Thomas d'Aquin lecteur d'Hugues de Saint-Victor : à propos de la nature humaine

Dominique Poirel

► To cite this version:

Dominique Poirel. Thomas d'Aquin lecteur d'Hugues de Saint-Victor : à propos de la nature humaine. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 2011, 78, pp.195-228. 10.3917/ahdlm.078.0195 . halshs-03331496

HAL Id: halshs-03331496

<https://shs.hal.science/halshs-03331496>

Submitted on 1 Sep 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Thomas d'Aquin lecteur de Hugues de Saint-Victor :
à propos de la nature humaine**

Dominique POIREL
40, avenue d'Iéna
F-75116 Paris
dominique.poirel@irht.cnrs.fr

Résumé

Le Christ une fois mort est-il encore un homme ? Sur cette question, Thomas d'Aquin s'oppose à Hugues de Saint-Victor, qui répondait par affirmative dans le *De sacramentis*, à cause de son anthropologie platonicienne estime l'Aquinate. En réalité, la position hugonienne, que Thomas connaît à travers la *Summa fratris Alexandri*, est plus complexe et la divergence s'explique non seulement par l'anthropologie, mais encore par la christologie et par la méréologie. Le malentendu illustre ainsi le décalage intellectuel qui sépare les deux maîtres.

Abstract

Once Christ is dead, is he still a man? On this question, Thomas Aquinas objects to the argument of Hugues de Saint-Victor, who answered affirmatively in his *De sacramentis*, apparently because of his Platonic anthropology, Aquinas reasons. In reality, Hugue's position, which Thomas knows through the *Summa fratris Alexandri*, is more complex, and the divergence is due not only to anthropology, but also to Christology and mereology. Thus, the misunderstanding illustrates the intellectual shift that has taken place and which separates the two masters.

Riassunto

Cristo morto è ancora un uomo? Su questa questione Tommaso d'Aquino si oppone a Ugo di San Vittore che, secondo l'Aquinate, nel *De sacramentis* aveva risposto affermativamente a causa della sua antropologia platonica. In realtà, la posizione ugoniana, che Tommaso conosce attraverso la *Summa fratris Alexandri*, è più complessa, e la divergenza si spiega non solo per l'antropologia, ma anche per la cristologia e la mereologia. L'equivoco testimonia perciò il divario intellettuale che separa i due maestri.

[Mots clés: Hugues de Saint-Victor, Thomas d'Aquin, Alexandre de Hales, Gilbert de la Porrée, Christ, homme, mort, âme, platonisme]

Avant la grande crue aristotélicienne du XIII^e s., le XII^e s. apparaît en histoire de la philosophie comme un apogée du néoplatonisme médiéval. Entre l'Érigène et Nicolas de Cues, le platonisme, observe Jean Jolivet, est au XII^e siècle « en tous lieux »¹. Il est chez les maîtres chartrains, en particulier Bernard et Thierry, Guillaume de Conches et Bernard Silvestre ; il est chez les maîtres de Saint-Victor, notamment Hugues, Achard et Richard ; il est aussi chez les cisterciens, tels Guillaume de Saint-Thierry et Isaac de l'Étoile ; on le trouve encore dans les écoles séculières, comme chez Adélard de Bath, Jean de Salisbury et Alain de Lille ; de façon plus surprenante il se cache même chez le « Péripatéticien du Pallet », Pierre Abélard².

Aussi, à qui demanderait à quel courant philosophique Hugues de Saint-Victor se rattache, la réponse s'impose, « il est néoplatonicien », sans susciter d'autre embarras que celui du choix parmi les différentes manières de la justifier : métaphysique de l'un, théorie des causes exemplaires, opposition entre les mondes sensible et intelligible, identification de l'homme à son esprit, importance donnée à la contemplation, dialectique ascendante du visible vers l'invisible, tous ces thèmes et bien d'autres encore ont été invoqués en faveur de l'imprégnation platonicienne ou néoplatonicienne de sa pensée.

En outre, l'examen des sources converge vers un tel rapprochement. Certes, de Platon, Plotin, Porphyre ou Proclus, comme tous ses contemporains Hugues ne pouvait lire en latin que le *Timée* incomplet du premier et l'*Isagogè* du troisième ; mais entre ces auteurs et lui, les intermédiaires sont nombreux. Avant tout, notre auteur est l'héritier du néoplatonisme d'Augustin, dont il est à maint égard si proche qu'on l'a par la suite surnommé *alter Augustinus*³. Outre Augustin, Hugues est aussi redevable à une seconde tradition néoplatonicienne, celle du pseudo-Denys de l'Aréopage, dont il a minutieusement commenté la *Hiérarchie céleste*, suscitant ce qu'on pourrait appeler le « réveil dionysien » du XII^e s.⁴ D'autre part, le *Didascalicon* d'Hugues, en particulier sa conception et sa division de la philosophie, portent la marque d'un troisième néoplatonisme, davantage imprégné d'aristotélisme, celui de Boèce. Le même *Didascalicon* et d'autres œuvres contiennent aussi des emprunts nombreux non seulement au *Timée*, mais encore à Calcidius, à Macrobie, à Martianus Capella et à Marius Victorinus, qui fournissent donc un quatrième relais⁵ ; la patristique grecque, en particulier Origène et les Pères cappadociens, dont la pensée s'est transmise directement ou à travers Ambroise, en offrent un cinquième ; les écrits enfin de Jean Scot, à qui le Victorin a emprunté quelques thèses majeures non sans les assagir, en font un sixième...

(1) J. JOLIVET, « Le platonisme médiéval », dans *Encyclopaedia universalis*, t. 20 (*Thesaurus*), Paris, 1975, p. 1524.

(2) J. JOLIVET, *La théologie d'Abélard*, Paris, 1997 (Initiations au Moyen Age).

(3) D. POIREL, « 'Alter Augustinus – der zweite Augustinus' Hugo von Sankt Viktor und die Väter der Kirche » (trad. par R. M. W. STAMMBERGER), dans J. ARNOLD – R. BERNDT – R. M. W. STAMMBERGER (éd.), *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag*, p. 643-668, en part. p. 656-657.

(4) *Super Ierarchiam beati Dionysii*, éd. PL 175, 923-1154 (une éd. crit. est en préparation). Sur le rôle de ce commentaire dans le réveil dionysien, voir notre étude « Le "chant dionysien", du IX^e au XII^e siècle », dans *Les historiens et le latin médiéval. Colloque tenu à la Sorbonne-Paris I, les 9-11 septembre 1999*, éd. M. GOULLET et M. PARISSE, Paris, 2001, p. 151-176.

(5) *Didascalicon*, éd. C. H. BUTTIMER, *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon De studio legendi. A Critical Text*, Washington, 1939.

Bref, en attendant la vague de traductions des XII^e-XIII^e siècles, les voies ne manquaient certes pas à Hugues pour accéder aux thèses principales de la tradition platonicienne et néoplatonicienne ; mais, précisément, ces voies ne sont-elles pas trop nombreuses et l'excès de preuves ne se retourne-t-il pas finalement contre la thèse à démontrer ? L'évidence que nous prétendions confirmer ne se dissout-elle pas devant cet agrégat de sources disparates ? Car au fond, qu'y a-t-il de commun entre tous ces platonismes, et qu'en retient essentiellement notre auteur, sinon un vague spiritualisme, d'autant plus difficile à circonscrire que le Victorin use d'une grande adresse pour tenir constamment sa pensée sur un registre mitoyen entre la métaphysique, la théologie et la spiritualité ?

Bien plus, le problème que nous rencontrons à propos d'Hugues, n'est-il pas général dans l'histoire de la philosophie médiévale, du moins avant le XIII^e siècle ? Au fond, si l'on a pu rattacher sous une même désignation des pensées aussi diverses que Boèce et Denys, Augustin et Jean Scot, Guillaume de Saint-Thierry et Guillaume de Conches, quelle est au Moyen Age la réalité de ce « néoplatonisme », dont l'appellation est en outre d'invention plus tardive, et n'y aurait-il pas là une étiquette commode, mais sans grande consistance, dont le principal mérite serait de désigner une sorte de *koinè* philosophique, syncrétisant selon des dosages divers l'ensemble des courants anciens à l'exception de l'épicurisme, et qui a dominé la pensée occidentale chrétienne depuis Origène jusqu'au milieu environ du XIII^e siècle ? En ce sens, le néoplatonisme ne serait rien d'autre que ce qu'il y a de philosophique dans la pensée médiévale, soit avant la seconde entrée d'Aristote, soit en résistance contre elle. Ou, en termes plus abrupts, aristotélisme et néoplatonisme seraient comme les deux pôles supposés de la philosophie médiévale : tout ce qui n'est pas aristotélisme est néoplatonisme, tout ce qui n'est pas néoplatonisme est aristotélisme ; Hugues de Saint-Victor n'étant pas aristotélicien, il est nécessairement néoplatonicien.

Bien sûr, j'exagère et, ce faisant, tombe moi-même dans le simplisme que je mets en cause : personne de nos jours n'a de l'histoire de la pensée médiévale une conception aussi caricaturale. Par ailleurs, il y a bien au XII^e s., à Chartres notamment, une incontestable fascination devant la pensée de Platon, que les principaux maîtres ont du reste commenté⁶. Néanmoins, du fait sans doute d'un certain thomisme, cette vision schématique et bipolaire a longtemps existé comme une tentation et le consensus sur le néoplatonisme d'Hugues de Saint-Victor nous en paraît la preuve.

On vient de parler de thomisme : de fait, Thomas d'Aquin lui-même semble avoir joué un rôle essentiel dans l'apparition d'un clivage net entre les traditions aristotélicienne et néoplatonicienne ou plutôt « platonicienne », pour parler comme lui. Avant Thomas et jusque chez Albert le Grand, Alain de Libéra l'a montré, le manque de traductions, le désordre des attributions et le poids des syncrétismes rendait presque impossible de démêler une doctrine platonicienne et une doctrine aristotélicienne chimiquement pures, excepté sur la querelle bien connue des idées⁷. C'est en revanche à Thomas d'Aquin qu'il revient d'avoir découvert que le *Livre des causes* ne peut pas, pour des raisons doctrinales, être l'œuvre d'Aristote comme on le pensait généralement, mais qu'il se rattache à la pensée de

(6) M. LEMOINE, *Théologie et platonisme au XII^e siècle*, Paris, 1998 (Initiations au Moyen Age).

(7) A. DE LIBERA, « Albert le Grand et le platonisme. De la doctrine des Idées à la théorie des trois états de l'universel », dans E. P. BOS – P. A. MEIJER, *On Proclus & his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden-New York-Köln, 1992 (Philosophia antiqua, LIII), p. 89-119.

Proclus, intuition que la postérité a très exactement ratifiée⁸. Bien au-delà d'une question de critique littéraire, cette rectification signifie la découverte que l'héritage philosophique des Anciens se partage en deux courants principaux, antagonistes et irréductibles l'un à l'autre, la tradition de Platon d'un côté, de l'autre celle d'un Aristote enfin redécouvert plus complètement.

Entre Hugues de Saint-Victor et Thomas d'Aquin, entre l'héritier des « platonismes » les plus divers et l'homme par qui est advenue la séparation, on pressent que la confrontation sera instructive. Commençons donc par étudier comment, sur un point de doctrine privilégié – la nature humaine du Christ et ce qu'il en advient dans la mort –, Thomas d'Aquin évalue les positions philosophiques d'Hugues de Saint-Victor à l'aune de sa distinction entre aristotélisme et platonisme. La parole sera ensuite au Victorin : nous examinerons si le jugement porté sur lui par le théologien dominicain est entièrement pertinent. De cette façon, on espère jeter quelque lumière sur ce tournant des XII^e-XIII^e siècles où l'activité philosophique acquiert graduellement une plus grande autonomie par rapport à la théologie, plus de rigueur logique et conceptuelle dans ses mises en œuvres et une meilleure conscience des divergences entre les écoles anciennes, au prix peut-être de quelques simplifications, voire d'une certaine incompréhension face aux auteurs précédents.

*
* *

I. THOMAS D'AQUIN

Thomas d'Aquin cite fréquemment Hugues de Saint-Victor : une consultation des concordances donne 205 occurrences de son nom dans l'ensemble des œuvres du Dominicain, ce qui range le Victorin parmi les auteurs les plus cités du XII^e s., à une certaine distance cependant d'Anselme de Canterbury (332 occ.) et surtout de Bernard de Clairvaux (547 occ.) : la sainteté de ceux-ci leur confère assurément un plus grand crédit. De fait, explique Thomas, Hugues de Saint-Victor se range, non parmi les « docteurs », mais parmi les simples « maîtres », en sorte que ses paroles n'ont pas, dit-il, la force de l'autorité⁹. Toutefois, peut-être en raison d'une influence encore vivace au XIII^e s., Thomas se montre plus respectueux qu'il ne l'avoue et en pratique il répugne le plus souvent à contredire catégoriquement une thèse du Victorin : en cas de désaccord, il s'efforce presque toujours d'en donner une interprétation conciliable avec la sienne propre, ou du moins d'atténuer de quelque manière leur divergence.

1. La *Summa theologiae*

C'est bien ce qui se passe à propos de la question de l'humanité du Christ entre sa mort et sa résurrection¹⁰. Dans la III^a pars de la *Somme théologique*, consacrée à

(8) H. -D. SAFFREY, *Sancti Thomae de Aquino super Librum De causis Expositio*, Fribourg (Suisse), 1954 (Textus philosophici Friburgenses, 4/5), en part. p. XXXVI-XXXVII.

