

La réincarnation (II)

par le frère Jean-Dominique O.P.

LA confrontation de la théorie de la réincarnation et de la foi catholique nous a montré, dans un premier article, leur opposition radicale ¹. Il nous reste à éclairer notre sujet à la lumière de la raison naturelle. La thèse qui nous est présentée est-elle conforme à la réalité ? Est-elle compatible avec la nature des choses ? Cette deuxième partie de notre étude réclame des remarques préliminaires. Notre premier point de vue ayant été celui de la foi, notre argument principal était l'autorité de Dieu, qui parle par la Tradition, par l'Écriture sainte et par le magistère de l'Église. Nous avons, en quelque sorte, assisté passivement au jugement de la réincarnation par les gardiens de la foi.

Ici notre démarche est tout autre. Notre point de départ n'est plus un argument d'autorité mais l'observation du monde sensible. Selon le principe réaliste, « il n'y a rien dans l'intelligence qui ne soit d'abord dans les sens », l'homme qui veut comprendre le monde physique et en dégager les lois fondamentales doit commencer par observer les choses qui l'entourent. Ainsi pour analyser les notions difficiles de vie, d'âme, et les rapports de l'âme et du corps, il nous faudra partir du réel concret. Faute de quoi nous risquerions de construire un système, cohérent et séduisant peut-être, mais sans rapport avec la réalité. Il ne s'agit pas ici d'écrire un roman mais de découvrir la vérité. Toutefois le monde sensible n'est qu'un point de départ. L'intelligence recherche en effet les principes explicatifs de la nature. Elle doit donc pénétrer dans l'intime même des choses, dans ce qui dépasse l'ordre sensible. Elle doit s'élever du visible à l'invisible, à un degré de connaissance qui lui est propre et qui laisse loin derrière elle la sensibilité et l'imagination. Il est bon de s'en souvenir au début de notre étude car les sujets qu'elle aborde sont particulièrement délicats. Beaucoup s'y sont fourvoyés pour n'avoir su se dégager d'un regard purement sensible et matérialiste sur le monde. C'est ce que constatait déjà saint Thomas d'Aquin : « Les philosophes anciens, ne pouvant s'élever au-dessus de leur imagination, disaient que le principe de la connaissance et du mouvement est un

¹ — *Le sel de la terre* 11, décembre 1994.

corps ². » « Et parce que les anciens naturalistes croyaient que rien n'existait si ce n'est les corps, ils disaient que l'âme est le corps ³. »

Ces précisions étant posées, venons-en à la thèse de la transmigration des âmes. Quels en sont les présupposés philosophiques et quelles difficultés soulève-t-elle ?

Si l'âme doit traverser plusieurs vies terrestres avant d'atteindre la félicité, et donc passer de corps en corps, il est clair qu'elle n'est liée particulièrement à aucun d'eux. L'âme n'est dans le corps qu'occasionnellement, elle lui reste étrangère. Ce qui suppose une conception spéciale de l'âme et de ses rapports avec le corps.

De plus, la métempsychose, qui admet la réincarnation dans des êtres autres que les hommes, semble accorder à l'âme des végétaux et des animaux les mêmes prérogatives qu'à l'âme humaine.

Certains tenants de cette thèse affirment encore se souvenir de leurs vies antérieures. Voilà posé le problème de la mémoire. Réside-t-elle dans l'âme spirituelle seule ou dans le corps ? Dans ce dernier cas un changement de corps ne devrait-il pas effacer tout souvenir du passé ?

Nous sommes donc conduits à étudier successivement l'âme en elle-même, puis ses relations avec le corps et, enfin, les puissances de l'âme, en particulier la mémoire ⁴.

L'âme elle-même se présente à nous sous différents aspects que l'on gagne à étudier séparément si l'on veut en pénétrer progressivement la nature, bien qu'ils ne soient pas séparés dans la réalité : l'âme est le principe de vie, elle est la forme du corps, elle en est l'acte.

Le principe de vie

La première expérience que permettent nos sens, après celle de l'existence des choses, est celle de leur mouvement. Nous voyons des nuages et des oiseaux se déplacer, les saisons se succéder, l'herbe pousser, des êtres apparaître et disparaître. Mais l'observation attentive de ces divers mouvements fait découvrir parmi eux une ligne de démarcation qui sépare le monde en deux parties bien distinctes. Certains êtres, en effet, ne se meuvent que sous l'action d'un principe extérieur. Leur mouvement ne suit pas une détermination interne. Ils n'en ont pas l'initiative. Les autres, au contraire, ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement. Les premiers sont mus par un autre. Les seconds se meuvent eux-mêmes.

² — « *Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant.* » I, q. 75, a. 1.

³ — « *Et quia antiqui Naturales nihil esse credebant nisi corpora, posuerunt (...) quod anima per se movetur, et est corpus.* » I, q. 75, a. 1, ad 1.

⁴ — C'est là le plan que suit saint Thomas d'Aquin dans son traité sur l'âme humaine dans la *Somme Théologique* : I, q. 75 : La nature de l'âme en elle-même ; I, q. 76 : L'union de l'âme et du corps ; I, q. 77 : Les puissances de l'âme.

Or cette différence est précisément celle qui distingue les êtres vivants des non-vivants. Le mouvement est tellement lié à la vie que lorsqu'une chose ne bouge plus nous disons qu'elle est morte, et à l'inverse qu'elle vit quand le mouvement apparaît. « Ce qui distingue les vivants des non-vivants est ce par quoi la vie se manifeste en premier lieu et ce qui demeure jusqu'à la fin. Or, la première chose qui nous fait dire qu'un animal vit, c'est qu'il commence à bouger, et on dit qu'il vit autant que ce mouvement apparaît en lui ⁵. » Mais le mouvement qui traduit la vie est uniquement celui que la chose se donne elle-même. « Quand il n'a plus le mouvement par lui-même, mais qu'il n'est mû que par un autre, alors on dit que l'animal est mort, la vie l'a quitté. De ceci il apparaît que ceux-là sont dits à proprement parler des vivants qui se meuvent eux-mêmes selon un certain genre de mouvement ⁶. »

Observons les principaux mouvements qui se présentent à nous :

Pour le mouvement local, on constate bien sûr que les dunes des bords de l'océan se déplacent et changent de forme, mais ceci n'est dû qu'à l'action du vent. Elle sont inertes par elles-mêmes. Au contraire c'est par un dynamisme intérieur que la mouche vole et que le chien court. Quant à l'augmentation, les stalactites souterrains grandissent, certes, mais uniquement sous l'influence des eaux d'infiltration. Leur accroissement n'est qu'une accumulation de matière et non pas un processus de développement interne, tandis que la mousse sur le toit croît par elle-même.

Le jardinier qui coupe l'herbe de son jardin sait bien qu'elle repoussera par un phénomène qui ne s'explique pas uniquement par les influences extérieures. Mais le métal ne se dilate que s'il est exposé à une source de chaleur. Si les minéraux se développaient par eux-mêmes, nous aurions tous des diamants, de l'argent et de l'or à profusion !

