Théologie et matérialisme

chez Thomas d’Aquin

Qu’il faille mettre en relation la théologie et le matérialisme peut aller de soi pour un esprit moderne qui se veut matérialiste et n’est pas théologien. Cela vaut pour le sens commun des hommes sans dieu qui sont nombreux parmi nous, mais aussi pour un certain type de science historique qui incline à interpréter les temps antiques ou médiévaux à la lumière de concepts modernes et contemporains. Si au contraire nous cherchons à nous approprier les questions et les concepts de la philosophie médiévale ou, en tout cas, à nous mettre dans une posture inactuelle par rapport à l’actualité du matérialisme chez les modernes, il semble à première vue que le Moyen Âge, la théologie médiévale et, en particulier, la théologie de Thomas d’Aquin n’aient pas grand-chose à voir avec le matérialisme. À s’en tenir à cette constatation, on pourra s’étonner que, comme cela advient dans ce numéro de *La Pensée*, neuf philosophes ou historiens des idées aient bien voulu réunir leurs forces pour éclairer les rapports du matérialisme et de la théologie chez Thomas d’Aquin.

Il convient d’examiner d’abord ce qui éloigne l’un de l’autre matérialisme et théologie et la théologie de saint Thomas du matérialisme. Plusieurs de nos contributeurs le soulignent. Joël Biard nous rappelle que le mot « matérialiste » apparaît pour la première fois en 1702 sous la plume de Leibniz et que son équivalent anglais date du xviie siècle. Le terme est donc évidemment moderne, tandis que la théologie est ancienne, Platon utilisant déjà le mot *theologia* (θεολογἰα) pour désigner les mythes par lesquels les poètes évoquent la divinité[[1]](#footnote-1). À supposer que ce premier obstacle puisse facilement être surmonté et que, armés du concept de matérialisme enfin isolé par les modernes, nous nous tournions vers l’Antiquité et le Moyen Âge, nous reconnaîtrons dans l’atomisme de Démocrite et d’Épicure des théories matérialistes. Et chez eux, sans doute, une théologie matérialiste sera possible. Mais nous aurons grand mal à identifier un seul penseur médiéval qui soit vraiment matérialiste au sens où il reconduirait toute existence au seul principe matériel. Gabriella Zuccolin, reprenant à son compte une remarque de Stefano Caroti, envisage que le syntagme « matérialisme médiéval » puisse être une contradiction dans les termes.

La première raison qui fait que les penseurs médiévaux restent généralement à distance du matérialisme tient sans doute au poids du platonisme, puis de l’aristotélisme, dont le prestige contribue à définir un cadre conceptuel à l’intérieur duquel tout problème philosophique est construit, y compris chez des auteurs qui s’aventurent très loin de Platon et des néoplatoniciens ou d’Aristote. Les deux traditions ont ainsi en commun d’interdire que l’on puisse renoncer au concept de forme (*eidos,* εἶδος), s’il s’agit de connaître les essences, et ce genre de présupposition rend très malaisée une compréhension des corps et des âmes en vertu du seul principe matériel. La deuxième raison est évidemment que, la philosophie étant devenue la servante de la théologie monothéiste, il faut rapporter ultimement toute existence particulière à l’existence de Dieu, qui est esprit et cause première de toute chose, en entendant le mot « esprit » au sens de l’hébreu *roua’h* (רוח) dont Maïmonide observe que, lorsque dans l’Écriture le mot est appliqué à Dieu, il signifie toujours l’intelligence divine qui inspire les prophètes ou la volonté, le dessein de Dieu, qui gouverne la providence[[2]](#footnote-2). Que l’esprit de Dieu, dont l’intelligence inspire les prophètes pour servir son dessein providentiel, soit cause de toute chose, cela paraît exclure que la théologie puisse se donner une philosophie strictement matérialiste pour auxiliaire. David de Dinant s’approche d’une telle possibilité. Mais, comme l’observe Adriano Oliva, en identifiant la matière première et Dieu, il « évacue la matière instanciée et la variété des composés », qui ne sont plus qu’apparence et dont la forme n’existe plus que par l’acte de la perception sensible. La divinisation de la matière a comme conséquence d’entraîner l’affirmation d’irréalité des corps. N’est-ce pas là le signe d’une impossibilité fondamentale ? Un matérialisme radical ne peut s’articuler sans contradiction avec la présupposition monothéiste et avec la distinction de la matière et de la forme.

