

Aux origines du dualisme anthropologique

par Patrick Brun

Dans le texte ci-après, fort intéressant et bien documenté, notre ami Patrick Brun retrace les pérégrinations anthropologiques de l'Église catholique à partir du 13ème siècle. Hésitations et embarras que nous donnions déjà dans le document – fac-similé – d'une centaine de pages du théologien Henri de Lubac – intitulé :

Anthropologie tripartite chrétienne,
...accompagné de commentaires.

Incertitudes et flottements aboutiront à une définition bipolaire de la nature humaine. Il s'agissait de couper court à une invasion d'hérésies qui menaçaient l'unité et l'intégrité de l'Église. L'hylémorphisme d'Aristote (l'âme *forme* du corps) servit de base à Thomas d'Aquin pour aboutir à la formule dogmatique que l'on trouve dans le *Catéchisme de l'Église catholique* (CEC 362); texte qui s'impose aux catholiques : « *La personne humaine, créée à l'image de Dieu, [donné par ailleurs comme trine!] est un être à la fois corporel et spirituel...* ». (Catéchisme de l'Église Catholique –362). voir textes ici
Ce raccourci, opportun à cette époque, pour préserver l'unité et l'intégrité de la catholicité, ne l'est plus. L'on a peut-être évité un danger immédiat, mais non celui, et non des moindres, dans lequel les hommes sont tombés quelque quatre siècles plus tard : LE DUALISME... qui, assisté de son avatar marxiste et Cie, hache menu nos sociétés...

Prenons acte de la définition qu'enseigne l'Église catholique : l'homme est composé de deux éléments qui font et sont une unité – un duo, un couple –, mais sans préciser le "*comment*"... sans prendre en compte ce qui, entre ces deux pôles – glu ou lien ? – préside à « leur union », c'est-à-dire fait que deux composants de nature différente constituent une personne humaine...

Se contenter de cet enseignement "elliptique", laisserait accroire que l'homme serait *dual*... et donc – sa nature déchue aidant – prêt pour le *duel* ! Alors que, nous le savons par ailleurs, l'homme – n'en déplaise à Thomas d'Aquin qui considère comme inutile tout lien entre corps et âme – n'est pas du régime de l'*immédiateté*, mais bien de celui de la *médiation*... notion récurrente dans l'ensei-

gnement de l'Église, et celle des *sages*, des *savants* et des *saints*.

Or, l'hylémorphisme (matière et forme) aristotélo-thomiste s'oppose autant au dualisme qu'au monolithisme, mais certainement pas à la tridimensionnalité de l'homme lui-même, ni, par là, à la ternarité de ses fonctions tant essentielles qu'existentielles. De plus, rien ne nous empêche de compléter la définition, de l'explicitier en *introduisant un élément paradoxal (métaxe, moyen ou tiers terme...)* qui procède de l'union qu'il permet.

Ce que nous nommons *paradigme ternaire* ne remet pas nécessairement en cause l'hylémorphisme, mais il considère que cette formule est lacunaire, et qu'il convient de la compléter.

Le plus simple ne serait-il pas de dépasser l'hylémorphisme... et de compléter, voire le remplacer, par une formule explicitement ternaire ?

Sans contrevenir au dogme établi d'un homme composé d'une âme et d'un corps, – qui, en l'état, paraît entrer en contradiction avec ses doctrines – il semble opportun et même urgent – compte tenu des conséquences de sa définition lacunaire – de le développer et d'explicitier la *conjonction de coordination "ET"* qui unit les deux pôles de la nature humaine. Or, cet élément constitutif et unifiant ne résulte pas d'une fonction du corps, ni de l'âme, ni seulement de leur rencontre... il est cette rencontre même – en même temps causée-causante – qui – aporie pour le philosophe et mystère pour le théologien – est issue de ce qu'elle constitue.

C'est en application de la parole de l'Apôtre Paul, qui parle de notre : « être ENTIER : et **l'esprit** (pneuma), et **l'âme** (psuchè) et **le corps** (soma) » (I Thés., V, 23) que nous travaillons à promouvoir la tridimensionnalité (ou tripartition) de la nature humaine, et à tirer les conséquences pratiques de cette anthropologie ternaire, qui conduit à revisiter nos manières de penser, d'explicitier et d'appliquer d'abord dans nos vies personnelles, familiales et communautaires, mais également politiques, culturelles et religieuses : civilisationnelles. M.M.



Sommaire

Contexte historique	01
Des pères de l'Église à Thomas d'Aquin	02
Anthropologie platonicienne	03
Le modèle thomiste	04
La controverse de l'averroïsme	25
Intellect et raison	06
L'unité de l'âme dans la diversité de ses puissances	07
Les diverses condamnations	08
- Les condamnations de Paris	09
- La condamnation d'Oxford	11
- La condamnation de Londres	12
- Le revirement de l'Église	13
Les conséquences du concile de Vienne	13
L'Église contre les hérésies	13
L'Église face au gnosticisme	13
Le destin du paradigme ternaire	13
Thomas d'Aquin est-il dualiste ?	13
Du dualisme au monisme	13
Conclusions	13

CONTEXTE HISTORIQUE

Au 13^e siècle dans le monde latin se produit une révolution intellectuelle dont les conséquences vont progressivement se manifester dans tous les domaines de la pensée, tant philosophique que théologique.

Cette révolution a été rendue possible grâce à trois événements majeurs qui se sont déroulés aux 11^e et 12^e siècles :

– La création des universités en Europe, à commencer par Bologne (1088), puis Paris (1150) et Oxford (1166). Ces deux dernières villes vont rapidement devenir les phares du savoir en occident. Succédant aux monastères et aux écoles cathédrales, les universités vont développer une nouvelle approche de la recherche et de l'enseignement avec la pratique de la

quaestio et de la *disputatio*. C'est ainsi que la discussion contradictoire et argumentée va progressivement prendre le pas sur l'enseignement magistériel *ex cathedra*.

