

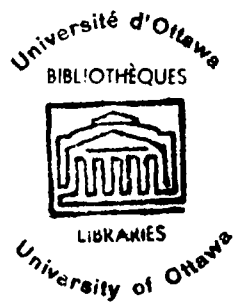
csp. 2/

000152

L'INDIVIDU ET LA PERSONNE

CHEZ MARITAIN ET CHEZ SAINT THOMAS

par Jacques Croteau
prêtre, o.m.i.



Ottawa - Scolasticat Saint-Joseph - 1947



UMI Number: EC55512

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI Microform EC55512
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

A LA

TRES SAINTE ET IMMACULEE

VIERGE MARIE

"L'Humanisme de l'Incarnation, dans l'ordre social-temporel, ne demande pas aux hommes de sacrifier à l'impérialisme de la race, de la classe ou de la nation; il leur demande de le sacrifier à une meilleure vie pour leurs frères et au bien concret de la communauté des personnes humaines."

Jacques Maritain. Confession de Foi.

"Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura."

Ia, q.29. a.3

L'INDIVIDU ET LA PERSONNE CHEZ MARITAIN ET CHEZ SAINT THOMAS.

PROPOSITION

Après avoir situé le personnalisme de Maritain dans l'évolution historico-idéologique des doctrines sociales, j'étudie la notion "individu" et "personne" fondement du personnalisme de Maritain, chez Maritain d'abord et chez saint Thomas ensuite. Puis je fais une comparaison entre les deux conceptions, pour voir dans quelle mesure l'une dépend de l'autre, l'une dépasse l'autre, soit en y ajoutant des éléments étrangers aux sens désignés par ces deux termes chez saint Thomas, soit en y développant ce qui y était déjà contenu en germe. Je ne m'en prends pas tant au fondement doctrinal et thomiste du personnalisme de Maritain comme tel, bien qu'en passant je sois forcé d'en parler, qu'à la supposition des termes "individu" et "personne" chez les deux auteurs.

CORPS

Chapitre I - Aperçu historico-idéologique

- § 1. La place du personnalisme dans une synthèse historique des doctrines politico-sociales
- § 2. Le mouvement personnaliste. -- Les théorisations dans l'école thomiste: Gillet, Garrigou-Lagrange, Maritain
- § 3. Position catholique anti-personnaliste: Charles de Koninck

Chapitre II - Individu et personne chez Maritain

- § 1. Individu et personne en soi: sens métaphysique, Psychologique, social et moral
- § 2. Distinction entre individu et personne: les interprétations diverses
- § 3. Individu et personne dans la société

Chapitre III - Individu et personne chez saint Thomas

- § 1. Individualité: unité numérique
- § 2. Personne et individu:
 - a- Individu en tant que suppôt s'identifie à personne
 - b- Individu pris comme nature se distingue de la personne
 - c- Distinctions et comparaisons pour faire ressortir le caractère métaphysique de la définition de saint Thomas

Chapitre IV - Etude comparative des deux terminologies

- § 1. L'aspect "personne" est bien désigné par le terme personne
- § 2. L'aspect "individu" est moins heureusement désigné par le terme individu

CONCLUSION: Succès d'une telle terminologie.

Bibliographie

I- Ouvrages de Jacques Maritain*

Trois Réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau. Paris, Plon [1925]

Une opinion sur Charles Maurras et les devoirs des catholiques. Paris, Plon [1926]

Primauté du spirituel. Paris, Plon [1927]

Religion et culture. 2e éd. Paris, Desclée De Brouwer [1930]

Les degrés du savoir. Nouv. éd. rev. et augm. Paris, Desclée De Brouwer [1932] Annexe IV, p.[845]-853.

Three Reformers. 2nd ed. London, Sheed and Ward [1932]

Du régime temporel et de la liberté. Paris, Desclée De Brouwer [1933]

Réflexions sur la personne humaine. Cahiers Laënnec, I, 1935, p.[25]-42.

Humanisme intégral. Paris, Fernand Aubier [1936]

Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle. Paris, Desclée De Brouwer [1939]

Scholasticism and Politics. London, Geoffrey Hles; The Centenary Press [1940]

Les droits de l'homme et la loi naturelle. New York, Editions de la Maison Française Inc. [1942]

Christianisme et Démocratie. New York, Editions de la Maison Française Inc. [1943]

* Pour raison de brièveté, les références faites aux ouvrages de Maritain au cours du travail ne sont pas données au long. Le lecteur voudra bien compléter en se reportant à la bibliographie si les indications n'étaient pas suffisantes. Dans le cas de plusieurs éditions, nous avons indiqué le numéro d'édition.

De Bergson à Thomas d'Aquin. New York, Editions de la Maison Française Inc. [1944]

Principes d'une politique humaniste. New York, Editions de la Maison Française Inc. [1944]

Confession de foi. New York, Editions de la Maison Française Inc. [1945]

Trois Réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau. Nouv. éd. rev. et augm. Paris, Plon [1945]

La personne et le bien commun. Dans Revue thomiste, 46, 1946 (Mai-août), p.[237]-279.

II- Ouvrages de saint Thomas d'Aquin*

Summa theologica

Ia, q.3, a.2, ad 3: 249
 a.3: 131 133 134 138
 q.12, a.1: 99
 q.13, a.9: 113 114
 q.24, a.4: 101
 q.29, a.1: 104 115 138; ad 2: 105 116 118 119 128 129;
 ad 3: 117; ad 5: 107
 a.2: 145 153; ad 3: 161
 a.3: 146 147
 a.4: 155
 q.30, a.4: 106 111 156
 a.11: 122
 q.39, a.3, ad 4: 144 154
 q.47, a.1: 188
 q.60, a.5, ad 5: 227
 q.65, a.2: 186, 197
 q.70, a.2, ad 4: 191
 q.76, a.1, ad 5: 112
 q.93, a.2: 187
 q.98, a.1: 73 74 163 165 166

* Le numéro indique la note où l'on réfère à cet endroit exact des oeuvres de saint Thomas.

- Ia-IIae, q.3, a.5, ad 1: 210
 q.4, a.8, ad 3: 208
 q.19, a.10: 172
 q.21, a.4, ad 3: 204 205
 q.66, a.5, ad 1: 213
 q.96, a.4: 200
 q.109, a.3: 227
 q.113, a.2, ad 2: 175 207
 a.9, ad 2: 176
- IIa-IIae, q.25, a.1: 234
 q.26, a.1: 222
 a.3: 223 224 228; ad 1: 229; ad 2: 184 230;
 ad 3: 231
 a.4: 225
 a.7: 235; obj.2: 239; ad 2: 240 241
 a.9: 236
 a.13: 237; ad 1: 238
 q.58, a.9, ad 3: 182
 q.61, a.1: 201
 q.64, a.2: 59 199
 q.65, a.1: 202
 a.5: 203
 q.152, a.4, ad 3: 175 207
 q.180, a.2: 211; ad 2: 212
 q.181, a.1, ad 3: 212
 q.182, a.1: 215; ad 2: 212
 a.4: 212
 q.185, a.2, ad 1: 221; ad 2: 215
 q.188, a.5: 216
 a.8, ad 4: 217
- IIIa, q.2, a.2: 124 128 130 131 132 135 138 142
 q.3, a.6: 140
 a.7: 141
 q.4, a.4: 139
 q.15, a.4: 112
 q.77, a.2: 248

Summa contra Gentiles

- I, 21: 248 249
 III, 17: 226
 24: 181
 64: 168 169 174
 112: 164 190
 113: 166 167
 IV, 22: 46
 54: 195

Commentarium super Sententias Petri Lombardi

- I, d.25, q.1, a.1: 128; ad 6: 108 143
 d.26, q.1, a.1: 121 158
 d.44, q.1, a.2, ad 6: 189
 III, d.5, q.3, a.2: 160
 d.32, q.5, sol.4: 175 207
 d.35, q.1, a.4, sol.1: 214 219
 sol.2: 220
 sol.3, ad 2: 209
 IV, d.38, q.1, a.4, sol.1, ad 3: 218
 d.49, q.1, a.1, sol.3, ad 1: 209