L'analyse des autres espèces de mouvements propres aux vivants, telles la nutrition et la génération, nous conduirait aux mêmes résultats. L'être vivant est celui qui se meut par lui-même, en raison d'un dynamisme interne qui ne se réduit pas aux actions extérieures. Ce que les philosophes ont résumé dans une définition concise : la vie est le mouvement par soi, *motus sui*.

Mais quel est donc, dans la nature même de l'être vivant, ce qui lui donne de se mouvoir par lui-même, et, ainsi, le distingue aussi radicalement des non-vivants ? Quel est le secret de sa vie, le principe de ce « mouvement par soi » ? Le langage courant nous fournit une indication : « Nous disons des vivants qu'ils sont animés, et de ceux qui n'ont pas la vie qu'ils sont inanimés ⁷. » C'est donc le fait d'être « animé », d'avoir une âme, qui donne à une chose d'être vivante. Être vivant c'est avoir une âme. Ce fait est confirmé par une constatation : à âme différente, activité différente. L'animal, par exemple, se déplace par un mouvement propre, à la différence des végétaux. « La perception sensible est de même un certain changement ; or on ne la trouve que chez ceux qui ont une âme. De même le mouvement de la croissance et de la décroissance ne se trouve que chez ceux qui se nourrissent. Or seuls ceux qui ont une âme se nourrissent. C'est donc bien

⁵ — I, q. 18, a. 1.

⁶ — I, q. 18, a. 1.

⁷ — « *Animata enim vivencia dicimus, res vero inanimatas vita carentes.* » I, q. 75, a. 1.

l'âme qui est principe de tous ces mouvements ⁸. » Voilà le premier aspect, la première définition de l'âme que nous livre l'expérience : l'âme est le principe de la vie du vivant.

Ce premier résultat va fournir deux éléments de réponse au problème qui nous occupe. L'âme nous est apparue en effet sous son aspect dynamique. Elle est la fonction vitale d'un corps vivant. Elle n'est donc pas seulement l'harmonie ou la bonne organisation des parties du corps, elle est une source de vie et de mouvement. « L'âme est cause et principe du corps vivant ⁹. » L'étymologie le souligne bien : le latin *anima* traduit le grec *yuchv* qui vient du verbe *yucw*, je respire. L'âme est comme le souffle vital qui soulève le corps. Ce qui veut dire que l'âme est en relation immédiate avec un corps ; sa fonction même est d'être la source de vie d'un corps. Une âme ne peut se concevoir sans son corrélatif, le corps qu'elle vivifie.

Les adeptes de la réincarnation imaginent au contraire l'âme comme créée pour elle-même, se justifiant à elle seule et non pas en relation nécessaire avec un corps. L'union de l'âme et du corps n'est que le fruit d'une faute, non plus un état naturel.

D'autre part, si l'âme est de par sa nature même le principe de vie d'un corps, cela veut dire qu'elle n'est pas le vivant lui-même, mais une de ses parties. Ce qui vit, ce n'est pas l'âme seule, mais le composé corps et âme. Aristote prend une comparaison : « Si l'œil était un animal indépendant, la vue serait son âme ¹⁰. » Or ce qui voit ce n'est pas seulement l'œil, ce n'est pas seulement la vue, c'est l'œil doté de la vue. Une vue sans organe ne voit rien du tout ! De même, « ne disons pas que l'âme marche, voit ou entend, car c'est l'homme qui le fait grâce à elle » ... « c'est le lutteur qui lutte grâce à l'aptitude à lutter acquise par lui, ce n'est pas la lutte elle-même qui lutte » ... « De même ce n'est pas l'âme qui exerce, par elle-même, l'une quelconque des fonctions vitales, mais c'est l'être animé qui les exerce par l'âme ¹¹. »

N'est-ce pas aussi le constat de l'expérience commune ? Supposons un homme se promenant dans son jardin : il sent une fleur, se souvient d'un événement, réfléchit à l'avenir et se met à prier. Quel est le sujet de toutes ces opérations ? Est-ce, successivement et sans lien entre elles, chacune de ses puissances : sa faculté motrice, son odorat, sa mémoire et son intelligence ? Est-ce seulement son corps, puis seulement son âme ? N'est-ce pas plutôt le même personnage, le composé corps et âme ? Nous avons tous le sentiment de cette unité de notre vie et nous l'exprimons à chaque fois que nous employons le pronom « je ». C'est un seul et même « je » qui dort, mange, rêve ou regrette ses fautes.

Pour la réincarnation, au contraire, l'âme seule est le vivant. Le corps n'est pour elle qu'une demeure d'occasion et interchangeable.

⁸ — Saint Thomas, com. in *De Anima*, l.2, c. 4, l.7, 323, Marietti, Turin, 1956, p. 83.

⁹ — Aristote, *De l'âme*, II, 4, 415, b.

¹⁰ — Aristote, *De l'âme*, II, 1, 412, b.

¹¹ — Alexandre d'Aphrodise, philosophe à Athènes au début du 3^e siècle de notre ère, commentateur d'Aristote. *Traité de l'âme*, 23, 8. Ces citations sont tirées du livre de Louis Millet, *Pour connaître Aristote*, Bordas, Paris, 1987, p. 47.

La forme du corps

Le résultat qui précède est confirmé lorsqu'on considère l'âme sous un deuxième aspect. Elle est la forme du corps.

Écartons tout de suite la signification triviale de ce mot selon laquelle nous disons être « en forme » celui qui jouit de tous les ressorts d'une bonne santé. Il ne s'agit pas ici non plus de la « forme » extérieure, la silhouette d'un objet, qui nous fait dire de la lune, par exemple, qu'elle a une forme circulaire, ou d'un ballon de rugby une forme allongée. Nous parlons ici d'une composante intime et nécessaire de la réalité naturelle, d'un élément insaisissable par l'expérience sensible et scientifique, mais dont dépend tout le réel physique qui nous entoure.

Cette notion étant plus abstraite encore que celle de principe de vie, nous devons procéder avec d'autant plus de prudence et de méthode pour en dégager la teneur. Commençons par analyser une réalité qui porte le nom de forme bien qu'elle n'en réalise qu'imparfaitement la définition, ce que les philosophes appellent une forme accidentelle. Étant plus proche de notre perception sensible des choses, elle sera une étape pour comprendre toute la richesse de la forme qui nous occupe ici, la forme substantielle.

Observons la croissance d'une cerise au printemps. Toute menue au sortir de la floraison, elle s'épanouit peu à peu sous l'influence de la sève et du soleil, pour atteindre en juin sa taille adulte. Avec ses dimensions change aussi sa couleur. De verte elle devient rouge en passant par le jaune. De plus, si une main gourmande la cueille lorsqu'elle est mûre, elle subit un déplacement inconnu jusqu'alors. Nous assistons donc au phénomène suivant : une seule et même chose, une substance, telle cerise déterminée, connaît toute une série de variations. Elle est affectée successivement de plusieurs qualités. Nous voyons bien, cependant, que les divers caractères (taille, couleur, lieu) qu'elle reçoit ne sont pas la cerise elle-même. Ils lui donnent seulement une manière d'être particulière. Ils surviennent au fruit déjà existant par lui-même pour le déterminer. C'est ce qu'on appelle les accidents (de *accidere*, survenir), les formes accidentelles.