(9) « ...quamvis dicta Hugonis de Sancto Victore magistralia sint et robor auctoritatis non habeant... », *Summa theologiae*, II^a II^{ae}, qu. 5, resp. ad 1^{um}.

(10) *Summa theologiae*, III^a, qu. 50, art. 4.

l'Incarnation et aux sacrements, la question 50 porte sur la mort du Christ. Après avoir montré la convenance de cette mort (art. 1), Thomas se demande si la divinité du Christ a été séparée de sa chair (art. 2), de son âme (art. 3) et si le Christ est resté homme durant le *triduum* de sa mort (art. 4). L'enjeu de ce dernier article est indissolublement philosophique et théologique. D'un côté, il est anthropologique, car il y va de la nature de l'homme et de celle de la mort. Si la mort consiste en la séparation de l'âme et du corps et si l'homme se définit comme le composé d'une âme et d'un corps réunis, alors l'homme qui meurt cesse par le fait même d'être un homme. Dès lors, le Christ aussi a cessé d'être un homme entre sa mort et sa résurrection. Suivant cette conception, dire le contraire et soutenir que le Christ mort était encore un homme reviendrait à nier la réalité de sa mort et donc à contredire l'affirmation du *Symbole des Apôtres* selon laquelle le Christ est vraiment « mort, enseveli et descendu aux enfers ».

Telle est dans son fond la position de Thomas d'Aquin, qui s'efforce de concilier la foi chrétienne en la mort du Christ avec une anthropologie héritée d'Aristote. Or, dans le corps de sa réponse, il rencontre la position d'Hugues de Saint-Victor ainsi résumée :

« Quidam tamen confessi sunt Christum in triduo hominem fuisse, dicentes quidem verba erronea, sed sensum erroris non habentes in fide : sicut Hugo de Sancto Victore, qui ea ratione dixit Christum in triduo mortis fuisse hominem, quia dicebat animam esse hominem. Quod tamen est falsum, ut in Prima Parte ostensum est. », *Summa theologiae*, III^a, qu. 50, art. 4, resp.

« Pourtant, certains ont confessé que le Christ avait été homme durant ces trois jours ; ils disaient certes des paroles erronées, mais leur pensée n'était pas dans l'erreur quant à la foi. Ainsi, Hugues de Saint-Victor a-t-il dit que le Christ avait été homme pendant les trois jours de sa mort pour cette raison que, disait-il, l'âme est l'homme. Toutefois cela est faux, comme on l'a montré dans la *Prima pars*. »

Hugues de Saint-Victor est donc cité comme premier exemple de ceux qui tiennent l'opinion que combat Thomas d'Aquin. Est-ce un hasard si le second auteur cité en faveur cette opinion, Pierre Lombard, a été formé à Saint-Victor ? Il fut sans doute le disciple d'Hugues et ses *Sentences* doivent beaucoup au maître victorin, en particulier sur ce point. L'école de Saint-Victor forme donc comme un front adverse, même si Thomas attribue au Lombard un raisonnement différent en faveur de la thèse hugonienne, avant de prononcer contre tous deux le même verdict :

« Magister etiam Sententiarum, in XXII distinctione III libri, posuit quod Christus in triduo mortis fuit homo, alia ratione : quia credidit quod unio animae et carnis non esset de ratione hominis, sed sufficit ad hoc quod aliquis sit homo, quod habeat animam humanam et corpus, sive coniuncta sive non coniuncta. Quod etiam patet esse falsum ex his quae dicta sunt in Prima Parte, et ex his quae dicta sunt circa modum unionis. », *ibid.*

« Le Maître des Sentences a aussi soutenu dans la distinction 22 de son livre III que le Christ a été homme durant les trois jours de sa mort, mais pour une autre raison : il a cru que l'union de l'âme et du corps n'était pas impliquée dans l'idée d'homme, mais qu'il suffit pour être homme d'avoir une âme humaine et un corps, qu'ils soient unis ou non. Mais cela aussi est faux, comme il ressort de ce qu'on a dit dans la *Prima pars* et de ce qu'on a dit sur le mode d'union. »

Les deux auteurs partagent au fond la même thèse, mais diffèrent par leurs argumentations respectives, toutes deux fondées sur des définitions incomplètes de l'homme : Hugues en ce qu'il en écarte le corps – une âme seule peut être un homme –, Pierre en ce qu'il omet l'union du corps et de l'âme – une âme et un corps forment un homme, même séparés.

Le rejet par Thomas de la thèse hugonienne est à la fois direct et nuancé : direct, car Thomas n'hésite pas à trancher en employant les mots de « faux » et d'« erronés ». Il n'en est pas moins nuancé pourtant, car l'erreur n'entache pas la totalité de la thèse hugonienne, mais est précisément circonscrite au moyen d'un double jeu d'oppositions. Le premier distingue entre les paroles (*verba*), qui sont erronées, et le sens ou la pensée (*sensum*) qui ne l'est pas ; l'autre sépare le domaine de la raison ou du raisonnement (*ea ratione... quia*), où Hugues est dans le faux, et celui de la foi (*in fide*), où il échappe à l'erreur.

Si l'on se concentre sur la première opposition, il semble que l'erreur d'Hugues ne soit qu'un abus de langage : correcte dans son fond, la pensée d'Hugues serait seulement exprimée d'une façon maladroite, qui trahit les intentions de son auteur. Le reste du passage montre cependant qu'il y a plus pour le docteur dominicain qu'une divergence apparente. Néanmoins, la question du langage est posée. On verra que sa place n'est pas négligeable dans le débat entre les deux auteurs. Par la seconde opposition, entre la raison et la foi, Thomas distingue deux plans distincts où se pose conjointement la question de la mort du Christ. Le désaccord ne porte pas sur le terrain de la foi, en l'occurrence un point délicat de christologie, puisqu'Hugues et Thomas confessent également que le Christ est vraiment mort ; mais il porte sur le terrain de la raison, plus précisément sur la définition de l'homme en général, car pour Hugues, explique Thomas, l'homme s'identifie avec son âme.

Bien entendu, une telle affirmation est incompatible avec le péripatétisme de Thomas et celui-ci renvoie à la question 75 de la *Prima pars* où il a traité de la nature de l'homme en commençant par celle de l'âme. À l'article 4, il demande en effet : « L'âme est-elle l'homme ? » ; à quoi il répond que l'homme se définit « non pas une âme seulement, mais quelque chose composé d'une âme et d'un corps ». C'est ce que prouve l'analyse de la sensation, puisque l'acte de sentir requiert les deux parties du composé humain. Dans le corps de la réponse, Thomas mentionne la thèse contraire de Platon, pour laquelle « l'homme est une âme qui se sert d'un corps » :

« Plato vero, ponens sentire esse proprium animae, ponere potuit quod homo esset anima utens corpore. », *Summa theologia*, I^a, qu. 75, art. 4, resp.

« Mais Platon tenait que sentir est le propre de l'âme ; il a donc pu tenir que l'homme est une âme qui se sert d'un corps. »

Cette affirmation ne semble pas provenir de Platon lui-même, mais de plusieurs auteurs platoniciens. D'abord Calcidius : dans son commentaire du *Timée*, il définit l'animal comme « une âme qui se sert d'un corps » : *Animal quidem, quia est anima corpore utens*¹¹. Marius Victorinus fait de même dans son *Contre Ariens* : « L'animal en tant qu'il est un animal, c'est-à-dire une âme qui se sert d'un corps ou un corps animé » (*iuxta quod animal est animal, hoc est anima utens corpore uel corpus animatum*)¹². Une application plus précise à l'homme se trouve chez Macrobie et Augustin. Le premier reprend à son compte une interrogation de Plotin au sujet des passions et activités de l'âme humaine et se demande si elles relèvent de l'âme pure ou de l'âme qui se sert d'un corps : (*utrum merae animae, an uero animae utentis corpore*)¹³ Enfin Augustin, dans le *De moribus*

(11) Calcidius, *Commentarius in Platonis Timaeum*, II, 135, éd. J. H. Waszink, *Plato latinus*, t. IV, Leiden, 1975, p. 175, l. 18.

(12) Marius Victorinus, *Aduersus Arium*, éd. P. Henry - P. Hadot, CSEL 83, 1, Wien, 1971, p. 136, l. 45sq.

(13) Macrobius Ambrosius Theodosius, *Commentarii in Somnium Scipionis*, II, 12, éd. J. Willis, Leipzig, 1970 (Teubner), p. 131, 33-34.

Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum, définit provisoirement l'homme comme une âme rationnelle qui se sert d'un corps mortel et terrien (*Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore*). Il reprend l'expression dans son *De sermone Domini in monte* à propos de toutes les convoitises illicites qui font que l'âme se sert mal de son corps (*animam corpore male utentem*)¹⁴. La phrase résume donc bien une affirmation largement répandue dans la tradition platonicienne.

En tous cas, ce rapprochement avec Platon aide à comprendre le rejet limité par Thomas de la thèse d'Hugues de Saint-Victor. L'opposition entre les deux théologiens ne porte pas sur la foi, où ils s'accordent sans peine, mais sur les soubassements philosophiques et, plus précisément, anthropologiques de leur synthèse théologique. Pour Thomas, Aristote et Platon ont sur la nature de l'homme deux conceptions divergentes ; or lui-même se rattache à la tradition aristotélicienne, Hugues de Saint-Victor à la tradition platonicienne. C'est ce qui apparaît plus clairement si l'on se reporte au *Commentaire des Sentences*.

2. Le *Commentaire des Sentences*

Dans ce travail théologique qui remonte à ses premières années d'enseignement parisien, Thomas d'Aquin rencontre l'affirmation de Pierre Lombard : « L'âme est une personne quand elle est séparée » (III *Sent.*, dist. 5, qu. 3, art. 2). Et de répondre que sur l'union de l'âme et du corps, il y a chez les Anciens deux opinions contraires. Pour la première, l'homme se compose de deux êtres réunis, l'âme et le corps, mais dont chacun forme un tout complet. En ce sens, l'âme est dans le corps comme un pilote dans son navire. Ou bien, selon une autre comparaison qu'il attribue à Platon sur le témoignage de Grégoire de Nysse, l'homme n'est pas un composé d'une âme et d'un corps, mais il est une âme revêtue d'un corps. Dès lors, que l'homme soit une personne concerne son âme uniquement ; en outre, il est correct de dire que l'âme séparée du corps est vraiment un homme. Si donc l'on accepte cette première opinion sur l'union de l'âme et du corps, il n'y a aucune difficulté à admettre l'affirmation de Pierre Lombard.

Toutefois, Thomas rejette cette opinion, car alors il faudrait admettre que l'union du corps et de l'âme est accidentelle et que par conséquent l'homme n'est pas une substance, ce qu'il juge absurde. Aussi adopte-t-il la seconde opinion, qui est celle d'Aristote dans le II^e livre du *De anima* : pour le Stagyrite, l'âme s'unit au corps comme la forme à la matière. Et, ajoute-t-il, à propos de cette seconde opinion : « tous les modernes la suivent ».

(14) Augustinus, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, éd. PL 32, 1332 ; *De sermone Domini in monte*, éd. CCSL 35, 1-2 = PL 34, 1229-1231.

« Dicendum quod de unione animae ad corpus apud antiquos duplex fuit opinio. Una quae dicit quod anima unitur corpori sicut ens completum enti completo, ut esset in corpore sicut nauta in navi. Unde, sicut dicit Gregorius Nyssenus, Plato posuit quod homo non est aliquid constitutum ex anima et corpore, sed est anima corpore induta. Et secundum hoc tota personalitas hominis consisteret in anima, adeo quod anima separata posset dici homo vere, ut dicit Hugo de S. Victore. Et secundum hanc opinionem esset verum quod Magister dicit, quod anima est persona quando est separata.

Sed haec opinio non potest stare ; quia sic corpus animae accidentaliter adveniret. Unde hoc nomen 'homo', de cuius intellectu est anima et corpus, non significaret unum per se, sed per accidens ; et ita non esset in genere substantiae.

Alia opinio est Aristotelis, II *De anima*, quam omnes moderni sequuntur, quod anima unitur corpori sicut forma materiae. Unde anima est pars humanae naturae et non natura quaedam per se. Et quia ratio partis contrariatur rationi personae, ut dictum est, ideo anima separata non potest dici persona ; quia quamvis separata non sit pars actu, tamen habet naturam ut sit pars. », *Summa theologiae*, I^a, qu. 75, art. 4, resp. (109), éd. M. F. MOOS, Paris, 1933, p. 206-207¹⁵.

« Il faut dire qu'il y a eu chez les Anciens deux opinions sur l'union de l'âme au corps. L'une dit que l'âme s'unit au corps comme un étant complet à un étant complet, en sorte que le corps serait comme le pilote dans un navire. Aussi, comme le dit Grégoire de Nysse, Platon a affirmé que l'homme n'est pas quelque chose qui se compose d'une âme et d'un corps, mais une âme revêtue d'un corps. Et en ce sens toute la personnalité de l'homme résiderait en l'âme, en sorte que l'âme séparée pourrait être dite vraiment un homme, comme le dit Hugues de Saint-Victor. Et selon cette opinion ce que dit Pierre Lombard serait vrai, que l'âme est une personne quand elle est séparée.

Mais cette opinion ne peut tenir ; car alors le corps s'ajouterait accidentellement à l'âme. Aussi le mot 'homme', sous lequel on entend l'âme et le corps, ne signifierait pas une chose une en soi, mais une par accident ; et ainsi il ne relèverait pas du genre de la substance.

