

Comme des lys au fond du temps  
 Que l'amour dans le cœur de l'homme  
 Continuera de déployer  
 Ses roseraies  
 Que la beauté comme naguère  
 Embaumera les pas du voyageur  
 Et que sous tant de fleurs  
 J'aurai les yeux remplis de terre<sup>13</sup>

Sylvain GUÉNA  
 février/mars 2017

## La dignité d'être substance : personne, subsistence et nature

Dans ses Questions disputées *De potentia*, rédigées en 1265-1266 (juste avant la *Somme de théologie*), saint Thomas d'Aquin pose la question : « peut-il y avoir [une] personne en Dieu ? » (*utrum in Deo possit esse persona*)<sup>1</sup>. Voici sa réponse :

Il faut affirmer que « personne » (*persona*), comme on l'a dit, signifie une certaine nature avec un certain mode d'exister (*significat quandam naturam cum quodam modo existendi*). Or la nature que la personne inclut dans sa signification est la plus digne (*dignissima*) de toutes les natures, à savoir la nature intellectuelle selon son genre. Semblablement, le mode d'exister que « personne » signifie est aussi le plus digne (*dignissimus*), à savoir que quelque chose soit existant par soi (*ut scilicet aliquid sit per se existens*). Donc, puisque tout ce qui est le plus digne (*dignissimum*) dans les créatures doit être attribué à Dieu, le nom « personne » peut être convenablement attribué à Dieu, et cela comme les autres noms qui sont dits proprement de Dieu<sup>2</sup>.

Cette brève réponse souligne trois fois la dignité de la personne au mode superlatif : « la plus digne », « le plus digne » (*dignissimum*). La dignité qui caractérise la personne s'y trouve envisagée selon la signification commune du nom « personne », c'est-à-dire la signification qui s'applique par analogie aux hommes, aux anges et aux trois personnes divines. Cette dignité ne repose pas sur un seul mais sur *deux* éléments ou traits constitutifs.

Le premier élément est la « nature intellectuelle ». Par cette expression, saint Thomas n'entend pas l'acte de connaître, mais l'*essence* des êtres doués de connaissance intellectuelle et, par suite, de volonté (ce qui implique le libre arbitre et la capacité d'accomplir des actes libres, sous l'aspect où ces facultés et cette capacité appartiennent à la nature). L'accent se trouve placé sur la nature elle-même<sup>3</sup>, impliquant certes les puissances ou facultés d'intelligence

1. Cet article est la version révisée et augmentée d'une étude ayant paru en anglais dans l'édition américaine de *Nova et Vetera* : « The Dignity of Being a Substance: Person, Subsistence, and Nature », *Nova et Vetera* 9 (2011) 991-1001.

2. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 3, resp. Ce passage ne constitue pas l'introduction de la réponse de saint Thomas, mais il s'agit du *respondeo* en son entier.

3. Cf. THOMAS D'AQUIN, *ST III*, q. 2, a. 2, resp. : « "Personne" (*persona*) signifie autre chose que "nature" (*natura*). En effet, la nature signifie l'essence de l'espèce (*essentiam speciei*), que signifie la définition ».

13. Anne PERRIER, *La voie nomade*, p. 219.

et de volonté *en tant que* ces dernières appartiennent à cette nature. L'intellect désigne bien une faculté (la faculté de connaissance intellectuelle, impliquant cette autre faculté qu'est la volonté en tant qu'« appétit intellectuel »), mais il caractérise tout d'abord une *nature*. Le second élément, ou le second trait constitutif, consiste en ce que saint Thomas appelle « un certain mode d'exister », c'est-à-dire être « existant par soi » (*per se existens*); il s'agit de la subsistence (*subsistentia*) qui est le mode d'exister des substances: exister non pas dans un autre mais en soi-même et par soi-même. Dans la *Somme de théologie*, notre auteur explique: « Selon que [la substance] existe par soi et non pas dans un autre (*per se existit et non in alio*), on l'appelle "subsistence" (*subsistentia*); en effet, nous disons que subsistent (*subsistere*) ces choses qui existent non pas dans un autre mais en soi (*quae non in alio sed in se existunt*) »<sup>4</sup>. Tels sont les deux traits qui fondent l'éminente dignité de la personne, à savoir la nature intellectuelle (prise au sens « générique » qui en permettra l'application analogue à Dieu, aux anges et aux hommes) et, à son fondement, la subsistence (la substance selon son mode spécial d'exister): « La personne signifie ce qui est le plus parfait (*perfectissimum*) dans toute la nature, c'est-à-dire le subsistant dans une nature rationnelle (*subsistens in rationali natura*) »<sup>5</sup>.

Dans ces explications, la dignité (la « plus grande » dignité) de la personne ne consiste pas en quelque chose que cette personne recevrait de l'extérieur, comme un honneur que l'on attribue à quelqu'un en vertu d'une noble action ou d'une fonction spéciale, ou que l'on reconnaît à un tel en raison de son rang social. Bien plutôt, cette dignité caractérise *intrinsèquement* la personne *comme telle*: « la dignité (*dignitas*) signifie la bonté d'un être en raison de lui-même (*propter seipsum*) »<sup>6</sup>. Une telle dignité n'est pas d'abord d'ordre moral mais d'ordre *métaphysique* (l'ordre métaphysique se trouvant au fondement de l'ordre moral).

### **La personne: conceptions modernes et tradition patristique**

Cette compréhension métaphysique de la personne en termes de substance (subsistence) et de nature n'est plus guère répandue dans notre culture contemporaine. À vrai dire, elle est généralement écartée pour diverses raisons dont l'énoncé déborderait le cadre de cet exposé. Au XVII<sup>e</sup> siècle, par exemple, John Locke a défini la personne (ou plus précisément ce que représente la personne)

4. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 2, resp.

5. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 1, resp.

6. THOMAS D'AQUIN, III *Sent.*, dist. 35, q. 1, a. 4, q1a 1, resp.

en termes de réflexivité et de conscience de soi: « Nous devons considérer ce que représente la personne; c'est, je pense, un être intelligent pensant, doué de raison et de réflexion, et qui peut se considérer soi-même comme soi-même, le même être pensant en des temps et des lieux différents »<sup>7</sup>. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, dans un autre contexte intellectuel, Emmanuel Kant a réduit la substance soit à la chose inaccessible en elle-même, soit à un « schème de l'entendement » (*Schema des Verstandesbegriffs*)<sup>8</sup> qui « n'est toujours en lui-même qu'un pur produit de l'imagination »<sup>9</sup>. Dès lors, la compréhension de la personne a donné lieu à diverses conceptions qui placent l'accent principal sur la subjectivité et la vie de l'esprit, soit en termes de pensée (la personne est un sujet qui pense et qui en a conscience), soit en termes de liberté et d'autonomie morale (la personne est ce qui peut librement disposer de soi-même et se donner une loi), soit en termes de relations (la personne se définit alors par son insertion dans un réseau de relations sociales, ou par sa relation à l'autre en tant qu'autre: la personne n'existe que vers autrui ou par autrui)<sup>10</sup>, soit en termes de capacité de former des projets, ou encore de capacité de jouir d'un bien, etc.<sup>11</sup>

7. John LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, George Routledge and Sons, London, 1894, p. 246 (à propos de l'« identité personnelle »: *personal identity*): « We must consider what "person" stands for; which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places » (Book II, Ch. XXVII, 9). Pour une discussion et d'autres textes, voir Alain DE LIBERA, *Archéologie du sujet*, t. 1: *Naissance du sujet*, Vrin, Paris, 2007, p. 101-120 et 357-359. Locke connaissait la définition de la personne en termes de substance ou de subsistence et il était également conscient des enjeux trinitaires de la question posée par la « personne »; voir John BARRESI, « On Earth As It Is in Heaven: Trinitarian Influences on Locke's Account of Personal Identity », *The Pluralist* 1 (2006) 110-128.

8. Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (A 137-147/B 176-187), dans ID., *Werke in sechs Bänden*, Band 2, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963, p. 187-194: « Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe ». Traduction française: Emmanuel KANT, *Œuvres philosophiques I: Des premiers écrits à la Critique de la raison pure*, Gallimard, Paris, 1980, p. 884-890: « Du schématisme des concepts purs de l'entendement ». Le schème de la substance est la représentation (*die Vorstellung*) du réel comme d'un substrat de la détermination empirique du temps en général, c'est-à-dire la représentation de ce qui demeure tandis que le reste change. Notons que Kant applique la même réduction à la notion de causalité. Tandis que, pour Thomas d'Aquin, Dieu manifeste sa sagesse et sa bonté en conférant aux créatures « la dignité d'être cause » (« dignitas causalitatis »: *ST I*, q. 22, a. 3, resp.; q. 23, a. 8, ad 2), Kant réduit la causalité au schématisme des purs concepts de l'entendement: le schème de la causalité consiste dans la succession du divers en tant qu'elle est soumise à une règle (*ibid.*).

9. Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (A 140/B 179): « Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft » (p. 189; traduction française, p. 886).

10. Sur ce troisième aspect, on peut voir notre étude « Personne humaine et relation: la personne se définit-elle par la relation? », *Nova et Vetera* 89 (2014) 7-29.

11. Pour un aperçu et une discussion critique de ces conceptions, voir François-Xavier PUTALLAZ et Bernard N. SCHUMACHER (éd.), *L'humain et la personne*, Cerf, Paris, 2009.

La notion de « personne » n'est pas une invention du christianisme : elle se trouve déjà dans la culture classique grecque et latine (avec diverses notes : sociale, morale, littéraire, théâtrale et juridique notamment). Mais la tradition chrétienne a offert une contribution décisive au développement de la compréhension de ce qu'est une « personne ». Au début du III<sup>e</sup> siècle déjà, Tertullien fit un usage systématique du mot *persona*. Il déploya cet usage dans le contexte de la foi trinitaire pour rejeter le modalisme, c'est-à-dire la conception hétérodoxe considérant que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont que trois « modes » de manifestation du même Dieu unique, un Dieu qui serait en lui-même sans distinction. L'affirmation de « trois personnes divines » entend précisément affirmer, contre le modalisme, que la « disposition » tri-personnelle qui apparaît dans l'économie du salut existe d'abord dans la réalité même de Dieu. Parler de « personne », dès les premiers emplois trinitaires de ce mot, c'est signifier l'être sage et aimant qui existe réellement en lui-même, la réalité qui se trouve au fondement de la manifestation, à la racine de l'action intelligente et libre. Dire par exemple que le Fils de Dieu est une « personne », c'est affirmer qu'il possède en lui-même une existence ou subsistence propre et distincte, de telle sorte qu'il ne se confond ni avec le Père ni avec le Saint-Esprit. C'est un semblable propos qui, en Orient, a inspiré le développement de la notion d'« hypostase », en particulier chez Origène. Au terme de l'âge patristique, saint Jean Damascène (VIII<sup>e</sup> siècle) a fourni une synthèse de la tradition chrétienne de langue grecque en expliquant que l'hypostase signifie « ce qui est et qui subsiste individuellement par soi »<sup>12</sup>. En résumé : dans le contexte de la foi trinitaire et christologique, la personne-hypostase signifie une réalité distincte dotée d'une nature intellectuelle et d'un mode propre d'exister (la subsistence). Envisagée comme « substance », la personne se trouve définie premièrement par son existence en soi et par soi<sup>13</sup>.

### *La notion métaphysique de « personne »*

Sur les bases que nous venons d'esquisser, la réflexion chrétienne a progressivement élaboré une notion de « personne » qui s'applique par analogie aux trois personnes divines (et donc au Christ qui est « un de la Trinité »), aux anges et aux hommes. Cette notion analogue reçut une expression remarquable dans la fameuse formule de Boèce, à la fin de l'Antiquité,

12. Saint JEAN DAMASCÈNE, *Dialectica*, ch. 43, dans *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 1, éd. Bonifatius Kotter, Walter de Gruyter, Berlin, 1969, p. 108.

13. Voir Bernard MEUNIER (éd.), *La personne et le christianisme ancien*, Cerf, Paris, 2006.

c'est-à-dire à l'époque de la réception du dogme christologique du concile de Chalcédoine : la personne est « une substance individuée de nature raisonnable (*naturae rationalis individua substantia*) »<sup>14</sup>. Suivant l'interprétation qu'en donne saint Thomas d'Aquin, la personne se définit par l'intégration des trois éléments suivants : 1<sup>o</sup> l'individu ; 2<sup>o</sup> la substance ; 3<sup>o</sup> la nature intellectuelle<sup>15</sup>.

1. L'*individu*, par définition, signifie ce qui est « indivis » en soi (« un » en soi-même) et distinct des autres (« un » par rapport aux autres). Parler d'« individu », c'est donc signifier le réel singulier dans son indivision et sa distinction. « L'individualité est une caractéristique de l'être réel, qui ressortit aux propriétés transcendantales de l'unité (*unitas*) et de l'unicité (*aliquid*) : *indivisum in se, divisum a quolibet alio* »<sup>16</sup>. Dans son explication de la définition de Boèce, saint Thomas précise que l'« individu » (*individuum*) est inclus dans la définition de la personne afin d'y désigner le « mode individuel d'être » (*individualem modum essendi*) »<sup>17</sup>. Autrement dit, dans l'interprétation de la définition de Boèce par saint Thomas, le terme « individuel » ou « individué » (*individua*) signifie le *mode incommunicable d'exister* du réel singulier.

2. L'individualité peut s'appliquer aux accidents mais c'est dans la substance qu'elle trouve sa suprême réalisation<sup>18</sup>. La substance, qui porte les accidents (les accidents existent dans la substance et par elle, et ils sont donc individués par la substance), signifie ce à quoi il appartient d'exister en soi et non pas dans un autre<sup>19</sup>. Dans la définition de la personne, le terme « substance » doit-il être pris au sens de « substance première » (« la nature ou essence comme subsistant

14. BOÈCE, *Contra Eutychen et Nestorium* 3, dans ID., *Opuscula sacra*, vol. 2, Texte latin de l'édition de Claude Moreschini, Introduction, traduction et commentaire par Alain Galonnier, Peeters, Leuven, 2013, p. 304-305.

15. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 1, resp.

16. Philippe-Marie MARGELIDON et Yves FLOUCAT, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Parole et Silence, Paris, 2011, p. 217.

17. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 5. Voir aussi *ST I*, q. 29, a. 3, ad 4 : attribué à Dieu, en qui l'individuation ne peut pas avoir lieu par la matière (puisque Dieu est absolument immatériel), l'« individu » (*individuum*) désigne seulement l'incommunicabilité (*incommunicabilitas*), c'est-à-dire la singularité en ce qu'elle a d'irréductible. Cf. Lawrence DEWAN, « The Individual as a Mode of Being according to Thomas Aquinas », *The Thomist* 63 (1997) 403-424.

18. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 1, resp. : « Licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia : dicitur enim haec albedo, in quantum est in hoc subiecto ».

19. Cf. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 7, a. 3, ad 4 : « substantia est res cuius quidditati debetur esse non in aliquo » ; *ST III*, q. 77, a. 1, ad 2 : « competit habere esse non in subiecto ».

individuellement », c'est-à-dire l'étant concret à qui il appartient d'exister en soi et par soi) ou au sens de « substance seconde » (« la nature générique prise en soi, absolument », c'est-à-dire la substance selon le statut d'universel qu'elle possède dans l'esprit en tant qu'elle est intelligible)<sup>20</sup> ? Traitant cette question, saint Thomas précise que la distinction de la substance en « substance première » et « substance seconde » ne doit pas être comprise comme une distinction de genre et d'espèce<sup>21</sup>, mais bien plutôt comme une distinction « selon divers modes d'exister (*secundum diversos modos essendi*) » : il s'agit d'une distinction de ce qui est analogue<sup>22</sup>. Saint Thomas apporte alors cette importante explication : « De cette manière, la "personne" n'est pas contenue dans le genre de la substance comme une espèce mais comme déterminant un mode spécial d'exister (*ut specialem modum existendi determinans*) »<sup>23</sup>. Ce mode spécial d'exister s'applique par analogie à Dieu, non pas que Dieu soit contenu dans le genre de la substance (Dieu est hors de tout genre !) mais en tant que Dieu est le principe du genre de la substance<sup>24</sup> et en tant qu'il possède en lui, sur un mode souverain et transcendant, les perfections de tous les genres<sup>25</sup>. On pourrait dès lors concevoir que, dans la définition de la personne, le terme « substance » désigne la substance première. Cette réponse ne satisfait pourtant pas saint Thomas qui ajoute : « Il est préférable d'affirmer que la "substance" est prise communément en tant qu'elle se distingue en substance première et seconde ; et c'est par l'ajout de "individuée" (*individua*) que la substance est amenée à désigner la substance première »<sup>26</sup>. Cette « substance première » est également signifiée par le nom « hypostase »<sup>27</sup>.