On peut analyser de la même manière le tissu d'un vêtement. De par sa structure, il a une certaine réalité, c'est une « chose », indépendamment de sa couleur. La blancheur de la laine n'est pas la laine. Mais la couleur lui donne une manière d'être déterminée, le fait d'être blanche.

De même si l'on regarde un enfant manier de la pâte à modeler, la matière qu'il transforme a, certes, une figure, mais elle reste toujours apte à en recevoir une autre selon le caprice de l'enfant.

Ainsi, dans ces trois exemples comme dans toute réalité naturelle, l'observation nous révèle deux éléments corrélatifs. D'une part un sujet qui existe par lui-même. Il est affecté de qualités propres mais en est bien distinct et reste apte à d'autres déterminations. C'est l'élément « matériel ». La matière, en ce sens, est comprise comme un sujet qui reçoit, comme une pure attente, comme une indétermination à être de telle

ou telle façon, à subir un changement. Au niveau où nous nous sommes placés, l'élément matériel est la substance elle-même qui reçoit les accidents. D'autre part les êtres physiques comportent un élément déterminant qui leur donne telle disposition concrète, telle ou telle manière d'être. C'est l'élément « formel », la forme accidentelle. Il survient à une chose, ou est porté par une chose, qui se tient vis-à-vis de lui comme une matière.

Passons maintenant à l'analyse de la forme substantielle. La distinction que nous venons de dégager se retrouve à un niveau beaucoup plus profond si l'on s'intéresse non plus aux variations des choses mais à leur constitution intime. Toute chose naturelle est composée d'un principe matériel absolument indéterminé, et d'un principe formel qui donne au composé sa nature même. Deux phénomènes de la vie courante nous le font découvrir : la destruction et la nutrition.

Lorsqu'un jardinier coupe et brûle de l'herbe, chaque brin subit une transformation beaucoup plus radicale que celle rencontrée plus haut. Il est détruit dans son être même. Après être passé par le feu il n'existe absolument plus. Mais tout n'a pas disparu de ce qui le constituait. Un élément de sa nature est passé dans les cendres. Une partie de l'herbe a perdu son être de brin d'herbe, pour en recevoir un autre, celui de cendre. Cet élément, substrat de la chose matérielle, sujet recevant d'être de telle nature, joue le rôle matériel que l'on a vu plus haut, mais à un degré beaucoup plus radical. C'est ce que les philosophes appellent la matière première. Elle n'est pas objet d'expérience scientifique mais elle n'en est pas moins une composante nécessaire de toute réalité naturelle. La matière première est en elle-même absolument indéterminée et donc elle est pure attente, toute réceptivité. Elle doit recevoir un autre principe pour exister et être la matière de telle chose.

Le principe qui sort la matière première de son indétermination est la forme substantielle. Celle-ci ne se contente pas de donner une qualité ou une manière d'être particulière, comme tout à l'heure la forme accidentelle. Elle donne au composé sa nature même. Elle fait que la matière première devient matière d'un être de telle espèce.

Le même phénomène se réalise dans la nutrition. L'aliment est détruit par la digestion, il perd sa nature propre pour être assimilé au corps vivant. La matière est, là encore, revêtue d'une nouvelle forme substantielle, celle du vivant.

Un autre fait permet de découvrir l'existence et les fonctions respectives de la matière première et de la forme substantielle. Chaque réalité naturelle est en effet douée de propriétés opposées. Selon une partie d'elle-même elle est sujette à la division. Toutes ses parties, considérées en elles-mêmes, tendent à se séparer du tout. Pourtant la chose physique jouit d'une unité tant qu'elle demeure. Elle ne fait qu'un tout. De même, si, d'un certain point de vue, la chose tend à se diffuser ou à grandir, d'un autre point de vue elle est limitée.

Ces phénomènes contradictoires ne peuvent s'expliquer que par des principes internes irréductibles qui entrent dans la constitution intime des choses : la matière première, principe de divisibilité, et la forme substantielle, principe d'unité et de limitation.

Essayons de dégager de ces observations les fonctions propres de la forme substantielle. Elles sont au nombre de trois.

La matière première nous est apparue tout d'abord comme une composante des choses tout à fait indéterminée, apte à être la matière de toute réalité. La forme substantielle a donc pour première fonction de donner la nature à la matière. Elle lui donne d'être de telle espèce, elle est principe d'être. « Pourquoi telle matière est-elle telle chose, interroge Aristote ? Par exemple, ces matériaux sont une maison, pourquoi ? Parce que la quiddité de la maison leur appartient comme attribut. On dira de même que cette chose-ci est un homme, ou que ce corps, possédant telle détermination, est un homme. » Quelle en est la cause ? « Cette cause est la forme en vertu de quoi la matière est une chose déterminée ¹². » « C'est par l'âme que la matière est devenue une nature et non l'inverse ¹³. » « C'est la forme qui donne au composé sa quiddité, elle est "ce que la chose avait à être" ¹⁴. »

Nous avons constaté aussi que la matière était principe de divisibilité. La forme est donc le principe de l'unité de la chose. Elle unit ce qui, de soi, est divers. Ce qui veut dire que chez les vivants c'est la forme qui préside à l'organisation et à l'accroissement du corps. Elle dirige les transformations de la matière pour en faire un tout cohérent et organisé.

Enfin, il ressort clairement de l'observation que la forme substantielle ne donne pas seulement à la matière première sa quiddité (être de telle espèce) et son unité, mais encore qu'elle lui donne tout simplement d'exister. Avant de recevoir sa forme la matière n'existe pas. Elle trouve en elle son achèvement. On dit en langage philosophique que la forme est l'acte de la matière.

Ces considérations nous éloignent-elles de notre sujet ? Nous allons voir que non. Elles sont, au contraire, décisives pour répondre à la thèse de la réincarnation.

La forme substantielle que nous venons d'analyser n'est rien d'autre, en effet, chez le vivant, que son âme. Ce que nous avons dit de la matière et de la forme s'appliquera donc directement au corps et à l'âme. Prouvons-le avec saint Thomas. L'âme, avons-nous vu, est le principe de vie du corps. Or la vie est le « mouvement par soi ». Est vivant celui qui est capable d'activités propres. Or l'observation nous montre le lien entre l'être et l'agir. Nous voyons, d'une part, que la nature de l'agent (son être, pris comme sa quiddité) détermine la nature de l'action – ainsi un cerisier produit des cerises et non des poires –, et, d'autre part, que rien ne peut agir avant d'exister et qu'un être cesse toute opération après sa destruction. Ainsi, l'âme, principe de vie et principe de l'agir du vivant, est aussi le principe de son être, c'est donc sa forme. « Ce par quoi une chose agit, premièrement est sa forme à laquelle on attribue l'opération ... La raison en est que rien n'agit si ce n'est en tant qu'il est en acte : donc c'est par le même principe qu'une chose est en acte et

¹² — Aristote, *Méaphysique*, I, Z 17, II, § 121-134.

¹³ — Aristote, *Part. an.* I, 1, 641, a, 30.