Aristote au II^e livre du *De anima* a une autre opinion, que tous les modernes suivent : c'est que l'âme s'unit au corps comme la forme à la matière. Aussi l'âme est-elle une partie de la nature humaine et non une certaine nature par elle-même. Et parce que la définition de la partie exclut la définition de la personne, comme on l'a dit, l'âme séparée ne peut être dite une personne ; car même si elle n'est pas une partie séparée en acte, sa nature implique qu'elle soit une partie.

L'exposé antérieur du *Scriptum super libros Sententiarum* aide à comprendre le travail plus élaboré mais aussi plus ramassé de la *Summa theologiae*. Non seulement on y voit confirmée l'opposition pressentie entre les écoles platonicienne et aristotélicienne sur la définition de l'homme et les relations entre le corps et l'âme, mais cette discussion anthropologique apparaît comme le révélateur d'une querelle des anciens et des modernes. Les « anciens » comptent Platon, ensuite Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard puisqu'ils partagent la thèse platonicienne d'un homme s'identifiant à son âme. Quant aux *moderni*, ce sont Thomas d'Aquin lui-même et ses contemporains, tous ceux en tous cas qui ont eu accès aux textes d'Aristote et à sa définition de l'âme comme forme du corps.

Ce texte est pour nous capital : il révèle la conscience qu'a Thomas d'un clivage entre le XII^e et le XIII^e s. grâce aux nouvelles traductions d'Aristote. Cette seconde entrée d'Aristote produit une ligne de fracture entre les théologiens, non certes sur la foi chrétienne, mais sur son inscription dans les concepts de la philosophie. Il y a désormais, à cet égard, deux catégories de théologiens : les uns suivent Aristote et représentent une sorte de modernité ; les autres suivent Platon, tels Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard, et sont de ce fait renvoyés au passé.

(15) Cf. P. -M. GILS, « Textes inédits de S. Thomas : les premières rédactions du *Scriptum super Tertio Sententiarum* », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 45 (1961), p. 201-228 ; 46 (1962), p. 445-462 et 609-628.

Un tel découpage soulève bien des difficultés : où classer les contemporains de Thomas comme Bonaventure, rattachés d'ordinaire à une théologie augustinienne et victorine ? Leur pensée serait-elle une survivance dépassée, ou bien faut-il comprendre que le fait qu'ils connaissent Aristote et s'efforcent de faire à son outillage conceptuel une certaine place en théologie suffit à en faire des modernes ? Il semble qu'en définitive la définition de la nature humaine soit pour Thomas la pierre de touche d'une modernité intellectuelle et que les « modernes » selon Thomas comprennent tous les théologiens contemporains, puisque tous sont de près ou de loin touchés par la crue aristotélicienne. Ainsi même Bonaventure, sans doute le lecteur d'Hugues de Saint-Victor le plus attentif et le plus enthousiaste au XIII^e siècle, donne-t-il tort pour une fois à son maître et constate que même s'il y a du vrai dans les trois thèses principales qui ont cours, « l'opinion commune des docteurs parisiens », qui est aussi la sienne, ne retient que la troisième de ces thèses, c'est-à-dire que le Christ mort n'est plus un homme.

Le brevet de modernité accordé par Thomas à la thèse d'Aristote recouvre donc un sentiment général, au moins à l'université de Paris. Dès lors, concernant la thèse du Lombard et du Victorin, la cause est entendue. L'effort charitable de Thomas pour affirmer l'orthodoxie hugonienne en matière de foi ne s'accompagne pas moins d'une sentence de désuétude que la suite du XIII^e et tout le XIV^e siècle ont radicalement suivie : les œuvres d'Hugues de Saint-Victor subissent alors une désaffection sensible dans les milieux scolaires parisiens, y compris, semble-t-il à Saint-Victor, avant de connaître au XV^e siècle un vif regain d'intérêt, mais dans un contexte nouveau, celui de la *devotio moderna* et donc d'une opposition plus ou moins déclarée à la théologie de type universitaire. La querelle des platoniciens et des aristotéliciens, des anciens et des modernes, devient alors la querelle des mystiques et des scolastiques.

3. La *Somme contre les gentils*

Dans la *Somme contre les Gentils*, Thomas revient sur l'union du corps et de l'âme en l'homme. Au chapitre 57 du livre II, il expose avant de la réfuter la position de Platon sur ce sujet : l'âme et le corps sont unis de façon accidentelle et l'homme n'est pas un tout composé d'une âme et d'un corps, mais une âme qui se sert d'un corps comme d'un vêtement :

« Plato igitur posuit, et eius sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore sicut nauta est in navi.
(...) Plato posuit quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore, sed quod ipsa anima utens corpore sit homo ; sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine et indumento, sed homo utens indumento. », *Summa theologiae*, I^a, qu. 75, art. 4, resp.

« Platon a donc affirmé, et aussi ceux qui le suivent, que l'âme intellectuelle ne s'unit pas au corps comme la forme à la matière, mais seulement comme le moteur au mobile, disant que l'âme est dans le corps comme le pilote dans un navire.
(...) Platon a affirmé que l'homme n'est pas quelque chose de composé d'une âme et d'un corps, mais que l'homme est l'âme même qui se sert d'un corps, comme Pierre n'est pas quelque chose de composé d'un homme et d'un vêtement, mais un homme qui se sert d'un vêtement. »

On aura noté l'insérende, qui affirme la réalité d'une postérité platonicienne : *Plato... et eius sequaces*. De ce qu'on a vu jusqu'ici, il ressort qu'Hugues de Saint-Victor, suivant Thomas d'Aquin, n'est autre qu'un de ces *sequaces* de Platon. Qu'en est-il en réalité ? C'est ce qu'il importe d'examiner à présent.

II. HUGUES DE SAINT-VICTOR

Thomas d'Aquin rejette deux thèses d'Hugues de Saint-Victor : la première est que le Christ une fois mort continue d'être un homme (*dixit Christum in triduo mortis fuisse hominem*) ; l'autre, qui la sous-tend, identifie l'homme à son âme (*dicebat animam esse hominem*). Il importe à présent d'examiner si ces affirmations se lisent bien chez Hugues, si elles ont bien la signification qui leur est prêtée, si enfin le Victorin peut être crédité d'une anthropologie platonicienne.

Le passage incriminé par Thomas provient sans conteste de la seconde partie du *De sacramentis*, plus précisément du livre I, chapitre 11, précisément intitulé : « Que le Christ, une fois l'âme séparée de la chair, fut une personne, fut Dieu et fut homme¹⁶ ». D'après ce chapitre, est-il exact que pour Hugues le Christ soit demeuré homme malgré la mort, et que l'homme soit identifiable à son âme ? Sur le premier point, il est aisé de répondre par l'affirmative. Outre le titre, dont l'authenticité hugonienne pourrait à juste titre être soupçonnée¹⁷, l'affirmation que le Christ, même mort, n'a jamais cessé d'être un homme est exprimée avec insistance à l'extrême fin du chapitre :

« Item recte dicimus quod Verbum, ex quo homo factum est, nunquam postea homo esse desiit, quia a se nec in morte carnis suae ab assumpta humanitate unquam diuisit. Quapropter Christus et in morte carnis nec Deus esse desiit, quia in uera deitate immortalis permansit, nec persona esse desiit, quia Verbum fuit, nec homo esse desiit, quia diuinitas eius ab humanitate sua non recessit. Sola anima a carne ad tempus diuisa est, sed diuinitas nec a carne nec ab anima separata est. Ergo Christus et uere mortuus fuit propter mortuam carnem, et uere uiuus permansit propter immortalem diuinitatem, et uerus Deus simul et uerus homo fuit propter inseparabilem diuinitatis et humanitatis unionem. », *De sacramentis*, II, I, 11, éd. PL 176, 411D.

« De même nous disons que le Verbe, dès lors qu'il s'est fait homme, n'a jamais cessé ensuite d'être homme, car même dans la mort de sa chair il n'a jamais séparé de lui l'humanité qu'il avait assumée. C'est pourquoi, même dans la mort de sa chair, le Christ n'a cessé ni d'être Dieu, car il est demeuré immortel en sa divinité vraie, ni d'être une personne, car il était le Verbe, ni d'être homme, car sa divinité ne s'est pas écartée de son humanité. Seule l'âme s'est séparée de la chair pour un temps, mais la divinité ne s'est séparée ni de la chair ni de l'âme. Le Christ est donc vraiment mort à cause de sa chair morte, tant en demeurant vraiment vivant à cause de sa divinité immortelle, et il a été tout ensemble vrai Dieu et vrai homme à cause de l'union inséparable de sa divinité et de son humanité. »

De même, l'idée que l'homme s'identifie à son âme se lit en un autre endroit du chapitre, dans les termes précis que rapporte Thomas si l'on excepte l'ordre des mots. Là où Hugues dit en effet : « homo est anima », Thomas inverse l'ordre des deux noms : « dicebat animam esse hominem », sans que ce changement remette en cause l'identification dans son principe :

(16) « Quod Christus separata anima a carne et persona fuit et Deus et homo », éd. PL 176, 401A.

(17) Le découpage du *De sacramentis* en chapitres et les titres de chapitre nous paraissent le résultat de l'« édition », décidée par l'abbé Gilduin, des *opera* d'Hugues de Saint-Victor après sa mort. Voir à ce sujet nos articles : « Hugues de Saint-Victor », dans *Sur la science divine*, Textes présentés et traduits sous la direction de J. -C. BARDOUT et O. BOULNOIS, Paris, 2002 (Epiméthée), p. 83-97, en part. p. 84-85, et dans « 'Alter Augustinus – der zweite Augustinus'... », *op. cit.* n. 3, en part. p. 656-657.

« Quid enim magis est homo quam anima ? (...) Tu christianus nescis quod ethnicus ille testatus est. “Mens”, inquit, “cuiusque, is est quisque”. Ergo ethnicus ille te christiano religiosior fuit, qui ueritatem confessus est quam tu negas.

— Ergo, inquis, homo est anima ?

— Quidni ? », *De sacramentis*, II, I, 11, éd. PL 176, 407D-408A.

« Car qu'est-ce que l'homme davantage que l'âme ? (...) Toi, un chrétien, tu ignores ce dont ce païen a témoigné : “L'esprit de chacun”, dit-il, “c'est chacun”. Ce païen a donc été plus religieux que toi, lui qui a confessé la vérité que tu nies.

— Donc, dis-tu, l'homme est une âme ?

— Pourquoi pas ? »

Non seulement l'affirmation mise en cause par Thomas est déclarée par Hugues une « vérité », mais le rattachement à la tradition platonicienne se trouve lui aussi confirmé puisque le Victorin cite en faveur de sa thèse la phrase d'un *ethnicus* qui n'est autre que le platonicien Macrobie. La critique de Thomas semble donc tout à fait fondée. On pourrait même ajouter qu'Hugues semble mélanger indûment le philosophique et le religieux dans son argumentation, puisqu'il soutient que l'identification de l'homme avec son esprit ou son âme, qui relève d'une anthropologie platonicienne plutôt que de la foi chrétienne, rend le païen « plus religieux » que le chrétien qui refuserait cette identification.

À nous en tenir à ces deux extraits, l'affaire est donc réglée : Hugues a bien tenu les deux thèses que lui reproche Thomas, il a même invoqué pour les soutenir le témoignage d'un penseur néoplatonicien ; il fait donc bien partie des *sequaces* de Platon. Toutefois, une lecture du *De sacramentis* élargie au chapitre entier, voire à l'ensemble du dossier sur la mort du Christ, invite à réviser ce jugement provisoire. Si au lieu de soumettre les textes hugoniens à une grille de lecture étrangère et postérieure, on cherche d'abord à les comprendre dans la logique qui est la leur, la position profonde d'Hugues sur la nature de l'homme cesse assez vite de correspondre à la lecture qu'en a faite Thomas. Avouons-le, cette analyse plus serrée, attentive au dynamisme d'une pensée qui se cherche à tâtons, est plus exigeante que le pointage de quelques passages plus affirmatifs, extraits de leur contexte.

De fait, l'ensemble du chapitre, pour autant qu'on doive accepter ce découpage peut-être adventice, tend principalement à soutenir le maintien de l'union hypostatique du Christ malgré la mort, bien plus que la continuité d'une humanité. Face aux affirmations du *Symbole des apôtres*, « est mort, a été enseveli, est descendu aux enfers », Hugues s'efforce de défendre la permanence non seulement de la personne du Christ en dépit de la mort : on peut dire tout aussi véritablement qu'elle a été mise au tombeau, bien que le corps seul ait été mis au tombeau, qu'elle est descendue aux enfers, alors que l'âme seule est descendue aux enfers, et de même qu'elle était aussi en tous lieux, tandis que la divinité seule jouissait de cette ubiquité commune au Père, au Verbe et à l'Esprit-Saint. À la question « où est le Christ entre sa mort et sa résurrection ? », Hugues tient donc cette triple réponse, qui lui paraît seule respectueuse des énoncés normatifs de la foi chrétienne : il est à la fois au tombeau, dans les enfers et en tous lieux. Il est au tombeau par son corps, dans les enfers par son âme et en tous lieux par sa divinité.