De Veritate

- q.5, a.3: 194
 a.5: 192
 a.8: 193
 q.21, a.1: 177; ad 4: 179
 a.2: 178

De Potentia

- q.9, a.2: 103 104 105 128
 a.4, ad 14: 162

De Caritate

- a.2: 183 232
 a.4, ad 2: 185
 a.5, ad 2: 233
 a.7 in 5: 196

Quaestiones quodlibetales

- I, q.4, a.8: 227
 II, q.2, a.4: 120 136

In Metaphysicam Aristotelis

- X, lect.11: 102
 XII, 52: 171

In Ethicam Aristotelis

- I, lect.2, n.30: 180

III - Autres auteurs consultés

- Allport, Gordon W. *Personality. A Psychological Interpretation.* New York, Henry Holt and Company [c1937]
- Baisnee, A.Jules. Two Catholic Critiques of Personalism. In The Modern Schoolman, 22, 1945, p.[59]-75.
- Chenu, M.D., O.P. Authentica et magistralia. Deux lieux théologiques au XIIe et XIIIe s. Dans Divus Thomas, 28, 1925, p.[257]-285.
- Creaven, John A. Personalism, Thomism and Epistemology. In The Thomist, 8, 1945, p.[1]-26.
- Creavenly, A.John. Person and Individual. In The New Scholasticism, 17, 1943, (July), p.[230]-250.
- Delaye, S.J. "Qu'est-ce que la personne humaine?" Cours professé à la Semaine sociale de Clermont-Ferrand. Dans Semaines Sociales de France, 29e session, Clermont-Ferrand, 1937, p.[201]-227.
- Delos, J.Th., O.P. Bien commun. Dans Dictionnaire de sociologie. Paris, Letouzey et Ané [1935], vol. col.[831]-855.
- Delos, J.Th., O.P. Individu et société. Dans Somme théologique de saint Thomas d'Aquin (Editions de la Revue des Jeunes), La Justice, t.I [1932], Appendice II, p.222-226.
- Delos, J.Th., O.P. Société et personnalité morale. Dans Semaines Sociales de France, 29e session, Clermont-Ferrand, 1937, p.[201]-227.
- Descoqs, Pedro, S.J. Individu et personne. Etudes critiques. Dans Archives de Philosophie, vol.14, cahier I, 1938, p.[1]-58.
- Eschmann, Th.I., O.P. In Defense of Jacques Maritain. In The Modern Schoolman, 22, 1945 (May), p.[183]-208.
- Eschmann, Th.I., O.P. Bonum commune melius est quam bonum unius, Eine Studie ueber den Vorrang des Personalien bei Thomas von Aquin. In Mediaeval Studies, 6, 1944, p.[62]-120.
- Gilson, Etienne. L'esprit de la philosophie médiévale. Paris, J. Vrin, 1932.

Iswolsky, Hélène.. Au temps de la lumière. Montréal, Editions de l'Arbre [1945]. Cf. Chap. Les jeunes pour l'historique du Personnalisme.

Koninck, Charles de. De la primauté du bien commun contre les personnalistes. Québec, Editions de l'Université Laval; Montréal, Editions Fides [1943]

Koninck, Charles de. In Defense of Saint Thomas: A Reply to Father Eschmann's Attack on the Primacy of the Common Good. Dans Laval Théologique et Philosophique, v.2, 1945, p.[9]-116.

Mounier, Emmanuel. Manifeste au service du personnalisme. Paris, Aubier, Ed. Montaigne [1936]

Peillaube, E. Caractère et personnalité. Publié par Ch. Eyselé. Paris, Pierre Téqui [1935]

Rougemont, Denis de. Politique de la personne. Nouv. éd. rev. et augm. Paris, Editions "Je Sers" [1946]

Schwalb, M.B.,O.P. Individualisme et solidarité. Dans Revue thomiste, 6,1898, p.[65]-99.

Schwalb, M.B.,O.P. Leçons de philosophie sociale. Paris, Bloud [1910], I, p.14 et suiv.

Schwalb, M.B.,O.P. La Société et l'Etat. Paris, Flammarion [1937]

Tonneau, J.,O.P. Individu, Personne, Société. Recensions dans Bulletin thomiste, 5,1938, p.[466]-477.

Chapitre premier

Aperçu historico-idéologique

- § 1. La place du personnalisme dans
une synthèse historique des
doctrines politico-sociales
- § 2. Le mouvement personnaliste --
Quelques théorisations
- § 3. Une position catholique anti-
personnaliste

Chapitre premier

Aperçu historico-idéologique

Après avoir exposé le plus fidèlement possible le sens des termes "individu" et "personne" chez Maritain et chez saint Thomas, nous nous demanderons dans quelle mesure ils recouvrent chez nos deux auteurs les mêmes réalités; et, si Maritain dépassait la signification donnée par le maître, nous chercherons à déterminer le degré de ce débordement, ainsi que sa qualité.

Un premier chapitre, d'allure historique et idéologique, veut d'abord définir un personnalisme commun à bien des manifestations qui surgissent de-ci de-là, en montrant à quel endroit il se localise dans les mouvements et les théories politico-sociales.

Paragraphe premier

La place du personalisme dans une synthèse historique des doctrines politico-sociales

Toutes les solutions tentées dans le domaine politique et social tournent autour du problème de la tension qui existe entre l'individu et la société. C'est un problème d'équilibre entre deux pôles d'attraction qui se disputent la vie humaine. Le personalisme prétend apporter une position mitoyenne qui divisera les forces d'attraction. En général, un personalisme sain se définira par une transcendance reconnue à la nature spirituelle de l'homme sur tout l'univers matériel qui lui est subordonné; une transcendance même sur la société dans ce qui regarde sa destinée éternelle par laquelle l'homme se rattache et s'ordonne à Dieu. Il reconnaît donc la première place aux intérêts de la vie religieuse à laquelle sont subordonnées les activités des autres ordres.

Dans les siècles où la pureté de la doctrine chrétienne et évangélique était encore en vigueur, le personalisme s'accommodant des divers régimes politiques, a régularisé toute la vie de la nation. Ainsi, au moyen âge, où l'on reconnaissait la transcendance de la loi morale, la subordination

du temporel au spirituel, tout le domaine économique recevait son orientation d'une mesure supérieure. Dans l'ordre politique, l'on visait à une unité sacrale où le Christ aurait été souverain, tandis que l'ordre économique était considéré à sa juste place, un simple moyen d'épanouissement spirituel. Dans cette perspective, on s'explique facilement alors les fortes sanctions imposées contre l'usure, les lois sévères tendant à abolir toute compétition ou le profit inhumain, l'existence des corporations dont le but ultime, bien que religieux, visait à établir des relations de justice et de charité, non seulement entre patrons et ouvriers, mais aussi entre les corporations elles-mêmes. Régnait alors un capitalisme contenu, un capitalisme que j'appellerais naturellement personnaliste.

Mais voici que par des circonstances très complexes et variées, le sens religieux diminuant, une scission s'établit et dans la vie des particuliers et dans celle de la société. La Renaissance, avec ses grandes découvertes d'or dans les pays de colonisation, allait exciter l'appât du gain. L'usure se vit légitimer de plus en plus; les concessions royales de monopoles commerciaux en pays coloniaux furent de plus en plus nombreuses, afin d'assurer l'hégémonie politique de chaque prince dans les pays découverts. La Réforme, de son côté, avec la séparation cartésienne du spirituel et du corporel, allait compter pour beaucoup dans le dédoublement de la personnalité humaine. L'ordre temporel et l'ordre spirituel furent divorcés l'un de l'autre. Et comme le premier ne trouvait plus dans le second ni règle, ni mesure, il s'est développé selon la logique effrénée de la cupidité humaine. Le profit seul est devenu la loi de tout l'ordre économique. Pour un temps, l'ordre politique lui-même, déjà

affranchi de toute loi spirituelle par un machiavélisme sans vergogne, l'ordre politique, dis-je, gardait sa souveraineté sur l'ordre économique: ce fut la période des monopoles, des guerres nationalistes. Vint un jour où l'ordre économique lui-même s'est affranchi de la tutelle politique. Ce fut le jour du "laissez-faire" de triste mémoire, dont le libéralisme économique a exploité toutes les potentialités.

Tranquillement donc, la désaxation s'était produite jusqu'à ce que cet état de libéralisme reçût lui-même la sanction de l'Etat. C'était le pôle de l'individu contre la société qui l'emportait, le pôle de l'individualisme bourgeois. Sous un tel régime, l'Etat n'est plus qu'une machine à sauvegarder les libertés et les caprices non contrôlés des individus. Son rôle est réduit à celui d'une police: voir à ce que l'exploiteur avide accomplisse sa besogne sans vexations de la part des autres individus. La fin de l'exploiteur, c'est le profit. Le profit au prix de la servitude de l'homme et de son rabaissement au rang de la machine. C'est le capitalisme bourgeois dans lequel l'usage du capital, loin de tourner au profit de tous, favorise d'abord une classe de possesseurs, pour ensuite s'accroître au profit du seul profit. Telles ont été les gloires du XIXe siècle et du début du XXe siècle.