En première approche, il semble donc que la théologie médiévale doive deux fois assigner à la matière un statut purement négatif : la matière est ce que la forme n’est pas et la matière est aussi ce que Dieu en tant qu’esprit n’est pas. Thomas d’Aquin ne fait pas exception, loin de là. Nos contributeurs s’accordent assez généralement sur ce point : sans être néant, la matière est cependant, pour Thomas, ce qu’il y a de plus proche du néant. Günther Mensching compare l’Aquinate avec Duns Scot et montre que, malgré ses efforts pour comprendre le rôle de la matière dans le processus d’individuation, le premier maintient l’absence de toute détermination propre de la matière, qui n’est que le corrélat de la forme, tandis que le second s’avance jusqu’à reconnaître que la matière est quelque chose, qu’elle est actuellement réelle.

Toutefois, que la pensée de Thomas d’Aquin, comme toute la philosophie médiévale, ait bien du mal à le déterminer positivement n’entraîne aucunement que le concept de matière soit secondaire. Il acquiert au contraire une sorte de centralité problématique du fait même que la matière se trouve deux fois autre : par rapport à la forme et par rapport à Dieu. À la croisée de ces deux rapports surgit la question de la destinée des hommes sous l’hypothèse de la providence. Et cette question réclame la compréhension de ce que sont la création et la génération des corps, l’individuation, la relation de l’âme et du corps, l’inscription de l’homme individuel dans l’ordre de la nature et de la providence, le salut.

Touchant l’ontologie des corps et l’individualité, les conceptions de Thomas sont avant tout construites par l’interprétation d’Aristote et, en particulier, de l’hylémorphisme aristotélicien, dont on peut décrire les coordonnées fondamentales grâce aux concepts de forme, de matière, d’acte et de puissance : la forme présente dans une chose singulière, et non la forme pensée par l’intelligence, ne peut être sans une matière qu’elle informe. La chose singulière est donc en acte, ou actuellement, un composé de forme et de matière et, tandis que la forme seule est en acte pour l’intelligence qui la comprend, la matière seule n’est rien de déterminé, puisqu’elle n’a pas de forme et ne peut être que puissance de ce qui passe à l’acte lorsque la matière reçoit une forme. Sur ces considérations vient se greffer la différence de la matière première et de la matière seconde. Car il faut en effet supposer une matière première, pure puissance indéterminée, qui est absolument sans forme, sans quoi aucune chose singulière ne pourrait être en acte. Mais il faut aussi considérer que dans les composés de composés les formes s’emboîtent pour ainsi dire les unes dans les autres en sorte qu’une forme moins composée est matière pour une forme plus complexe, autrement dit puissance d’un degré supérieur de composition : c’est ainsi que, chez Aristote, dans l’ordre politique, la famille est matière du village et le village, matière de la cité et que, chez Thomas d’Aquin, on peut considérer les hommes individuels comme matière de la société et la société comme matière du droit. Comprenant comment ce qui chez Aristote est matière de la communauté politique et laisse place chez Thomas à la matière sociale, Stéphane Bonnet établit en quel sens l’homme animal politique d’Aristote devient un animal social et politique.

L’interprétation de l’hylémorphisme est l’une des tâches sans cesse reprise par tous les penseurs qui, en un dépassement des hérésies nominalistes du xiiesiècle, recevront la philosophie d’Aristote, au xiiie siècle, comme un système de concepts propres à concilier l’actualité des choses singulières et l’intelligence de l’universel. Dans ce cadre, Thomas d’Aquin cherche à accorder la thèse nominaliste et la thèse réaliste, la première affirmant la réalité des choses singulières seulement et rabattant l’être des universaux du côté du sujet faisant usage de la dénomination, la seconde affirmant la réalité des universaux et rencontrant donc la différenciation des choses singulières comme une énigme. Günther Mensching explique que, pour parvenir à cet accord, Thomas passe par la notion d’*essentia singularis*, qui concentre la réalité des universaux dans les choses singulières. L’essence singulière d’une chose contient alors réellement ce que l’on peut en penser comme universel par l’opération de l’abstraction. Or, ce que l’on peut en penser, c’est la forme, qui ne saurait engendrer l’individualité de la chose singulière ; il faut donc supposer dans la chose un composant qui est de même rang que la forme, à savoir l’unité subsistant une fois que l’on a abstrait de la chose tout ce qui appartient à la forme. Cette unité est la matière qui est elle aussi un universel ou, si l’on veut, qui est la forme de ce qui dans la chose n’appartient pas à la forme et fait l’unité de l’individu. Il n’y a donc pas de matière sans forme et la matière est à la fois le principe de l’individuation, ce qui de cette chose-ci, qui a telle forme, fait un individu, et ce qui n’a ni détermination propre ni réalité séparée.