À première vue, cette question de la localisation du Christ ne semble pas bien malaisée : il suffit de diviser la personne du Christ en trois éléments pour y répondre de façon satisfaisante. Toutefois le Victorin s'attache de façon sourcilleuse à la pleine vérité des affirmations du *Symbole*. Or, si l'on se contente de distribuer dans l'espace les trois « parties » du Christ, ce n'est pas le Christ tout entier, mais son corps seul qui est au tombeau, son âme seule qui est aux enfers, sa divinité seule qui est en tous lieux. Dans ces

conditions, on ne saurait maintenir les affirmations du *Symbole* selon lesquelles le Christ « est mort, a été enseveli, est descendu aux enfers », qu'à condition de les recevoir en un sens large, c'est-à-dire atténué. Ces énoncés ne seraient pas vrais au sens propre, mais seulement au sens figuré. Il faudrait, pour les tenir véritables, admettre la présence d'une figure de style, la synecdoque, qui substitue le tout à la partie. Dès lors, quand le *Symbole des apôtres* affirme : le « Christ... est enseveli, est descendu aux enfers », on devrait comprendre : « le Christ, ou plutôt une partie du Christ, son corps, a été enseveli ; le Christ, ou plutôt une partie du Christ, son âme, est descendue aux enfers. »

Or Hugues refuse absolument cette solution de facilité. Les énoncés normatifs de la foi chrétienne ne sauraient être édulcorés ou minimisés. On comprend mieux, dès lors, la difficulté qui se présente à Hugues. Au fond, s'il admettait, comme Thomas lui en fait le reproche, que l'homme est son âme, il tiendrait la solution d'une partie du problème, celle qui concerne l'énoncé : « le Christ est descendu aux enfers ». Or on verra que, contrairement à ce que pense Thomas, Hugues tient comme lui que chaque homme, que ce soit le Christ ou quiconque, est un tout qui se compose d'un corps et d'une âme, que l'âme n'est qu'une partie de ce tout, tout comme le corps n'est qu'une partie de ce tout. Dans ces conditions, il doit trouver une solution qui harmonise le donné de la foi avec celui d'une anthropologie commune. Tout le chapitre est un long effort pour y parvenir. Si l'on fait effort pour en synthétiser la matière, par-delà les retours en arrière et les enjambements, il s'avère que le Victorin cherche cette conciliation sur trois terrains, qui sont ceux de la christologie, de l'anthropologie et de la logique.

1. Terrain christologique

L'une de ces approches, celle qu'Hugues semble privilégier à la fin, consiste à prendre appui sur le caractère exceptionnel de la personne du Christ. De cette façon, il est possible de résoudre la question dans le cas précis du Christ, en recourant à une argumentation exclusivement théologique, ce qui laisse de côté les implications anthropologiques de la question.

Dans cette perspective, la solution est tirée de l'union hypostatique. L'union de l'humanité et de la divinité, qui s'est scellée dans l'Incarnation, est plus forte que l'union de l'âme et du corps, qui se dissout dans la mort. La séparation de l'âme et du corps s'accomplit certes sur la croix, mais même alors la divinité reste unie à cette humanité déchirée en deux parts. De ce fait, la divinité reste unie au corps enseveli et elle reste unie à l'âme descendue aux enfers. D'un côté comme de l'autre se maintient la personne unique du Christ, en dépit de la mort. En effet, puisque cette personne préexiste à l'Incarnation et n'est autre que la personne éternelle du Verbe, il était impensable qu'elle disparût dans la mort :

« Anima ad infernum descendit, caro in sepulcro iacuit, diuinitas cum utroque permansit. Neque enim caro et anima personam destruere potuerunt separata, quam non fecerant et coniuncta. », *De sacramentis*, II, I, 11, éd. PL 176, 401C.

« L'âme descendit aux enfers, la chair reposa au tombeau, la divinité demeura avec toutes deux. Car la chair et l'âme n'auraient pu détruire la personne en se séparant, qu'elles n'avait pas produite en s'unissant. »

Lors de l'Incarnation, il ne s'est pas créé ou ajouté une seconde personne, mais le Christ comme homme a reçu dès sa conception la personne divine du Verbe, qui devient ainsi la personne du Christ, vrai Dieu et vrai homme. Dès lors, cette personne du Christ continue d'être présente, aussi bien dans le tombeau, où la divinité reste unie au corps, que

dans les enfers, où la divinité reste unie à l'âme. Ainsi peut-on affirmer en toute rigueur que le Christ est vraiment « mort », qu'il a vraiment été « enseveli », qu'il est vraiment « descendu aux enfers », et en outre qu'il est vraiment en tous lieux, sans pour autant réduire la définition de l'homme à l'une de ses parties, que ce soit l'âme ou le corps.

2. Terrain anthropologique

Toutefois, dans la mesure où le Christ a été pleinement homme, il y aurait quelque chose d'artificiel à s'en tenir à une explication *ad hominem*, qui ne vaille pas pour l'humanité tout entière. Assez naturellement, Hugues en vient à réfléchir sur le problème d'une façon plus générale. Il énonce alors des affirmations qui posent la question d'une divergence plus ou moins profonde entre sa doctrine et celle de Thomas, notamment à propos des notions de mort, de personne et d'être humain, qu'il semble « tirer » tantôt vers la chair, tantôt vers l'âme, au détriment de la notion de composé humain.

a) La mort se réduit-elle à la chair ?

Au début du chapitre 11, Hugues semble déclarer que la mort est une réalité qui ne concerne que le corps :

« Sicut mortuus est Deus, quia mortua est humanitas Dei, ita mortuus est homo, quia mortua est caro hominis. Sola caro mortua est, et carne mortuus est homo, cuius caro fuit, mortuus est etiam Deus, quia Deus homo fuit. », *De sacramentis*, II, I, 11, éd. PL 176, 401C.

« De même que Dieu est mort parce que l'humanité de Dieu est mort, de même l'homme est mort parce que la chair de l'homme est morte. Seule la chair est morte, et par la chair est mort l'homme à qui la chair a appartenu ; de même Dieu est mort parce que Dieu a été homme. »

Si l'on dit « l'homme est mort » de la même façon qu'on dit « Dieu est mort », il faut comprendre que le composé humain n'est pas vraiment touché par la mort, mais seulement sa chair mortelle. En effet, dire que « Dieu est mort » n'a de sens qu'en vertu de la communication des idiomes¹⁸, mais en elle-même la divinité du Christ est immortelle : c'est la personne du Christ, vrai Dieu et vrai homme, qui a connu la mort dans son humanité seulement, même s'il est ensuite légitime de dire : « le Christ est mort » et même « Dieu est mort », en ce sens que la personne affectée par la mort est le Christ et que cette personne est divine. Si l'on rapporte de la même façon la mort à l'homme, on comprend alors que ce n'est pas l'homme qui meurt, mais seulement sa chair. On est alors bien loin de la définition de la mort comme séparation de l'âme et du corps et il semble qu'on revienne petit à petit vers une conception des rapports entre l'âme et le corps qui flirte avec le platonisme.

Toutefois, il n'est pas sûr qu'il faille pousser la comparaison jusqu'à une conclusion aussi extrême. Dans ce passage, Hugues affirme l'unité de la personne du Christ. Il observe alors qu'un énoncé qui porte à titre principal sur une partie seulement de cette personne finit de proche en proche par la toucher tout entière. La divinité du Christ est immortelle ; son âme humaine aussi est immortelle, seule sa chair humaine est mortelle : jusque là Hugues et Thomas sont d'accord. Or, dès lors que cette chair meurt, l'homme aussi succombe, et par suite, la personne humano-divine du Christ est atteinte par la mort, en

(18) Par « communication des idiomes », on entend ce principe christologique, formalisé notamment par Grégoire de Nysse, selon lequel si parfaite est l'union des deux natures dans la personne du Christ que les « idiomes », c'est-à-dire les propriétés, d'une des deux natures se communiquent à l'autre. C'est en ce sens qu'on peut dire à propos du Christ que « Dieu est mort » ou que « Jésus-Christ est Seigneur ».

sorte qu'il est théologiquement exact de dire que Dieu est mort. Hugues ne nie donc pas que le composé humain meure, puisqu'au contraire il l'affirme expressément : *mortua est humanitas... mortuus est homo*. Il ne nie pas non plus que la mort consiste en la séparation du corps et de l'âme, il déclare en effet :

« Separatio animae mors carnis fuit. », *De sacramentis*, II, I, 11, éd. PL 176, 401C. « La séparation de l'âme fut la mort de la chair. »

Quand donc il énonce que la chair seule est morte, « la chair seule » s'entend donc par opposition, non pas au composé humain dont Hugues et Thomas tiennent également qu'il meurt une fois l'âme séparée du corps, mais par opposition à l'âme dont Hugues et Thomas tiennent également qu'elle est immortelle, comme c'est bien sûr aussi le cas de la divinité :

« Sola caro mortua est, a qua anima separata est, anima mortua non est, nec divinitas mortua est, sed sola caro mortua est quia separata est anima ab ea, vita eius. », *De sacramentis*, II, I, 11, éd. PL 176, 401C. « Seule est morte la chair, dont l'âme s'est séparée est : l'âme n'est pas morte, la divinité non plus n'est pas morte, mais seule est morte la chair, parce que l'âme, qui est sa vie, s'est séparée d'elle. »

Chair mortelle, âme immortelle mais homme mortel, âme vie de la chair, mort comme séparation de l'âme et de la chair : toutes ces thèses sont communes à Hugues et à Thomas et ce qui paraissait d'abord une divergence se ramène au fond à un simple déplacement d'accent.

b) La personne se réduit-elle à l'âme ?

Sur un autre point toutefois, le désaccord est flagrant entre la thèse hugonienne et celle de Thomas. Est-ce que la personne se dit du composé humain, ou bien de l'âme seule ? Pour Thomas, c'est le tout de l'homme qui seul a droit au nom de personne, en sorte qu'entre la mort et la résurrection de la chair, une âme séparée se voit dénier la dignité de personne. De son côté, Hugues tient au contraire que le mot « personne » se dit d'abord et proprement de l'âme seule, mais peut ensuite s'appliquer par extension au composé humain tout entier : puisqu'il comprend une âme douée de la personnalité, l'homme tout entier est, lui aussi, doué de la personnalité.

Pourquoi la personne relève-t-elle proprement de la partie spirituelle de l'homme ? C'est, explique le Victorin, pour éviter que le langage humain, toujours tiré des réalités visibles, n'incite les hommes à des anthropomorphismes lorsqu'il s'agirait de méditer sur les personnes divines :

« Propterea quippe Scriptura sacra, ne uerba hominum in ueritate Dei errare nos faciant, personam ipsam proprie ipsum spiritum rationalem esse testatur. », *De sacramentis*, II, I, 11, éd. PL 176, 405CD. « C'est pour cette raison que l'Écriture sainte atteste que la personne même est proprement l'esprit rationnel : afin d'éviter que les mots humains ne nous induisent en erreur à propos de la vérité sur Dieu. »

On voit donc que la notion de personne a pour Hugues son application principale en théologie trinitaire. Comme Dieu est esprit, sa personne ne peut être que spirituelle et c'est par analogie avec la personne divine que la notion de personne, appliquée à l'homme, se voit appliquée au premier chef à la partie spirituelle de l'homme. Hugues n'ignore pas que, dans le langage courant, on appelle « personne » l'homme complet, pourvu d'un corps

autant que d'une âme, mais, dit-il, c'est la personne seule qui porte la responsabilité morale des actions humaines, dans cette vie présente comme dans la vie éternelle, y compris durant cet intervalle entre la mort et la résurrection de la chair où l'homme n'est plus qu'une âme séparée. La personne appartient donc de plein droit à l'âme, qu'elle soit séparée ou unie au corps.

Une autre raison, peut-être la principale, qu'avait Hugues de rattacher la personne à la partie spirituelle de l'homme plutôt qu'au composé tout entier, est qu'une définition tirée de Boèce présente la personne comme « une réalité indivisible de substance rationnelle » (*indivium rationalis substantiae*). Certes, la définition exacte est : « une substance indivisible (ou individuelle) de nature rationnelle » (*naturae rationalis individua substantia*), ce qui n'est pas sans conséquence pour notre propos. Toutefois, on ne peut accuser Hugues d'avoir modifié la phrase boécienne pour l'adapter à ses positions, puisqu'une génération avant lui Odon de Cambrai cite la phrase de la même façon dans son *De peccato originali*¹⁹. Comme souvent, la phrase de Boèce a donné lieu dans les écoles à des variantes diverses en devenant une sorte de lieu commun : une troisième variante se lit dans la *Summa sententiarum* de l'école d'Hugues de Saint-Victor²⁰. Pour ce qui nous importe, la définition telle que la cite Hugues rattache strictement la personne à ce qu'il y a de rationnel dans l'homme, et donc à sa partie spirituelle. La personnalité relève donc proprement de l'âme, et c'est ce qui fait qu'elle subsiste en l'âme séparée malgré la mort. Pour notre auteur, quand l'âme est unie au corps, soit dans la vie présente, soit après la résurrection de la chair, l'homme tout entier est dit « personne », non pas qu'il ait une autre personne que celle de son âme, mais parce que la personnalité de l'homme, tout en ayant son principe dans l'âme, s'étend naturellement à tout le composé humain.