Une réaction s'imposait. Les mouvements socialistes agitèrent ici ou là la société contre le capitalisme bourgeois. Mais, comme les catholiques n'intervinrent pas à temps dans la mêlée pour donner la juste orientation, les récriminations d'abord légitimes des socialistes se firent en faveur d'un socialisme athée et matérialiste. Le communisme bolchévique a marqué le degré le plus extrême du socialisme athée. Sa révolution fut en fait

une révolution de peureux qui n'allait pas tourner au profit d'une véritable humanisme, mais au profit de l'homme économique collectif. Cette fois donc, l'individu était sacrifié à la société, c'est-à-dire à une classe particulière qui luttait contre la classe bourgeoise. Mais pour arriver à un tel nivellement, c'est-à-dire à une société sans classe, ou d'une seule classe, il fallut piétiner sur bien des droits de la personne. La personne, dans cette société, n'obtint guère plus de valeur qu'une unité sans âme et en fonction d'un Tout social. Telle fut la marche générale de l'orientation trouvant son type achevé dans le communisme.

Il y eut cependant d'autres manifestations de totalitarisme, inspirées par le même besoin de détruire l'individualisme bourgeois. C'est ce que nous pourrions appeler le totalitarisme fasciste qui présenta deux espèces différentes: l'Etatisme et le Racisme naziste. Pour les deux formes de totalitarisme, l'individu ne compte pas. Mais au lieu que dans le premier cas il n'est fait que pour l'Etat, fin suprême et divine, l'étatisme allemand le subordonne à une mystique raciale. C'est la race qui compte, la race par-dessus tout.

Paragraphe deuxième

Le mouvement personnaliste -- Quelques théorisations

En l'espace même d'une génération, le pendule de la vie sociale avait oscillé des deux côtés, sans réussir à garder le juste milieu. L'Eglise,

dès les premières heures de la réaction anti-libéraliste, fut aux avant-postes pour donner les directives. Mais celles-ci ne furent pas suffisamment prises au sérieux par les catholiques, au point de pouvoir influencer les grands mouvements socialistes. Rerum Novarum date pourtant de 1891. Que prêchait l'encyclique? Pas autre chose que la reconnaissance de la dignité de la personne humaine, la dignité personnaliste de l'ouvrier et de l'individu humain, première fin de toutes les réformes politiques et sociales. L'authentique personnalisme, il faut donc aller le chercher dans le magistère de l'Eglise.

Certes, plusieurs catholiques, pour ne citer que Albert de Mun et Georges Goyau, s'intéressèrent à la réforme sociale dans un sens chrétien. Quelques années avant la deuxième guerre mondiale (1939-1945), un groupe de jeunes catholiques se lancèrent dans un mouvement qualifié du nom de personnalisme. Leur chef était un jeune catholique enthousiaste, Mounier, qui fonda la revue Esprit chargée de diffuser la nouvelle doctrine du mouvement. De bonne heure, le dynamisme de la revue remua bien des sympathies dans tous les coins de l'Europe et de l'Amérique. Les maîtres inspirateurs furent vraisemblablement Péguy, Berdiaeff et Maritain. Le mouvement personnaliste prit comme base de sa doctrine la distinction entre individu et personne, déjà d'ailleurs ébauchée par Maritain en 1925 dans Trois Réformateurs.

On ne peut pas demander à un mouvement les précisions métaphysiques d'une théorie scientifiquement exposée. Ce à quoi visaient ces jeunes, c'était d'abord vivre quelques principes qu'ils avaient "intuitionnés". Ce que le mouvement demandait avant tout, c'était des "personnes qui

s'engageaient", qui étaient disposées non seulement à adhérer au groupe, mais à démontrer leur adhésion profonde¹. Ce qui a fait défaut pourtant dans ce mouvement, ce fut son académisme exagéré et son manque d'adaptation à la masse qu'il voulait en fait conquérir. On le remarque principalement dans le Manifeste au service du Personnalisme, écrit par Mounier. Outre cet académisme froid qui le rendait impopulaire auprès d'une classe, il comportait d'autre part trop de confusion et de vague pour fonder un mouvement vraiment réactionnaire et éclairé. Nous exposerons en résumé les vues de ce personnalisme, tel que nous avons pu le saisir dans le livre lui-même; et nous sentirons alors le besoin d'un systématisateur, d'un métaphysicien pour associer tous ces aperçus mal dégagés sur un fondement métaphysique. C'est là qu'apparaîtra l'aristain.

Dès le premier chapitre du Manifeste au service du Personnalisme, Mounier définit clairement les positions du personnalisme:

"Nous appelons personnaliste toute doctrine, toute civilisation affirmant le primat de la personne humaine sur les nécessités matérielles et sur les appareils collectifs qui soutiennent son développement²."

Et plus bas, il indique contre quelle doctrine le personnalisme prend position:

"En ralliant sous l'idée de personnalisme des aspirations convergentes qui cherchent aujourd'hui leur voie par delà le fascisme, le communisme et le monde bourgeois décadent, nous ne nous cachons pas

1. Hélène Iswolsky. Au temps de la lumière. Montréal, L'Arbre, 1945, p.127.

2. Emmanuel Mounier. Manifeste au service du Personnalisme. Paris, Aubier, [1936] p.7.

l'usage paresseux ou brillant que beaucoup feront de cette étiquette pour masquer le vide ou l'incertitude de leur pensée³."

Il indique ensuite le fondement de la doctrine: "les vérités de fond sur lesquelles nous appuierons nos conclusions et notre action ne sont pas inventées d'hier⁴." Ce qu'il y a de nouveau c'est la réalisation: "Seule peut et doit être neuve leur insertion historique sur des données nouvelles⁵."

Une des principales vérités de fond sera cette fameuse distinction entre l'individu et la personne. Si on ne peut, d'une part, lui reprocher un usage paresseux et brillant des termes, on peut cependant noter le flou de la signification qu'ils revêtent dans le mouvement personnaliste. Certes, cela n'enlève pas la valeur, ni la haute inspiration des doctrines sociales de Mounier dans le domaine de l'éducation, de la politique ou de l'économie. Mais nous disons seulement que leur valeur en aurait gagné d'autant, si la distinction fondamentale avait été plus clairement établie. Je laisse le lecteur à même de juger d'après les quelques citations suivantes. Elles nous révèlent des aspects psychologiques plutôt que des aspects métaphysiques de l'individu et de la personne. Mounier reconnaît cinq aspects à la vie personnelle en partant de l'extérieur vers l'intérieur. Au cours de ce mouvement, nous rencontrons l'individu. Quand nous essayons de nous saisir, nous saisissons d'abord une multiplicité de choses,

3. Mounier. Op.cit., p.7.

4. Ibid., p.8.

5. Ibid., p.8.

d'images dans lesquelles nous nous mouvons. Cette première dispersion et multiplicité caractérise l'individu. L'individu est comme emporté par cette multiplicité. Mais, en même temps, il joue un rôle actif très égoïste, celui d'accaparer. La personne, par opposition à la dispersion, est maîtrise et unité et générosité par rapport à l'avarice de l'accaparement.

"Il ne faut voir qu'une bipolarité et une tension dynamique entre deux mouvements intérieurs, l'un de dispersion, l'autre de concentration⁶."

Premier aspect: la personne et l'individu dans un être s'entremêlent comme "l'eau mêlée au vin": c'est la personne incarnée. Le deuxième aspect de la personne se rapporte à sa vocation. La personne, dans le flux de ses actions, de ses états et de ses rêves, se voit jouant tel personnage, désire devenir tel ou tel. C'est la vocation qui est principe éloigné de ces aspirations. L'éducation de l'enfant consistera précisément à la dévoiler. Toutefois la personne dépasse la conscience qu'elle a d'elle-même;

"elle est toujours au delà de son objectivation actuelle, supraconsciente et supratemporelle, plus vaste que les vues que j'en prends, plus intérieure que les constructions que j'en tente⁷."

Un quatrième aspect de la personne est la liberté dont le concept est très confusément explicité. Enfin la personne est communautaire dans le sens qu'elle ne se trouve qu'en se donnant: "nous trouvons donc la communion

6. Mounier, op.cit., p.66.

7. Ibid., p.71.

insérée au coeur même de la personne, intégrante de son existence même⁸."

Comme on le voit, jugée du point de vue philosophique et de la rigueur du vocabulaire, une telle doctrine diminue beaucoup en valeur. Elle ne peut, en cet état, fonder un mouvement réellement éclairé. D'où le besoin d'aller chercher des fondements métaphysiques plus clairement exposés. C'est à une pareille oeuvre de fondation que Maritain a travaillé. Lui-même aurait quelquefois présidé des réunions des jeunes de la revue Esprit. Sa plus grande et plus précieuse collaboration a certainement été dans la détermination exacte de la distinction entre individu et personne.