Nous touchons là ce que nous pourrions appeler la centralité problématique du concept de matière chez Thomas d’Aquin qui est bien près de renverser l’ordre des essences et de mettre l’inférieur à la place du supérieur. Pour comprendre comment la matière s’unit à la forme, Thomas suppose que la matière est d’abord *materia signata quantitate* (matière prédéterminée par la quantité) avant de recevoir les autres déterminations de la forme : ce n’est pas la matière indéterminée qui est le principe d’individuation, mais la matière qui a certaines dimensions dans l’espace. N’est-ce pas mettre la détermination substantielle de la forme sous la dépendance d’un accident et faire en sorte, par exemple, que cet homme soit bien un homme parce qu’il est premièrement constitué d’une certaine quantité de matière ?

On peut, à partir de là, penser que si Thomas d’Aquin met beaucoup de soin à ce qu’on ne confonde pas ses thèses avec celles des penseurs les plus tentés par ce que nous appellerions le matérialisme, c’est peut-être parce qu’il s’approche lui-même du risque matérialiste. La réfutation de David de Dinant ne vise pas seulement à sauver la réalité des choses singulières et de leurs formes, mais aussi à empêcher que ce qu’il y a de plus indéterminé et ce qui ne peut en somme être contemplé par l’intelligence, fût-ce l’intelligence divine, sinon comme ce qui est sans forme, proche du néant et pour cette raison inconnaissable, ne soit pas mis au sommet de la hiérarchie ontologique. Thomas ne se départit jamais d’une attitude qui lui fait accorder le plus qu’il peut à la matière afin de penser l’individualité sans jamais oublier tout ce qu’il faut accorder à Dieu. C’est pourquoi Adriano Oliva replace l’opposition de Thomas à David de Dinant dans une démarche d’ensemble qui conduit l’Aquinate à réfuter généralement tout argument qui a pour conséquence d’arracher Dieu à son statut d’acte pur et à faire de la matière autre chose qu’une pure puissance.

S’il importe tant de maintenir la réalité des choses singulières sans affaiblir la transcendance de Dieu, d’où procèdent les formes, cela ne relève pas seulement de deux exigences distinctes dont l’une ressortirait à la métaphysique et à l’interprétation d’Aristote et l’autre à la théologie monothéiste. Ces deux exigences se rencontrent et fusionnent pour ainsi dire lorsqu’il s’agit de comprendre l’homme. En vue du salut, il faut que l’âme d’un homme emporte avec elle l’individu tout entier et cependant dépouille tout ce qui l’éloigne de Dieu.

Joël Biard met sous nos yeux ce que cela implique pour la théorie de la connaissance : Thomas d’Aquin affirme l’unité de l’homme jusque dans l’acte d’intelliger (*intelligere*) dont l’opération se fait pourtant sans organe corporel. Il n’y a pas deux sujets, l’un, sensitif et végétatif, qui serait engagé dans le corps, et l’autre intellectif, qui serait dégagé du corps, mais plutôt un seul sujet : l’homme singulier, composé de cette matière et de cette forme, autrement dit une seule âme qui est forme du corps, conformément au philosophème aristotélicien[[3]](#footnote-3).

Yves Roudaut montre comment la théorie de la génération, telle que la conçoit saint Thomas, vise à concilier l’unité et l’immutabilité des formes, donc des âmes, avec la génération des substances corporelles et les changements qui les affectent. L’engendrement du composé ne se fait pas par *latitatio formarum*, c’est-à-dire à partir de la présence latente des formes dans la matière, ni par *latitudo formarum*, qui permettrait de penser la croissance de l’individu vivant comme succession dans la matière d’une pluralité de formes distinctes : Yves Roudaut affirme que Thomas pense la génération en s’appuyant sur la notion d’éduction (*eductio formarum*), la puissance de la matière donnant lieu à la forme dans la mesure où la cause finale agit sur la matière par attraction. La forme parfaite étant la fin prochaine vers laquelle tend la matière du composé, cela entraîne aussi que, dans le processus de génération ou de corruption, la forme du composé soit forme incomplète, en tant que le composé s’achemine vers la forme parfaite ou s’en éloigne.

Il reste que l’union dans l’homme de l’âme intellective et du corps fait difficulté pour des raisons qui ont à voir, premièrement, avec la théorie de la connaissance, deuxièmement, avec les conditions du salut.