Afin de mieux expliquer la façon dont la personnalité se voit appliquée à l'homme tout entier, Hugues distingue deux sortes d'unions : l'une aboutit à l'apparition d'une unité nouvelle, l'autre s'appuie au contraire sur une unité antérieure. La première union résulte d'une « composition » de parties en un tout, la seconde consiste plutôt en l'« apposition » ou ajout d'une partie supplémentaire à une unité préexistante. Dans le premier cas, par exemple celui d'une maison, les fondations, les murs et le toit forment, composés, une unité nouvelle qui est la maison. Dans ce cas, le nom du tout ne saurait être valablement communiqué aux parties : il ne convient pas d'appeler « maison », sinon par abus de langage, ni les fondations, ni les murs, ni le toit qui en sont les éléments séparés. Dans le second cas au contraire, comme dans l'homme, on observe une unité bien particulière en ce qu'elle ne dépend pas d'un assemblage de parties autrefois indépendantes. L'homme n'est donc pas la somme d'un corps et d'une âme qui auraient pu avoir d'abord deux existences séparées. De ce fait, il y a entre l'une de ces parties, qui est l'âme, et le tout, qui est l'homme, une certaine porosité. Esprit rationnel, l'âme en reçoit d'être personne inconditionnellement, qu'elle soit ou non unie à un corps. Si elle est jointe à un corps, le corps, en tant qu'il s'unit à cet esprit rationnel par apposition et non par composition, reçoit ainsi de participer avec l'âme à la personne. Unie ou désunie, on parle toujours d'une seule

(19) « Persona uero est individuum rationalis naturae, ut omnium individuum ea sola dicantur personae quae non carent ratione », Odon de Cambrai, *De peccato originali*, éd. PL 160, 1071-1102, en part. 1080CD.

(20) « ...cum haec sit diffinitio personae: 'persona est rationalis substantiae individua natura'... », *Summa sententiarum*, I, 9, éd. PL 176, 56A. Sous réserve bien entendu des éventuelles corrections que pourraient apporter une édition critique de ce texte largement diffusé de l'école d'Hugues de Saint-Victor et de Pierre Abélard, habituellement attribué à Otton de Lucques sans que ce point ait pu être prouvé de façon décisive.

et même personne, mais au lieu qu'elle soit dans un cas la personne d'une âme séparée, elle est dans l'autre la personne d'un homme complet, corps et âme réunis.

Ce discours hugonien sur la personne ne donne-t-il pas indirectement raison à Thomas d'Aquin ? Finalement, est-ce que le fait d'attribuer la personne à l'âme seule ne revient pas à dire que l'essentiel de l'humanité se concentre en elle ? Qu'il dise ou non que « l'homme est une âme », point que nous examinerons ci-dessous, Hugues semble en tous cas tenir que la personne humaine s'identifie à son âme, ce qui revient presque au même. Toutefois, il faut prendre garde aux correctifs que donne le Victorin. À aucun moment il ne nie que l'homme tout entier ne soit une personne. Dès lors qu'il y a un corps uni à une âme, ce n'est pas seulement celle-ci, mais le composé humain tout entier qui est personne. Simplement, accorder de plein droit la personnalité à l'âme, même sans corps, lui permet d'affirmer qu'un homme mort reste une personne, et c'est là tout ce que le Victorin a besoin de prouver.

Il convient d'ailleurs de noter que la définition de la personne adoptée par Hugues semble empruntée par lui à ses adversaires, comme pour retourner contre eux l'arme dont ils se servaient dans la discussion :

« Quaerunt quid sit persona, et adducunt deinde definitionem personae, sicut a quibusdam facta est et probata, quia 'persona est individuum rationalis substantiae'. », *De sacramentis*, II, I, 11, éd. PL 176, 405D.

« Ils cherchent ce qu'est la personne, et ils apportent ensuite une définition de la personne, telle qu'elle a été faite et approuvée par certains : 'la personne est une réalité indivisible de substance rationnelle' »

Suivant une attitude ordinaire dans la controverse, le Victorin semble moins exprimer une thèse propre que se placer sur le terrain de ses adversaires pour les convaincre d'incohérence. C'est probablement ce qui explique que cette définition de la personne ne reparaisse pas dans le reste des écrits du Victorin. Il y a donc une part de rhétorique dans l'argumentation d'Hugues, qui raisonne *a fortiori*. On peut donc se demander comment lui-même aurait présenté sa thèse si ses interlocuteurs ne lui avaient tendu la perche d'une définition de la personne insistant sur sa 'substance rationnelle'. On ne peut donc identifier sans précautions sa thèse la plus personnelle à une définition scolaire qu'il insère dans son argumentation.

c) L'homme se réduit-il à son âme ?

Néanmoins, le fait qu'il applique de plein droit la personnalité à l'âme seule, et seulement ensuite au composé humain, invite à revenir sur les passages où notre auteur déclare que « l'homme est une âme ». Cette affirmation, qui se lit bien dans le chapitre 11, permet-elle d'affirmer qu'Hugues réduit l'essence humaine à la partie spirituelle du composé humain ? Sûrement pas, car dans le même chapitre 11, il commence par soutenir vigoureusement le contraire :

« Homo quidem totum est, duabus partibus constans : anima et carne. Iste sunt duae partes hominis et in his duabus partibus constat totus homo. Natura diuina simplex est, natura humana duplex. Propterea partes hominis duae sunt, quia in natura hominis duo sunt, anima et caro. Vbi haec duo sunt, totus homo est ; ubi alterum horum, pars hominis est. », *De sacramentis*, II, I, 11, éd. PL 176, 403B.

« L'homme est un tout, qui se compose de deux parties, l'âme et la chair. Ce sont là les deux parties de l'homme et l'homme entier se compose de ces deux parties. La nature divine est simple, la nature humaine est double. S'il y a deux parties de l'homme, c'est parce qu'il y a deux réalités dans la nature de l'homme, l'âme et la chair. Là où elles sont présentes toutes deux, il y a l'homme entier ; là où il n'y a que l'une d'elle, il n'y a qu'une partie de l'homme. »

Alors, se demande-t-on, comment le Victorin peut-il ainsi se contredire à quelques pages de distance ? Quel est le fond exact de sa pensée ? Il suffit de reprendre la lecture de l'extrait cité tout à l'heure et de la prolonger de quelques lignes pour découvrir que l'identification posée entre l'homme et l'âme ne correspond pas nécessairement à une approbation par Hugues de l'anthropologie platonicienne :

« — Quidni ? Nonne tu dicis quia “homo est corpus” ? et dicere times “homo est anima” ? Paulo ante argumentando occurristi quia “omnis homo est corpus” : “omnis homo est animal” et “omne animal est corpus”, igitur “omnis homo est corpus”. Nullam contradictionem hic esse putas. Auctoritas enim hoc dicit. Producis auctores ethnicos ut probes quia “omnis homo est corpus”, et ethnicos auctoribus credere non uis quod “omnis homo est anima” ; fortassis quia magis tibi placet hoc esse hominem quam illud, quia hoc tibi magis placet quam illud. », *De sacramentis*, II, I, 11, éd. PL 176, 407D-408A.

« Pourquoi pas ? Ne dis-tu pas que “l'homme est un corps” ? et tu crains de dire : “l'homme est une âme” ? Peu avant, tu as rencontré dans ton argumentation l'idée que “tout homme est un corps” : “tout homme est un animal” et “tout animal est un corps”, donc, “tout homme est un corps”. Tu penses qu'il n'y a ici aucune objection : en effet, une autorité le dit. Tu allègues des auteurs païens pour prouver que “tout homme est un corps”, et tu ne veux pas croire les auteurs païens quand ils disent que “tout homme est une âme” ; peut-être parce qu'il te plaît mieux que l'homme soit ceci que cela, parce que ceci te plaît plus que cela. »

Ce nouveau passage appelle plusieurs observations. D'abord, Hugues ne s'efforce pas tant de faire admettre l'énoncé : « l'homme est une âme », censé représenter sa pensée profonde, que de réclamer de son adversaire un traitement égal pour deux énoncés : « l'homme est un corps », « l'homme est une âme », qu'il tient pour également valides et dont le premier est aussi peu platonicien que possible. On pressent que la discussion déborde le strict cadre de l'anthropologie pour toucher aussi, et peut être surtout, à la question du langage. De fait, le contexte de l'extrait ne va pas dans un autre sens.

Juste auparavant, Hugues a fait reproche à ses adversaires de s'enfermer dans une réflexion sur les mots, au détriment d'une véritable réflexion théologique sur la foi elle-même, par-delà les énoncés qui tentent de l'exprimer. Finalement, acceptant de se placer sur leur terrain, il examine les divers énoncés qu'admettent ses adversaires. Parmi ceux-ci, il y a : « l'homme est un animal », « l'homme est un corps » ; mais il ne trouve pas celui-ci : « l'homme est une âme ». C'est là dessus qu'il les attaque, non pas pour opposer l'affirmation « l'homme est une âme » à celle de ses adversaires « l'homme est un corps », mais pour les convaincre d'incohérence. S'ils acceptent le premier, pourquoi ne pas accepter aussi le second ? C'est entendu, ce qu'est l'homme, c'est le tout, qui se compose d'un corps et d'une âme. Mais puisque le langage admet une certaine souplesse et qu'il est permis de dire : « l'homme est un corps », ou bien « l'homme est blanc » ou « noir », « petit » ou « grand », pourquoi admettre cette prédication limitative pour une partie de ce qu'est l'homme, et la refuser pour l'autre partie ? Et si les adversaires d'Hugues tirent un

argument d'autorité de ce que des auteurs anciens ont écrit en faveur de l'énoncé « l'homme est un corps », pourquoi ne retiennent-ils pas aussi le témoignage de Macrobie, qui confirme l'énoncé complémentaire : « l'homme est une âme » ?

D'autant que de ces deux parties de l'homme, poursuit Hugues, l'âme est plus noble que le corps. Aussi, des deux énoncés, « l'homme est une âme », « l'homme est un corps », qui seraient également incomplets si l'on parlait strictement, il convient d'autant moins d'écarter le premier qu'il s'attache à ce qu'il y a en l'homme de plus noble et le distingue mieux des autres animaux :

« Si propter partem unam, quae corpus est, totum ipsum “corpus” dicitur, nonne multo magis dicendum est anima propter partem alteram quae anima est ? Si enim a parte totum naturam et nomen trahere dicitur, ab illa procul dubio parte quae melior est et dignior, rectius et naturam et nomen trahere dicetur. », *De sacramentis*, II, I, 11, éd. PL 176, 408B.

« Si on dit que le tout lui-même est “corps” à cause d'une seule partie, qui est le corps, ne faut-il pas dire bien plus qu'il est “âme” à cause de l'autre partie, qui est l'âme ? Car si l'on dit que le tout tire sa nature et son nom d'une partie, il sera sans nul doute plus correct de dire qu'il tire sa nature et son nom de cette partie qui est la meilleure et la plus digne des deux. »

On ne peut donc se fonder sur ce texte pour attribuer au Victorin une anthropologie platonicienne. Tout au plus, dans une polémique où ses adversaires, sans doute des logiciens de formation, admettent que la partie peut dans certains cas être prédiquée du tout, il réclame une égalité de traitement pour l'âme et le corps, avec en outre cet argument *a fortiori*, qui est aussi un argument de convenance, que des deux parties celle dont il défend les droits est aussi la plus digne et la plus importante. L'énoncé « l'homme est une âme » se lit bien chez Hugues, mais il ne permet pas d'affirmer que le Victorin identifie l'homme à son âme seule, aux dépens du corps, ni que pour lui l'homme soit une âme qui se sert d'un corps, comme Pierre d'un vêtement, ni que l'âme soit dans le corps comme un pilote dans un navire, comme c'est le cas dans la pensée de Platon.

d) Refus du composé humain comme *tertium quid*

Pourtant, dans un autre passage, Hugues combat une conception de l'homme qui semble bien être celle de disciples contemporains d'Aristote, probablement dans l'école d'Abélard. D'après elle, l'homme se définit comme le composé d'une âme et d'un corps, de sorte que ce composé n'est ni l'une, ni l'autre, ni même la simple somme des deux :

« Dicunt hominem totum quoddam esse compositum ex anima et corpore, aliud omnino et diuersum ab anima et corpore, ita ut hoc totum nec anima sit, nec corpus sit, nec similiter anima et corpus. Non enim totum ista esse, sed ex istis esse dicunt », *De sacramentis*, II, I, 11, éd. PL 176, 406C.

« Ils disent que l'homme est un tout se composant d'une âme et d'un corps, qui est chose tout à fait autre et différente que l'âme et le corps, à tel point que ce tout n'est ni l'âme, ni le corps, ni non plus l'âme et le corps. En effet, disent-ils, le tout n'est pas ces éléments, mais il en résulte. »

Par là, la discussion entre le Victorin et ces opposants anonymes annonce la divergence principale entre Hugues et Thomas, puisque suivant cette doctrine, que le Victorin rejette, la définition de l'homme implique non seulement la présence d'une âme et d'un corps, mais encore leur union, si bien que la mort, qui les sépare, a pour effet que le composé humain se désagrège et qu'on ne peut plus parler d'homme :

« Quapropter, quando homo moritur et anima a carne separatur, diuisis partibus, totum ipsum quod ex eis compositum fuerat, iam nichil esse ac per hoc ipsum hominem, qui hoc totum erat, similiter nichil esse nec alicubi esse. », *De sacramentis*, II, I, 11, éd. PL 176, 407A.

« Pour cette raison, disent-ils, quand l'homme meurt et que l'âme se sépare de la chair, dès lors que les parties se sont divisées, le tout qui se composait d'elles n'est plus rien et pour cette raison l'homme, qui était ce tout, n'est rien lui non plus et n'est nulle part. »

C'est bien en effet la position de Thomas d'Aquin. Par un rebondissement imprévu, alors que nous avons vu Thomas critiquer explicitement la position d'Hugues, et Hugues esquiver à l'avance cette critique en se dégageant de la position platonicienne, on découvre à présent que les deux théologiens s'opposent réellement, non pas sur le point précis que Thomas mettait en cause, mais tout de même sur la définition de l'homme. Revenons donc à la position d'Hugues, qui devrait de ce contraste recevoir un nouvel éclairage.