– La constitution de sommes qui rassemblent le savoir théologique de manière ordonnée et structurée et qui remplacent les simples compilations de citations des Pères ou des docteurs, comme les « sentences » de Pierre Lombard.

– La traduction (ou la réactivation) de l'ensemble des textes d'Aristote, en particulier la « Métaphysique » et le traité « De l'âme », accompagnés de leurs commentaires en langue arabe, principalement ceux d'Averroès (1126-1198) et d'Avicenne (980-1037). En même temps, deviennent accessibles les œuvres des philosophes juifs comme Ibn Gabirol (1020-1058) et Maimonide (1138-1204). (1)

De profonds bouleversements vont résulter de ce mascaret culturel fait de débats, d'affrontements et aussi de condamnations.

Nous allons étudier ici les conséquences de cette situation dans un domaine particulier, celui de l'anthropologie : qu'est-ce que l'homme ? Comment définir la « nature humaine » ? Est-elle simple ou composée ?

DES PÈRES DE L'ÉGLISE À SAINT THOMAS D'AQUIN

Jusqu'à Thomas d'Aquin (1225-1274) – devenu saint Thomas – la lignée dominante en théologie comme en philosophie est platonicienne et néoplatonicienne. On distinguait alors dans la nature humaine plusieurs instances, la différenciation la plus fréquente étant ternaire : corps, âme et esprit. Cette distinction classique trouve sa source chez saint Paul dans l'épître aux Romains 6,5 (soma, psyché, pneuma). Mais d'autres divisions existaient, à tel point que le médiéviste Carlos Bazan a pu



parler de « pluralistes » (2) (exemple : les franciscains Matthieu d'Aquasparta et Richard de Mediavilla, ou encore le théologien Henri de Gand). L'âme à son tour était subdivisée en plusieurs catégories (végétative, appétitive, sensorielle, intellectuelle...).

Mais une question fondamentale se posait alors : comment, à travers cette superposition ou cet emboîtement d'âmes diverses, maintenir l'unité de la personne humaine sans risquer de faire de l'homme un simple agrégat ou un assemblage de parties plus ou moins hétéroclites ?

C'est à ce problème majeur que saint Thomas, missionné par son maître et mentor saint Albert le grand, va apporter une réponse nouvelle. Pour cela, il va utiliser la doctrine d'Aristote appelée hylémorphisme qui définit tout être vivant comme composé d'une matière (hylé) et d'une forme (morphé), en l'occurrence d'un corps et d'une âme. Dans la doctrine d'Aristote, chacun de ces deux termes, pris indépendamment, est considéré comme une substance incomplète. C'est leur union qui va constituer une substance complète ; c'est pourquoi on parle à son propos d'« union substantielle ». Cette union est si forte et si étroite que la question se pose de savoir si la distinction entre le corps et l'âme est une distinction réelle (qui est dans les « choses mêmes ») ou bien une distinction « de raison » (c'est-à-dire qu'on ne peut penser et définir un terme sans l'autre). Thomas d'Aquin précisera sa position au fur et à mesure de l'évolution de sa pensée (des « questions disputées » de 1256-1259 jusqu'à la « somme théologique » rédigée à la fin de sa vie) en adoptant finalement une position intermédiaire entre la distinction réelle et la distinction de raison qui se rapproche du concept

de « distinction intentionnelle » développé par le théologien Henri de Gand (1217-1293).

L'essentiel, pour saint Thomas, c'est en tout cas d'affirmer l'unité profonde et organique de l'être humain en rejetant les diverses dichotomies ou trichotomies qui risquaient de scinder voire de faire éclater la nature humaine en parties disparates.

ANTHROPOLOGIE PLATONICIENNE

Pour bien comprendre l'enjeu de ces débats, revenons à Platon et à son anthropologie (telle qu'elle est développée, par exemple, dans le Phédon, qui est la principale source connue des pères de l'Église). Pour Platon, l'âme est unie au corps comme un pilote l'est à son navire, ou un cavalier à sa monture. Elle est donc, par nature, une substance autonome indépendante du corps ; il ne s'agit donc pas entre les deux d'une union « substantielle », mais plutôt d'une juxtaposition ou d'un appariement de type « accidentel ».

Plus encore, l'âme est dite « prisonnière » du corps (d'où le jeu de mot de Platon dans le Phédon : « soma sema », le corps est le tombeau ou la prison de l'âme). L'âme ne pourra vivre pleinement au rang des dieux, et contempler les intelligibles qu'une fois libérée et séparée du corps qui la perturbe et l'alourdit. Cette doctrine sera reprise et accentuée par un des pères de l'Église, Origène (185-253), pour qui la chute dans un corps est le fruit d'une condamnation pour l'âme qui a péché.

À cette position s'oppose pourtant de manière radicale la Révélation chrétienne, pour qui la création est l'œuvre d'un Dieu bon qui a produit le monde par un acte libre de sa volonté et placé dès l'origine l'homme au centre



de son projet. Le salut et la rédemption sont promis à l'homme intégral (corps et âme) et à la résurrection doit se reconstituer le composé temporairement dissous suite à la mort physique.

LE MODÈLE THOMISTE

La doctrine platonicienne devenait donc inacceptable dans ces conditions et il fallait trouver un autre modèle qui affirme l'unité de la personne humaine dans sa totalité, l'âme avec le corps.

C'est donc ce modèle que saint Thomas va découvrir chez Aristote avec l'hylémorphisme, qui garantit effectivement l'unité et l'indivisibilité du composé humain.

Il est opportun à cette occasion de mettre l'accent d'emblée sur un point capital : ce n'est pas par pure et simple servilité « technique » à la philosophie d'Aristote que Thomas construit cette anthropologie binaire, c'est bien parce que sa doctrine de la forme substantielle permet de sauvegarder pleinement cette unité intrinsèque de l'homme, tout en distinguant néanmoins une partie corporelle (matérielle) et une partie spirituelle (formelle). On évite par là tout autant le piège du monisme matérialiste de certains présocratiques (Thalès, Anaximandre, Anaxagore : tout vient d'un principe matériel unique) que celui du dualisme séparatif et dichotomique qui sera, par exemple, celui de Descartes.