Nous avons vu que Thomas affirme résolument l’unité du sujet humain effectivement composé d’une forme et d’une matière. Il rompt ainsi avec la conception augustinienne de l’homme individuel, dont Véronique Decaix nous rappelle qu’elle suppose que l’âme purement immatérielle ne reçoit rien du corps y compris dans le moment de la sensation, alors que pour Thomas « il n’est pas possible de penser sans image », en sorte que l’imagination et la mémoire sensible se montrent comme ce par quoi les opérations de l’âme sont indissociablement des opérations du corps. De même que l’intellect pense les propriétés du triangle à partir de l’image d’un triangle particulier, de même la mémoire n’accède à l’objet du souvenir que par l’image dont le corps a gardé la trace. L’image est psychosomatique, quoique l’âme, dans l’opération de la mémoire, se tourne vers la chose remémorée qui est absente. La réminiscence elle-même, qu’Augustin et les platoniciens séparent radicalement de la remémoration sensible et considèrent comme un pur acte d’intelligence, devient chez Thomas une opération qui engage le corps et participe pleinement de la faculté sensitive. Véronique Decaix nous invite donc à considérer que l’union de l’âme intellective et du corps se fait par la médiation des opérations de la mémoire.

Quoique l’âme soit la forme du corps, Thomas d’Aquin ne renonce pas à considérer toutefois qu’il y a dans l’âme humaine quelque chose d’immatériel et que, par conséquent, l’âme peut subsister sans la matière. Sauf à abolir toute perspective de salut, il faut bien que l’âme se sépare du corps terrestre pour paraître devant Dieu et qu’avant la résurrection des corps elle puisse être sans matière. Il y a, nous l’avons vu, une césure qui sépare l’opération intellective et l’opération sensitive et Thomas s’efforce de la surmonter pour sauver l’unité de l’homme individuel. Mais nous rencontrons maintenant une autre césure qui sépare la réalité de l’homme naturel de sa destinée surnaturelle. La doctrine de la grâce qu’étudient Philippe Büttgen et Iacopo Costa doit concilier le fait que l’homme naturel, c’est-à-dire matériel, se trouve par élection disposé à la grâce et que celle-ci est cependant un don surnaturel par lequel Dieu conduit l’homme au salut éternel. C’est pourquoi la nature de ce qui prépare l’individu à la grâce reste fondamentalement inconnue, quoiqu’il s’agisse pour Thomas d’en modéliser le processus qui fait qu’une première grâce (*gratia gratis data*) dispose la volonté à l’acte méritoire (la grâce comme *habitus*) et permet qu’elle mérite de mériter. Büttgen et Costa montrent que cette modélisation consiste à élaborer une physique surnaturelle en faisant jouer dans l’ordre de la grâce des distinctions qui sont aussi opératoires dans la connaissance de l’ordre naturel (proportion, obstacle, proximité) et à constituer en somme une analogie matérialiste du surnaturel ou, pour le dire en termes althussériens, construire la théorie de la grâce par « empiètement mutuel » de l’idéalisme et du matérialisme. C’est ce qui, jusque dans la doctrine de la grâce, donne sens à l’hypothèse d’une « tendance matérialiste » de saint Thomas.

On peut en définitive envisager que ce genre d’empiètement, loin d’être contraire à l’esprit du christianisme, soit au contraire solidaire d’un ensemble de difficultés que rencontre inévitablement l’eschatologie chrétienne et qui trouvent leur source dans le dogme de la résurrection de la chair. L’âme délivrée du corps terrestre ne peut être délivrée de tout corps et puisque le corps glorieux est un corps ressuscité, il doit bien par force tenir quelque chose du corps terrestre. Comment empêcher alors que d’une manière ou d’une autre la matérialité du corps terrestre ne fasse irruption dans l’ordre surnaturel ? Or, le dogme de la résurrection de la chair se trouve embrassé avec le dogme du péché originel, puisque les conséquences du péché altèrent en profondeur la façon dont l’âme est dans son corps et que c’est de ce péché que, dans la chair ressuscitée, l’âme qui a mérité la grâce sera délivrée par le salut. C’est donc aussi la destinée de l’espèce humaine, génération après génération, du péché originel jusqu’au Jugement dernier, dont il s’agit ici.