À vrai dire, sa réponse est décevante pour le philosophe, car il passe d'emblée aux conséquences théologiques en une sorte de réduction à l'absurde.

« Quid enim stultius est quam dicere quod tunc homo esse desinat quando uere esse incipit, et tanto utique uerius est, quanto est uerius in quo esse incipit ? », *De sacramentis*, II, I, 11, éd. PL 176, 407B.

« Car qu'y a-t-il de plus sot que d'affirmer que l'homme cesse d'être au moment même où il commence à être véritablement, et qu'il est d'autant plus véritablement qu'est plus véritablement celui en qui il commence à être ? »

Il faut comprendre qu'une fois mort l'homme goûte déjà les prémices de la vie éternelle et qu'il commence à exister dans le Christ. Certes, cette vie éternelle et cette existence dans le Christ sont incomplètes, puisque l'homme doit attendre la résurrection de la chair pour recouvrer une humanité complète. Néanmoins, par sa mort l'homme « commence » à être plus pleinement et plus véritablement que lorsqu'il était, bien complet de son corps, dans cette existence terrestre, pécheresse et mortelle. Autrement dit, ce qu'il gagne en étant avec le Christ est bien plus grand que ce qu'il perd en étant séparé de son corps. Dès lors, dire que l'homme n'est « rien » est absurde. Une petite joute oratoire le montre bien :

« — Non, inquiunt, sed figura est quando sancti cum Christo esse dicuntur.

— Bene. Quando uobiscum sunt, ueritas est, et quando cum Christo sunt, figura est ? In hoc uobis credite. Nos enim non credimus, nos scimus quia Christus ueritas est. Qui ad Christum uadunt, non ad figuram uadunt, sed ad ueritatem uadunt et figuram uadunt. », *De sacramentis*, II, I, 11, éd. PL 176, 407B.

« — Non, disent-ils, mais c'est une figure quand on dit que les saints sont avec le Christ.

— Bien. Quand ils sont avec vous, c'est la vérité, et quand ils sont avec le Christ, c'est une figure ? Là-dessus, croyez-vous vous-même. Car, pour nous, nous ne croyons pas, nous savons que le Christ est la Vérité. Ceux qui vont au Christ ne vont pas vers la figure, mais ils vont vers la vérité et ils échappent à la figure. »

Jouant sur les sens du mots « figure », figure de style d'un côté, préfiguration et en même temps copie d'un original vrai de l'autre, avec en outre une allusion à Paul : « elle passe la figure de ce monde²¹ », Hugues opère un renversement : la figure, c'est ce temps présent qui annonce la vie véritable, en compagnie du Christ qui a dit « Je suis la vérité²² » et qui est l'archétype de toute humanité vraie. À bon droit, cette réponse peut sembler une

(21) I Cor. 7, 31.

(22) Ioh. 14, 6.

dérobade, car elle passe sous silence le fait que les saints sont dépourvus de leur corps. Cependant le Victorin revient sur ce point en citant saint Paul :

« Quid tantopere homines sancti mori desiderauerunt si, post mortem, nichil futuri fuerunt ? “Cupio”, inquit Apostolus, “dissolui et cum Christo esse”. Immo “mori et nichil esse” : hoc isti dicunt, quia nichil eris post mortem. Si istis credis, mortem non optas, nisi forte non esse desideras. », *De sacramentis*, II, I, 11, éd. PL 176, 407B.

« Pourquoi les saints ont-ils tant désiré mourir si, après la mort, ils devaient n’être rien ? “Je souhaite”, dit l’Apôtre, “me dissoudre et être avec le Christ”. Il faudrait plutôt dire : “mourir et n’être rien” : c’est là ce que disent [nos contradicteurs], que tu ne seras rien après la mort. Si tu les crois, tu ne souhaites pas la mort, à moins que peut-être tu désires n’être pas. »

Bien entendu, les adversaires d’Hugues ne disent pas que les hommes, après leur mort, ne seront rien, mais que le composé humain cessera d’être ; quant aux hommes, une fois morts, ils seront toujours quelque chose, ils seront des âmes séparées, mais ces âmes séparées ne sont plus des hommes, elles sont autre chose, en sorte que, pour un homme ici-bas, espérer ou craindre pour son âme n’est pas la même chose qu’espérer ou craindre pour soi. Or c’est ce point précis que refuse Hugues. Pour lui, l’âme aussi bien que le corps n’est certes qu’une partie de l’homme, mais on ne peut pas dire pour autant que l’âme ou que le corps soit « autre chose » que l’homme complet. Une nouvelle fois, le désaccord théologique et anthropologique nous ramène à la question du langage et de la prédication, qu’il convient d’examiner à présent.

3. Terrain logique

De fait, que le désaccord entre Hugues et ses adversaires porte au moins en partie sur le terrain du langage, Hugues lui-même l’affirme avec assez d’insistance pour qu’on le croie, d’autant que la question qu’il aborde en théologien est à la même époque abordée sous un angle logique par Pierre Abélard et Gilbert de Poitiers.

Au long du chapitre 11, par trois fois Hugues fait une pause dans son argumentation pour blâmer ses adversaires de s’en tenir aux « mots », au lieu de discuter sur les « choses ». Selon lui, ils se sont égarés pour avoir transformé une réflexion sur les mystères de la foi en un exercice technique mais superficiel sur de purs énoncés. C’est aussi le cas de ceux qui résolvent à bon marché le problème de l’unité du Christ dans la mort en séparant sa personne en trois parties et en réduisant les énoncés « le Christ a été enterré... est descendu aux enfers » à des synecdoques :

« Hic autem quidam tam multipliciter delirasse inueniuntur, solis uerbis adhaerentes, ut non facile uerborum inuolucra iudicari potuissent, nisi in fine error se manifestus ostenderet. », *De sacramentis*, II, I, 11, éd. PL 176, 406C.

« Ici, on découvre que certains ont tellement divagué, en s’attachant aux mots seulement, qu’il serait malaisé de juger de l’enveloppe des mots, si pour finir leur erreur ne se montrait dans toute son évidence. »

Plus loin il s’en prend de même à des adversaires qui détachent la notion d’homme du corps et de l’âme et concluent qu’au moment de la mort, lorsque se délie l’union du corps et de l’âme, l’homme n’est plus rien, quitte à ce qu’ils traitent de « figures » les passages des Écritures affirmant que les saints sont auprès du Christ :

« Tales modos loquendi homines confingunt, et per falsas fictiones sermonum ad ueras deceptiones errorum ducuntur. », *De sacramentis*, II, I, 11, éd. PL 176, 407B.

« Telles sont les façons de parler que les hommes inventent de toutes pièces et, par des inventions verbales fausses, ils sont conduits aux tromperies véritables de l'erreur. »

Plus nettement encore, au moment de retourner contre ses adversaires la définition dérivée de Boèce, Hugues décrit minutieusement la méthode de ses contradicteurs, en des termes qui ont fait dire à David Luscombe qu'« aucune caractérisation de la méthode d'Abélard ne dépasse en exactitude ce qu'Hugues dit ici²³ » :

« Magna inuolutio dicendi est circa haec et laborat homo in suo, qui pene nichil intelligere nouit, nisi hoc et secundum hoc quod dicere nouit. Querunt hoc cotidie homines quid dicendum sit et quid credendum raro. Quaerunt an locutio illa bona est et an locutio illa recipienda est et an probanda est locutio illa. In moneta uerborum positi sunt et concurrunt multitudo magna sermonum et infinita perplexio, quia iudicium spiritus a littera trahere uolunt, non iudicium litterae a spiritu. Laborant ergo in iudicio dicendi, quia spiritum non habent intelligendi. Volunt habere iudicium et spiritum habere nolunt, sine quo recte iudicare non possunt. Propterea laborant in dicendo et ueniunt alia et alia dicenda de illo quod unum intelligendum eum. », *De sacramentis*, II, I, 11, éd. PL 176, 405CD.

« Il y a là-dessus un grand embarras de langage et l'homme fait effort sur ce qui le concerne, lui qui ne sait presque comprendre que ce qu'il sait dire et de la façon dont il sait le dire. Ces hommes cherchent chaque jour ce qu'ils doivent dire, et rarement ce qu'ils doivent croire. Ils cherchent si cette expression est bonne, si l'on doit admettre celle-ci, si l'on doit approuver celle-là. Ils sont placés dans une fabrique de mots et il accourt une grande foule et un embrouillamini infini de vocables, parce qu'ils veulent juger de l'esprit à partir de la lettre, non de la lettre à partir de l'esprit. Ils se fatiguent à juger les mots, parce qu'ils n'ont pas l'esprit pour comprendre. Ils veulent avoir le jugement, mais ils ne veulent pas avoir l'esprit sans lequel ils ne peuvent juger correctement. Aussi reportent-ils leurs efforts sur le langage ; et il leur vient encore et toujours des expressions différentes sur ce qu'on doit comprendre comme étant un. »

Ces avertissements répétés, qui entrecourent à trois reprises sa démonstration, doivent nous guider. Nous ne sommes pas tant devant une opposition frontale entre deux anthropologies incompatibles, que devant un débat sur la légitimité de telle ou telle prédication. Relisons ce que le Victorin rapporte de la thèse opposée à la sienne. Ce qu'il refuse en définitive, ce n'est sûrement pas l'idée que l'homme est un tout et que l'âme et le corps n'en sont que des parties, puisqu'il l'exprime ailleurs de façon catégorique. Son rejet porte donc seulement sur la conclusion qu'en tirent ses adversaires, à savoir que le composé humain serait pour eux « une chose tout à fait autre et différente » (*aliud omnino et diuersum, ibid.*, 406C) que l'âme, le corps et même la somme des deux :

L'exemple qu'il donne montre de quel côté il faut chercher. D'après ces adversaires, ce tout qu'est le composé humain est certes rationnel, mais d'une rationalité autre que celle de l'âme, puisque le tout est différent de la partie. L'homme est rationnel, son âme est rationnelle, mais de part et d'autre on ne parle pas de la même rationalité. Il en va de même pour la bonté, la méchanceté et ainsi de suite : ce qu'on attribue au tout diffère nécessairement de ce qu'on attribue à la partie. Ainsi le péché de l'homme n'est-il pas le même péché que celui de son âme.

On commence ainsi à percevoir où se situe la différence véritable entre Hugues et ses adversaires. Tandis que ceux-ci, formés surtout à la logique aristotélicienne, travaillent sur

(23) D. LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard*, Cambridge, 1970 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, New Series, vol. XIV), p. 192.

des énoncés et les analysent soigneusement suivant les règles de la prédication, Hugues cherche sans cesse à dépasser le stade du langage et à discuter sur les choses mêmes dont traite le discours théologique. Pour lui, l'homme et son âme ne sont pas la même chose, en ce sens strict que l'âme ne recouvre pas le tout de ce qu'est l'homme ; pour autant ils ne sont pas « autre chose ». L'homme complet ne se réduit pas à l'une quelconque de ses parties, mais puisque ces parties sont chacune quelque chose de l'homme, il serait faux de dire que l'homme est autre chose que son âme, ou qu'il est autre chose que son corps. L'homme complet n'est donc pas un *tertium quid* qui ferait nombre avec les parties séparées, mais en un certain sens le composé humain « est » aussi chacune de ses parties. Pour Hugues, l'homme est son âme, il est son corps, même s'il est plus que l'un ou l'autre seulement. Pour bien comprendre ces affirmations, il faut les réinsérer dans un débat contemporain sur la prédication, qui a laissé ailleurs d'autres traces, en particulier chez Pierre Abélard et Gilbert de la Porrée.

Le premier en effet a examiné dans sa *Dialectica* la signification des *dictiones compositae*, c'est-à-dire d'expressions composées de deux mots, dans lesquelles le sens de l'un modifie le sens de l'autre. Ainsi, les mots *res* et *publica*, ou encore *citharaedus* et *bonus*, possèdent, assemblés en une seule expression, une signification différente de celle qu'on tirerait des deux mots séparés. Par exemple, lorsqu'on parle d'un « bon citharède », on ne vise pas sa bonté en général, mais seulement sa compétence dans l'art de jouer de la cithare. Un exemple plus net encore de combinaison de mots dont le sens s'altère mutuellement est fournie par l'expression *homo mortuus*, puisque, déclare Abélard, il y a entre les deux mots une contradiction²⁴. Il renvoie alors à Aristote, qui a en effet donné l'expression « homme mort » comme exemple d'une opposition dans les termes²⁵. Plus loin, Abélard examine à quelles conditions on peut admettre la validité de l'énoncé : « Il est possible que l'homme soit mort ». Pour lui, les deux termes sont rigoureusement incompatibles : un homme vivant ne peut être mort ; et une fois mort, il n'est plus vrai qu'il soit homme²⁶. La mort peut certes être affirmée du corps humain, de son côté le corps humain peut être dit un homme, mais de ces deux prédications correctes il ne s'ensuit nullement qu'une fois la mort survenue on puisse valablement parler d'un « homme mort », car si le corps demeure un corps une fois mort, il n'en va pas de même pour l'homme dont l'existence est alors détruite²⁷. Cette position, reprise d'Aristote par Abélard, est donc très

(24) Petrus Abaelardus, *Dialectica* « ...inter opposita vero 'homo mortuus', cum de cadavere praedicarent, falsa esset omnino ; cum et 'homo' per se significativum 'hominem' poneret, et 'mortuum' simul mortem attribueret, quae simul in eodem non possunt consistere », *Dialectica*, éd. L. M. DE RIJK, Assen, 2^e éd., 1970, p. 116, lignes 12-16.