Il faut donc insister fortement sur le fait que Thomas n'est en rien « dualiste », puisqu'au contraire tout son effort philosophique et théologique conduit à fonder de manière inébranlable l'unicité de l'homme.

C'est pourquoi nous proposons pour définir sa position le terme de « binarité » (qui fait na-

turellement écho aux systèmes dont on a parlé plus haut, qui définissent la nature humaine comme ternaire). On lira, pour s'en convaincre, les magnifiques développements d'Étienne Gilson sur ce thème, en particulier dans : « L'esprit de la philosophie médiévale » et : « Le thomisme : introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin ».

Ce raccourci ne donne cependant pas la pleine mesure des difficultés que Thomas a dû affronter pour faire accepter son modèle. Nous allons voir maintenant quels ont été les conflits, les disputes et les condamnations qui ont accompagné cette aventure tout au long du 13^e siècle.

LA CONTROVERSE DE L'AVERRŌISME

De tous les philosophes musulmans de langues arabes, Averroès a été sans nul doute l'auteur le plus lu, mais aussi le plus contesté au moyen âge. On le connaît d'abord comme le commentateur principal des œuvres d'Aristote ; c'est d'ailleurs par ce nom de « Commentateur » qu'il est fréquemment cité par Thomas lui-même. Dans le domaine qui nous intéresse, celui de l'anthropologie, ce philosophe a développé, à partir des textes originaux d'Aristote, une position originale.

Pour la comprendre, il nous faut lire attentivement la dernière partie du traité « De l'âme » où Aristote s'interroge sur les diverses parties ou puissances de l'âme. Le philosophe Grec distingue nettement dans l'âme la puissance végétative (nutrition, croissance), la puissance sensitive (sens, imagination, mémoire), mais se trouve comme embarrassé devant cette autre puissance qui caractérise exclusivement l'âme humaine : la puissance intellectuelle ou noétique.



En effet, cette puissance semble être d'une autre nature, d'un autre « genre » que les deux premières, puisqu'elle exerce ses opérations (connaissance des intelligibles) indépendamment du corps et qu'elle est incorruptible. Comment réunir dans un seul principe des instances aussi diverses ? Comment considérer qu'une seule et même âme accomplit des opérations aussi divergentes ? Une lecture attentive du texte original d'Aristote n'apporte pas de réponse définitive à ce problème. Cet intellect (nous), d'où vient-il ? Il ne peut pas surgir directement de la matière vivante à partir des « raisons séminales » contenues dans la semence, comme les puissances végétatives et sensitives ; il semble bien venir « de l'extérieur », « par la porte » (thurathen), nous dit Aristote. Il emploiera à son propos le terme d'intellect « séparé » qui sera interprété, on le verra, de manière opposée par Averroès et par Thomas d'Aquin. En tout état de cause, Aristote ne conclut pas et laisse donc la porte ouverte à ses commentateurs.

Averroès, pour sa part, va développer une théorie tout à fait originale sur la nature de l'intellect humain : pour lui, si chaque individu possède bien en propre une âme végétative et sensitive, il n'y a en revanche qu'un seul intellect universel, séparé et commun à tous les hommes : c'est la doctrine du « monopsychisme ». Cette doctrine avait soulevé au 12^e siècle dans le monde musulman de très vives controverses avant d'être violemment condamnée par l'orthodoxie islamique (les ouvrages du philosophe andalou seront brûlés et lui-même devra s'exiler). Les raisons sont faciles à comprendre : avec une anthropologie de cette nature, il n'y a plus de survie pour l'âme individuelle, qui disparaît avec le corps, ce qui anéantit de surcroît la doctrine des récom-

penses et des châtiments qui constitue un des piliers fondamentaux de la religion.

C'est pour les mêmes raisons que la position d'Averroès va être combattue en Occident. Et le fer de lance de ce combat n'est autre que Thomas lui-même. Dans un de ses traités les plus célèbres, « contre Averroès » (1270), le théologien dominicain va déployer avec vigueur toutes ses ressources polémiques pour mettre à bas son adversaire ; ce traité est d'ailleurs considéré comme son œuvre apologétique la plus puissante. Il n'est pas possible de rentrer ici dans le détail de l'argumentation, qui est particulièrement serrée, mais insistons sur le fait que l'intention majeure de Thomas est de s'opposer à toute doctrine qui tendrait à diviser l'âme humaine en parties substantiellement distinctes ; tout son effort au contraire consiste à affirmer l'unité de cette âme, comme il l'avait fait pour la nature humaine dans son intégralité.

C'est ce qui l'amène également dans le même texte à prendre une position très radicale à propos de la distinction entre l'intellect agent et l'intellect possible, distinction faite par Aristote dans le traité « de l'âme » et reprise par Averroès. En effet, dans l'acte d'intellection il y a deux moments : d'une part l'intellect agent extrait les « espèces intelligibles » à partir des données de l'expérience sensible, d'autre part l'intellect possible reçoit ces intelligibles qui viennent s'inscrire en lui comme dans un miroir. Pour Thomas, là encore, cette distinction entre intellect possible et intellect agent est plutôt une distinction de raison, car les deux intellects en réalité ne sont en fait qu'une seule et même substance qui exerce deux opérations différentes.



INTELLECT ET RAISON

Pour comprendre l'importance de ces réflexions sur la nature de l'intellect, on pourra se référer non seulement au traité de saint Thomas « Contre Averroès » (4), mais aussi aux « questions disputées sur la vérité », en particulier la question XV : « raison supérieure et raison inférieure », (article 1 : « *intellect et raison sont-ils dans l'homme des puissances distinctes ?* » et article 2 : « *la raison supérieure et la raison inférieure sont-elles des puissances distinctes ?* »). Ces articles appartiennent au premier enseignement magistériel de Thomas à Paris de 1256-1259, ce qui montre l'importance qu'il accordait déjà à cette problématique. Sa réponse à ces deux questions est : non.