¹⁴ — Aristote, *Phys.* I, 2, 194, B, 8.

qu'elle agit. Il est cependant manifeste que ce qui fait en premier lieu qu'un corps vit, c'est son âme ¹⁵. »

L'âme est donc la forme substantielle du corps. Cette nouvelle définition fournit trois nouvelles réponses à la réincarnation. Il nous suffit d'appliquer au cas de l'âme les trois fonctions de la forme substantielle dégagées plus haut. Limitons-nous ici aux deux premières, réservant à un paragraphe ultérieur l'étude plus approfondie de l'âme en tant qu'acte du corps.

Tout d'abord nous avons vu que la forme donne à la matière sa nature. Elle est le principe qui constitue le composé dans telle espèce. Si donc tel animal est un chat, il le doit à son âme féline. Tel homme doit d'être homme à son âme humaine. Une âme ne peut donc se concevoir sans un rapport à un corps. Sa fonction première est d'être le principe de l'essence de ce corps. Par conséquent, une âme déterminée ne peut donner un autre être que le sien. Elle est bel et bien la source d'une nature déterminée. Si donc la transmigration des âmes était possible, un individu qui aurait été, dans une vie antérieure, écureuil ou poireau, serait pour toujours écureuil ou poireau. Si son âme a été celle d'un cochon, il est, au sens fort du mot, dans sa nature propre, cochon. Voilà de quoi refroidir l'enthousiasme d'un bon nombre de nos contradicteurs !

La forme substantielle, disions-nous aussi, est le principe d'unité de la chose. Ainsi, dans un vivant, l'âme préside-t-elle à l'épanouissement et à la structuration du corps. « Le mouvement d'augmentation ou de décroissance n'existe que dans les choses qui se nourrissent, et ne se nourrit que ce qui a une âme. C'est donc l'âme qui est le principe de ces mouvements ¹⁶. » Ainsi constitué, le corps est pour l'âme un organisme, au sens étymologique du mot. « Organe » vient du grec *organon*, instrument, outil. Le corps est donc un composé de parties diverses et hiérarchisées, au service de l'âme pour lui permettre d'exercer ses fonctions. « Tous les corps physiques sont les organes de l'âme ... comme existant en vue de l'âme ¹⁷. » Une âme d'une espèce donnée va donc élaborer un corps qui correspond exactement à sa nature, qui lui permettra de poser les actes qui lui sont propres. C'est la raison qu'avance saint Thomas pour montrer qu'à une âme humaine, douée de telle forme d'intelligence, ne peut correspondre qu'un corps pourvu de telles facultés et de tels sens externes ¹⁸. Cela vaut non seulement au niveau des espèces (à âme humaine, corps humain) mais aussi en chaque individu. Une âme concrète est formée pour elle-même, et ne peut avoir que tel corps de telle complexion. Ce qui précède contredit donc absolument la réincarnation. Celle-ci ne serait possible pour une âme que dans un corps absolument identique.

L'union de l'âme au corps au titre de forme soulève cependant une difficulté. Comment est-il possible que l'âme humaine, si élevée en dignité par son intelligence et sa

¹⁵ — I, q. 76, a. 1.

¹⁶ — Saint Thomas, in. *De An.*, l. 2, leçon 7, 323, Marietti, Turin, 1959, p. 83.

¹⁷ — Aristote, *De l'âme*, II, 4, 415, b, 18.

¹⁸ — I, q. 76, a. 5. Pour montrer la corrélation unique entre l'âme humaine et le corps, saint Thomas va jusqu'à dire ici que « parmi les hommes ceux qui ont le sens du toucher le plus développé sont aussi ceux qui sont les plus intelligents ».

volonté libre, soit unie si intimement à la matière, réalité vile et méprisable ? N'est-ce pas une humiliation insupportable pour l'esprit que d'avoir partie liée avec ce principe de corruption ? Cette objection réside certainement au cœur de beaucoup d'adeptes de la métempsychose, comme la racine cachée de leur adhésion. Il est permis d'y voir un relent de manichéisme, pour qui tout ce qui est spirituel vient d'un principe bon, et donc est la seule réalité qui vaille, tandis que la matière est issue d'un principe mauvais, et donc objet de mépris. La présence de l'âme dans le corps devient alors un châtement, un esclavage dont il faut se libérer autant que possible. Cet état est une souillure, une humiliation, une limitation contre nature.

La définition de l'âme que nous venons de dégager répond par elle-même à cette difficulté. Les rapports de l'âme et du corps étant ceux de la forme et de la matière, le corps est l'organe, l'instrument de l'âme. Or, ce n'est nullement une humiliation pour un agent que d'utiliser un outil. Au contraire, l'aptitude à se servir d'un instrument est chez lui un signe de dignité. La main de l'homme, par exemple, excelle sur les autres membres, du fait qu'elle peut utiliser une paire de ciseaux ou un instrument de mesure. La cause principale (la main) élève les causes instrumentales (les outils) à une dignité supérieure, mais n'en est aucunement amoindrie. Saint Thomas a même soin de préciser que « plus une forme est noble, plus elle domine la matière corporelle et moins elle y est immergée, plus, alors, elle la dépasse par son opération et sa vertu ¹⁹ ».

Mais la supériorité de l'âme humaine sur le corps matériel ne rend pas leur union caduque ou artificielle. Saint Thomas nous dit encore : « De l'union entre une substance intellectuelle et la matière corporelle ne résulte pas un quelque chose de moins uni que de la forme du feu et de sa matière, mais bien plutôt davantage ; car plus une forme domine sur la matière, plus l'unité sera parfaite entre la matière et cette forme ²⁰. »

Ainsi, le fait pour l'âme d'être forme du corps assure au composé âme-corps une unité substantielle, unique, supérieure à toute autre unité naturelle, tout en conservant à l'âme humaine sa dignité de substance spirituelle survivant à la destruction du corps. Cette fonction de l'âme interdit les deux excès opposés : l'excès de la réincarnation qui nie toute solidarité, toute union substantielle, entre l'âme et le corps, et l'erreur de ceux qui réduisent l'âme à la seule organisation de la matière et refusent donc à l'âme humaine le rang de substance spirituelle indestructible.

L'acte du corps

Revenons en arrière et arrêtons-nous sur le troisième caractère de la forme substantielle : elle est l'acte de la matière. Ce nouvel éclairage va nous permettre de dégager la définition la plus précise de l'âme : elle est l'acte du corps.

¹⁹ — I, q. 76, a. 1. « *Quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam.* »

²⁰ — C.G. II, c. 68.

C'est au terme de ce nouvel effort que nous porterons à la réincarnation le coup décisif. Tâchons donc de dégager la notion d'acte, et celle de puissance qui lui est corrélatrice, pour les appliquer au cas de l'âme et en tirer des lumières pour notre sujet.

Écartons tout d'abord l'acception de ces deux termes dans le langage courant : l'acte pris comme action, activité, et la puissance entendue comme la force. Nous parlons ici de réalités beaucoup plus profondes, insaisissables par l'expérience scientifique. Nous analysons le réel qui nous entoure, non plus sous l'angle de la vie ou de la quiddité, mais dans l'ordre de l'existence. Trois faits d'expérience vont nous conduire à la notion d'acte et de puissance.