(25) Aristoteles, *De interpretatione*, 21 a 21.

(26) Petrus Abaelardus, *Dialectica* « Si enim possibile est quod illa dicit propositio, possibile simul mortuum et hominem cohaerere, quod quidem falsum est, cum ex natura oppositionis alterum non possit pati alterum. Neque enim homine[m] vivente in eodem existere possunt, quippe cum 'mortuum' 'vitam' non perferat, nec homine[m] mortuo, quippe cum 'hominem' 'mors' non patiat. Quia ergo nec homine vivente nec mortuo nec etiam antequam homo crearetur, natura hominem et mortuum patiat, numquam simul ea patitur. Nullo itaque modo videtur vera haec propositio : 'possibile hominem mortuum esse', ut scilicet de sensu simplicis exponatur. »

(27) « Possumus itaque hoc corpus, quod tamen homo est, confiteri posse mortuum esse, si corporis proprietatem tantum attendamus, sed non hunc hominem. 'Corpori' enim 'mortuum' non repugnat, sed 'homini'... Aliud est enim corporis simplicem attendere in eo naturam, aliud hominis proprietatem in eodem considerare. Secundum namque substantiam quae homo est, corpus remanebit homine in se destructo, non tamen homo. », *ibid.*, p. 197, lignes 12-14, 28-31.

exactement celle dont Hugues se démarque. Visait-il alors le philosophe du Pallet ? C'est possible, encore que la position aristotélicienne pouvait être partagée par bien d'autres maîtres ou étudiants, à l'intérieur ou à l'extérieur de l'école abélardienne.

Aussi en trouve-t-on plusieurs traces contemporaines. Dans son *Expositio des Opuscula sacra* de Boèce, Gilbert combat les mêmes adversaires que le Victorin. Comme ce dernier, il soutient, mais d'une façon plus élaborée au plan logique, qu'il est correct de dire qu'une chose « est » les parties dont elle se compose : *unumquodque est ex partibus suis, et est partes suae*²⁸. De ce fait, tout ce qui relève strictement du corps seul ou de l'âme seule, peut être prédiqué de l'homme tout entier : on peut donc attribuer à l'homme la couleur de son corps, la rationalité ou la science de son esprit, et l'on peut dire « l'homme est un corps » ou « l'homme est une âme ».

« Est igitur homo corpus, non ab eo, ex quo ipse constat corpore, sed ab illius corporis esse. Est et idem homo spiritus, non ab eo, ex quo ipse constat, spiritu, sed ab illius spiritus esse. Itaque esse hominis non simplex aut solitarium est. Est enim, sicut dictum est, et corpus, ab esse corporis sui ex quo ipse constat, et anima, ab esse animae suae ex qua scilicet ipse constat. », *Expositio in Boecii Librum I de Trinitate*, 78, éd. Håring (N.), p. 95, l. 80-85.

« L'homme est donc un corps, non pas à partir du corps dont il se compose, mais à partir de l'être de son corps. Et le même homme est aussi un esprit, non pas à partir de l'esprit dont il se compose, mais à partir de l'être de son esprit. Aussi l'être de l'homme n'est-il pas simple ou solitaire. Il est en effet, comme on l'a dit, à la fois un corps, à partir de l'être de son corps dont lui-même se compose, et une âme, à partir de l'être de son âme dont lui-même se compose. »

Là-dessus, Gilbert s'en prend à des *imperiti* qui comprennent Boèce de travers et tirent de ses paroles la conclusion erronée que l'énoncé : « l'homme est un corps » est faux si l'on n'ajoute pas « et une âme », et que de même l'énoncé « l'homme est une âme » est faux si l'on n'ajoute pas « et un corps ». Pour eux, l'être du composé humain n'est pas la même chose que l'être du corps ou celui de l'âme, mais forme un troisième être résultant de la fusion des deux. Et ils comparent cette fusion à un mélange de couleurs : si l'on mêle du noir et du blanc, on n'obtient pas du noir ou du blanc, mais une troisième couleur différente des deux premières. Ces ignorants, poursuit Gilbert, vont jusqu'à distinguer deux rationalités différentes, celle de l'esprit humain, et celle de l'homme tout entier, et de même deux sciences, deux corporalités, et ainsi de suite. En quoi ils ne sont pas cohérents avec eux-mêmes :

« Concedunt namque : 'homo est corpus', abhominantes : 'homo est anima, vel corpus'. Nec tamen cogitant, qua ratione unius partis esse, eius quoque, quod ex ea constat, sit esse, et de eo predicari per se possit, cum esse partis alterius, neque sit esse eiusdem quod similiter constituit, neque de eo dici possit. », *ibid.* 83, p. 96, l. 23-31.

« Ils admettent : 'l'homme est un corps', mais se récrient devant : 'l'homme est une âme, ou un corps'. Pourtant par quelle raison pensent-ils faire admettre que l'être d'une seule partie soit aussi l'être du tout qui s'en compose et qu'il puisse être prédiqué de ce tout, alors que l'être de l'autre partie ne serait pas l'être du même tout qui s'en compose semblablement et ne pourrait pas être prédiqué de ce tout ? »

Autrement dit, si l'on peut dire : « l'homme est un corps », il n'y a pas de raison de ne pouvoir soutenir aussi : « l'homme est une âme », ou « l'homme est un esprit ». C'est là très

(28) Gilbertus Pictavensis, *Expositio in Boecii Librum I de Trinitate*, 70, éd. N. HÅRING, p. 93, l. 28-29.

exactement le raisonnement suivi par Hugues de Saint-Victor, que rejoint ici Gilbert de la Porrée, probablement parce qu'ils sont en butte aux mêmes adversaires, Gilbert au plan logique, Hugues au plan théologique.

On comprend mieux dès lors le raisonnement de ce dernier : si l'on s'interroge sur la nature de l'homme, il ne fait pas de doute que l'homme est un tout qui se compose d'une âme et d'un corps, et que l'âme ou le corps seul ne sont chacun qu'une partie de l'homme tout entier. Si, du terrain des natures, on passe à celui des énoncés, alors on admettra qu'il est possible et même correct de dire, suivant Boèce et ses meilleurs commentateurs, que l'homme est un corps et que l'homme est une âme.

Toujours en restant sur le terrain des énoncés, il devient alors loisible d'affirmer qu'un homme mort est toujours un homme, malgré la séparation de l'âme et du corps, puisque l'âme, qui échappe à la corruption étant donné qu'elle est immortelle, continue d'exister et de fournir un prolongement partiel, mais réel, à ce qu'a été l'homme vivant. Dès lors, ce qui est vrai de tout homme l'est singulièrement du Christ, dont la divinité, unie à son corps comme à son âme séparée, maintenant d'une certaine manière leur unité jusque dans la mort. On peut alors affirmer à bon droit que le Christ a continué d'être un homme, même incomplet du corps, dans le *triduum* qui sépare sa mort du matin de Pâques. Tenir cette affirmation n'est pas endosser une anthropologie platonicienne et réduire la définition de l'homme à son âme, comme si le corps n'était rien de plus qu'un revêtement accessoire et facultatif, c'est estimer que ce qui subsiste de l'homme après la mort n'est pas « chose absolument autre et différente » (*aliud omnino et diuersum*) que ce qu'il était auparavant, au terme d'un raisonnement qui dans l'absolu peut tout aussi bien valoir pour le corps.

*
* *

III. UN MALENTENDU SIGNIFICATIF

Le chapitre du *De sacramentis* que nous venons d'examiner me fait l'effet d'une route toute tortueuse et cabossée sur laquelle il manque un panneau jaune : « Attention, travaux, ralentir ! » À l'évidence, ce chapitre prolixe, de loin le plus long de toute la somme, est encore très proche du premier jet. Tandis qu'ailleurs le Victorin expose le plus souvent en bon ordre et avec clarté des enseignements qu'il a mûrement médités, ici les méandres du raisonnement y trahissent les rebonds d'une dispute et les tâtonnements de la recherche hugonienne. Mais c'est précisément un des intérêts de ce chapitre qu'il nous permette de surprendre la pensée hugonienne à son état jaillissant. On sent la réflexion qui se cherche et se trouve à mesure qu'elle se livre au parchemin, sans avoir encore pris le temps nécessaire pour se dégager de la controverse extérieure comme de la délibération intérieure. Manifestement, notre auteur se débat devant une difficulté qui lui apparaît comme neuve et on le voit courir en tous sens, passer d'un type d'argumentation à un autre, tourner en rond, revenir en arrière et chercher toujours sans s'avouer battu.

En faveur de sa thèse principale : le Christ est vraiment mort et il n'a pas cessé d'être un homme, on le voit tour à tour exposer les raisons suivantes, qui valent tantôt pour le Christ seul, tantôt pour tout homme, à moins qu'elles ne soient seulement évoquées pour mémoire avant d'être réfutées : la personne du Christ, étant éternelle puisqu'elle n'est autre que la personne même du Verbe, demeure dans la mort ; en appelant « homme » son âme

séparée du corps, on pose le tout pour la partie ; ou bien, ce n'est pas le tout qui est dit pour la partie, mais le tout agit à travers la partie ; au-delà de la mort, les saints jouissent d'une humanité plus véritable qu'en la vie présente, et ce même avant la résurrection de la chair, puisqu'ils commencent déjà à s'unir au Christ ; il est correct d'attribuer à l'homme ce qui ne relève que d'une partie de l'homme, corps ou âme, et donc d'appeler « homme » une âme séparée; même les païens admettent qu'on puisse dire « l'homme est une âme »; si l'on admet l'énoncé « l'homme est un corps », il n'y a pas de raison de refuser « l'homme est une âme », d'autant que l'âme est plus noble que le corps ; l'unité de l'homme n'est pas du même ordre que celle d'une maison, assemblée de fondations, de murs et d'un toit ; elle est plus essentielle ; la personne, suivant une définition classique, relève de la partie spirituelle de l'homme, partant elle demeure dans la mort ; influencé par l'origine sensible de notre connaissance, le langage humain tend à gommer la dimension spirituelle de l'homme ; dans le composé humain, seul le corps meurt, mais l'âme est immortelle ; dans le Christ mort, la divinité reste unie à son humanité et maintient de ce fait un lien entre l'âme et le corps séparés, donc une humanité.

Dans ce chapitre touffu, poussif et désordonné, les erreurs d'interprétation sont particulièrement difficiles à éviter. Hugues lui-même en perd quelquefois sa patience, comme lorsqu'il court-circuite la discussion et saute de l'anthropologie à l'éschatologie. Si, comme nous en avons émis l'hypothèse, le *De sacramentis* est une œuvre inachevée, on est en droit de penser qu'avec le temps notre auteur aurait remanié, simplifié, assoupli ce chapitre sur la mort du Christ²⁹. Tel qu'il est, néanmoins, à condition de le lire en entier et de ne pas surinterpréter des phrases isolées au détriment de la signification d'ensemble, il permet de répondre à nos trois questions initiales : 1° Hugues de Saint-Victor est-il platonicien ? 2° Sa doctrine est-elle interprétée fidèlement par Thomas d'Aquin ? 3° En quoi la confrontation des deux auteurs nous instruit-elle sur les changements intellectuels qui séparent le XII^e du XIII^e siècle ?

1. Hugues platonicien ?

Hugues de Saint-Victor est-il platonicien ? Au vu du texte étudié, il serait bien difficile de répondre par l'affirmative. Sûrement, une pression que l'on pourrait dire « spiritualiste » s'exerce sur sa pensée pour accorder un primat à l'âme sur le corps, aux réalités intelligibles sur les réalités sensibles. Mais est-ce suffisant pour parler de platonisme ? Nous ne pensons pas, d'autant que le Victorin montre dans l'ensemble de son œuvre une constance inverse à réévaluer les réalités visibles, comme dans sa définition du sacrement, que Thomas d'Aquin a également critiquée, mais à fronts renversés, estimant cette fois que la définition hugonienne accordait trop à la chose matérielle³⁰.

Cette tension entre la matière et l'esprit se rencontre par excellence dans la doctrine anthropologique d'Hugues de Saint-Victor. Tout en marquant la supériorité de l'âme sur le corps, notre auteur tient fermement que la définition de l'homme comprend l'un et l'autre, et non pas l'âme seulement. Toutefois la foi chrétienne confesse que les morts vivent à l'état d'âmes séparées en attendant la résurrection de la chair. Tandis que Thomas d'Aquin refuse le nom d'hommes et de personnes à ces âmes séparées, Hugues le leur accorde pour

(29) « Alter Augustinus... », p. 655-657.

(30) *Summa theologiae*, III^a pars, qu. 66, resp. et ad 2^{um}, à propos de *De sacramentis*, II, VI, 2, éd. PL 176, 443.

des raisons diverses : le nom d'« hommes », parce que, si l'âme n'est qu'une partie de l'homme, il est possible de dire « l'homme est une âme » ; et le nom de « personne », parce que, s'il peut être étendu au composé humain, il se rapporte en priorité à la partie spirituelle de l'homme. Derrière tout cela, on devine une conception hugonienne de l'identité, entre le tout et la partie, qui n'est pas celle de Thomas d'Aquin et qui mériterait d'être étudiée pour elle-même ainsi qu'en lien avec la conception analogue de Gilbert de Poitiers.