La distinction intellect-raison était pourtant courante dans la théologie classique, à commencer chez saint Augustin : l'intellect connaît immédiatement de manière intuitive et certaine les vérités intelligibles, la raison discursive procède en revanche par étapes et par démonstrations (ex. : le syllogisme), ce qui rend possible l'erreur. Pour Thomas, cependant, il n'y pas de différence de nature entre les deux processus : au début et à la fin d'un raisonnement (les prémisses d'une part, la conclusion de l'autre) il y a forcément intellection directe d'une vérité évidente qui s'impose. La visée et l'intention de Thomas au travers de ces textes sont tout à fait clairs : il s'agit de rejeter tout ce qui pourrait induire une division, une rupture quelconque dans l'unité de l'âme en tant que substance.

Remarquons au passage que cette analyse fine de l'acte d'intellection représente une nouvelle approche de la « théorie de la connaissance » et constitue un des éléments notables

de la « révolution intellectuelle » évoquée au début de l'article.

L'UNITÉ DE L'ÂME DANS LA DIVERSITÉ DE SES PUISSANCES

La formulation définitive de la doctrine dite de la forme substantielle unique se trouve dans la « somme théologique » (cf. tome I, question 75), où Thomas d'Aquin fait sauter les dernières difficultés posées par le traité « de l'âme » concernant la distinction entre les âmes végétative, sensitive et intellective. Pour lui, on ne doit pas parler de deux ou trois âmes différentes mais d'une seule et même âme qui possède et exerce simplement trois puissances différentes. C'est dans sa description de l'embryologie que les choses apparaissent avec le plus de clarté : l'embryon humain développe en premier lieu une âme végétative qui, plus tard, est remplacée par l'âme sensitive ; enfin, à un certain moment de la croissance de l'embryon, Dieu infuse l'âme intellectuelle qui remplace à son tour la précédente et devient la forme unique du corps. Cette âme intellectuelle a pour première fonction de penser, mais elle est susceptible par ailleurs d'exercer en même temps les fonctions inférieures, végétaives et sensibles, si l'on accepte le principe « ce qui peut le plus peut le moins ». Il n'est donc pas nécessaire de multiplier les formes substantielles pour rendre compte des diverses activités de l'âme humaine.

Cette argumentation, simple dans son principe, est en même tant d'une grande portée métaphysique et paraît difficilement réfutable.

Pour bien saisir enfin la cohérence de la pensée thomiste et en même temps ce qui en constitue le fil conducteur, il faut comprendre comment le théologien considère l'unité ultime



de la personne humaine dans le binaire corps-âme. Pour Thomas, en opposition complète avec Platon et ses successeurs, nous allons voir que le corps n'est en rien une prison ni une punition pour l'âme.

L'âme humaine, en effet, appartient au genre des substances intellectuelles créées par Dieu, comme l'ensemble des « intellects séparés » (les anges). Mais, dans l'échelle des natures intellectuelles, elle occupe le dernier rang ; elle est la dernière et la plus faible de ces substances et incapable de contempler directement les intelligibles. Pour accéder à la connaissance (qui est la fin et la raison d'être de toute substance intellectuelle), elle doit obligatoirement passer par le canal des sens qui lui fournissent l'information dont elle a besoin. Dans ces conditions, le corps est un avantage pour l'âme ; sans lui, elle serait incapable d'actualiser sa puissance intellectuelle, ou bien sa connaissance resterait vague et confuse. Cette incapacité n'est pas le fruit d'un quelconque accident ou d'une imperfection due au péché originel, puisque Thomas affirme que l'homme a été créé ainsi au paradis dès le commencement, avant la faute originelle et la chute qui s'en est suivie. Après la mort, l'âme vit bien une existence « séparée », au sens fort du terme cette fois-ci, mais elle est privée de tout accès au savoir, puisqu'elle ne peut accéder sans médiation, comme les anges, aux « espèces intelligibles ».

C'est seulement après la résurrection des corps que la personne humaine, reconstituée dans son intégralité psychosomatique, sera gratifiée du pouvoir de contempler l'essence divine, non par nature, mais par grâce.

LES DIVERSES CONDAMNATIONS

Cette doctrine thomiste, si fortement charpentée et argumentée, qui nous paraît aller de soi aujourd'hui, n'a cependant pas fait l'unanimité au 13^e siècle et a entraîné de nombreuses controverses ainsi que des condamnations.

Beaucoup de ses opposants, soulignons-le, appartenaient à l'ordre Franciscain, rival de celui des Dominicains. Le plus célèbre d'entre eux est saint Bonaventure, contemporain de saint Thomas et son collègue à la faculté de théologie de Paris. Bonaventure se situait nettement dans la lignée Platonicienne-Augustinienne et considérait avec méfiance l'application des thèses d'Aristote à la théologie.

Cette attitude n'était pas nouvelle : dès le 12^e siècle, le magistère (papes et évêques) avait mis en garde contre l'utilisation abusive des livres d'Aristote dans le domaine théologique ; son apport était volontiers accepté pour la logique et la philosophie naturelle, mais sa métaphysique paraissait douteuse, voire dangereuse pour la foi. À l'université de Paris, c'est, soulignons-le, la faculté des arts et non celle de théologie qui avait favorisé la diffusion et l'étude des textes du philosophe.

Les condamnations les plus dures vont se produire au 13^e siècle à Paris, à Oxford et à Londres.

Les condamnations de Paris :

En 1270, l'évêque de Paris, Étienne Tempier, promulgue la condamnation d'une première série de 13 propositions philosophiques ou théologiques, qu'on peut regrouper sous quatre rubriques : éternité du monde, négation de la providence universelle de Dieu, unicité de l'âme intellectuelle pour tous les hommes (mo-



nopsychisme), déterminisme. C'est l'averroïsme qui est directement visé ici, mais, à travers lui c'est tout de même l'Aristotélisme qui est remis en cause.