Dès l'apparition de Trois Réformateurs, la doctrine de Maritain sur cette distinction est déjà nettement établie et définitive: elle n'enregistrera aucun changement substantiel dans les oeuvres subséquentes. Dans Trois Réformateurs, la distinction est exposée en fonction d'une meilleure illustration de la psychologie de Luther et de Rousseau. Dans les oeuvres proprement politiques et sociales, comme Primauté du Spirituel⁹, Du Régime temporel et de la liberté¹⁰, Droits de l'homme et droit naturel, Principes d'une politique humaniste, Christianisme et Démocratie, Humanisme intégral¹¹, la distinction est reprise et placée dans la synthèse des conceptions politiques et sociales de l'auteur. L'oeuvre où la distinction est davantage traitée pour elle-même et exposée plus au long est sans contredit

8. Mounier, op.cit., p.80.

9. P.11-19.

10. P.46-64; 229-242.

11. P.145-151.

Scholasticism and Politics (1940) et Droits de l'homme (1942). Maritain aurait donné sa pensée achevée sur le sujet dans Cahiers de Laënnec (1935). Mais, nous n'avons pu nous procurer le numéro. D'ailleurs Maritain lui-même, quand il n'a pas le temps de reprendre au long l'exposé de la doctrine, nous renvoie à Scholasticism and Politics, de même qu'à Droits de l'homme¹².

Dans l'école thomiste, Maritain serait-il seul à tenir une telle distinction? Disons toute de suite que, d'une part, Maritain se réclame de la plus généreuse pensée thomiste.

"Cette doctrine de l'individualité et de la personnalité tient aux racines mêmes de la métaphysique thomiste. Toute la théorie de l'individuation montre que pour saint Thomas l'individu comme tel est partie... D'autre part, pour saint Thomas, la notion de personnalité dit comme telle indépendance d'un tout¹³."

D'autre part, Maritain se réclame d'un autre pionnier thomiste, le Père Schwalm. Dans ses Leçons de Philosophie sociale¹⁴, le Père Schwalm a le mérite d'avoir attiré l'attention sur cette question, sans cependant éviter toujours des obscurités et des confusions¹⁵.

Il y a encore ce grand théologien thomiste actuel, Garrigou-Lagrange, qui semble tenir la même distinction. Maritain l'a lui-même cité et a porté à son propre compte son explication.

"Développer son individualité, c'est vivre de la vie égoïste des passions, se faire le centre de tout, et aboutir finalement à être esclave des

12. A la fin de notre travail, nous est parvenu le numéro mai-août 1946 de la Revue Thomiste, où Maritain reprend en synthèse le problème de la Personne et le Bien Commun.

13. Maritain. Trois Réformateurs. Nouv.éd. (1945), p.276, note 31.

14. M.B. Schwalm, O.P. Leçons de philosophie sociale. Paris, Bloud [1910], t.I, p.14 et suiv.

15. Maritain. Trois Réformateurs. Nouv.éd. (1945), p.274, note 29.

mille biens passagers qui nous apportent une misérable joie d'un moment. La personnalité, au contraire, grandit dans la mesure où l'âme, s'élevant au-dessus du monde sensible, s'attache plus étroitement par l'intelligence et la volonté à ce qui fait la vie de l'esprit¹⁶."

Le Père Gillet, O.P., partagerait le même avis et la distinction ferait son thème habituel. Au jugement du Père Descoqs, le Père Gillet serait allé jusqu'à faire correspondre la distinction entre individu et personne à celle entre le corps et l'âme. Voici le texte principal sur lequel portait le jugement du Père Descoqs. Il est tiré de l'article même du Père Descoqs dans les Archives de Philosophie¹⁷.

"Individu par son corps et à ce titre dépendant d'une foule de choses qui le conditionnent, l'homme est une personne par son âme et, à ce titre, relativement indépendant.

On donne le nom de personne au principe spirituel qui, dans l'ordre de l'être, totalise les éléments constitutifs du composé humain en les unifiant et, dans l'ordre de l'action, devient le principe responsable des actes humains. Au contraire, on réserve le nom d'individu à cet ensemble original qui résulte en chacun de nous de tous les éléments matériels, mais accidentels, par quoi se différencient les corps et où le sexe, le tempérament, la race, l'hérédité, le sol, le climat interviennent à des titres divers."

Il faut avouer qu'à se baser sur ces seuls textes, on est quasiment forcé de juger comme le Père Descoqs la distinction un peu trop prononcée. Dans ce cas, elle s'éloignerait de beaucoup de celle avancée par Maritain qui n'a toujours voulu voir dans cette distinction que des aspects formels de l'homme.

16. Garrigou-Lagrange. Le Sens commun et la Philosophie de l'Être. 3e éd. [Desclée de Brouwer] p.332-333; cité dans *Trois Réformateurs* (1945), p.34.

17. V.14 (1939), cahier II, p.21-22: Autour de la Personne humaine.

Paragraphe troisième

Position catholique anti-personnaliste

Mais les voix n'ont pas été unanimes à l'intérieur de l'Ecole à reconnaître une telle distinction comme thomiste, ou à en faire la clef des problèmes individu-société. Quelques critiques de moindre importance ont égratigné ici ou là. Nous réglerons leur compte plus bas. De Koninck s'est prononcé contre le personnalisme et a édité un fort volume pour défendre sa position, et surtout combattre les personnalistes. Il a suscité beaucoup d'intérêt autour de cette question du Bien Commun. Au dire de Yves Simon, son oeuvre est digne de louange en autant qu'il venge la primauté du Bien Commun. Mais on lui pardonnera moins facilement d'avoir, sous l'anonymat de ses attaques, attiré l'attention au désavantage de Laritain.

De Koninck ignore totalement la distinction individu et personne, de manière cependant à laisser entendre que ceux qui la soutiennent sont des individualistes achevés. Voici en quelques mots sa position. Le Bien Commun est d'autant meilleur qu'il a une plus grande universalité. Car ainsi il est plus divin, puisqu'il ressemble à Dieu, la cause universelle souveraine. Mais il est meilleur pour les particuliers, non pas "parce qu'il comprendrait le bien singulier de tous les singuliers", mais meilleur pour les particuliers en tant qu'il est voulu comme bien commun, c'est-à-dire communicable

aux particuliers¹⁸.

Bien propre - bien singulier - bien commun

"Le bien est ce que toute chose désire en tant qu'elle désire sa perfection" ou son bien, "bonum suum"¹⁹. Ce bien propre peut s'entendre de diverses façons et, en même temps qu'il s'identifie avec le bien privé ou singulier, il ne s'oppose pas non plus au bien commun. Le bien propre peut être en effet le bien singulier de l'individu; il peut être aussi le bien de l'espèce que l'individu désire plus que son bien singulier, parce qu'il est meilleur. Et même ce désir de son bien propre va s'étendre jusqu'au bien universel simpliciter²⁰.

Voilà pour les êtres en général. Mais les êtres connaissants désirent ce bien universel, d'une façon d'autant plus parfaite qu'ils le connaissent mieux, tels l'homme et l'ange. Par conséquent, le bien commun de tout l'univers deviendra le bien propre des êtres intelligents.

Voilà donc la personne bien casée dans l'univers. Elle est partie et non pas un tout. Elle est partie autant vis-à-vis du Bien Commun intrinsèque qu'à l'univers que vis-à-vis du Bien Commun extrinsèque. Vis-à-vis du Bien Commun extrinsèque, la chose est moins surprenante. Mais vis-à-vis du Bien Commun intrinsèque, l'affirmation demande des raisons d'appui. De Koninck répond que Dieu désire davantage la perfection du tout que la perfection des tous substantiels; Dieu veut la distinction des choses, parce que, de cette façon, il est mieux représenté.

18. Charles De Koninck. De la primauté du bien commun. Québec, Ed. de l'Université Laval; Montréal, Fides [1943], p.8.

19. Ibid., p.9.

20. Ibid., p.12.

Mais alors la personne va-t-elle, sous quelque formalité, transcender le Bien Commun de la société. Oui, elle le fera; mais ce ne sera pas au nom proprement dit de la supériorité de son bien singulier, mais bien parce qu'elle est ordonnée à un Bien Commun supérieur dans la hiérarchie des Biens communs. Tel est le point distinctif d'avec le personnelisme interprété par De Koninck.

"Si la créature raisonnable ne peut se borner entièrement à un bien commun subordonné (famille, société), ce n'est pas parce que son bien singulier, pris comme tel, est plus grand: c'est à cause de son ordination à un bien commun supérieur auquel elle est principalement ordonnée²¹."

Voici une autre flèche décochée à l'endroit des personalistes:

"En d'autres termes, le bien le plus élevé de l'homme lui convient, non pas en tant qu'il est en lui-même un certain tout où le soi est l'objet principal de son amour, mais "en tant qu'il est partie d'un tout", tout qui lui est accessible à cause de l'universalité même de sa connaissance²²."