Il convient d'apporter encore trois précisions concernant la « substance » dans la définition de la personne. Premièrement, lorsqu'on définit la personne au moyen de la notion de substance pour rendre compte de la foi trinitaire, on n'entend aucunement « définir Dieu » : tant le nom de personne que la définition

20. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 6 : « Secunda substantia significat naturam generis secundum se absolutam ; prima vero substantia significat eam ut individualiter subsistentem ».

21. *Ibid.* : « Cum dividitur substantia in primam et secundam, non est divisio generis in species, cum nihil contineatur sub secunda substantia quod non sit in prima ».

22. *Ibid.* : « Unde magis est divisio analogi quam generis ».

23. *Ibid.*

24. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 3, ad 3 : « Licet Deus non sit in genere substantiae tamquam species, pertinet tamen ad genus substantiae sicut generis principium » ; cf. q. 7, a. 3, ad 3.

25. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 8, a. 2, ad 1. Voir plus bas la note 54.

26. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 1, ad 1.

27. *Ibid.*, resp. et ad 2.

boécienne de la personne conviennent certes à Dieu, mais Dieu dépasse la signification du nom « personne »<sup>28</sup>. Il faut appliquer ici la règle de l'analogie et des noms divins : quant à la *perfection signifiée* par le nom, ce dernier est attribué proprement à Dieu ; mais quant à son *mode de signifier*, le nom reste attaché au mode par lequel nous saisissons les perfections telles qu'elles existent dans les créatures, et par conséquent, sous ce second aspect (le mode de signifier), le nom ne s'applique pas proprement à Dieu et il laisse donc la réalité divine de la personne hors de notre compréhension<sup>29</sup>. Deuxièmement, dans la définition de la personne divine, le nom « substance » ne signifie pas ce qui sous-tend les accidents (puisque'il n'y a pas d'accidents en Dieu) mais bien la subsistence, c'est-à-dire la substance en tant qu'elle existe en soi et par soi<sup>30</sup>. Troisièmement, saint Thomas se trouve confronté à une objection reprenant la critique que, au XII<sup>e</sup> siècle, Richard de Saint-Victor avait adressée à la définition de Boèce : la définition de la personne comme « substance individuelle de nature rationnelle » ne peut pas convenir pour rendre compte de la foi en *trois* personnes divines, puisque l'essence divine, qui est *unique*, est elle-même une « substance individuelle ». La réponse de saint Thomas réunit les notions de substance et d'individu : « Dans la définition de la personne, le terme "individu" est pris au sens de ce qui ne se prédique pas de plusieurs : et sous cet aspect l'essence divine n'est pas une "substance individuelle" selon la prédication, puisque l'essence est prédiquée de plusieurs personnes ; bien qu'elle soit réellement individuelle »<sup>31</sup>. L'enjeu est de taille : il s'agit, pour saint Thomas, d'offrir une définition *commune* de la personne qui puisse s'appliquer, par *analogie*, aux personnes divines, aux anges et aux hommes. Autrement dit, contre toute tentative d'isoler la personne divine face aux personnes angéliques et humaines (en définissant d'emblée la personne divine par une notion qui ne *peut* pas s'appliquer aux créatures), saint Thomas reçoit et interprète la définition de Boèce afin de disposer d'une notion qui permettra une approche unifiée en théologie trinitaire (et donc en christologie), en angélogologie et en anthropologie. Avec profondeur et ténacité, saint Thomas s'est efforcé de fournir une approche qui permet d'offrir une vue unifiée de la personne en théologie.

28. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 3, ad 2.

29. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 13, a. 3 et a. 5.

30. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 2, resp. ; a. 3, ad 4.

31. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 12 : « Individuum, in definitione personae, sumitur pro eo quod non praedicatur de pluribus ; et secundum hoc essentia divina non est individua substantia secundum praedicationem, cum praedicetur de pluribus personis, licet sit individua secundum rem ».

Suivant ces explications, la « substance individuelle » signifie donc l'individu dont le « mode spécial d'exister » est de subsister. En tant que substance individuelle, la personne possède son être propre de manière complète, en soi et par soi, exerçant l'acte d'exister, pour ainsi dire, comme à son propre compte. La « substance individuelle » signifie ainsi le singulier qui existe ou subsiste en lui-même et par lui-même, suivant un mode propre, comme un tout complet, une « hypostase » qui exerce par soi l'acte d'exister. Ce qui rend compte de la personne n'est pas seulement l'essence, mais l'acte propre d'exister dans une essence qu'il faut maintenant préciser.

3. Le troisième trait constitutif de la personne réside dans la « nature raisonnable » (ou « nature rationnelle »), c'est-à-dire l'essence des étants doués d'intellect. Dans son interprétation, saint Thomas prend soin de noter que, dans cette expression, la « raison » ne se limite pas à son sens restreint impliquant le « discours » (qui ne convient pas à Dieu) mais doit être prise en un sens plus large selon lequel la raison désigne communément la nature intellectuelle (*communiter intellectualem naturam*)<sup>32</sup>. Nous rencontrons, ici encore, le souci de garantir la valeur *analogue* de la définition boécienne. Mais surtout, il est tout à fait remarquable que, lorsque saint Thomas traite la définition de la personne dans la question 29 de la *Prima Pars*, après avoir posé la « substance individuelle », il y présente le thème de la « nature rationnelle » par le biais de la *liberté d'agir*: « Mais c'est d'une manière encore plus spéciale et parfaite que le particulier et l'individu se trouvent dans les substances rationnelles, qui ont la maîtrise de leurs actes (*quae habent dominium sui actus*); elles ne sont pas seulement agies comme les autres mais elles agissent par elles-mêmes (*sed per se agunt*) »<sup>33</sup>. D'une part, nous trouvons ici le thème de l'image de Dieu sous lequel saint Thomas placera toute l'étude de l'agir humain dans le prologue de la *Secunda Pars*, ce qui suspend de fait la théologie morale à la notion de personne: dans ce prologue, en effet, l'image de Dieu est explicitée par l'intellectualité, le libre arbitre et la maîtrise de l'agir<sup>34</sup>. D'autre

32. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 3, ad 4.

33. *Ibid.*, a. 1, resp.

34. THOMAS D'AQUIN, *ST II*, prologue: « Comme le dit Jean Damascène, l'homme est dit être fait à l'image de Dieu (*homo factus ad imaginem Dei*) selon que par "image" on signifie qu'il est intellectuel, doué de libre arbitre et de pouvoir [d'agir] par soi (*intellectuale et arbitrium liberum et per se potestativum*). C'est pourquoi, après avoir traité de l'Exemplaire qui est Dieu et des êtres qui ont procédé de sa puissance conformément à sa volonté, il reste à considérer son image, c'est-à-dire l'homme selon qu'il est le principe de ses œuvres comme possédant le libre arbitre et la maîtrise de son agir (*secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem*). La proximité avec la définition de la personne en *ST I*, q. 29 est manifeste.

part, cela montre clairement que la « nature raisonnable » inclut, comme une composante constitutive, la volonté et le libre arbitre: la volonté comme maîtresse de son inclination libre<sup>35</sup> et le libre arbitre comme pouvoir de choisir<sup>36</sup>. L'agir par soi (la maîtrise de l'agir propre) manifeste ou fait découvrir l'identité personnelle des êtres doués d'intelligence: ceux-ci ne sont pas seulement poussés vers une fin, mais ils possèdent la capacité de se porter librement par eux-mêmes vers la fin saisie par l'intelligence. Telle est la détermination ultime qui fait de la substance intellectuelle une « personne »: une nature douée du pouvoir de connaître la vérité et de vouloir le bien – non seulement des biens particuliers mais le bien universel<sup>37</sup>. La nature rationnelle est un principe d'être et d'agir. Et l'agir libre est la claire *manifestation* d'une nature rationnelle, en tant que l'agir suit l'être. Ainsi, dans les personnes, le mode d'agir (l'agir est une propriété de la nature) est proportionné d'une manière tout à fait spéciale au mode d'être (substance): tout comme la personne possède l'existence par soi, elle agit aussi par soi. En somme, la nature rationnelle se déploie et se fait connaître par la libre maîtrise de ses actes qui se fonde dans l'intellect; ces facultés (intellect et volonté) appartiennent à une *nature* qu'elles caractérisent intrinsèquement. C'est en vertu de sa *nature* que la personne possède la capacité de connaître, d'agir librement, d'entrer en relation avec autrui et avec Dieu, d'avoir conscience de soi, etc. En particulier, l'interpersonnalité est inscrite dans la nature même de la personne. Nous y reviendrons plus bas.

