus de toute éternité dans la pensée par laquelle Dieu se pense lui-même en son Verbe, mais venant à se réaliser progressivement dans la Vierge Marie, dans la propre humanité individuelle du Sauveur, puis, après la résurrection, dans la constitution de son corps mystique : l'Eglise et tout le Cosmos racheté, à partir de l'eucharistie... Cette admirable perspective unifiante, sur la vie divine et sa communication, est saisie et proposée comme le problème théologique par excellence, à partir du mystère de la vie trinitaire et de son ouverture à la création. D'un bout à l'autre du livre, l'aspect spéculatif, ou plutôt contemplatif, n'est jamais séparé de l'aspect éthique et ascétique, et la méditation ne cesse pas de se poursuivre en dialogue avec le lecteur, comme une exhortation passionnée, qui fait penser au ton des homélies macariennes, à dépasser la simple pensée dans une expérience de prière adorante et de vie totale dans la foi. Ceux qui ont lu, dans *La Gloire et la Croix*, l'admirable chapitre consacré à Soloviev par Hans Urs von Balthasar trouveront ici un exemple peut-être encore plus séduisant et entraînant de cette pensée orthodoxe récente, mais tout imprégnée de la plus grande tradition, théologique, ascétique, liturgique, qui peut être pour notre sécheresse de pensée et notre épuisement intérieur la cure la meilleure, à la seule condition que nous acceptions de dépasser les limites de notre provincialisme intellectuel et spirituel. Ajoutons à cela que Constantin Andronikof, qui s'était fait connaître déjà par une traduction d'une exactitude scrupuleuse de l'oeuvre de Boulgakof, a depuis lors réalisé encore un très grand progrès. Sans rien perdre de sa fidélité au texte il a su conquérir cette libre aisance qui permet de recréer, dans un tout autre langage, un écho transparent de sa plus singulière beauté.

Louis BOUYER, de l'Oratoire

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 39, rue Washington F 75008 Paris

M., Mme, Mlle, R.P., Soeur (1) •

Prénom •

Adresse •

Code postal •

Profession (éventuellement mouvement, groupe ou communauté):

Souscrit un abonnement à la Revue catholique internationale : **Communio**
(1 an : 80 FF pour 6 numéros) (Belgique : 780 FB, Suisse : 65 FS)
(abonnement de soutien à partir de 150 FF),

et règle par : chèque bancaire ou C.C.P.. **Communio.**, 18 676 23 F Paris

Pour la BELGIQUE : "Amitié Communio", compte bancaire n° 250-0084984-97,

à la Société Générale de Banque, 6, rue Godefroid, 5000 Namur,
ou CCP 000-0566-165-73, rue de Bruxelles 61, 5000 Namur.

A 1975

Signature :

semblerait étrangère au christianisme. C'est la raison d'être des trois approches différentes, et pourtant convergentes, qui seront proposées pour chaque sujet traité dans la revue. Le dessein est de marquer l'accord entre la réflexion doctrinale (« **Problématique** »), l'analyse des réalités culturelles et sociales (« **Intégration** ») et l'expérience chrétienne des communautés (« **Attestations** ») (1).

COMMUNIO voudrait donc montrer que :

— rien n'est étranger à la foi chrétienne; elle seule est capable d'englober dans sa communion la totalité de l'expérience humaine sans la mutiler et en rendant au contraire justice à tous ses aspects.

— les communautés vivantes, même si elles connaissent les expériences les plus différentes, sont toutes en communion les unes avec les autres dans l'Eglise catholique. C'est pourquoi nous accueillerons leurs témoignages. Notre but n'est nullement de « fédérer » des groupes pour réaliser une unité de points de vue. Il est de constater que la communion existe dès maintenant et depuis toujours.

— pour éviter le risque de rabaisser la Révélation divine à un simple objet de « sciences religieuses », de la transformer en philosophie, ou de la décomposer en idéologie, la réflexion des théologiens doit s'enraciner dans l'expérience de toutes les communautés, éparses dans l'espace et dans le temps, depuis les apôtres jusqu'à nous, telle que la manifeste la communion des évêques autour de Pierre.

Nous entendons par là annoncer une triple communion : celle du monde rassemblé dans le Christ, celle des croyants rassemblés autour de l'eucharistie, celle de l'Eglise rassemblée dans la confession de la foi des apôtres.

(1) Chaque cahier offrira en outre une réflexion sur les événements les plus importants de la vie de l'Eglise et une revue des livres les plus significatifs parmi ceux récemment parus : « **Signets** ».

Prochain numéro (janvier 1976) : LA CREATION — P. Schmidt, Pierre Gibert, Gustave Martelet, Jean Ladrière, Rocco Buttiglione, Pierre Teihard de Chardin (inédit), Stanislas Fumet, etc...

Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, 75018 Paris, tél. : 606-87-91
Dépôt légal : 4^e trimestre 1975. Le directeur de la publication : Jean Duchesne