Cette étude du bien commun par Charles de Koninck constitue une recherche sérieuse, digne de considération. Elle a été faite dans l'esprit même du disciple désireux de saisir la pensée du maître en toute probité scientifique. Elle pèche cependant du point de vue polémique, en ce qu'elle s'attaque indifféremment à tous les personalistes sans distinction. C'est donc un peu pour dégager la doctrine de Maritain de la confusion à laquelle on l'a mêlée que nous entreprenons d'exposer sa théorie sociale de l'individu et de la personne. Toutefois, nous tenons à ajouter que nous avons entrevu le sujet et le développement de la thèse avant que De la primauté du bien commun vînt au jour.

21. De Koninck, op.cit., p.14-15.

22. Ibid., p.24.

Chapitre deuxième

Individu et personne

chez

Jacques Maritain

- § 1. Individu et personne en soi: sens
métaphysique, psychologique.
social et moral
- § 2. Distinction entre individu et personne:
les interprétations diverses
- § 3. Individu et personne dans la société

Chapitre deuxième

Individu et personne chez Jacques Maritain

Paragraphe premier

Individu et personne en soi:

sens métaphysique, psychologique, social et moral

A- Individu

Dans son livre Trois Réformateurs, Jacques Maritain a présenté le cas de Luther comme une illustration vivante du problème universel de l'homme moderne. Le problème, comme le dit l'auteur, "c'est le problème de l'individualisme et de la personnalité²³". "Le monde moderne confond simplement deux choses que la sagesse antique avait distinguées: il confond l'individualité et la personnalité²⁴."

Par cette distinction métaphysiquement fondée au dire de l'auteur, le personnalisme se trouvait solidement assis et prêt à réduire les arguments

23. Trois Réformateurs. Nouv. éd. (1945), n.26.

24. Ibid., p.27.

du totalitarisme. Avec Maritain, essayons donc de pénétrer cette distinction, très subtile, de l'avis même de l'auteur. Pour dissiper dès le début toute équivoque, quitte à préciser plus loin la nature de cette distinction, nous prévenons le lecteur qu'il ne s'agit pas de voir deux réalités ou parties d'un même être, mais bien deux aspects formels d'une même et seule personne-individu.

L'individu ici considéré est cet aspect commun aux hommes, aux bêtes et aux plantes, à tous les êtres corporels²⁵. Maritain admet l'amplitude de la notion individu qui lui permet d'être prédiquée des anges et même de Dieu. Mais il limite ses considérations à l'individualité matérielle, celle qui implique l'individuation par la matière. Par là sont exclus les anges, dont l'individualité est constituée par l'espèce même, propre à chaque individu. L'auteur entend donc parler des êtres qui, distincts substantiellement l'un de l'autre, partagent toutefois une même nature spécifique. Or, selon la philosophie thomiste, à laquelle Maritain affirme se rattacher, le principe explicatif de l'individuation ou de la multiplication substantielle des êtres participants à une même espèce est la matière, pure puissance ordonnée cependant à la quantité. Maritain n'avance pas que l'individualité corporelle est constituée par la matière première, mais qu'elle trouve en elle son principe et sa racine. D'où la parenté étroite établie en parlant des choses corporelles entre les termes et notions matérialité, individu, individualité, individuation et principe d'individuation, à telle enseigne

25. Droits de l'homme et la loi naturelle, p.15.

que la notion d'individualité ne pourra pas être indépendante d'une certaine notion de matérialité et sera presque confondue avec elle. D'où peut-être aussi une certaine confusion et un manque de rigueur métaphysique dans les termes choisis, ce que nous aurons à discuter plus bas. Ainsi individualité désignera cet aspect de l'homme en tant que dépendant de la matière première qui multiplie radicalement les inférieurs de l'espèce humaine. Pour bien comprendre ce qu'une telle dépendance veut dire, il nous faut ici analyser les fonctions prêtées à la matière.

La matière, comme principe de multiplication et de limitation, distingue les individus les uns des autres et les constitue, grâce à sa relation transcendante à la quantité, parties extensives d'un tout qui est l'univers. Mais, comme elle dit aussi capacité d'être, pure potentialité, infinité dans sa détermination et déterminabilité, elle apparaît en même temps comme un principe d'instabilité, une unité très instable, source de changements et de corruption, unité soumise à tout le déterminisme des forces de l'univers²⁶.

Ces deux rôles, la matière viendra les jouer au sein du composé humain. En plus d'être un élément commun aux êtres corporels, elle a des effets communs. Elle rendra l'homme partie quantitative de l'univers corporel, partie soumise à des limitations matérielles ainsi qu'aux forces physiques qui entourent l'homme. L'on ne sera donc pas surpris de voir l'aristotélicien rattacher à ce pôle matériel, ou à l'individualité qui en dépend, tout ce qui implique

26. Scholasticism and Politics, p.62.

matière dans son concept ou dans sa cause, comme sont les passions²⁷, les instincts, la dispersion des facultés, etc.; et tout ce dont la matière pourra être tenue responsable, comme sont les indigences de l'individu humain, qui commandent à celui-ci d'entrer en société pour réaliser en lui l'humanité complète.

Si le concept "individualité", ou mieux le sens réduplicatif d'individu fait allusion à tant d'éléments, il convient de souligner, pour éviter toute confusion, qu'il ne désigne pas d'abord toutes ces choses diverses, ni même leur ensemble. "In recto", pour ainsi parler, il désigne un "aspect métaphysique" de l'homme, ou l'homme en tant qu'individu par la matière et subissant en conséquence les effets de ce principe matériel. "I am wholly an individual by reason of what I receive from matter...²⁸", c'est-à-dire que je m'appelle un individu et cela par tout mon être, parce que je dépends d'une matière qui me constitue partie et sujet de changements. Tel est le sens donné par Maritain au réduplicatif "individu". Sens métaphysique fondamentalement, mais qui autorise des applications dans le sens moral et social comme nous le verrons.

B- Personne

La personne, elle, par opposition à l'individu, se rapporte au pôle spirituel de l'homme. C'est que l'homme n'est pas un individu ordinaire,

27. *Trois Réformateurs* (1945), p.37-38.

28. *Scholasticism and Politics*, p.65.

comme un simple chat ou un brin d'herbe. Il a, de plus, une nature douée de facultés spirituelles, qui lui donnent, comme dit l'auteur, de surexister en amour et en connaissance. La personne est une notion tellement riche par la dignité de son contenu, puisque un esprit "vaut plus que l'univers matériel tout entier²⁹", que Maritain a de la peine, semble-t-il, à ramasser toutes les notes en une définition concise. Scholasticism and Politics nous en offre une que nous utiliserons comme base de notre analyse et de nos commentaires.

"The person is a reality, which subsisting spiritually, constitutes a universe by itself, an independant whole (relatively independant) in the great whole of the universe and facing the transcendant Whole, which is God³⁰."

Mais avant de procéder à cette analyse, il faut faire remarquer que ce qui nous donne tant de peine à la saisie de la personnalité chez Maritain, c'est précisément les nuances que prend le mot selon qu'on lui fait désigner tour à tour in recto, ou même tout à la fois, l'élément générique (subsistence), ou l'élément distinctif (nature spirituelle); un aspect métaphysique et quelquefois psychologique et moral. Nous essaierons d'indiquer lequel de ces sens est ici ou là impliqué dans les textes de Maritain.

Personnalité a ce sens traditionnel dans la scolastique, par lequel il désigne l'achèvement métaphysique de la nature spirituelle qui rend celle-ci indépendante dans son être et son action en lui appropriant l'existence et la subsistance. C'est le sens quo indiqué par le mot personnalité pour dési-

29. Les droits de l'homme, p.15.

30. Scholasticism and Politics, p.63.

gner précisément ce par quoi les natures spirituelles subsistent. Ce complément, bien que appelé du nom de personnalité, est une notion commune aux natures inférieures chez lesquelles cependant il prend le nom de suppositivité ou de subsistence. Maritain s'est expressément servi de ce sens dans l'annexe aux Cinq degrés du savoir, où il étudie le problème du support proprement dit. C'est moins ce sens purement métaphysique qui nous préoccupe que le sens politique et moral (bien que fondé sur un aspect métaphysique), dont il fait un abondant usage dans les traités de politique. Là, il prend la personne dans le sens d'un quod spirituel, mais en insistant davantage sur l'élément spirituel, qui lui permettra de faire des applications et des décalques faciles dans le domaine social et moral. Nous glissons tranquillement d'une notion absolue de la personne jusqu'à une définition relative dans le domaine moral.