Selon cette approche, la personne n'est ni seulement un « être pensant », ni seulement un « être libre », mais une *substance*, c'est-à-dire un être qui existe par soi, dans une *nature* définie par l'intellectualité. Cela s'applique par analogie à Dieu, aux anges et aux hommes – à tous les êtres humains, y compris aux nouveau-nés qui ne sont pas encore à un stade de développement leur permettant de mettre en œuvre les facultés d'intelligence et de volonté qu'ils possèdent par nature, ainsi qu'aux personnes gravement handicapées qui ne peuvent pas ou ne peuvent plus exercer une activité intelligente et libre ni

35. THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 23, a. 1, resp.: « Dans une nature intellectuelle, en laquelle quelque chose est parfaitement reçu de façon immatérielle, se trouve la parfaite notion d'inclination libre: cette inclination libre constitue l'essence de la volonté (*quae quidem libera inclinatio rationem voluntatis constituit*) ».

36. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 83, a. 4, resp.: « Comme, du côté de l'appréhension intellectuelle, l'intellect se rapporte à la volonté, du côté de l'appétit intellectif la volonté se rapporte au libre arbitre, qui n'est rien d'autre que le pouvoir de choisir (*vis electiva*) ».

37. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 59, a. 1, resp. et ad 1; q. 64, a. 2, resp.

former des projets. C'est là précisément la dignité inamissible de la personne : « Puisque subsister dans une nature rationnelle est une grande dignité, on appelle donc "personne" tout individu de nature rationnelle »<sup>38</sup>. Et saint Thomas ne manque pas de souligner l'éminence de la dignité qui revient à la personne divine : « Mais la dignité de la nature divine surpasse toute dignité, et ainsi le nom "personne" convient souverainement à Dieu »<sup>39</sup>.

Cette notion métaphysique de la personne n'est pas première dans l'ordre de notre expérience d'être des « personnes ». Elle n'est pas spontanée mais nous la découvrons en réfléchissant sur le donné plus immédiat de notre expérience, c'est-à-dire sur les objets de nos actes et sur nos actes eux-mêmes, de manière à discerner ce qui se trouve au fondement de ces actes. À la racine de notre agir libre et de la conscience que nous avons de nous-mêmes, nous découvrons un être qui se tient lui-même dans l'existence, c'est-à-dire la réalité profonde qui est le principe radical de l'agir libre, de l'ouverture à autrui et de la conscience de soi. Une telle notion métaphysique de la personne montre également que si nous sommes ouverts au réel, ce n'est pas seulement en vertu de telle ou telle circonstance, mais par notre nature, par ce que nous sommes.

L'approche métaphysique de la personne n'exclut pas les traits psychologiques, moraux et relationnels de la personne, ni l'importance de l'action. Elle permet plutôt d'intégrer ces aspects et *garantit leur fondement*. On peut l'observer par exemple dans l'enseignement du troisième concile de Constantinople (en 680-681). Dans le prolongement de Chalcédoine (en 451), ce concile a rappelé l'unité de la personne du Christ (le Christ Jésus est une seule et même hypostase ou personne) en prêtant une attention spéciale à la pleine intégrité de sa nature humaine, cette nature humaine consistant en « une âme rationnelle et un corps (*ψυχὴ λογικὴ καὶ σῶμα*) », suivant la définition de Chalcédoine. Le document par lequel le troisième concile de Constantinople adressa ses résultats à l'empereur explique que, puisque le Christ a assumé une véritable nature humaine, il exerce une véritable activité (*energeia*) humaine. Ce document poursuit : « Or rien d'autre ne constitue la perfection de la substance humaine (*anthrôpinè ousia*) que la volonté essentielle (*ousiôdes*

38. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 3, ad 2 : « Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona ».

39. *Ibid.* : « Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem : et secundum hoc maxime competit Deo nomen personae ». Cette affirmation présuppose bien sûr la mise en œuvre analogique de la notion de personne.

*thelèma*) par laquelle la force du libre arbitre (*autexousiôtès*) est gravée en nous »<sup>40</sup>. Assise sur une solide métaphysique de la personne-hypostase, la doctrine concernant le Christ Jésus a conduit à placer la *volonté* et la *liberté de l'agir*, en tant qu'appartenant à l'essence humaine (« substance humaine », « volonté essentielle »), au cœur de la compréhension chrétienne de l'être humain. C'est précisément ce qu'exprime le thème de l'image de Dieu que saint Thomas a placé au début de la *Secunda Pars*, comme nous l'avons rappelé : l'homme « est doué d'intelligence, de libre arbitre et du pouvoir d'agir par soi »<sup>41</sup>. De cette manière, la doctrine chrétienne a élaboré une conception de la personne marquée par la subsistence propre, l'individualité, l'unité et la totalité, ainsi que la nature intelligente et libre.

### *Personnes divines et personnes humaines*

Suivant Thomas d'Aquin, les personnes divines sont distinguées et constituées par des relations et elles *sont* ces relations (paternité, filiation, procession) : la personne divine est une « relation qui subsiste » ou « relation subsistante »<sup>42</sup>. Cela ne s'applique cependant pas aux personnes humaines : je ne suis ni une relation ni un ensemble de relations. La distinction et la constitution de la personne par la relation demeurent une prérogative exclusive des personnes divines<sup>43</sup>. Cela provient du statut unique que la relation revêt en Dieu : d'un côté, la caractéristique propre qui revient distinctement à chaque personne divine réside dans le pur « rapport à autrui » (*ad aliquid, ad oppositum*) qui ne modifie pas l'essence divine ; de l'autre côté, l'être de la relation divine s'identifie à l'être même de l'essence divine qui est numériquement une

40. Traduction française dans : Francis Xavier MURPHY et Polycarp SHERWOOD, *Constantinople II et Constantinople III*, traduit par Gervais Dumeige, Éditions de l'Orante, Paris, 1974, p. 321. Texte grec et traduction latine dans : Joannes Dominicus MANSI (éd.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 11 : *Ab anno DCLIII usque ad annum DCLXXXVIII inclusive*, Expensis Antonii Zatta, Florence, 1765, col. 663-664. Voici la traduction latine : « Nihil enim aliud constituit humanae substantiae integritatem, nisi essentialis voluntas, per quam liberi arbitrii vigor in nobis designatur » (col. 663).

41. Voir plus haute la note 34.

42. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 40, a. 2, ad 1 : « personae sunt ipsae relationes subsistentes ». Dans son exposé de la personne, saint Thomas a déjà expliqué que « "personne divine" signifie la relation en tant que subsistante » (*ST I*, q. 29, a. 4, resp. : « persona igitur divina significat relationem ut subsistentem »).

43. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 39, a. 1, ad 1 : « In divinis autem relationes sunt subsistentes, et ideo, secundum quod habent oppositionem ad invicem, possunt distinguere supposita ». Voir Camille DE BELLOY, « Personne divine, personne humaine selon Thomas d'Aquin : l'irréductible analogie », dans Thierry-Dominique Humbrecht (éd.), *Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris, 2010, p. 137-164.

dans les trois personnes<sup>44</sup>. Mais chez les créatures, en qui la relation est un accident (aucune créature n'est une « relation subsistante »), la distinction des personnes doit avoir lieu « par des principes essentiels »<sup>45</sup>. Aujourd'hui, bon nombre de théologiens et de philosophes posent cependant la question : pourquoi ne pas appliquer la compréhension de la personne-relation aux êtres humains ? Une réponse à cette question peut être trouvée dans la distinction que saint Thomas établit entre, d'une part, la notion « commune » de *personne* et, d'autre part, la notion « spéciale », distincte, qui revient de façon différente à Dieu et aux hommes. En effet, « autre chose est de chercher la signification commune du nom *personne*, et autre chose de chercher la signification de la *personne divine* »<sup>46</sup>.