Le sept mars 1277 ce sont cette fois-ci 219 articles qui sont condamnés par l'évêque de Paris. Bien que Thomas ne soit pas explicitement visé, quelques-uns de ces articles correspondaient indirectement à ses thèses. Les auteurs de la condamnation ne devaient pas en rester là, puisqu'une semaine après ils entreprirent de faire condamner deux propositions tirées de l'œuvre du Docteur Angélique, dont la thèse de l'unité de la forme substantielle (article 48 : « dans tout composé il n'y a qu'une forme substantielle »).

On sait que, par ailleurs, Étienne Tempier préparait un procès spécifique contre Thomas (mort en 1274) qui n'aboutit pas, suite à l'intervention de l'ordre Dominicain et de certains membres de la Curie.

La condamnation d'Oxford :

Toujours en 1277, l'archevêque de Canterbury, Robert Kilwardby, condamne 30 propositions qui sont interdites d'enseignement. L'article 12 dénonce l'opinion suivante : «... De même, que l'âme végétative, sensitive et intellectuelle est une unique forme simple » ; l'article 16 précise : « ...De même, que l'âme intellective s'unit à la matière première de sorte qu'est alors corrompu tout ce qui l'a précédée, jusqu'à la matière première ». Il s'agit bien là de thèses thomistes fondamentales.

La condamnation de Londres :

En 1286 l'archevêque de Londres Jean Pecham définit 8 thèses hérétiques. L'Article 8 condamne l'opinion « que, dans l'homme, qu'il n'y a qu'une forme, à savoir l'âme rationnelle, à l'exception de toute autre forme substantielle. De cette thèse semble découler l'ensemble des hérésies mentionnées auparavant ».

Ces trois exemples montrent les réticences du magistère catholique au 13^e siècle face à la doctrine de saint Thomas.

LE REVIREMENT DE L'ÉGLISE

Comme on vient de le voir, rien n'était réglé à la mort de Thomas d'Aquin en 1274 et sa théologie soulevait encore bien des oppositions au sein de l'Église.

C'est au début du 14^e siècle que va se produire un événement considérable qui va bouleverser la donne. Il s'agit du concile œcuménique de Vienne (quinzième concile œcuménique) qui se déroule de 1311 à 1312. Ce concile, réuni principalement dans le but de régler l'affaire des Templiers, a néanmoins promulgué 38 constitutions dont la première doit retenir toute notre attention : « *Avec l'approbation du saint Concile, nous rejetons comme erronée et contraire à la foi de l'Église toute doctrine ou proposition affirmant sans peur que la substance de l'âme rationnelle ou intellectuelle n'est pas elle-même dans son essence la forme du corps humain, ou amenant le doute dans cette question. Pour que chacun puisse connaître la vérité de la foi dans sa pureté, et que toute erreur soit exclue, nous définissons que quiconque ose affirmer, défendre ou soutenir de façon entêtée que l'âme rationnelle ou intellectuelle n'est pas la forme du corps humain d'elle-même et par essence, soit considéré comme un hérétique* ».

Qu'on mesure l'écart entre cette déclaration et les condamnations de 1270, 1277 et 1286. C'est un renversement pur et simple de la position du magistère et cette fois avec tout le poids d'un concile qui réunit 20 cardinaux, 4 patriarches, environ 100 archevêques et évêques ainsi qu'un certain nombre d'abbés et de prieurs sous l'autorité du pape Clément V. C'est bien la doctrine principale de l'anthropologie Thomiste qui est à ce moment-là acceptée et, en quelque sorte, « canonisée » par l'Église. Thomas lui-même sera officiellement canonisé et reconnu comme Docteur de



l'Église sous le nom de « Docteur Angélique » en 1323 par Jean XXII. Enfin, les condamnations parisiennes seront définitivement révoquées en 1325.

En moins d'un demi-siècle, l'Église a donc modifié sa doctrine de l'âme et déplacé ses références philosophiques du platonisme vers l'aristotélisme. C'est pourquoi nous parlions en commençant de « révolution intellectuelle ». Insistons bien sur ce point : ce qui, jusqu'alors, pouvait faire l'objet de discussions et d'opinions théologiques diverses devient, à partir du concile de Vienne, une définition dogmatique, d'autant plus impérative que cet article est promulgué « avec l'approbation du saint concile ». Cette définition sera d'ailleurs confirmée par différents conciles et actes du magistère, comme on pourra s'en convaincre en consultant le recueil de Denzinger (collection de textes doctrinaux officiels) aux numéros suivants : 738 et 1655-1656-1657-1658, accessible (en anglais), par exemple sur le site [catechetics online](http://www.catechetics.com)

LES CONSÉQUENCES DU CONCILE DE VIENNE

À partir de cette décision du concile de Vienne, toute doctrine ternaire ou, a fortiori, « pluraliste » devient suspecte et va être, de fait, écartée de la théologie catholique. Et cela est vrai pour toutes les options : aussi bien pour la version « hiérarchique » de la ternarité qui superpose les trois étages que sont l'esprit, l'âme et le corps que pour la version « intermédiaire » qui pose l'un des deux termes, l'âme ou l'esprit, comme jouant le rôle d'un intermédiaire dans le composé humain. Car ce qui caractérise justement la doctrine de l'hylémorphisme, saint Thomas y revient plusieurs fois et avec force, c'est que l'union entre le

corps et l'âme est immédiate, elle n'a pas besoin d'un moyen terme qui unifie ou qui concatène les deux autres (cf. « *Somme contre les gentils* », tome II, chapitre 71 : *l'âme est unie sans intermédiaire au corps*).