Si nous nous reportons maintenant à la définition ci-haut mentionnée, nous pourrions voir quel sens est engagé. C'est, à mon avis, le sens complet du quod spirituel, lequel dit un tout avec tous ses éléments. C'est un sens métaphysique de la personne, mais non pas restreint au seul élément de suppositivité. Déjà on voit poindre le sens moral, puisque ce n'est pas une définition tout à fait absolue comme celle de Boèce, car on y parle de relativité et d'ordination à une fin. En suivant Maritain pas à pas, faisons-en la glose.

Cette notion de personne implique une totalité et une indépendance dans une super-existence. Une indépendance, parce que d'abord la personne subsiste. N'est-ce pas cette subsistence que nous désignons dans le langage métaphysique par le mot personnalité? L'analyse de Maritain laisse cependant

dans l'ombre cette première indépendance radicale commune à tous les suppôts, pour s'attacher à la détermination spécifique par quoi la personne se hausse au-dessus des autres, soit du point de vue de sa dignité, ou même du point de vue d'une indépendance et autonomie fondée cette fois dans la spiritualité. La spiritualité, qui a mérité au suppôt spirituel le nom de personne, dit en effet autonomie et maîtrise de soi et de l'univers matériel, grâce à ses deux facultés dirigeantes: l'intelligence et la volonté. La matière, au contraire, dit instabilité et soumission aveugle au déterminisme physique. L'esprit, lui, transcende et domine ces forces.

Grâce à cette double indépendance, et principalement à la dernière, la personnalité comme telle ne désigne plus une partie soumise, mais un "tout", faisant face à un autre "tout", tout en le dépassant: l'univers matériel. Elle n'est plus partie de l'univers, parce que sa nature l'en fait émerger, la soustrayant aux forces physiques. C'est le propre, en effet, de la partie d'être tout entière pour le tout³¹. Par rapport à ce "tout" matériel de l'univers sensible, elle a ses propres exigences et des activités autonomes; et même par rapport à l'univers des personnes, elle garde une certaine indépendance, sauf vis-à-vis de Dieu³². Cette indépendance toutefois n'exclut pas toute communicabilité en amour et en connaissance essentielle à la personne, comme nous le verrons au paragraphe troisième, en parlant de l'an sit de la société. D'autre part, cette indépendance trouve sa réalisation typique et parfaite après Dieu chez les saints, "l'indépendance à l'égard

31. *Trois Réformateurs* (1945), p.274, note 29.

32.Cf. définition plus haut, p.32; explications dans Les droits de l'homme, p. 35 et 36 et dans Scholasticism and Politics, p.63.

de tout le créé, non plus seulement à l'égard des corps, mais même des intelligences³³."

Serrons encore de plus près cette idée de tout et d'indépendance, qui va nous livrer le coeur de la personnalité.

"L'homme, dit Maritain, est un individu qui se tient lui-même en main par l'intelligence et la volonté... il y a en lui une existence plus riche et plus élevée, il surexiste spirituellement³⁴."

Chose surprenante à première vue, Maritain rattache, quelques lignes plus bas, le caractère de totalité de la personne, non à la subsistance, comme l'usage traditionnel du mot personne nous y induirait, mais à l'esprit et à la nature spirituelle. "... il surexiste spirituellement en connaissance et en amour. Il est ainsi en quelque manière un tout, un univers³⁵." La conjonction "ainsi" vient marquer une conséquence et un lien causal: parce qu'il est spirituel, il est un tout, un univers. Puis l'auteur ramasse son paragraphe en une formule plus concise, dévoilant la marque authentique de la personne: "C'est l'esprit qui est la racine de la personnalité³⁶." La même ligne de pensée a été suivie dans Scholasticism and Politics³⁷. Et c'est, dit-il, parce que ce sens se trouve pleinement réalisé en Dieu que Dieu est dit la personnalité souveraine.

"That is why this philosophical tradition sees in God the sovereign personality, since God's existence consists itself in a pure and absolute super-existence of intellection and love³⁸."

33. Trois Réformateurs (1925), p.38.

34. Les droits de l'homme, p.15.

35. Ibid.

36. Ibid.

37. P. 62 et suiv.

38. Scholasticism and Politics, p.62.

Il n'y a pourtant pas là raison d'être surpris, car ce n'est pas par sa subsistance proprement dite que la personne est originairement un "tout" vis-à-vis de l'univers. Par sa subsistance, elle ne peut que jouer le rôle des autres parties et individus qui, sous cet aspect, peuvent être considérés comme des "touts". Ce paragraphe nous indique surtout sur quel aspect Maritain va insister en parlant de personnalité: l'esprit.

La notion de personnalité ne serait pas complète si nous allions parler des seuls analogues inférieurs, comme les personnes humaines, sans considérer la réalisation pleine en Dieu. Personne est une notion analogue, laquelle en dehors de Dieu compose avec l'aspect d'individuation ou de multiplication et cela particulièrement dans l'homme³⁹

Soulignons, en passant, comment Maritain a perfectionné son concept de personne à la lumière de la théologie catholique. Dans Primauté du Spirituel, il note comment Aristote n'avait pas bien saisi la subordination de la politique au spirituel, parce qu'il n'avait pas bien vu la souveraineté de la vie humaine et de la personne humaine très en honneur en régime chrétien. "Et alors le christianisme viendra aider la raison dans son propre oeuvre vis-à-vis de son objet naturel⁴⁰." Voilà une thèse favorite de Maritain. Il en fit un heureux usage dans l'élaboration de son concept de personne.

En Dieu, tant du point de vue de l'élément spirituel que du point de vue de la double indépendance dont il a été fait mention, la notion de

39. Du Régime temporel et de la liberté [1933], p.58.

40. Primauté du spirituel [1927], p.13-14.

personne se réalise pleinement. La théologie naturelle enseignait déjà cela à notre thomiste. Dieu nous apparaît, en effet, 'the sovereign personality since God's existence consists itself in a pure and absolute super-existence of intellection and love⁴¹".

Pour l'aspect "totalité" (subsistance), Maritain emprunte davantage à la théologie, aux lumières des mystères de la Trinité et de l'Incarnation. Ces mystères lui apprennent alors que "la notion de personnalité dit indépendance d'un tout; aussi bien elle seule avec la notion objet de connaissance désigne-t-elle un terme qui puisse en faisant un avec autre chose n'impliquer en aucune façon le rôle de partie⁴²." La thèse est illustrée par des exemples tirés de ces mystères. Maritain montre comment en Dieu la personnalité, qui termine l'essence unique divine, tout en multipliant les personnalités, ne les constitue pas "parties". Car alors il y aurait imperfection dans chacune par cela qui lui manque et que l'autre possède. Il y aurait dans ce cas trois essences. De même dans l'Incarnation, la personnalité du Verbe s'unit la nature humaine, non à la manière de deux éléments qui composent et constituent des parties d'un tout. C'est un tout qui s'unit la nature humaine.

On aura déjà remarqué, à ce moment de la discussion, que la totalité, dont il est ici question, se rapporte au sens quo de la personne. Maritain y a glissé presque insensiblement à partir du sens quod et plus particulièrement de l'aspect spécifique de la personne, la spiritualité. Mieux

⁴¹. Scholasticism and Politics, p.63.

⁴². Du régime temporel et de la liberté [1933], p.57.

encore, de cette totalité, qui prend sa source dans la nature spirituelle ut sic, il est passé, sous le couvert du même terme, à l'indépendance fondée sur la subsistance. Tout au moins peut-on dire dès maintenant que cette terminologie est équivoque. La "totalité" fondée sur la suppositivité est toujours condition de l'autre fondée sur la spiritualité et qui est un pouvoir d'émerger au-dessus des forces de la nature physique; mais enfin elle n'est pas cette autre et mériterait un autre terme. L'inconvénient n'était pas aussi sérieux chez saint Thomas, qui a réservé le terme *personne* à des problèmes de surnat comme tels, mais dans des natures intellectuelles.

Tandis que d'une part, dans l'analogie supérieur, l'individuation ne vient pas composer avec la personnalité et impliquer un rôle de partie, dans les analogies inférieurs, l'individuation, nous dit Maritain, compose avec la personnalité. Ainsi même l'essence spécifique de chaque ange est cause de distinction et partant de multiplication, de même qu'à l'intérieur de la même espèce la matière individue les hommes⁴³.

"The whole theory of individuation shows for St Thomas that the individual as such is a part... On the other hand, for St Thomas, the idea of personality bespeaks as such independence of a whole... In the Holy Trinity the idea of personality reaches the plenitude of pure act."