Dans sa neuvième Question disputée *De potentia*, saint Thomas explique qu'il y a, premièrement [1.a], une notion commune de personne : c'est la signification du nom de personne « prise communément » (*communiter sumpta*). Cette notion commune s'applique par analogie aux personnes divines, aux anges et aux hommes. Nous avons vu que c'est cette notion commune qu'exprime la définition formulée par Boèce : « Ce nom de "personne", pris de manière commune, ne signifie rien d'autre que la substance individuée de nature rationnelle »<sup>47</sup>. Le caractère analogue de cette définition est précisément l'une des raisons pour lesquelles saint Thomas la tient fermement. De cette notion commune, à laquelle elle est attachée, provient [1.b] la « signification formelle » de la personne, tant de la personne divine que de la personne angélique et de la

44. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 28, a. 1, resp. Saint Thomas y distingue la « raison propre (*ratio propria*) » et « l'être (*esse*) » de la relation. Quant au premier aspect (raison propre), la relation consiste dans le pur rapport à autrui. Dans les créatures, le second aspect (*esse*) est l'être accidentel (inhérence), tandis qu'en Dieu cet être est l'être même de l'essence divine : « Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentialis divinae, idem omnino ei existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentialiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo, est idem essentialis secundum rem ; et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentialis. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et esse essentialis, sed unum et idem » (*ibid.*).

45. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 39, a. 1, ad 1 : « In creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quod sit per essentialia principia, quia relationes non sunt subsistentes in creaturis ».

46. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 4, resp. : « Aliud est quaerere de significatione huius nominis persona in communi, et aliud de significatione personae divinae ».

47. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 4, resp. : « Hoc nomen *persona* communiter sumpta nihil aliud significat quam substantiam individuum rationalis naturae. [...] Patet ergo quod persona, communiter sumpta, significat substantiam individuum rationalis naturae ».

personne humaine<sup>48</sup> : la personne divine signifie formellement « ce qui subsiste distinctement dans la nature divine », la personne angélique signifie formellement ce qui subsiste distinctement dans la nature angélique, et la personne humaine signifie formellement « ce qui subsiste distinctement dans la nature humaine »<sup>49</sup>. Cette signification « formelle », on le voit, reprend la signification « commune » à laquelle elle ajoute simplement la spécification de la nature (divine, angélique ou humaine) de la « substance individuée de nature rationnelle ».

Et il y a, deuxièmement [2], une « notion spéciale » de personne qui, elle, diffère selon qu'il s'agit des personnes divines, des anges ou des hommes. Nous parlons de « notion spéciale » pour traduire ce que saint Thomas explique en termes de « ce qui est signifié matériellement (*materialiter significatum*) » par un nom, en l'occurrence le nom de personne. En effet, « un nom peut signifier de deux manières : soit formellement, soit matériellement (*uno modo formaliter, et alio modo materialiter*). Ce qui est signifié formellement par un nom est ce que le nom a été destiné à signifier principalement, et qui est la raison du nom (*ratio nominis*) : c'est ainsi, par exemple, que ce nom "homme" (*homo*) signifie un être composé d'un corps et d'une âme rationnelle. Quant à ce qui est signifié matériellement par un nom, c'est ce en quoi la "raison" du nom est sauvegardée (*illud in quo talis ratio salvatur*) : c'est ainsi, par exemple, que ce nom "homme" signifie un être qui a un cœur, un cerveau et des parties de ce genre sans lesquelles il ne peut pas y avoir un corps animé d'une âme rationnelle »<sup>50</sup>. L'exemple donné au sujet de l'être humain montre que « ce qui est signifié matériellement » (et que nous appelons « notion spéciale ») engage ce qui est *nécessairement requis* pour qu'il y ait *telle personne* proprement divine ou *telle personne* proprement humaine.

En Dieu Trinité, cette signification spéciale ou « matérielle » de la personne se prend des relations. En effet, c'est la relation qui distingue et constitue la

48. *Ibid.* : « Et quia sub substantia individua rationalis naturae continetur substantia individua, id est incommunicabilis et ab aliis distincta, tam Dei quam hominis quam etiam angeli [...] ; et haec est formalis significatio tam personae divinae quam personae humanae ».

49. *Ibid.* : « Oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana ; et haec est formalis significatio tam personae divinae quam personae humanae ».

50. *Ibid.* : « Sed sciendum, quod aliquid significat dupliciter : uno modo formaliter, et alio modo materialiter. Formaliter quidem significatur per nomen ad id quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis : sicut hoc nomen homo significat aliquid compositum ex corpore et anima rationali. Materialiter vero significatur per nomen illud in quo talis ratio salvatur : sicut hoc nomen homo significat aliquid habens cor et cerebrum et huiusmodi partes, sine quibus non potest esse corpus animatum anima rationali ».

personne divine. La relation est, pour ainsi dire, le « principe d'individuation » des personnes divines<sup>51</sup>. Et puisqu'en Dieu la relation intègre l'essence divine ainsi que le rapport de distinction envers autrui, c'est cette relation que signifie le nom « personne » en Dieu : en Dieu, le nom « personne » signifie la relation dans son intégralité de relation divine (incluant l'essence et le rapport à autrui), c'est-à-dire la relation par le mode de la substance qui est l'hypostase<sup>52</sup>. Ainsi, selon sa signification spéciale (« matérielle »), la « personne divine » signifie la relation subsistante. La paternité est le Père, la filiation est le Fils, et la procession est le Saint-Esprit, en tant que ces relations de paternité, de filiation et de procession subsistent dans l'être divin<sup>53</sup>. Ajoutons que, à l'objection « aucune substance n'est une relation », saint Thomas répond que « l'essence divine n'est pas dans le genre de la substance, mais elle est au-dessus de tout genre, comprenant en elle les perfections de tous les genres, et c'est pourquoi rien n'empêche qu'on trouve en elle ce qui appartient à la relation »<sup>54</sup>. Dans son *Écrit sur les Sentences*, à propos de la relation de filiation qui constitue la personne du Fils, saint Thomas explique dans une superbe formule : « c'est par sa relation que le Fils est une personne qui subsiste : *car sa relation, c'est sa personnalité* »<sup>55</sup>.

51. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles* IV, ch. 14 (n° 3503) : « Id quod est quasi individuationis principium ».

52. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 4, resp. : « Distinctum vero incommunicabile in natura divina non potest esse nisi relatio [...]. Relatio autem in Deo est idem secundum rem quod eius essentia. Et sicut essentia in Deo idem est et habens esse essentiam, ut Deitas et Deus : ita idem est relatio et quod per relationem refertur. Unde sequitur quod idem sit relatio et distinctum in natura divina subsistens. [...] Persona vero divina, formali significatione, significat distinctum subsistens in natura divina. Et quia hoc non potest esse nisi relatio vel relativum, ideo materiali significatione significat relationem vel relativum. Et propter hoc potest dici, quod significat relationem per modum substantiae, non quae est essentia, sed quae est hypostasis ». Cf. *ST I*, q. 29, a. 4, resp. : « La personne divine signifie la relation en tant que subsistante. Et cela, c'est signifier la relation par le mode de la substance qui est l'hypostase subsistant dans la nature divine (*Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina*) ». Rappelons que le nom « hypostase » signifie la substance première (*ST I*, q. 29, a. 1, resp. et ad 2).

53. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 40, a. 2, resp. : « Sic autem relationes vel proprietates distinguunt vel constituunt hypostases vel personas, in quantum sunt ipsae personae subsistentes, sicut paternitas est Pater, et filiatio est Filius ».

54. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 8, a. 2, ad 1 : « Sed essentia divina non est in genere substantiae, sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones. Unde nihil prohibet id quod est relationis, in ea inveniri ». Cf. *De potentia*, q. 7, a. 3, ad 4 : « Deus non est in genere substantiae, sed est supra omnem substantiam ».

55. THOMAS D'AQUIN, *I Sent.*, dist. 19, q. 3, a. 2, ad 1 : « Filius ex ipsa relatione est persona subsistens : sua enim relatio est sua personalitas ». Le mot « personnalité » ne doit bien sûr pas s'entendre ici au sens psychologique, mais au sens ontologique et métaphysique : il s'agit du fait d'être une personne et d'être cette personne-ci.

Les anges aussi sont des personnes. À la différence des personnes divines, ils ne sont pas individués par des relations, car ils sont des créatures. Et à la différence des hommes, les anges sont des personnes purement spirituelles, immatérielles. C'est pourquoi « la personnalité se trouve en l'ange d'une autre manière qu'en l'homme ». En effet, les anges *subsistent* dans leur nature simple « sans parties ni matière », et leur *intellectualité* est bien plus haute que celle des hommes : « l'ange participe de la lumière intellectuelle pure et sans mélange ». C'est pourquoi « la personnalité est bien plus noble en l'ange qu'en l'homme »<sup>56</sup>. L'aspect déterminant de la « notion spéciale » de personne angélique réside dans l'immatérialité de l'ange. Saint Thomas le met bien en valeur lorsqu'il traite la distinction personnelle des anges. Cette distinction personnelle ne peut pas venir de la matière, puisque les anges sont de purs esprits ; elle vient donc de la forme : c'est *par sa forme* qu'un ange se distingue d'un autre et qu'il est constitué par Dieu comme personne ; et c'est pourquoi chaque ange est, à lui seul, une espèce unique<sup>57</sup>. « C'est pour saint Thomas une manière d'exalter *la dignité personnelle* de chaque ange, voulu directement par Dieu pour manifester un aspect déterminé de sa gloire »<sup>58</sup>.