Dans quelle mesure la corporéité de l’homme est-elle altérée par le péché originel ? Par quoi chaque homme individuel est-il relié, génération après génération, au premier homme ? Qu’est-ce que le corps glorieux, après la résurrection, peut avoir d’identique au corps terrestre ? Ce sont là des questions que Gabriella Zuccolin reconduit au problème de la vérité de la nature humaine (*veritas naturae humanae*), c’est-à-dire au problème du partage entre ce qui, dans la constitution corporelle de l’individu, est superflu et accessoire ou bien essentiel. Thomas d’Aquin affirme que la nourriture absorbée par le corps se trouve, par une transmutation naturelle, incorporée à l’essence singulière du composé. Elle est en conséquence destinée à ressusciter en tant que partie du corps humain. Et l’incorporation de la nourriture ainsi que la transmission de ce qui fait la vérité de la nature humaine du père au fils sont pensées selon la distinction médicale de l’humide radical et de l’humide alimentaire. La question est alors de savoir dans quelle mesure le premier, qui constitue la racine de l’identité corporelle, et le second peuvent fusionner par l’opération de la nutrition, et si, dans la génération, la semence doit être considérée comme participant, chez le père, de l’humide alimentaire, quoiqu’elle soit racine de l’identité corporelle du fils : la matière du corps est en tout cas entièrement affectée par le changement et l’identité corporelle n’est maintenue que dans la forme, bien que sans la matière changeante et nourrie il ne puisse exister un corps individuel. Un homme est homme par la possession de l’intellect et il est cependant cet homme-ci parce que son âme rationnelle est unie à une certaine complexion, laquelle n’existe que par le renouvellement perpétuel de la matière qui entre dans la composition du corps. Ce que nous mangeons est puissance de ce que nous sommes et de ce que nous serons dans la résurrection des corps.

Si dans le genre animal l’homme a pour différence spécifique le rationnel et si dans l’ordre surnaturel il est ordonné au bien de grâce, un homme est et reste dans tous les cas un sujet de chair. Alain Boureau nous invite à considérer la voix, précisément l’articulation en tant que « potentialité adaptative qui conditionne et précède la signification », comme ce qui, chez Thomas d’Aquin recueillant ici l’héritage de Pierre d’Irlande, confère à la parole le double statut de sujet matériel, dont la forme est accidentelle, et de forme laissant au second plan la substance matérielle qui est puissance de différenciation. Concrètement, le sujet parlant, le corps parlant, la voix vibrante et articulée, est substance matérielle de la parole et porte comme accidents les différences de la dénomination, c’est-à-dire les articulations de la voix porteuses de signification, en quoi réside la forme du discours. Abstraitement, les noms sont définis comme formes accidentelles de la voix. La substantialité de la matière et l’accidentalité de la forme sont des caractéristiques que la parole a en commun avec toutes les choses artificielles, mais dans la mesure où la parole est aussi l’instrument de la pratique par laquelle le corps humain peut s’adapter à la raison, autrement dit viser le soi rationnel qui fait l’homme et s’acheminer vers lui, la substantialité de la matière parlante unie à l’accidentalité de la forme parlée est ce par quoi les hommes singuliers deviennent des hommes universels.

Alain Boureau suggère que le privilège matériel du langage ouvre, par-delà Thomas d’Aquin, chez Grégoire de Rimini et ses successeurs, au « concept dangereux de signifiable complexe », qui prévoit que des propositions infinitives non rapportées à un sujet expriment des états de choses, ni êtres réels ni êtres idéels et cependant êtres connaissables dans la nécessité et l’éternité. Cette irruption d’un troisième type d’être, par le moyen du langage, dans le présent de l’homme, préfigure, nous dit Alain Boureau, le troisième monde ou troisième royaume de Bolzano, Frege et aussi Meinong, le royaume de la logique.

À la lumière de ces considérations, la « tendance matérialiste » de Thomas, qui est aussi bien une tendance à ne concéder à la matière que ce dont la forme a besoin pour s’individualiser, peut se concevoir comme une fin de non-recevoir adressée par avance à toute surestimation du troisième royaume. Dans le langage comme voix et instrument de la rationalité, la matière accède à sa plus haute dignité puisqu’elle est ce par quoi, en l’homme, la raison se fait chair, comme se fait chair, dans le Christ, le verbe divin. Mais ce serait démesure et hérésie d’en conclure que par la seule puissance de la parole quelque être se fasse jour qui ne serait ni l’être des choses singulières et matérielles ni l’être immatériel ordonné à Dieu.

*Stéphane Bonnet*

1. . Platon, *République*, II, 379 a. [↑](#footnote-ref-1)
2. . Maïmonide, *Le Guide des égarés*, trad. par Salomon Munk, Lagrasse, Verdier, 1979, I, 40, p. 93. [↑](#footnote-ref-2)
3. . L’âme est « la forme d’un corps naturel ayant la vie en puissance ». Aristote, *De l’âme*, trad. par Jules Tricot, Paris, Vrin, 1992, II, 1, 412 a, p. 67. [↑](#footnote-ref-3)