En tout cas, on ne voit guère à quel titre Hugues devrait être qualifié de platonicien, sauf à étendre cette appellation à une sorte de nébuleuse philosophique dont le seul trait distinctif serait qu'elle diffère d'un aristotélisme largement encore à redécouvrir. En fait de platonisme, il faudrait plutôt parler de préaristotélisme, ou d'une vulgate syncrétiste intégrant Aristote, Porphyre et Boèce pour la logique, un néoplatonisme augustinisé pour la métaphysique et divers éléments de platonisme, d'aristotélisme, de stoïcisme, de pythagorisme et d'hermétisme pour le reste, c'est-à-dire la cosmologie, la physique et l'éthique, le tout étant bien sûr réinterprété en conformité avec la révélation chrétienne dans le prolongement des diverses tentatives de synthèse élaborées par les Pères.

2. D'Hugues à Thomas en passant par Alexandre

Dans ces conditions, la lecture que Thomas fait d'Hugues apparaît incomplète et réductrice. Certes, le Victorin tient que le Christ est demeuré homme jusque dans la mort, mais la raison n'en est pas qu'il ramène l'homme à son âme puisque, s'il admet qu'on puisse dire « l'homme est une âme », il accepte tout autant l'énoncé symétrique et complémentaire : « l'homme est un corps » : dans l'un et l'autre cas, il ne s'agit pas de dire que l'homme tout entier se ramène à son âme ou à son corps, mais d'affirmer que le composé humain tout entier ne fait pas nombre avec l'âme ou avec le corps. L'homme n'a pas une âme et un corps, il « est » cette âme et ce corps. Cette façon de prédiquer la partie du tout est-elle rigoureuse au regard de la logique aristotélicienne ? Du moins elle est cohérente avec le souci hugonien d'affirmer l'unité profonde de la nature humaine, corps et âme, ce en quoi il s'écarte fortement de l'anthropologie platonicienne. Si donc Hugues affirme que le Christ, même mort, est resté homme, l'explication n'en est pas qu'il tienne le corps pour une réalité étrangère à la définition de l'homme ou simplement facultative, mais qu'il estime qu'on peut appeler « homme » l'âme humaine aussi bien que le corps humain.

D'où vient alors que Thomas d'Aquin n'ait pas vraiment rejoint la pensée de son prédécesseur, lui qui se montre d'ordinaire un exégète aussi attentif que pénétrant ? À notre sens, la raison en est simple : c'est que les textes du Victorin ont dû lui parvenir par morceaux choisis et dans un contexte qui en orientait déjà la lecture. Jean Châtillon a montré que la même mésaventure est arrivée au fameux argument d'Anselme sur l'existence divine, que Thomas discute à six reprises dans son œuvre, en se référant non pas au texte même du *Proslogion*, mais à son utilisation par les théologiens du XIII^e s. à partir du dossier thématique réuni dans la *Summa* d'Alexandre de Halès³¹. Il y a tout lieu de penser que la même chose s'est produite à propos du Victorin.

Un indice de cette connaissance fragmentaire, par le truchement d'une compilation thématique, est la façon dont Thomas juxtapose les « raisons » d'Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard en faveur de la même thèse. Pour Thomas, ces deux raisonnements sont distincts. En réalité, celui de Pierre Lombard a son origine dans le *De sacramentis*

(31) J. CHÂTILLON, « L'argument de saint Anselme et ses interprétations », dans *Die Akten des Anselmkongresses zu Le Bec, Frankfurt am Main*, 1972 (Analecta Anselmiana, III), p. 21-29.

d'Hugues de Saint-Victor : les deux « raisons » proviennent donc, directement ou non, de la somme hugonienne. Si le Dominicain n'a pu s'en rendre compte, c'est probablement qu'au lieu de lire le *De sacramentis* ou même le chapitre 11 en entier, il n'a eu accès qu'à des extraits choisis et associés à ceux d'autres auteurs comme Pierre Lombard. Ainsi que la plupart de ses contemporains, Thomas d'Aquin commence à n'avoir des théologiens du siècle précédent qu'une connaissance partielle, filtrée et préorientée par les questions de son temps, qui ne sont plus celles que se posaient les auteurs du XII^e siècle.

Vérifions dans la *Summa Alexandri*³². Au tome IV, traité V, la question II *Sur la mort du Christ* aborde au chapitre III la question : *Le Christ a-t-il été un homme durant le triduum ?* La solution juxtapose des extraits du Lombard et d'Hugues de Saint-Victor en faveur de l'affirmative, en commençant par déclarer, comme Thomas d'Aquin devait le faire ensuite d'après eux, que les deux maîtres soutiennent la même thèse avec une argumentation différente :

« Quidam indistincte dixerunt quod Christus in triduo fuit homo, ut Magister et Hugo de S. Victore, sed differenti ratione. », *Summa Alexandri*, IV, tr. V, qu. II, c. III, p. 231.

« Certains ont affirmé sans distinction que le Christ a été homme durant le *triduum*, comme Pierre Lombard et Hugues de Saint-Victor, mais par un raisonnement différent. »

On notera au passage que la *Summa Alexandri* cite abondamment et presque littéralement le texte d'Hugues de Saint-Victor, toujours d'après le même chapitre du *De sacramentis*, mais en prélevant des extraits courts, pas plus longs qu'une phrase chacun, en les reclassant dans un ordre différent de l'original, et surtout en laissant totalement de côté les trois quarts de la discussion, précisément les passages où le Victorin se montre plus équilibré dans l'expression de sa pensée. À l'évidence, on a moins cherché à donner une présentation fidèle de la doctrine hugonienne qu'à engranger un stock d'autorités aussi diverses que possibles, dans la logique du *Sic et non*, de façon à obtenir sur la question étudiée le panorama le plus complet des opinions effectivement tenues ou qui auraient pu l'être. De là vient qu'on ait retenu les morceaux les plus incisifs et les plus unilatéraux du chapitre hugonien et qu'on les ait ensuite remis en ordre selon une logique qui n'est plus la sienne.

La *Summa Alexandri* joue donc un rôle extrêmement ambigu dans la transmission des doctrines du XII^e siècle : d'un côté elle est l'aboutissement d'un immense travail de dépouillement, qui permet aux théologiens de l'université d'accéder commodément aux textes principaux sur une question débattue ; de l'autre elle filtre, trie, reconstruit et réinterprète ces textes selon des préoccupations qui ne sont plus celles de leurs auteurs. Thomas d'Aquin n'est donc pas le responsable du gauchissement infligé aux textes hugoniens, il en est la victime, à ceci près qu'en s'abstenant de recourir aux originaux, il apporte la preuve que lui aussi partageait le désintérêt croissant au XIII^e siècle pour les œuvres du siècle précédent, dont bientôt on ne lira plus directement que les productions les plus compilatives et les moins personnelles : *Glose ordinaire*, *Sentences* du Lombard, *Histoire scolastique* du Mangeur.

(32) *Summa Alexandri*, éd. PP. Collegii S. Bonaventurae, *Doctor irrefragabilis Alexandri de Hales ordinis minorum Summa theologica*, t. IV, Quaracchi, Firenze, 1948, p. 230-232.

3. Du XII^e au XIII^e siècle

Au-delà de ce malentendu ou plutôt grâce à lui, la comparaison d'Hugues de Saint-Victor et de Thomas d'Aquin procure quelques indications générales sur l'évolution intellectuelle qui, en quelques générations seulement, a créé comme un fossé de relative incompréhension entre les deux auteurs.

D'Hugues à Thomas, le changement intellectuel majeur est à coup sûr la redécouverte d'un Aristote presque complet et l'adoption par le Dominicain de la doctrine péripatéticienne comme base philosophique de sa synthèse théologique. Par souci de symétrie, il serait tentant de postuler que les théologiens antérieurs avaient choisi de même la doctrine platonicienne ou néoplatonicienne comme base philosophique de leur doctrine. Or, dans le cas au moins d'Hugues de Saint-Victor, il n'en est rien. Face à l'aristotélisme de Thomas, il faudrait plutôt parler d'un éclectisme ou d'un pragmatisme hugonien en matière de philosophie.

Pour le Victorin, la philosophie a certes une place fondamentale dans son projet pédagogique, comme propédeutique à l'acquisition d'une sagesse chrétienne totale. Cependant, au contraire du Dominicain, il se garde bien d'adopter tel ou tel système philosophique plutôt qu'un autre. Ainsi, sur les questions qui relèvent simultanément d'une réflexion philosophique et théologique, il ne semble guère pressé d'affirmer la cohérence logique d'un ensemble de vérités accessibles à la raison naturelle, mais, observant la diversité des opinions émises par les hommes, il tient qu'à elle seule la raison humaine peut rarement s'élever plus haut qu'à des affirmations probables et discutables. « Parce que la vérité se montre de loin », dit-il, « elle enfante des jugements variés et chacun, à propos d'elle, dispose d'une capacité proportionnée à ce qu'il est ». Pour atteindre la vérité, les facultés intellectuelles ne suffisent pas ; les vertus morales aussi sont en jeu, en particulier l'humilité : rien n'est plus facile que de se tromper soi-même par infatuation de soi-même :

« Novi enim 'quanta', ut dicit beatus Augustinus, 'somnia cor humanum pariat' ; atque eo iudicio quo in sui cognitione fallitur, caetera quoque quae praeter ipsum sunt non recte conspiciuntur. Quid enim hoc esse putatis quod de rerum veritate tam diversa sentire solent homines ? Numquid non una est veritas ? Ecce, ut interim de Deo taceamus, quid est quod dialectica tot diversas et tam adversas, ne dicam perversas habet sententias. Numquid omnes noverunt unum id quod est, sed amore fallendi diversa finxerunt ? Non sic ego puto. Sed narrant quique somnia sua et ea quae primum ipsi in se opinione decepti sunt postmodum alios nescientes seducunt. », *De sapientia Christi, praef.*, éd. PL 176, 845D-846D.

« Je sais, comme dit saint Augustin, 'quels songes enfante le cœur de l'homme' ; et par ce jugement qui nous égare dans la connaissance de nous-mêmes, nous percevons de travers aussi tout le reste au-delà de nous. En effet, d'où pensez-vous que vienne le fait que sur la vérité des choses les hommes ont souvent des avis si différents ? La vérité ne serait pas unique ? Pour ne pas parler de Dieu, comment se fait-il que la dialectique contienne des thèses si diverses et si adverses, pour ne pas dire si perverses ? Serait-ce que tous ne connaissent que ce qui est, mais qu'ils ont inventé des affirmations différentes pour le plaisir de tromper les autres ? Je ne crois pas. Mais chacun raconte ses songes et, se trompant d'abord soi-même par sa propre opinion, il en égare d'autres ensuite à son insu. »

Dès lors, avec une sorte d'indifférentisme ou d'agnosticisme en matière philosophique, Hugues semble estimer que tous les arguments sont bons, dès lors qu'ils sont formellement corrects et convergent vers les vérités révélées. Non pas que la cohérence rationnelle lui soit indifférente, mais ce contemporain d'Abélard semble hésiter entre un enthousiasme humaniste devant la vigueur de la raison humaine et une prudence circonspecte devant la diversité et la fragilité de ses usages.

À cet égard il est significatif que, comme nombre de ses contemporains, Hugues emploie si souvent le pluriel pour parler de la raison. Plutôt qu'une raison unique, systématique et conquérante, il y a dans son œuvre « des » raisons, plurielles et limitées, qui peut-être un jour finiront par se rejoindre et former un réseau harmonieux de vérités déduites les unes des autres, mais pour l'heure sont plutôt comparables à des chemins embroussaillés, sinueux et incertains à travers une forêt encore largement à explorer. À ce point de vue, les tâtonnements du chapitre étudié du *De sacramentis* sont typiques d'une démarche intellectuelle qui se cherche en même temps qu'elle se livre à l'écrit : plutôt qu'une question ordonnée, le Victorin nous livre une délibération intérieure.

*
* *

Thomas d'Aquin avait raison : la redécouverte d'Aristote introduit une césure dans l'histoire intellectuelle. Désormais, il y a des anciens et des modernes. À un siècle de distance, la façon hugonienne de faire de la théologie, peut-être plus intuitive, mais moins rigoureuse dans sa langue et son maniement des concepts, doit laisser la place aux nouveaux docteurs formés à un Aristote enfin complété. Le temps arrive où les auteurs les plus féconds de la Renaissance du XII^e siècle, Abélard, Gilbert, Hugues, Achard et tant d'autres, tomberont dans l'oubli ou ne seront plus guère connus que sous forme de morceaux choisis à l'intérieur de grands silos à autorités où leur pensée tend inévitablement à se déformer ou à s'affadir. Faut-il s'en plaindre ? Il y a quelque chose de naturel dans cette ingratitude des fils envers les pères et dans ce constant mouvement de remploi et d'adaptation des doctrines du passé. On se prend toutefois à regretter qu'entre Hugues de Saint-Victor et Thomas d'Aquin la rencontre ne se soit pas produite. Le Dominicain n'a pas vraiment lu le Victorin, et bien sûr le Victorin n'a pas vraiment répondu au Dominicain ; tout simplement, ils n'avaient ni les mêmes sources, ni les mêmes habitudes intellectuelles, ni les mêmes interrogations. C'est cependant le privilège de l'historien de scruter les textes pour les replacer d'abord dans leur contexte, tenter ensuite d'évoquer grâce à eux les ombres de leurs auteurs et susciter ainsi une discussion posthume, ici entre ces deux esprits — ne parlons pas d'hommes, puisqu'ils sont morts — qui sont peut-être les meilleurs représentants de leurs temps respectifs et qui, au-delà d'étiquettes toujours trompeuses, s'avèrent à la fois plus semblables et plus étrangers l'un à l'autre qu'il n'y paraissait.