Les hommes sont également des personnes. Comme nous l'avons vu, la notion spéciale (*materialiter significatum*) de la « personne humaine » doit faire intervenir ce qui revient constitutivement à l'être humain en tant qu'il est individué non pas par une relation (l'homme n'est pas Dieu)<sup>59</sup>, ni par sa forme (l'homme n'est pas un ange), mais « par une matière individuelle » (*per individualement materiam individuatam*), et en tant qu'il est distinct des autres individus qui subsistent dans la nature humaine (*et ab aliis diversum*)<sup>60</sup>. Les

56. THOMAS D'AQUIN, *II Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 2, resp. : « Personalitas est in angelo, alio tamen modo quam in homine. [...] Subsistit... angelus in natura sua simplici nullo indigens partium vel materiae fundamento. [...] Angelus lumen intellectuale purum et impermixtum participat, unde etiam sine inquisitione deiformiter intelligit [...]. Quare patet quod multo nobilior est personalitas in angelo quam in homine ». Nous retrouvons ici la dignité (« noblesse ») de la personne.

57. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 50, a. 4.

58. Serge-Thomas BONINO, *Les anges et les démons*, Quatorze leçons de théologie catholique, Parole et Silence, Paris, 2007, p. 123. Dans la citation, les italiques sont de nous.

59. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 4, ad 4 : « Bien que la relation soit contenue dans la signification de la personne divine, il n'en va pas de même dans la signification de la personne des anges ou de la personne humaine (*licet in significatione personae divinae contineatur relatio, non autem in significatione angelicae personae vel humanae*) ».

60. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 4, resp. : « Sed quia distinctum subsistens in natura humana non est nisi aliquid per individualement materiam individuatam et ab aliis diversum, ideo oportet quod hoc sit materialiter significatum, cum dicitur persona humana ».



créatures corporelles ont, pour principe d'individuation, la *materia signata*, c'est-à-dire la matière sensible singulière (la matière « signée » de quantité et de dimension), mais le statut particulier de l'âme humaine n'est pas sans conséquence sur la constitution et la distinction des personnes humaines. En effet, l'âme humaine n'est pas éduite de la matière mais elle est créée immédiatement par Dieu ; l'âme humaine n'est pas causée par la matière<sup>61</sup> mais elle est infusée et individuée *dans* la matière. De plus, l'âme humaine est une forme subsistante : bien qu'elle ne soit pas créée hors du corps, elle possède en soi de quoi subsister même après sa séparation du corps par la mort.

Suivant les explications qui précèdent, le « principe » d'individuation des personnes humaines est donc double : il s'agit, d'une part, de la matière en laquelle l'âme est reçue, la rendant ainsi incommunicable ; et, d'autre part, de Dieu qui est la cause efficiente de la distinction des personnes de l'espèce humaine, en tant qu'il crée immédiatement chaque âme humaine<sup>62</sup>. La constitution des personnes humaines s'explique ainsi par le rapport de l'âme et de la matière : « sans la matière la forme ne saurait être individuée, mais, par la forme, il y a un individu existant parce que la forme est principe d'être »<sup>63</sup>. En résumé : l'être humain est constitué comme personne par l'union substantielle

61. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles* II, ch. 81 (n° 1620) : « Multiplicantur quidem animae secundum quod multiplicantur corpora, non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum ».

62. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 10, resp. : « Ainsi donc, c'est seulement si elles sont unies au corps dès leur commencement que nous pouvons poser que plusieurs âmes humaines de la même espèce sont numériquement différentes, de telle sorte que leur distinction provient d'une certaine manière de l'union au corps, comme d'un principe matériel, bien qu'une telle distinction provienne de Dieu comme d'un principe efficient (Sic ergo solum ponere possumus plures animas humanas eiusdem speciei, numero diversas esse, si a sui principio corporibus uniantur, ut earum distinctio ex unione ad corpus quodammodo proveniat, sicut a materiali principio, quamvis sicut ab efficiente principio talis distinctio sit a Deo) ». Dans cet article, saint Thomas explique que les âmes humaines ne préexistent pas au corps mais qu'elles sont créées dans le corps (dans l'unité qu'elles constituent avec le corps). Cf. II *Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 4, ad 1 : « L'âme ne reçoit l'être de la part de Dieu que dans le corps ; car, selon Augustin, en l'infusant il la crée et en la créant il l'infuse. D'où le fait qu'elle reçoit l'être individué à partir du corps, et parce que cet être ne dépend pas du corps, l'individuation demeure même après la destruction du corps (*anima non recipit esse a Deo nisi in corpore : quia, secundum Augustinum, et infundendo creatur, et creando infunditur. Unde ex corpore recipit esse individuatum : quod quia non dependet ex corpore, remanet individuatio, etiam destructo corpore*) » ; la traduction française de ce dernier texte est tirée de : MARIE DE L'ASSOMPTION O.P., *L'homme, personne corporelle*, La spécificité de la personne humaine chez saint Thomas d'Aquin, Parole et Silence, Paris, 2014, p. 159 (pour une présentation de la question, voir p. 155-160 : « Le problème de l'individuation de l'âme »).

63. Philippe-Marie MARGELIDON, « Note sur l'individuation et l'essence », *Revue thomiste* 117 (2017) 95-108, ici p. 101.

de l'âme et du corps, ainsi que l'explique saint Thomas : « Ce qui fait que le composé d'âme et de corps est un homme, n'est pas quelque chose de positif en dehors de l'âme, du corps et de leur union »<sup>64</sup>.

La signification « matérielle » attire donc notre attention sur ce qui constitue l'individualité propre à l'homme comme *personne corporelle*, et plus précisément sur la différence entre la personne humaine et la nature humaine : « L'essence ou nature comprend seulement ce qui est contenu dans la définition de l'espèce : ainsi l'humanité comprend [seulement] ce qui est inclus dans la définition de l'homme, car c'est par cela même que l'homme est homme, et c'est cela que signifie le mot "humanité" : ce par quoi l'homme est homme. Mais la matière individuelle, avec tous les accidents qui l'individualisent, n'entre pas dans la définition de l'espèce ; cette chair-ci, ces os-ci, cette blancheur-ci, cette noirceur-ci, et les choses de ce genre, n'entrent pas dans la définition de l'homme. Ainsi donc, cette chair-ci, ces os-ci et les accidents qui signent cette matière ne sont pas inclus dans l'humanité ; et cependant ils sont inclus dans cet homme-ci »<sup>65</sup>. En effet, « c'est seulement dans les êtres composés de matière et de forme qu'il y a une différence entre l'〔étant〕 singulier et sa quiddité, du fait que l'〔étant〕 singulier est individué par la matière signée (*materia designata*) qui n'est pas incluse dans la quiddité et la nature de l'espèce. Ainsi, cette matière-ci (*haec materia*) est incluse dans la détermination (*signatio*) de Socrate, mais elle n'est pas incluse dans la notion de "nature humaine". Toute hypostase subsistant dans la nature humaine est donc constituée par une matière signée »<sup>66</sup>. « L'essence singulière est constituée de matière signée et d'une forme individuée : c'est ainsi que l'essence de Socrate 〔est constituée〕 de ce corps-ci et de cette âme-ci »<sup>67</sup>. Suivant cette

64. THOMAS D'AQUIN, III *Sent.*, dist. 6, q. 1, a. 2, ad 5 : « Hoc quod facit coniunctum ex anima et corpore esse hominem, non est praeter animam et corpus et unio aliquid positive. Sed ex hoc ipso quod ipsum compositum ex anima et corpore [...], sequitur quod coniunctum sit homo ».

65. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 3, a. 3, resp. : « Essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis, his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam, non cadit in definitione speciei, non enim cadunt in definitione hominis hae carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huiusmodi. Unde hae carnes et haec ossa, et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate. Et tamen in eo quod est homo, includuntur ».

66. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles* IV, ch. 40 (n° 3781).

67. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles* I, ch. 65 (n° 531) : « Singularis autem essentia constituitur ex materia designata et forma individuata : sicut Socratis essentia ex hoc corpore et hac anima ».

approche, la matière est le principe du « sub-stare » tandis que la forme (dans le cas de l'être humain : l'âme intellectuelle) est le principe du « sub-sistere »<sup>68</sup>, de telle sorte que *cette matière-ci* et *cette âme-ci* sont toutes deux requises pour rendre compte d'un individu humain. Autrement dit encore, les principes d'individuation (*principia individuantia*) sont principe de subsistence (la nature humaine ne subsiste que dans des personnes singulières) et principe de distinction (dans leur union substantielle, mon âme et mon corps me distinguent des autres personnes humaines)<sup>69</sup>.

En résumé : « La personne signifie ce qui est distinct dans telle nature. Ainsi, dans la nature humaine, elle signifie *ces chairs-ci*, *ces os-ci* et *cette âme-ci*, qui sont les principes individuant un homme. Quoique ces éléments n'entrent pas dans la définition de "personne", ils entrent cependant bien dans la définition de "personne humaine" »<sup>70</sup>.

La compréhension de la personne humaine que nous avons tenté de présenter ne signifie pas que les relations y soient privées de valeur. En premier lieu, l'existence même de chaque personne humaine implique une relation à Dieu Créateur, cette relation étant *nécessairement* engagée par l'existence (*esse*) de toute créature au titre d'« accident propre » (avec un réel poids ontologique) sans lequel la créature ne pourrait tout simplement pas être<sup>71</sup>. Cette relation à Dieu Créateur, bien qu'elle n'entre pas dans la définition de l'essence de l'homme, fait bien partie des éléments constitutifs de la *personne* humaine (la personne concrète, cette personne-ci). Deuxièmement, il en va de même, quoiqu'à un autre plan, de la relation aux parents. La génération d'un petit homme est proprement attribuée aux parents : la maternité, la paternité et la filiation sont des relations de personne à personne. Par leur activité propre qui

68. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 2, ad 5 : « materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi ».

69. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 5, ad 13 : « In rebus creatis principia individuantia duo habent : quorum unum est quod sunt principium subsistendi (natura enim communis de se non subsistit nisi in singularibus); aliud est quod per principia individuantia supposita naturae communis ab invicem distinguuntur ».

70. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 4, resp. : « Persona [...] significat id quod est distinctum in natura illa : sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae ».

71. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 5, ad 1 ; *ST I*, q. 44, a. 1, ad 1 ; q. 45, a. 3, ad 1 ; cf. II *Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 2, ad 4. Sur ce sujet, on peut voir notre étude : « La relation de création », *Nova et Vetera* 88 (2013) 9-43.

dispose à la création immédiate de l'âme rationnelle par Dieu, les parents collaborent à l'activité divine ; saint Thomas parle ici de l'activité des parents comme d'un « instrument » de Dieu<sup>72</sup>. En troisième lieu, il faudrait mentionner toutes les relations par lesquelles une personne humaine s'accomplit. En effet, l'accomplissement de la « substance individuelle de nature rationnelle » qu'est la personne humaine s'effectue par l'agir et par une intersubjectivité engageant un tissu tout à fait unique d'innombrables relations. En particulier, les relations interpersonnelles (familiales, sociales, politiques) sont constitutives du *développement* de la personne, conformément à la nature humaine qui en est le principe. Nous nous limitons ici à un exemple : lorsque saint Thomas explique la dimension sociale de la personne humaine, le langage humain et la communication avec autrui, il en rend précisément compte par la « nature raisonnable » qui caractérise la personne humaine.

La Providence divine dispose les créatures rationnelles différemment des autres créatures, selon que par la condition de leur nature propre elles diffèrent des autres créatures [...]. Il est en effet manifeste que, conformément à ce qui convient à leur nature, les créatures rationnelles accèdent à une participation plus élevée de la fin. En effet, étant de nature intellectuelle (*intellectualis naturae*), elles peuvent atteindre par leur opération la vérité intelligible, ce qui n'est pas donné aux autres créatures qui sont dépourvues d'intelligence. Et, dans la mesure où elles parviennent par leur opération naturelle (*naturali operatione*) à la vérité intelligible, il est manifeste qu'elles font l'objet de la providence divine d'une autre manière que les autres créatures : à l'homme en effet sont donnés l'intellect et la raison (*intellectus et ratio*) qui lui permettent de discerner et d'explorer la vérité ; lui sont données encore les facultés sensitives, intérieures et extérieures, qui l'aident dans cette exploration de la vérité. Il a de plus l'usage de la parole (*loquelaе usus*) dont la fonction est de permettre à quelqu'un de manifester à un autre la vérité qu'il a conçue dans son esprit, de sorte que les hommes s'entraident dans la connaissance de la vérité, comme ils le font dans les autres nécessités de la vie, puisque « l'homme est un animal naturellement social (*cum sit homo animal naturaliter sociale*) »<sup>73</sup>.

72. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 118, a. 2, ad 3 ; cf. a. 1, resp. et ad 3.

73. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles* III, ch. 147 (nos 3201-3202) ; cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* I, 5 (1097b11). Voir aussi *Summa contra Gentiles* III, ch. 129 (n° 3013) et ch. 131 (n° 3029) : « Quand quelque chose est naturel à un être, ce sans quoi il ne peut pas y avoir cette chose lui est aussi naturel : la nature, en effet, ne défaille pas dans ce qui est nécessaire. Or il est naturel à l'homme d'être un animal social, comme le montre le fait qu'un homme seul ne suffit pas à tous les besoins de la vie humaine [...]. Par nature l'homme est un animal social, mais il n'est pas de vie sociale pour l'homme sans assistance mutuelle ; il est donc naturel aux hommes de s'entraider mutuellement dans leurs nécessités ».

La parole (*locutio*) est propre aux hommes car, par comparaison aux animaux, il leur est propre d'avoir la connaissance du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres réalités de ce genre qui peuvent être signifiées par la parole (*sermo*). Puisque la parole a été donnée à l'homme par la nature (*cum ergo homini datus sit sermo a natura*), et puisqu'elle est ordonnée à permettre la communication entre les hommes en matière d'utile et de nuisible, de juste et d'injuste, et autres choses semblables, il s'ensuit – étant donné que la nature ne fait rien en vain – qu'il est naturel aux hommes de communiquer entre eux sur ces réalités. Or c'est précisément la communication (*communicatio*) en ces choses qui constitue la famille et la cité: l'homme est donc par nature un être domestique et politique (*domesticum et civile*)<sup>74</sup>.

De tels textes pourraient être multipliés mais, dans le propos limité de cet exposé, ils suffisent à montrer que nos relations interpersonnelles (notre sociabilité) sont fondées dans notre *nature rationnelle*. La recherche et la communication de la *vérité* y occupent un rôle central. Nos relations humaines, y compris dans l'ordre politique, sont le déploiement de notre *nature rationnelle* avec toute la consistance que la *subsistence* confère à cette nature. Autrement dit, l'approche de la personne humaine en termes de *subsistence* et de *nature*, loin de mettre dans l'ombre la dimension relationnelle, l'agir libre et la conscience, fonde et promeut bien plutôt ces aspects. L'agir intelligent et libre se trouve en effet à la source des relations dans et par lesquelles la personne humaine se réalise et accomplit sa vocation: le rapport aux autres personnes humaines, en vertu de la nature sociale que l'homme possède en tant qu'être rationnel, un rapport qui concerne tant le plan de la nature que celui de la grâce (la vie de charité dans l'Église, la communion des saints); la relation vivante de connaissance et d'amour de Dieu, c'est-à-dire l'accomplissement, par la grâce, de l'image de Dieu inscrite dans la nature humaine. La personne humaine développe ses potentialités, prend conscience d'elle-même, accomplit son identité dans l'histoire et réalise sa vocation par ses relations interpersonnelles, conformément à sa nature d'image de Dieu, en vue de la relation envers Dieu comme seul Bien ultime capable de combler parfaitement la personne créée<sup>75</sup>.

74. THOMAS D'AQUIN, *Sententia libri Politicorum* I 1/b (Édition Léonine, t. 48 A, p. 79). Cf. *ST* II-II, q. 109, a. 3, ad 1: « L'homme est un animal social (*animal sociale*): c'est pourquoi un homme doit naturellement (*naturaliter*) à l'autre ce sans quoi la société humaine ne peut pas être maintenue. Or les hommes ne pourraient pas vivre ensemble (*ad invicem convivere*) s'ils ne se croyaient pas les uns les autres (*nisi sibi crederent invicem*) en tant qu'ils se communiquent mutuellement la vérité. C'est pourquoi la vertu de vérité (*veritas*) comporte d'une certaine manière l'aspect de ce qui est dû [en justice] ».