À titre de comparaison, la théologie de l'Église orthodoxe d'orient adopte une toute autre attitude. Elle est parfaitement résumée par Vladimir Lossky : « *les Pères grecs représentent la nature humaine tantôt comme un composé tripartite – esprit, âme, corps (nous, psyché, soma) tantôt comme l'union de l'âme et du corps. La différence entre les partisans du trichotomisme et du dichotomisme se réduit, en somme, à une question de terminologie : les dichotomistes voient dans le nous (intellect) la faculté supérieure de l'âme raisonnable par laquelle l'homme entre en communion avec Dieu...*

L'esprit (nous, pneuma), partie suprême de l'être humain, est la faculté contemplative par laquelle l'homme tend vers Dieu. Partie la plus personnelle de l'homme, principe de sa conscience et de sa liberté, l'esprit dans la nature humaine correspond le plus à la personne ; on peut dire qu'il est le siège de la personne, de l'hypostase humaine qui contient en elle l'ensemble de la nature-esprit, âme et corps. » (3)

Dans la théologie orientale, on le voit, plusieurs options restent possibles. En revanche, le catéchisme « normatif » du concile de Trente et les divers catéchismes depuis reprennent strictement la définition binaire de la nature humaine : l'homme est composé seulement d'un corps et d'une « âme spirituelle ».

Il nous faut revenir une fois encore sur un point capital pour prévenir toute interprétation erronée de la doctrine thomiste : saint Thomas veut affirmer l'unité profonde et insécable de la personne humaine ; il n'est pas « dualiste », car il ne sépare pas, il n'oppose pas les deux termes du composé humain il en montre la



fusion dans l'acte d'être unique qui constitue la personne dans son intégralité. C'est pourquoi nous caractérisons sa doctrine par le terme de « binarité » qui évacue toute notion péjorative de rupture ou d'hétérogénéité.

L'ÉGLISE CATHOLIQUE CONTRE LES HÉRÉSIES

Il reste à nous interroger sur les raisons qui ont amené le magistère à ce revirement inattendu. Bien sûr, on peut penser que l'Église a considéré que la théologie thomiste dans son ensemble était la plus adaptée et la plus efficace pour défendre la foi et les mœurs. Avec sa rationalité, sa puissance d'argumentation, son universalité, son application possible à tous les champs du savoir (religion, morale, politique, science...), elle fournit un support didactique et apologétique unique qui, de surcroît, concilie de manière incomparable la raison avec la foi.

Mais il y a certainement des motifs spécifiques qui expliquent que ce revirement, qui a amené le triomphe du thomisme, se soit fait d'abord par le biais de l'anthropologie.

On peut émettre à ce propos plusieurs hypothèses. Voici celle que nous proposons :

Si l'on revient au concile de Vienne et qu'on étudie attentivement l'ensemble de ses articles, on remarque que plusieurs condamnations ont été lancées contre divers mouvements ; il s'agit de ceux qu'on appelait « béguards et béguines, fraticelles ou bizoques et ceux qui ont suivi la doctrine hérétique de Pierre Olivi ». Ces erreurs ont été dénoncées dans la constitution qui est au chapitre III du tit. 3 du cinquième livre (décret 28) :

« 1° que l'homme peut acquérir en cette vie un tel degré de perfection, qu'il devienne impeccable et hors d'état de croître en grâce ; 2° que ceux qui sont parvenus à cette perfection ne doivent plus jeûner ni prier, parce qu'en cet état les sens sont tellement assujettis à l'esprit et à la raison, que l'homme peut li-

brement accorder à son corps tout ce qu'il lui plaît ; 3° que ceux qui sont parvenus à cet esprit de liberté ne sont plus sujets à obéir, ni tenus de pratiquer les préceptes de l'Église ; 4° que l'homme peut parvenir à la béatitude finale en cette vie, et obtenir le même degré de perfection qu'il aura dans l'autre ; 5° que toute créature intellectuelle est naturellement bienheureuse, et que l'âme n'a pas besoin de la lumière de gloire pour s'élever à la vision et à la jouissance de Dieu ; 6° que la pratique de la vertu est pour les hommes imparfaits, mais que l'âme parfaite se dispense de les pratiquer ; 7° que le simple baiser d'une femme est un péché mortel, mais que l'action de la chair avec elle n'est pas un péché ; 8° que, pendant l'élévation du corps de Jésus-Christ, il n'est pas nécessaire aux parfaits de se lever, ni de lui rendre aucun respect, parce que ce serait une imperfection pour eux de descendre de la pureté et de la hauteur de leur contemplation pour penser au sacrement de l'eucharistie ou à la passion de Jésus-Christ. »

L'ÉGLISE FACE AU GNOTICISME

Ce texte doit être replacé dans son époque : au douzième et au treizième siècle de nombreux mouvements avaient enseigné une telle doctrine qui, d'une part, accordait à l'homme la possibilité d'atteindre dans cette vie la perfection et la plénitude de la « vie de l'esprit » et, d'autre part, libérait le croyant ainsi « perfectionné » de toute allégeance au dogme ou à l'autorité magistérielle de l'Église. Il se trouve que les mouvements qui sont cités dans le décret 28 étaient tous plus ou moins liés à la mouvance franciscaine, Pierre Olivi étant lui-même un théologien franciscain célèbre en ce temps-là. Il est à peine besoin de souligner qu'on retrouve à travers ce contexte la rivalité entre les ordres dominicains et franciscains.

Mais revenons maintenant sur la raison principale qui a entraîné la réunion du concile de Vienne : il s'agissait de régler l'affaire des Tem-



pliers, qui avait soulevé tant de problèmes en Europe, particulièrement en France. Or les Templiers avaient été accusés d'hérésie dans plusieurs domaines (culte du baphomet, reniement du Christ...) ainsi que de mœurs dissolues. On ne peut pas s'empêcher de faire à ce propos un rapprochement avec les condamnations du vingt-huitième décret.

Par ailleurs, n'oublions pas qu'en cette année 1312 l'hérésie cathare était à peine éteinte (le dernier cathare sera brûlé en 1322).