On peut au moins mettre en doute que pour saint Thomas, l'individu comme tel est partie. Individu dit, au contraire, une unité, donc un tout s'opposant à un autre tout et non pas nécessairement une partie

43. Scholasticism and Politics, p.61 note 1.
Three Reformers. 2nd ed. [1932], note 28.

s'opposant à une autre partie. Les anges, comme tels, se trouvent individuels par leur propre essence spécifique qui les rend distincts l'un de l'autre, mais non pas nécessairement en les constituant parties, ni alors en leur faisant trouver leur perfection dans un bien commun intrinsèque à tout l'ordre des anges. Parce que la théorie de l'individuation matérielle implique que l'individu est une partie d'un tout, faut-il de là conclure que tout individu dit partie. Dans ce cas, il faudrait entendre par partie une notion très large et étendue, le seul fait d'être une unité dans un groupe d'êtres. Peut-être selon cette vue, Dieu comme individu ferait partie de l'univers. Dans ce sens général, nous concéderions facilement. Mais le terme personne en dirait autant, Nous avons anticipé ici sur le dernier chapitre.

La définition ci-haut exposée mettait une restriction à l'indépendance de la personne: "relatively independent", était-il dit. Cela peut s'expliquer du fait que cette indépendance n'exclut pas un commerce spirituel et que la personne, comme dit Maritain en se référant à Leibnitz, n'est pas une monade fermée. Cette réserve trouve sa raison d'être surtout dans les derniers mots de la définition: "and facing the transcendent whole, which is God". Il y a donc indépendance vis-à-vis de l'Absolu, parce que celui-ci transcende. Cela néanmoins ne diminue en rien la personne, mais constitue au contraire sa dignité, son éminence au-dessus de l'univers, étant donné que la présence de Dieu s'y réalise d'une façon plus intime, grâce à la personne⁴⁴. C'est dans cette dépendance même

⁴⁴. Primauté du spirituel [1927]; Les droits de l'homme, p.15.

qu'elle dépasse l'univers.

Telle est la conception métaphysique de la personne chez Maritain. Au sens réduplicatif, personne veut dire l'homme qui, en tant que doué d'une nature spirituelle, est indépendant de l'univers et ordonné à Dieu. Cette conception n'est pas exclusivement chrétienne, nous dit Maritain, mais elle trouve en climat chrétien son achèvement et sa perfection.

Jusqu'à maintenant nous nous en sommes tenus à l'ordre métaphysique, à la définition plutôt absolue de la personne, bien que le terme de sa destinée y était déjà indiqué. Resterait à considérer la personnalité transposée dans l'ordre psychologique, moral, et même social. Cette transposition est d'autant plus facile pour Maritain qu'il a insisté beaucoup sur la nature spirituelle comme élément distinctif de la personne. Corrélativement, individualité s'est élevée et a passé par tous les ordres pour jouer son rôle d'opposition. Voyons cet aspect de la personne.

Personnalité, sous cet aspect pas plus que sous l'aspect métaphysique, ne désigne pas l'esprit tout sec, ni même l'esprit subsistant. L'esprit, comme la matière dans l'individuation, constitue certes le rôle d'attraction de toute la personnalité. Mais celle-ci envahit tout l'homme, le prend dans ses états et ses activités et représente sous un aspect moral une notion plutôt dynamique que statique, l'idée de quelque chose d'acquis par des efforts concertés. Prise à sens métaphysique d'être spirituel subsistant, elle se référerait davantage à un aspect statique. Prise dans son sens psychologique et moral, elle implique un développement, qui lui donne son caractère dynamique. La personnalité se développe: c'est

l'esprit ou le moi spirituel se répandant autant dans les facultés inférieures que dans les supérieures, dans le champ de la conscience comme de l'inconscience, pour y frapper tout ce bouillonnement d'appétits et de tendances du sceau de l'unité et de l'ordre, celui de la raison régulatrice. Ce nouvel aspect, Maritain ne l'a pas dégagé du sens métaphysique autant que nous le faisons. Il n'y avait pas lieu de le faire, puisque cette nuance nouvelle n'est que le décalque de la personnalité métaphysique dans la vie humaine et sociale. Nous gagnons, ici, à le mettre en relief pour mieux saisir la pensée de Maritain. Il apparaît fréquemment au cours des ouvrages de Maritain et spécialement dans Trois Réformateurs. Il est en outre tellement lié avec la notion de liberté d'autonomie, qu'il nous faut parler de cette nouvelle notion. Le développement de la personnalité est en effet le développement de la liberté d'autonomie ou liberté terminale⁴⁵.

Maritain distingue deux libertés: la liberté de choix, qui s'identifie avec le libre arbitre; la liberté d'autonomie ou liberté terminale, qui est le terme ou la fin du libre arbitre. La première (libre arbitre) est condition de la seconde, mais elle ne doit pas être voulue pour elle-même, sinon dans les sociétés individualistes ordonnées à la liberté de choix des sujets, autant dire à leurs caprices. Alors qu'au début le libre choix se pose entre le mal et le bien, à la fin, dans la liberté terminale, il n'est plus que liberté à l'intérieur même du Bien. A ce moment, en effet, l'esprit a atteint une spontanéité, autant dire une autonomie, à l'égard

⁴⁵. Du régime temporel et de la liberté [1933].

de tout élément étranger à sa ligne d'action et de bien. C'est une volonté qui, confirmée dans le bien, joue toutefois avec suprême liberté et dégagement, parce que tout ce qu'elle veut elle le veut dans le sens même de ses inclinations au bien. Rien de violent et de contre nature, car rien de ce qui représente les intérêts du bien, où elle est fixée, est contre nature. C'est, en un mot, la liberté des bienheureux, la liberté des enfants de Dieu, celle que saint Augustin exprimait par ces mots: "Ama et fac quod vis". Saint Thomas a exprimé l'idée en un chapitre admirable de la Somme contre les Gentils.

"Quum enim liber sit qui causa sui est, illud libere agimus quod ex nobis ipsis agimus: hoc vero est quod ex voluntate agimus... Quum igitur Spiritus sanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonum, in quod naturaliter ordinatur, tollit et servitutem qua [homo], servus passionis et peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit, et servitutem qua contra motum suae voluntatis secundum legem agit, quasi legis servus, non amicus. Propter quod Apostolus dicit: 'Ubi Spiritus Domini, ibi libertas'⁴⁶."

Or cette "liberté d'autonomie" avance parallèlement avec le progrès de la personnalité. Autant dire que le développement de la personnalité se fait dans une plus grande acquisition et conquête de cette liberté d'autonomie jusqu'au stage de la sainteté:

"Les saints ont acquis en un sens, ils ont reçu par grâce ce que Dieu possède par nature: l'indépendance à l'égard de tout le créé, non plus seulement à l'égard des corps, mais même des intelligences⁴⁷."

⁴⁶. Cont.Gent., IV, 22. Cité dans Principes d'une politique humaniste [1944], p.40-41.

⁴⁷. Trois Réformateurs. Nouv. éd. (1945), p.36.

Mais quoi! les saints se sont-ils proposés de développer leur personnalité? Bien que dans l'ordre de l'être, ils gardent un moi distinct de celui de Dieu,

"dans l'ordre de l'opération, de la connaissance et de l'amour, ils ont pour ainsi dire substitué le moi divin à leur propre moi⁴⁸."

Dans cette citation, le développement de la personnalité est décrit comme la perte de celle-ci dans celle même de Dieu, par quoi nous nous identifions à ses vouloirs et ses amours; nous gagnons, autrement dit, la liberté d'autonomie vis-à-vis de tout le créé, tout en gardant une spontanéité pour le Bien suprême, que nous ne pouvons plus mettre de côté pour un bien créé. Ce stage de la personnalité ne comporte plus de libre arbitre vis-à-vis du Bien suprême. Le sens moral du terme personnalité est ici manifeste.

Grâce au lien entre personnalité et libre arbitre, nous pouvons faire entre les deux un rapprochement qui puisse nous aider à différencier le sens métaphysique du sens psychologico-moral de la personnalité. De même, en effet, que Maritain distingue deux libertés, une liberté de choix qui est la racine de l'autre, la liberté d'autonomie, ainsi pourrait-on distinguer, fidèles à sa pensée, deux personnalités dont l'une, comme le libre arbitre, serait tout simplement reçue avec la nature raisonnable, et dont l'autre serait à conquérir dans l'ordre psychologique et moral. Ce qu'il affirme de la liberté pourrait se traduire en termes de personnalité. Lui-même d'ailleurs fait explicitement la substitution au cours

⁴⁸. Trois Réformateurs. Nouv. éd. (1945), p.36.

de ses considérations:

"Mais cette racine métaphysique doit fructifier dans l'ordre psychologique et moral; il nous est demandé de devenir dans notre agir ce que nous sommes déjà métaphysiquement, une personne [ici Maritain utilise le terme personne, bien qu'il parlât jusqu'à maintenant de liberté]; nous devons nous rendre, par notre effort, une personne maîtresse d'elle-même et qui soit à elle-même un tout⁴⁹."