75. La relationalité est inscrite dans la nature intellectuelle de la personne humaine, destinée à s'accomplir dans ses relations à autrui et fondamentalement dans sa relation théologale à Dieu

### *Conclusion: l'irremplaçable analogie*

Le monothéisme chrétien tient que, en Dieu Trinité, les trois personnes sont une seule intelligence et une seule volonté, une même liberté, exerçant une unique opération, tout comme elles sont une identique nature et une seule essence: un seul Dieu. Dès lors, si l'on définit la personne par l'activité de l'intelligence (conscience de soi), ou si l'on caractérise essentiellement la personne par la libre disposition de soi-même (la liberté), ou si l'on définit encore la personne par la responsabilité, voire par la capacité de former des projets, comment reconnaître « trois personnes » en Dieu? Cette expression signifierait trois intelligences, trois libertés, trois centres de vie spirituelle, bref: trois dieux (trithéisme). Loin d'être fictive ou superficielle, cette difficulté fut vivement perçue par les théologiens chrétiens, de façon parfois dramatique, dès l'avènement de la compréhension de la personne en termes de pensée et de conscience de soi, au XVII<sup>e</sup> siècle, à la suite de Locke et de Descartes notamment<sup>76</sup>.

Le problème se retrouve en christologie: comment professer que le Christ Jésus est « une seule personne » tout en reconnaissant la pleine consistance de son esprit humain (intelligence et liberté) réellement distinct de sa divinité intelligente et libre? Définir la personne par la vie de l'esprit conduirait à poser deux personnes dans le Christ. Pour ces raisons, au XX<sup>e</sup> siècle, certains théologiens ont pris quelque distance par rapport au mot « personnes » (au pluriel) pour parler de Dieu Trinité. Ainsi, Karl Barth a préféré parler de trois « modes d'être » (*Seinsweisen*) en Dieu Trinité. De son côté, Karl Rahner a proposé de spécifier la « personnalité » des Trois par la notion de « modes distincts de subsistence » (*distinkte Subsistenzweisen*)<sup>77</sup>. Les propositions de ces théologiens, qui avaient par ailleurs adopté une approche de la personne humaine par le biais de la vie de l'esprit et de la subjectivité, ont obscurci l'analogie avec les personnes divines et ne sont pas parvenues à offrir une solution satisfaisante.

par la participation à la vie intra-trinitaire: voir THOMAS D'AQUIN, *ST* I, q. 93, a. 7 et a. 8, concernant l'« image de Dieu » en l'homme.

76. Voir à ce sujet l'étude très éclairante de Philip DIXON, 'Nice and Hot Disputes': *The Doctrine of the Trinity in the Seventeenth Century*, T.&T. Clark, London-New York, 2003.

77. Karl BARTH, *Dogmatique*, Premier volume: *La doctrine de la parole de Dieu, Prolégomènes à la Dogmatique*, tome I-2, Labor et Fides, Genève, 1953, p. 61-63; Karl RAHNER, *Dieu Trinité*, Fondement transcendant de l'histoire du salut, Cerf, Paris, 1999, p. 51-53 et 119-127. Pour une discussion, voir Jean GALOT, *Dieu en trois personnes*, Parole et Silence, Saint-Maur, 1999, p. 135-164.

L'interprétation de la définition de Boèce par saint Thomas d'Aquin nous paraît offrir aujourd'hui encore la meilleure ressource pour poursuivre la réflexion chrétienne sur l'être humain et sur Dieu Trinité. Elle met au premier plan le fondement métaphysique de la personne. Ce fondement se trouve à la racine de la dignité de la personne. La personne signifie « ce qu'il y a de plus digne »<sup>78</sup>, « ce qui est le plus parfait dans toute la nature, c'est-à-dire ce qui subsiste dans une nature rationnelle »<sup>79</sup>. La personne signifie ce qu'il y a de plus digne et parfait, non seulement en raison de son activité d'intelligence et de volonté libre, mais *d'abord* en raison de son mode d'exister en soi et par soi (la subsistance), et en raison de sa nature intrinsèquement définie par l'intellectualité. Le critère fondamental de la dignité de la personne n'est pas d'abord d'ordre moral, bien que cet aspect importe grandement, mais il est plus fondamentalement d'ordre métaphysique. Ce critère ne réside pas d'abord dans la possession d'une propriété ou d'un ensemble de propriétés, mais dans une *nature*; et il ne s'agit pas d'une simple possession, mais de la *subsistence* de la personne comme *substance* de cette nature.

L'approche de la personne en termes de *substance* et de *nature* fonde et promeut les traits psychologiques, éthiques, relationnels et sociaux de la personne. Elle constitue aussi (c'est un point tout à fait décisif) le fondement indispensable pour saisir la personne divine et la personne humaine de manière *analogue*: « Puisque *subsister* dans une *nature rationnelle* est une grande *dignité*, tout *individu* de nature rationnelle est appelé *personne* »<sup>80</sup>.

Gilles EMERY, OP

78. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 3, resp. C'est le texte que nous avons cité au début de notre exposé.

79. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 29, a. 3, resp.

80. *Ibid.*, ad 2: « Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona ».

## La relation entre l'eucharistie et le mariage, et ses implications pour l'interprétation d'*Amoris Laetitia*

Le magistère récent a mis en valeur le lien étroit qui existe entre mariage et eucharistie. On trouve cet enseignement chez Jean-Paul II (*Familiaris Consortio* 84), Benoît XVI (*Sacramentum Caritatis* 29) et François (*Amoris Laetitia* 318)<sup>1</sup>. Les deux premiers considèrent le lien entre les deux sacrements comme la base doctrinale pour préserver la cohérence entre la vie matrimoniale et la vie eucharistique des époux. François, pour sa part, sans nier les arguments de ses prédécesseurs, situe le lien entre eucharistie et mariage dans le chapitre dédié à la spiritualité familiale, examinant la manière dont la synergie des deux sacrements pousse les conjoints vers la plénitude du Christ<sup>2</sup>. Nous nous proposons d'étudier tout d'abord en quoi consiste exactement la relation du mariage et de l'eucharistie et quelles sont ses implications pour la vie chrétienne. À partir de ces réflexions, nous pourrions évaluer certaines interprétations d'*Amoris Laetitia* selon lesquelles pourraient être admis à l'eucharistie les divorcés remariés, et cela sans leur demander la fidélité au mariage valide qu'ils ont contracté dans le Seigneur.

### 1. L'eucharistie, sacrement de la communion dans la chair

Nous partons de l'eucharistie, qui, comme source et sommet de la vie chrétienne, est le sacrement fondamental d'où jaillissent et dans lequel s'ordonnent, non seulement les autres sacrements, mais aussi le mystère même de l'Église<sup>3</sup>. Le centre de l'eucharistie est la présence réelle du corps et du sang

1. Cf. JEAN-PAUL II, *Familiaris Consortio* 84, affirme que « leur état et leur condition de vie [des divorcés remariés] est en contradiction objective avec la communion d'amour entre le Christ et l'Église, telle qu'elle s'exprime et est rendue présente dans l'Eucharistie »; BENOÎT XVI, dans *Sacramentum Caritatis* 29, recourt à la même formulation.

2. Cf. Pape FRANÇOIS, *Amoris Laetitia* 318: « Jésus frappe à la porte de la famille pour partager avec elle la cène eucharistique (cf. *Ap* 3, 20). Les époux peuvent toujours y sceller de nouveau l'alliance pascale qui les a unis et qui reflète l'Alliance que Dieu a scellée avec l'humanité à travers la Croix. L'Eucharistie est le sacrement de la nouvelle Alliance où est actualisée l'action rédemptrice du Christ (cf. *Lc* 22, 20). Ainsi, on se rend compte des liens intimes existant entre la vie matrimoniale et l'Eucharistie. La nourriture de l'Eucharistie est une force et un encouragement pour vivre chaque jour l'alliance matrimoniale comme "Église domestique". »

3. Cf. CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium* 11; *Sacrosanctum Concilium* 10. Saint Thomas, pour sa part, souligne surtout que l'eucharistie est la fin à laquelle s'ordonnent tous les autres sacrements, et que c'est pour cela qu'elle précède le baptême dans l'intention: cf. SAINT