Comme on le voit, l'époque était fortement marquée par ces conflits religieux et temporels à la fois où l'Église avait dû se battre sans discontinuer contre des mouvements hérétiques. On peut comprendre l'extrême vigilance des autorités ecclésiastiques à empêcher que de tels errements se reproduisent, d'où la fermeté de la condamnation conciliaire.

Mais quel rapport tout cela a-t-il avec notre sujet ? Pour le saisir, il faut poursuivre notre généalogie de l'hérésie et revenir plus loin encore dans le temps. C'est un fait que la doctrine cathare présentait de nombreux points communs avec une des grandes hérésies du début du Christianisme, le gnosticisme, qui avait connu son apogée au deuxième siècle. Il s'agissait d'une doctrine fondée sur une vision dualiste de l'univers, où deux principes rivaux s'opposaient dans le cosmos et aussi dans l'âme de l'homme. Elle affirmait la possibilité pour le gnostique d'atteindre en cette vie l'illumination parfaite et en même temps son indépendance par rapport à toute institution. Cette hérésie avait été vigoureusement combattue par l'orthodoxie, en particulier par saint Augustin, mais semblait toujours renaître de ses cendres, prenant constamment des formes nouvelles.

Or, il est très intéressant pour notre propos de rechercher quelle était l'anthropologie spécifique de ce courant gnostique.

Il est très significatif de constater que, précisément, le gnosticisme proposait une division tripartite de la nature humaine : hylé (corps), psyché (âme) et pneuma (esprit). À ces trois niveaux correspondent trois types d'homme :

– l'homme hylé ou charnel, tourné vers le monde matériel, vers les sens, l'homme du désir et de l'instinct,

– l'homme psychique, qui aspire à la vie surnaturelle mais qui est encore perturbé par l'émotion et tiraillé entre la vie du corps et celle de l'esprit,

– l'homme pneumatique ou spirituel, le vrai gnostique, qui a définitivement dépassé les conflits et les incertitudes des deux premiers niveaux pour s'installer dans la vie de l'esprit et l'union intime avec la divinité.

Ce dernier homme est à lui-même sa propre loi et par conséquent se trouve affranchi de la loi commune. Par ailleurs, dans la conception gnostique, le pneuma humain possède par nature un caractère divin, il est comme une parcelle de la divinité répandue en chaque homme ; à chacun de retrouver en lui-même ce noyau divin par une ascèse et un effort personnels qui dépendent de sa seule responsabilité et de ses seules forces.

LE DESTIN DU PARADIGME TERNAIRE

À la lumière de ces quelques développements, on comprend beaucoup mieux quels étaient les enjeux philosophiques et théologiques au treizième siècle et pourquoi l'Église a fait les choix que l'on sait. Toute dérive vers



une conception ternaire de type gnostique paraissait dangereuse et ne pouvait manquer d'être sévèrement condamnée ; par ailleurs, l'arrivée du thomisme avec sa doctrine hylémorphique qui préserve l'unité de la personne tout en maintenant la double polarité âme-corps est sans aucun doute apparue comme providentielle pour le magistère de l'Église au quatorzième siècle, une fois passée la période des hésitations et des condamnations du treizième.

Doit-on penser pour autant que le paradigme anthropologique ternaire a disparu dès ce moment ? Certainement pas, mais il va se trouver marginalisé dans la pensée théologique, et ce jusqu'à aujourd'hui.

Le grand théologien qui va succéder à saint Thomas au quatorzième siècle, le franciscain Duns Scot, proposera un autre modèle anthropologique plus proche d'une vision ternaire, puisqu'à côté de l'âme, forme intellectuelle infusée par Dieu dans l'embryon, il distingue une « forme de corporéité » déjà présente avant cette infusion et qui anime le corps.

Cette doctrine n'a pas été condamnée, mais n'a pas fait école non plus dans la pensée du magistère de l'Église qui reste fermement thomiste à travers tous les conciles, Vatican II inclus.

En revanche, le dominicain thomiste maître Eckhart sera admonesté pour avoir affirmé qu'il y avait dans l'âme « quelque chose d'incrédible et d'incréé », formule qui, pour le magistère, devait avoir des relents fort inquiétants ; d'autant qu'à cette époque un autre mouvement hérétique condamné par l'autorité ecclésiastique, les « frères du libre esprit », dispensait un enseignement similaire mais marqué par des tendances nettement gnostiques.

THOMAS D'AQUIN EST-IL DUALISTE ?

À cette question fondamentale, qui rejoint l'objet même de cet article, la réponse est définitivement : NON. En effet, nous avons montré que la doctrine thomiste, fondée sur l'hylémorphisme (union d'une forme et d'une matière), loin d'établir un « dualisme » dans la personne en garantissait au contraire l'unité intime et insécable ; nous proposons pour la définir le terme d'« unitarisme binaire » qui rend compte des deux aspects de la pensée de saint Thomas : unité de la personne dans le composé du corps et de l'âme spirituelle.

En revanche, s'il est clair que le docteur angélique a rejeté lui-même toute forme de dualisme, il n'en reste pas moins que le paradigme binaire qu'il a imposé a fermé la porte à toute doctrine ternaire par la suite et favorisé, au contraire, l'apparition du dualisme proprement dit dans les siècles suivants.

C'est précisément au XVIIe siècle avec Descartes que cette évolution sera consommée.

Ce philosophe se situe en effet au terme de la révolution intellectuelle qui avait commencé avec Copernic et Galilée aux XVe et XVIe siècles. Avec ces deux savants, c'est tout le système du monde qui est remis en cause : la cosmologie, la physique, puis, à terme, l'anthropologie. Descartes en tire les conséquences ultimes en abandonnant purement et simplement la philosophie aristotélicienne et scolastique. Cet abandon se traduit de plusieurs manières : tout d'abord on passe de la cosmologie traditionnelle géocentrique à l'héliocentrisme, puis, en physique, on rejette la théorie du mouvement d'Aristote et, enfin, la doctrine de l'hylémorphisme elle-même est éliminée au profit de la conception « mécaniciste » qui connaîtra son plein développement au siècle suivant.