Le mouvement, tout d'abord. Il ne peut s'expliquer que par l'existence d'une chose qui est privée d'un bien, d'une qualité, d'une détermination, et qui cherche à les posséder. Deux réalités bien distinctes se présentent donc dans tout mouvement : d'une part un être qui tend vers un but et reçoit progressivement une nouvelle qualité et, d'autre part, une perfection réellement possédée, le même être qui a atteint son achèvement. Le mouvement ne s'explique que s'il existe une chose perfectible que l'on dit être « en puissance », et un terme, une perfection atteinte, « l'acte ».

Mettons par exemple une casserole d'eau froide sur le feu. Elle est toute réceptivité, toute tendance, par rapport à la chaleur. Si on cherche à lui faire atteindre la température de quatre-vingts degrés, tant qu'elle ne l'a pas atteinte elle est « en puissance » vis-à-vis d'elle. Lorsqu'elle la possède actuellement, réellement, elle est dite « en acte ». Les quatre-vingts degrés seront devenus une réalité.

De même pour le cerisier du jardin. De par sa nature, il est apte à produire des cerises. Celles-ci, une fois bien mûres au bout des branches, sont une perfection pour l'arbre, elles sont le terme de toute son activité. Le cerisier portant des cerises est dit en acte par rapport au même arbre sans ses fruits, qui lui n'était qu'en puissance par rapport aux cerises. Dans tous les cas de mouvements que nous connaissons, nous appelons « acte » le terme, l'achèvement du mouvement. La chose qui a atteint son but est dite posséder « en acte » cette perfection, elle a trouvé le plein épanouissement qu'elle recherchait. Cette même réalité, en tant qu'elle était imparfaite, en tendance vers cette richesse à posséder, était « en puissance ».

On retrouve la même distinction acte et puissance dans un autre ordre, celui de l'activité. C'est un cas particulier de l'exemple précédent. L'action est une certaine perfection. Lorsqu'un sujet passe de l'inaction à l'action, il connaît un certain épanouissement, il exerce ses facultés. « L'acte sera alors comme l'être qui bâtit est à l'être qui a la faculté de bâtir, l'être éveillé à l'être qui dort, l'être qui voit à celui qui a les yeux fermés mais possède la vue, ce qui a été séparé de la matière à la matière, ce qui est élaboré à ce qui n'est pas élaboré. Donnons le nom d'acte au premier membre de ces diverses relations, l'autre membre, c'est la puissance ²¹. »

La troisième expérience qui nous fait découvrir les notions d'acte et de puissance est celle du langage. Contentons-nous de considérer les deux significations du verbe être.

²¹ — Aristote, *La Métaphysique*, livre Q, 1048, b5.

Ce seul mot ne dit pas la même chose, dans les expressions : Pierre est un homme, Pierre est malade, ou dans l'expression : Pierre est ²². Dans le premier cas il traduit une essence, une nature, ou une manière d'être. Dans le second il exprime l'existence réelle, le fait, pour Pierre, d'exercer l'existence. Cette distinction dans le langage traduit la distinction, dans la réalité concrète, entre essence (quiddité) et existence, qui est encore une distinction entre puissance et acte. On peut très bien penser à un Pierre qui a la nature humaine et est malade, sans pour autant qu'il existe réellement. L'existence concrète est un achèvement, une perfection, sans laquelle le sujet considéré n'est qu'une aptitude à être. Passer de cette pure capacité à être à l'existence, c'est passer de la puissance à l'acte. « L'acte, donc, est le fait pour une chose d'exister en réalité et non de la façon dont nous disons qu'elle existe en puissance, quand nous disons, par exemple, qu'Hermès est en puissance dans le bois (la statue d'Hermès est en puissance dans la matière du bois), ou la demi-ligne dans la ligne entière parce qu'elle pourrait en être tirée ; ou quand nous appelons savant en puissance celui qui ne spécule pas, s'il a la faculté de spéculer : eh bien ! l'autre façon d'exister est l'existence en acte ²³. » L'existence en acte, c'est l'existence pleinement réalisée.

Cette perfection qui est l'existence est l'acte le plus fondamental, celui qui réalise le plus parfaitement la notion d'acte : l'acte d'exister. Il est l'acte fondamental car c'est lui qui porte et autorise tous les autres. Avant d'être beau, de courir vite et de se reproduire, tel chien doit être. Il doit posséder en acte l'existence. Tous les autres actes qui peuvent le perfectionner sont suspendus à son acte d'être. Acte qui est pur de toute autre considération. L'acte d'être est tout simplement cette perfection qui pose une chose hors du néant et hors de la virtualité de sa cause.

En résumé, les trois observations qui précèdent aboutissent à cette conclusion : l'acte est une entité qui perfectionne et détermine une chose dans une ligne donnée. Il est l'achèvement, l'épanouissement. Il est la réalisation effective d'une qualité. La puissance est, au contraire, une entité imparfaite et capable de perfectionnement. Elle est la capacité, le mouvement vers telle perfection. Elle est attente de l'acte, recevant le perfectionnement et l'être de l'acte.

Quelles sont les relations entre l'acte et la puissance ?

• La puissance et l'acte sont corrélatifs. L'acte, disions-nous, est ce qui donne une perfection déterminée, unique, et la puissance est ce qui reçoit cette perfection. L'un ne peut donc être conçu sans l'autre, et hormis le cas de Dieu, acte pur, on ne peut avoir l'un sans l'autre. Une puissance n'est pas une capacité de n'importe quelle perfection, mais de tel acte donné. Et l'acte est telle réalisation, tel achèvement déterminé. Une puissance est puissance d'un acte unique. Un acte est acte de telle puissance. Il ne peut exister, par exemple, un train roulant sur des rails qui n'aille quelque part. Son mouvement n'existe qu'en fonction de son achèvement, son terme effectivement atteint.

²² — Notons que si l'expression « Pierre est un homme » prétend affirmer une réalité, le verbe « être » inclut aussi l'existence réelle. Par contre, dans l'expression « L'homme est un animal raisonnable » le verbe « est » n'est que le lien de deux quiddités.

²³ — *Ibidem*.

• La puissance est pour l'acte. Elle est en effet le sujet apte à recevoir une perfection, elle est toute orientée vers elle. L'acte est donc la fin de la puissance, le terme auquel elle tend. La chose imparfaite, inachevée, est pour la chose parfaite, achevée, comme le mouvement est pour son terme. La puissance est pour l'acte et déterminée par lui, elle ne se comprend que pour lui. Ainsi est-elle dépendante de l'acte dans son être même. Le terme grec *ejntelevceia* (entéléchie) que traduit le mot « acte » l'exprime bien puisqu'il est construit sur le radical *tevlo~*, la fin, le résultat, l'achèvement.

• Nul intermédiaire n'intervient dans le composé puissance-acte pour en assurer l'unité. Si l'intermédiaire supposé était lui-même une puissance, il n'existerait pas, à proprement parler, il serait indéterminé et ne ferait qu'ajouter à l'indétermination de la puissance. S'il était un acte, il donnerait à la puissance l'acte d'être, puisque celui-ci est l'acte fondamental qui porte tous les autres, il formerait avec elle une réalité déterminée, il lui ôterait le caractère de puissance. C'est le composé de cette puissance et de l'acte intermédiaire qui serait, dans son ensemble, en puissance à l'acte envisagé. Il suffit donc de comprendre les notions de puissance et d'acte pour saisir qu'ils sont ordonnés l'un à l'autre et s'unissent immédiatement.