DU DUALISME AU MONISME

Il faut maintenant tirer les conséquences ultimes de cette révolution dans le domaine de l'anthropologie.

Rappelons que Descartes définit l'homme à partir de deux substances : la substance étendue, qui caractérise le corps, et la substance pensante qui constitue l'âme. Le point le plus important, c'est qu'il s'agit pour lui de deux substances complètes et non pas, comme dans le modèle aristotélo-thomiste, de deux substances incomplètes (voir plus haut) qui par leur union seulement constituent une substance complète. Mais la question qui se pose alors est d'expliquer comment ces deux substances de genre différent, et qui n'ont rien en commun par nature, peuvent s'unir en un seul individu. Il faut lire, à ce propos, la correspondance entre Descartes et la princesse Élisabeth ; dans une de ses lettres, celle-ci interroge ingénument le maître sur ce problème et avoue sa difficulté à comprendre comment cette concaténation est possible. Descartes lui répond, poliment mais fermement, en la renvoyant en quelque sorte à ses chères études et en lui conseillant d'exercer sa sagacité sur d'autres sujets plus importants.

On ne s'arrêtera pas sur les quelques tentatives d'explication physiologiques de Descartes, comme la glande pinéale ou les « esprits animaux », notions qu'il n'a d'ailleurs pas inventées mais empruntées à des philosophes et des médecins de l'antiquité (école pneumatique, Galien).

Mais une fois advenu ce dualisme séparateur, les choses ne vont pas en rester là. Très rapidement on se passera du recours à une substance immatérielle, devenue inutile, puisque tout doit pouvoir s'expliquer par des

principes physiques mécanistes. Ce sera le travail du siècle suivant, le « siècle des lumières », et particulièrement celui des encyclopédistes (d'Holbach, d'Alembert...) qui préparent la grande Révolution. On pourra lire à ce propos les ouvrages remarquables de Xavier Martin : « Régénérer l'espèce humaine », « *Voltaire méconnu*, aspects cachés de l'humanisme des lumières », « *Nature humaine et révolution française* » et « *L'homme des droits de l'homme et sa compagne* » (éd. Dominique Martin Morin).

On voit par là de quelle façon le dualisme anthropologique conduit nécessairement au monisme matérialiste, comme les fleuves vont à la mer. Ce travail sera parachevé au dix-neuvième et jusqu'au vingtième siècle par le scientisme où l'homme est réduit à une substance corporelle matérielle et la vie elle-même considérée simplement comme « un matériau à gérer » (Dr Pierre Simon).

Remarquons cependant que le débat n'est pas clos puisque les conceptions matérialistes « rustiques » des deux siècles précédents (comme aurait dit Michel Foucault) ont commencé à voler en éclat sous le choc des nouveaux développements de la physique, en particulier de la physique des particules, et de la cosmologie. Il n'est plus possible de dire comme le médecin Cabanis en 1802 : « *le cerveau sécrète la pensée comme le foie sécrète la bile* ». Souvenons-nous aussi des paroles de Victor Hugo, qui écrivait : « *la science recherche le mouvement perpétuel. Elle l'a trouvé : c'est elle-même* ».

D'une façon inattendue, l'hylémorphisme lui-même a été réactivé par des biologistes comme le professeur Henri Laborit, qui proposait pour expliquer le vivant la théorie du « champ morphogénétique », ou bien encore à



travers les nouvelles « théories de l'information » qui, par exemple, distinguent le « hard » et le « soft », le support et le programme, ce qui constitue à l'évidence une reformulation des concepts Aristotéliens de matière et de forme.

On pourra se rendre compte que le problème anthropologique qui nous intéresse se pose encore aujourd'hui, comme au moyen âge, en lisant l'ouvrage du professeur Yes-hayahou Leibowitz, neuroscientifique et philosophe Israélien : *Corps et esprit, Le problème psycho-physique* (ed. du Cerf).

CONCLUSIONS :

Au terme de cette étude, une première conclusion paraît s'imposer : si l'on veut sauvegarder l'unité de la nature humaine avec ses deux composantes spirituelles et corporelles, il n'y a que deux modèles qui fonctionnent :

- Soit celui du paradigme ternaire qu'on trouve chez saint Paul, Origène ou saint Augustin, avec la division corps, âme et esprit, l'un de ces termes jouant forcément le rôle de médiateur entre les deux autres.
- Soit celui de l'hylémorphisme Aristotélien repris par saint Thomas qui garantit l'unité de la personne sans qu'il soit besoin d'intermédiaire (voir plus haut).

Tout autre modèle est irrémédiablement voué à l'échec et à l'autodestruction de par ses insuffisances et ses contradictions internes ; de surcroît, il ouvre irrésistiblement la porte au monisme matérialiste.

La deuxième conclusion, c'est qu'il est incontestable que l'Église, surtout depuis le treizième siècle, a choisi de privilégier le deuxième de ces modèles.

Il s'agit bien, comme on l'a vu, d'un choix dogmatique qui s'impose donc à tous les croyants.

Reste à s'interroger sur la possibilité de développer aujourd'hui une option anthropologique ternaire qui ne serait pas en contradiction avec l'enseignement théologique officiel. C'est un sujet difficile, pour lequel il faudrait tout d'abord définir la valeur normative (la « note théologique ») des déclarations du concile de Vienne et des autres conciles qui ont traité des rapports de l'âme et de l'esprit. Cela requiert les compétences pointues d'un spécialiste en théologie dogmatique qui ne sont pas les nôtres.

C'est pourquoi nous terminerons à la manière d'Aristote avouant son incompetence à propos du nombre des substances spirituelles dans l'univers en laissant à d'autres, plus savants, le soin de répondre à cette question.

Patrick Brun

(1) cf. « *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne* » de Catherine König-Pralong, éd. Vrin.

(2) « *pluralisme des formes ou dualisme de substance ? La pensée pré-thomiste touchant*