• Ce qui vient d'être dit vaut en premier lieu pour l'union de puissance et d'acte qui aboutit à un être un, subsistant par lui-même, une substance. Nous prenons plus haut l'exemple d'une casserole d'eau chauffée à quatre-vingts degrés. Dans ce cas, un être complet, l'eau, reçoit un acte accidentel, la température. Le sujet qui réalisait déjà parfaitement l'essence de l'eau n'était en puissance que dans une ligne précise, la température de quatre-vingts degrés. Le tout désormais formé, eau et chaleur, est un tout accidentel. La puissance était déjà en acte dans la ligne de l'être. L'unité du composé acte-puissance n'est ici qu'occasionnelle. L'union substantielle, par contre, aboutit à un être absolument un par lui-même, avant toute autre détermination accidentelle. Or cette unité première et élémentaire ne peut provenir que de l'union d'une puissance « qui n'est rien autre que puissance de cet acte (...). Toutes les fois qu'un seul acte s'unit à une seule puissance, il ne se produit là qu'un seul être en raison de cet acte ; et par suite, on a un être qui est être par soi et un par soi ²⁴ ». Ceci nous fait mieux saisir l'unité des choses en raison de leur composition de puissance et d'acte. Les substances sont absolument « unes » parce qu'elles sont le fruit de l'union d'une seule puissance et d'un seul acte, d'une puissance qui n'est que la puissance de cet acte, et d'un acte qui n'est que l'acte de cette puissance.

Ces précisions sur les rapports de l'acte et de la puissance éclairent-elles le problème de la réincarnation qui nous occupe ? Nous le voyons dès la première question que se pose saint Thomas dans son étude de l'âme humaine dans la *Somme Théologique* : « L'âme est-elle le corps ²⁵ ? » Sa réponse nous emmène tout droit au cœur de l'essence de l'âme : l'âme est l'acte du corps. L'âme, en effet, est non seulement un principe de vie du corps, elle en est le premier principe de vie. Or, est-ce par le fait même qu'il est un

²⁴ — Cajetan, *in* I, q. 76, a. 1, n° 31.

²⁵ — I, q. 75, a. 1.

corps qu'un corps est vivant ? Certainement pas, car il y a des corps qui ne sont pas vivants, les minéraux par exemple. « Il convient donc à un corps d'être vivant, ou même d'être principe de vie, par le fait qu'il est tel corps ²⁶ », c'est-à-dire par le fait d'être constitué dans telle espèce déterminée, de réaliser en acte les potentialités de son essence, de former une substance. Dans un corps vivant, le principe premier de la vie, qui est son âme, comme nous l'avons vu, est aussi le principe qui le fait être en acte, c'est son acte. Tant qu'il n'est qu'en puissance, le corps n'est pas vivant. Son principe de vie est aussi le principe qui lui donne l'être. L'âme est donc l'acte qui concourt avec le corps pour former une substance, elle est l'acte premier du corps. « Dans la matière, la chose est en puissance, dans la forme, elle est en acte ²⁷. » D'où la définition de l'âme découverte par Aristote : « L'âme est l'acte premier (entéléchie) d'un corps naturel (pour le distinguer des corps artificiels), organique (doté des instruments, *Organa*, suffisants aux opérations de l'âme), ayant la vie en puissance. (Le composé âme-corps est vivant et peut poser les activités vitales de son espèce) ²⁸. »

Relisons les considérations que nous avons faites sur les relations de l'acte et de la puissance. Avec l'âme et le corps nous sommes précisément dans le cas envisagé de l'union substantielle. Acte premier du corps, l'âme est donc son achèvement dans l'ordre de l'être, sa réalisation. De ce fait, elle constitue avec lui une substance, une réalité complète, une. Le fruit de cette union est un être unique et, dans le cas de l'homme, une personne. A supposer, par impossible, que l'âme puisse s'unir à un autre corps, elle formerait avec lui une réalité toute autre, un sujet totalement différent de responsabilité et de vie. Il serait absurde de dire par exemple : « J'ai été tel homme », ou « je serai tel autre ». De plus, unis comme acte et puissance, l'âme et le corps sont faits l'un pour l'autre. Le corps est pour l'âme. Telle âme n'est, dans sa constitution intime, que l'acte de tel corps. Ce même corps n'est la puissance que de telle âme. Celle-ci n'existe qu'en fonction de tel corps, elle ne peut donner l'existence qu'à telle puissance, tel corps concret auquel nous la voyons unie présentement. Nous le constatons une nouvelle fois, la réincarnation contredit radicalement la structure la plus intime de la réalité naturelle. Elle est donc impossible.

*

* *

Résumons les résultats acquis :

²⁶ — « *Manifestum est enim quod esse principium vita, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus : alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vita. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vita, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus eius. Anima igitur (...) est corporis actus* » I, q. 75, a. 1. La brièveté de ce raisonnement doit s'interpréter à la lumière du commentaire de saint Thomas sur le second livre de *L'Âme* où Aristote établit avec rigueur la définition de l'âme.

²⁷ — Aristote, *Métaphysique*, H, 6, 1045, b.

²⁸ — Aristote, *De l'âme*, II, 1, 412, b, 5-6 : *ejntelevecia prwvth swvmato~ fusikou` ojrganikou`*.

• L'âme est le principe de vie du corps, elle est donc en relation nécessaire avec un corps. Contrairement à la thèse de la réincarnation, le vivant n'est pas l'âme seule, mais le composé âme-corps.

• L'âme est la forme du corps. L'âme donne donc au corps son essence. Une âme humaine ne peut communiquer à un corps la nature végétale. Si votre âme a été l'âme d'un poireau, vous êtes encore un poireau.

• L'âme est l'acte premier du corps. Elle donne donc au corps et elle ne peut donner qu'à ce corps, son propre être. Le composé âme-corps est unique.

L'analyse attentive de la nature de l'âme infirme donc à elle seule la thèse de la réincarnation. L'étude des puissances de l'âme confirme ce résultat. Nous nous limiterons ici aux puissances qui ont le plus de rapport avec notre sujet : l'intelligence et la mémoire.

L'intelligence humaine

Les philosophes oscillent entre deux conceptions contradictoires de l'intelligence humaine. Les uns voudraient la réduire à un phénomène biologique. Ce qu'on appelle l'esprit ne serait que l'exercice d'un cerveau développé ou de l'imagination. C'est la tendance sensualiste. Pour les autres, au contraire, l'intelligence humaine serait un esprit pur déchu. Ils lui donnent alors, soit la structure de l'intelligence divine qui crée elle-même son objet, soit celle des anges qui reçoivent leurs connaissances par des illuminations venues d'en-haut. C'est la tendance idéaliste.

Ce dernier courant est à la source de la version contemporaine de la thèse de la réincarnation. L'intelligence humaine étant née, nous dit-on, pour être en relation directe avec le monde des esprits, son séjour dans le corps est contre-nature. Il voile le regard de l'âme et obscurcit l'intelligence. L'union de l'âme et du corps est donc au détriment de l'âme, qui se trouve comme paralysée par sa chute.

Saint Thomas répond à cette manière de voir dans un article d'une singulière beauté²⁹, où brillent tout à la fois le bon sens et la sagesse du docteur. « Est-il convenable que l'âme intellectuelle soit unie à un tel corps ? », c'est-à-dire à un corps matériel pourvu de sens.

Précisons tout d'abord une question de méthode : « Puisque ce n'est pas la forme qui est pour la matière, mais la matière qui est pour la forme, c'est de la forme qu'il faut tirer la raison pour laquelle la matière est telle, et non l'inverse » Comme nous le disions plus haut, le corps est pour l'âme, c'est elle qui le détermine et le construit. Ainsi pour savoir si l'union de l'âme humaine au corps est bonne, ou, au contraire, si elle est nocive à l'âme, il faut analyser la structure de celle-ci, et, dans le cas présent, la nature propre de l'intelligence humaine.

²⁹ — I, q. 76, a. 5.

« Or l'âme intellectuelle, comme nous l'avons vu plus haut ³⁰, selon l'ordre de nature, tient le degré le plus bas parmi les substances spirituelles, en cela qu'elle n'a pas, de par la nature, une connaissance infuse de la vérité, comme les anges, mais qu'elle doit la cueillir à partir des choses divisibles (matérielles) par la voie des sens » (réalisme de saint Thomas !) C'est un fait qu'on ne peut refuser, sauf à nier l'évidence. « Comme l'expérience nous le montre, tant que l'âme est unie au corps, elle ne peut rien connaître si ce n'est en se tournant vers les images des choses sensibles ³¹. » Par elle-même l'intelligence est comme un tableau vierge. Elle ne peut former des concepts qu'à partir du monde matériel qui l'entoure ³². « Or la nature ne fait jamais défaut dans les choses nécessaires. Il fallait donc que l'âme intellectuelle ait non seulement la vertu de saisir (*virtus intelligendi*) mais aussi la vertu de sentir. Or l'action du sens ne peut se faire qu'avec un instrument corporel. Il était donc nécessaire que l'âme intellectuelle soit unie à un tel corps qui puisse être l'organe convenable du sens ³³. »

L'analyse réaliste de l'intelligence humaine, son fonctionnement, ses limites, nous montre donc que l'union de l'âme et du corps est une nécessité de nature. « C'est pour l'avantage de l'âme qu'elle est unie au corps et qu'elle connaît en se tournant vers les images des choses sensibles ³⁴. »

Ce qui met à nouveau en échec la réincarnation.

La mémoire

On se souvient du message religieux de la métempsychose : les âmes connaissent une succession de vies terrestres en expiation de leurs fautes passées. Mais pour qu'une punition ait une raison d'être, il faut que le coupable se souvienne un tant soit peu de ses actes incriminés. Et de fait, même si le cas est rare, des personnes prétendent se souvenir de leurs vies antérieures. Paco Rabane nous assure, par exemple, qu'il faisait partie de la conjuration qui tenta l'assassinat de Toutankhamon, en Égypte, et qu'il se souvient des moindres détails de l'affaire ³⁵. Bien ! Mais qu'est-ce que la mémoire ? Si elle est une faculté sensible, liée donc au corps, ne doit-elle pas disparaître avec celui-ci ? Et si elle réside dans l'intelligence, peut-elle conserver des souvenirs sensibles et concrets, comme des couleurs, des odeurs, des circonstances de temps et de lieu ?

Saint Thomas résout cette difficulté dans l'article I, q. 79, a. 6 : « La mémoire est-elle dans la partie intellectuelle de l'âme ? »

³⁰ — I, q. 55, a. 2.

³¹ — I, q. 89, a. 1. Voir aussi I, q. 84, a. 7.

³² — Voir les articles sur la vérité, dans *Le sel de la terre* 2, 3 et 4.

³³ — I, q. 76, a. 5.

³⁴ — I, q. 89, a. 1. Dans cet article, saint Thomas va jusqu'à dire que l'union de l'âme et du corps est tellement intime que la connaissance de l'âme unie au corps est plus parfaite que celle de l'âme en état de séparation (si on se limite à l'ordre naturel, bien sûr).

³⁵ — Annick Lacroix, « La réincarnation est-elle possible ? » *Madame-Figaro*, juillet 1989, p. 87.

« Mémoire » peut s'entendre de deux façons. Au sens large, elle est une faculté dont la fonction est de conserver les formes des choses. Lorsque nous connaissons, nos sens ou notre intelligence sont déterminés par la forme de l'objet connu. L'acte même de connaissance consiste en ce que la puissance cognitive possède en elle, d'une certaine manière, la forme de l'objet. Or nous savons bien par expérience que, même après avoir quitté la chose connue, nous en gardons l'impression en nous. Nous conservons l'image d'un être cher, nous pouvons faire revenir sur le champ de la conscience telle idée, telle vérité spirituelle.

De ce point de vue on peut dire qu'il y a une mémoire dans l'intelligence, qui n'est rien d'autre, en fait, que l'intelligence elle-même. Lorsqu'elle n'est plus en contact avec son objet, elle garde la connaissance qu'elle en avait, au moins en sommeil. Elle pourra le reconsidérer à volonté. Mais notons tout de suite qu'une puissance ne peut conserver que ce qu'elle a reçu. Si je mets cinq francs dans un porte-monnaie, il ne me rendra que cinq francs. Si j'introduis telle information dans une mémoire d'ordinateur, c'est cette même information qu'elle gardera. Or l'intelligence est une faculté spirituelle. Les formes qu'elle reçoit sont des formes abstraites, des concepts universaux, dégagés de toute considération de temps et de lieu, dépouillés de tout caractère particulier de couleur, d'odeur, etc. Dans une personne, par exemple, l'intelligence ne considère que sa nature humaine, ses traits universels, non pas la couleur de ses cheveux ou le ton de sa voix. Seule la mémoire sensible, donc liée à la matière corporelle, reçoit et retient ces circonstances concrètes.

Or, précisément, se souvenir, ce n'est pas seulement considérer en nous une chose, avec les informations que nous avons reçues d'elle dans le passé. C'est regarder sa relation avec le passé. La mémoire, au sens strict, se porte sur le passé en tant que passé. Elle consiste à situer cette chose dans le passé. Ces formes en moi m'apparaissent comme celles d'une chose qui n'est plus et qui était à tel moment du temps. La mémoire, au sens strict, s'intéresse à cette circonstance qu'est le temps. Or précisément « le passé, en tant que passé, puisqu'il signifie être sous un temps déterminé, est une condition particulière ³⁶ ». C'est un caractère concret, particulier, lié à la matière. En ce sens, la mémoire ne se situe donc pas dans l'intelligence, mais dans la sensibilité liée à la constitution du corps.

Ainsi, même si la réincarnation était vraie, il serait strictement impossible de se souvenir de tel événement concret de nos vies antérieures. Chaque changement de corps détruirait *ipso facto* toutes les informations particulières reçues dans la vie achevée.

Essai d'explication

Il nous reste à affronter un argument que l'on nous dit décisif en faveur de la réincarnation, celui des faits. *Contra factum non fit argumentum*. Les raisonnements les plus

³⁶ — Saint Thomas, *loc. cit.*

savants ne tiennent pas devant les faits. Si la réincarnation est impossible, comment interpréter les témoignages abondants de ceux qui disent se souvenir de vies antérieures ? Sont-ils donc tous des charlatans ?

Cette solution nous paraissant difficile à soutenir, il nous faut procéder par élimination. Notre premier article a exclu absolument une intervention divine. Dieu ne peut pas, car il ne peut se contredire, vouloir la réincarnation, ni donc en donner l'illusion aux hommes. La saine philosophie vient de nous montrer, quant à elle, que cette thèse est en opposition radicale aux lois de la nature. Une pensée saine et droite ne peut donc y adhérer.

Deux phénomènes restent donc, qui pourraient rendre compte des expériences avancées : une influence préternaturelle et une maladie psychique.

Une intervention diabolique n'est pas à rejeter trop vite. Le démon a en effet un pouvoir sur notre imagination et nos sens. Il peut très bien simuler chez ses victimes le souvenir d'une vie antérieure, avec des détails les plus étonnants, et leur faire parler une langue jusqu'alors inconnue d'eux³⁷. Comment s'étonner d'ailleurs que le diable exerce de nos jours une si ample influence alors que tant de personnes se consacrent à lui, font appel à des forces occultes, à des « esprits », aux fables de l'astrologie. Elles ouvrent ainsi leurs âmes au démon.

De plus on se souvient du caractère religieux de la métempsychose. Celle-ci n'est pas d'abord un système philosophique. Elle prétend à une explication globale du monde, de l'homme, de sa destinée. Elle est une religion, d'autant plus redoutable qu'elle se présente sous les traits d'une discipline austère. Nous sommes donc autorisés à nous demander : à qui profite le crime ? N'y a-t-il pas une main cachée, une force préternaturelle, derrière les nombreuses variantes de la réincarnation, leur propagande prodigieuse et même certains faits sur lesquels elles s'appuient ? Deux voix autorisées semblent nous souffler la réponse : « Je dis que ce que les païens offrent en sacrifice, ils l'offrent à des démons, et non à Dieu³⁸. » « Non seulement les dieux des *Gentils* (les païens) ne sont pas des dieux, mais ils ne sont qu'idoles des démons³⁹. »

Mais faut-il remonter si haut pour interpréter tous les cas de réminiscences ? Il semble que non, et il nous faut envisager une autre explication, non exclusive d'ailleurs de la première, celle des troubles mentaux. Les maladies psychiques, dont beaucoup de nos contemporains sont les victimes, l'abus de l'alcool, l'usage des hallucinogènes, ne peuvent-ils rendre compte du phénomène que nous étudions ? Pour ne rien affirmer gratuitement nous nous sommes adressé à un homme du métier, un psychiatre. Sa science des maladies mentales et son expérience viennent confirmer les résultats que nous avons obtenus par la philosophie. Voici le texte de sa réponse :

³⁷ — Notons que le rituel du grand exorcisme, dans ses avis au prêtre pour l'aider à discerner un cas de possession, lui recommande de se poser cette première question : « Parle-t-il en langues ? », ce phénomène étant considéré comme un premier symptôme d'influence démoniaque « *Signa autem obsidentis daemones sunt : ignota lingua loqui pluribus verbis, vel loquentem intelligere* », etc. *Rituale romanum*, Ratisbone, Pustet, 1937, p. 327, § 3. Cette remarque ne peut-elle pas aider aussi à interpréter le « parler en langues » dont les charismatiques sont si fiers ?

³⁸ — Saint Paul, 1 Co 10, 19.

³⁹ — Saint Irénée, *Adv. Haer.*, l. 4, n° 703.

« Réfuter la métempsychose et toutes les théories tournant autour de la réincarnation est tout à fait louable. Ces idées se répandent très vite et on y adhère sans réfléchir par snobisme.

« En pathologie psychiatrique on rencontre des discours délirants à thème de vie antérieure, en deux circonstances. Le premier cas est celui des psychoses délirantes chroniques :

« — dans la psychose hallucinatoire chronique ;

« — dans les délires fantastiques (ou délires paraphréniques) ;

« — dans les délires schizophréniques.

« Il faut savoir que ce délire, ou les hallucinations, comme symptôme, sont un moyen de défense. Le patient “choisit” à son insu, inconsciemment, de devenir délirant pour l'économie d'angoisse qu'elle lui procure face à son affrontement avec une réalité pénible et avec laquelle il ne peut plus établir de liens. De tout cela, il résulte une conviction inébranlable du délirant dans son délire, un attachement désespéré à ses symptômes. “Il faudrait être fou pour ne pas y croire”, disait Gaëtan de Clérambault. On a pu observer que certains délirants, dépouillés brutalement de leur délire par une cure neuroleptique, présentaient un état dépressif sévère et pouvaient se suicider.

« Le deuxième cas est l'utilisation toxicomaniaque d'hallucinogènes : (LSD, champignons, Peyotl, etc.). On retrouve dans l'ivresse hallucinatoire bon nombre de symptômes classiques de la schizophrénie et ses éventuels épisodes délirants.

« Vous me demandez comment expliquer le fait que de nombreuses personnes se souviennent en toute bonne foi de vies antérieures ?

« — Si ce sont des personnes “normales” je n'y crois pas du tout. Ce sont des affabulateurs.

« — Si ce sont des délirants “guéris” ils peuvent avoir des souvenirs de leurs moments féconds.

« Personnellement je n'ai jamais rencontré de personne dite normale se souvenant de vie antérieure. »

Cette étude sur la réincarnation nous donne donc la joie de constater à nouveau l'accord parfait entre la révélation, la saine philosophie et les sciences humaines. Elle nous propose également le seul remède à cette épidémie : le retour à une foi profonde, à la philosophie réaliste d'Aristote et de saint Thomas ainsi qu'à une vie équilibrée.



L'orgueil. Rose de Notre-Dame de Paris

LE SEL DE LA TERRE

Donner le goût de la sagesse chrétienne

*Revue trimestrielle
de formation catholique*



Maintenir et conserver la saveur du sel de la doctrine quand tout autour devient insipide par la suite de l'abandon de Dieu, c'est le défi que la revue s'impose par son nom même. Le *Sel de la terre* vous offre tous les trois mois des articles simples, diversifiés, adaptés et d'une sûreté doctrinale éprouvée afin de nourrir votre vie spirituelle.

- **Simple**, le *Sel de la terre* ne requiert de ses lecteurs **aucun niveau spécial de connaissance** ; il s'adresse à tout catholique qui veut approfondir sa foi.
- **Diversifié**, le *Sel de la terre* propose à tous une **formation catholique vraiment complète** : études doctrinales et apologétiques, spiritualité et Écriture sainte, histoire et arts de la civilisation chrétienne viennent tour à tour nourrir votre intelligence.
- **Adapté**, le *Sel de la terre* présente les vérités religieuses **les plus utiles** à notre temps et dénonce les erreurs qui menacent aujourd'hui les intelligences.
- **Traditionnel**, le *Sel de la terre* est publié sous la responsabilité d'une communauté dominicaine qui se place **sous le patronage de saint Thomas d'Aquin**, pour la sûreté de la doctrine et la clarté de l'expression.

Cet article vous a plu ?

Vous pouvez :

[Vous
abonner](#)

[Découvrir
notre site](#)

[Faire
un don](#)

Trouvez plus de 1000 articles en accès libre !