C'est encore dans ce sens psychologico-moral que s'entend la personnalité dans le champ de l'éducation. Là, les deux aspects individualité et personnalité rivalisent pour s'arracher l'homme.

"But it is purely in relation to personality that individuality is good; what is bad is to let this aspect of our being predominate in our actions⁵⁰."

"If the development of the human being follows the direction of material individuality, he will be carried in the direction of the "hateful ego" whose law is to snatch, to absorb for oneself. In this case, personality [je souligne] as such will tend to adulterate⁵¹."

Toujours dans le même sens et dans le même essai:

"Certain educators confuse person and individual in order to grant personality the development and the freedom of expansion to which it aspires; they refuse all asceticism, they want to yield fruit without being pruned⁵²."

"And the entire art consists in cutting off and in pruning... so that the intimacy of our being, the weight of individuality and of its generosity should increase⁵³."

49. Du régime temporel et de la liberté [1933], p.35.

50. Scholasticism and Politics, p.65.

51. Ibid.

52. Ibid.

53. Ibid., p.67.

Nous avons cité ces longs passages, parce que plus particulièrement révélateurs du sens psychologico-moral. Et non seulement Maritain a employé ce sens d'une façon générale, mais aussi il en a considéré la réalisation dans certains personnages. Ainsi, dans Trois Réformateurs, il s'applique à analyser l'entre-choc de ces deux forces dans la personne de Luther.

"Ce qu'il [Luther] a affranchi tout à l'heure, c'est l'homme animal⁵⁴."

Enfin, Maritain prend à son propre compte⁵⁵ les paroles du Père Garrigou-Lagrange, qui affirme clairement que "développer son individualité" c'est vivre de la vie égoïste des passions" et que, au contraire, la personnalité s'alimente et se développe dans la vie de l'esprit. Voilà qui est suffisant pour mettre en relief le sens psychologico-moral des termes personnalité et individualité.

Paragraphe deuxième

Distinction entre individu et personne:

les interprétations diverses

A- Nature de cette distinction

Nous nous demanderons d'abord ce qu'est l'aspect métaphysique entendu par Maritain, quand il parle d'individu et de personne; puis quelle

⁵⁴. Trois Réformateurs. Nouv.éd. (1945), p.37.

⁵⁵. Ibid., p.34.

distinction l'on doit reconnaître entre individu et personne.

Notre première question est en partie résolue par les considérations faites plus haut sur les divers sens de la personnalité chez Maritain. Bien que nous en ayons reconnu un de psychologico-moral, M. Maritain a toujours taxé de métaphysiques les aspects désignés par individu et personne.

"Je laisserai de côté bien des problèmes philosophiques qui sont présumés par la question, notamment le problème de ces deux aspects métaphysiques: individualité et personnalité, qui sont distincts en chacun de nous et qui créent en chacun de nous deux attractions en conflit l'une avec l'autre⁵⁶."

Dans Scholasticism and Politics⁵⁷, il se répète dans les mêmes termes, de même que dans Trois Réformateurs. Pourquoi donc Maritain les a-t-il appelés métaphysiques? C'est qu'ils représentent un aspect de la nature de l'homme, fondé sur l'un ou l'autre élément constitutif. De même que animalité et rationalité décrivent des aspects fondés sur la constitution même de l'homme, ainsi personnalité et individualité. Nous naissons, en effet, avec ces deux aspects autant qu'avec la nature proprement dite; ils ne prennent une tournure et un sens psychologique que considérés par rapport à l'agir de l'homme.

Quant à leur distinction, Maritain n'a jamais voulu voir celle qui existerait entre deux réalités, mais bien entre deux aspects formels. Il nous en avertit à maintes reprises répétant partout que nous sommes individus par tout ce que nous sommes, et personnes de même: individu en vertu

56. Les droits de l'homme, p.13-14.

57. Scholasticism and Politics, p.65.

de la matière et personne en vertu de l'esprit. C'est tout l'homme et non une partie de l'homme seulement qui est engagé, comme si une partie était partie et l'autre tout. "Nous disons que la personne singulière elle-même peut être prise soit sous l'aspect formel de personne destinée à Dieu⁵⁸." D'ailleurs, quand ils ne sont pas employés dans leur sens réduplicatif ut sic, les deux termes sont interchangeables. Saint Thomas, que Maritain cite lui-même à l'appui de son dire, ne se sert pas du terme personne dans son sens réduplicatif quand il dit: "quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum⁵⁹". Ce ne sont pas non plus deux co-principes comme matière et forme et qui seraient constitutifs de l'homme. Encore moins faudrait-il mettre en parallèle individu et personne avec corps et âme. Ils désigneraient ainsi deux réalités séparables. "One who kills the individual, kills also the person⁶⁰." Dans ce cas, nous verrions chaque individu et la société se déchirer le corps et l'âme: l'un voudrait avoir les opérations du corps, l'autre celles de l'âme. "That would be absurd" de s'exclamer Maritain⁶¹. Il n'en est pas ainsi. Beaucoup d'opérations purement spirituelles, parce que précisément opérations spirituelles d'un individu matériel, devront suivre la destinée de la personne prise en tant que partie, comme beaucoup d'opérations purement matérielles devront être élevées au niveau de la personnalité et rentrer dans une zone intangible à une main profane.

58. Trois Réformateurs. Nouv.éd. (1945), p.276, note 31.

59. IIA-IIae, q.64, a.2. Cité dans Trois Réformateurs, ibid.

60. Scholasticism and Politics, p.66.

61. Three Reformers. 2nd ed. [1932], note 29.

Malgré l'insistance de Maritain, une certaine obscurité persiste, sur ce point, dans certaines de ses oeuvres, du fait que la personnalité nous réfère quelquefois soit à l'élément générique, soit à l'élément spécifique. Selon l'un ou l'autre cas, l'opposition entre individualité et personnalité varie à partir d'une distinction entre deux aspects jusqu'à celle qu'on met entre deux réalités. Le cas exposé dans l'annexe aux Degrés du savoir n'offre pas cette équivoque. Là, Maritain traite du traditionnel problème du suppôt en termes de personnalité, selon lequel il a été désigné et débattu dans la scolastique. Partant la distinction entre le mode subsistant, c'est-à-dire l'achèvement métaphysique substantiel et la nature individuelle est réelle. Par malheur, ce sens quo est venu jouer sous le même nom que le sens de quod spirituel. De plus, l'individualité n'a plus seulement désigné la nature individuée en opposition avec la personnalité (sens d'achèvement substantiel), mais un aspect total de la personne tout entière. Nous avons déjà fait remarquer ailleurs ce glissement du sens quo au sens de tout spirituel. Nous le rappelons à l'occasion des distinctions ici recherchées et, à cette fin, nous rapportons une seconde fois le même témoignage.

"La notion de personnalité dit indépendance d'un tout: aussi bien, elle seule avec la notion d'objet de connaissance désigne-t-elle un terme qui puisse, en faisant un avec autre chose, n'impliquer en aucune façon le rôle de partie⁶²."

Or, dans les lignes précédentes, l'indépendance, dont l'auteur parlait, était celle qui prenait sa source non dans la suppositivité comme telle,

62. Du régime temporel et de la liberté [1933], p.51.

mais dans la spiritualité. Ce manque de rigueur dans les termes fut cause d'un manque de clarté dans la distinction faite. Maritain va même jusqu'à laisser deviner vaguement une certaine dépendance de la spiritualité de la subsistance même, comme si celle-ci était à la racine de celle-là. Probablement que ce n'est pas là la pensée de l'auteur, mais si on ne s'en tient qu'à l'expression utilisée, on est bien tenté de la lui attribuer. Ainsi dans Scholasticism and Politics⁶³, après avoir affirmé dans le corps du texte que la racine de la personnalité était l'esprit, voilà que dans une note au bas de la page, il la met dans l'achèvement métaphysique de la nature vis-à-vis de l'existence. L'auteur disait à la page 63: "personality is rooted in the spirit..."; à la page 61, note 1, il avait dit: "In Angels as in man, the proper root of personality is not the essence itself, but a metaphysical achievement of the essence, thanks to which the essence is sealed in itself and facing existence as a whole able to possess itself and give itself." Il y a certes un chevauchement de pensée sur deux aspects de la personnalité. Dans un cas, le point formel qui attire l'attention, c'est cette quasi-différence spécifique dans l'autre, la subsistance.

B- Interprétations diverses

C'est pourquoi il n'est pas trop surprenant de constater que certains

63. P.63 et suiv.

auteurs ont très mal interprété la pensée de Maritain, particulièrement sur le point de cette distinction. Maritain a des mots plutôt sévères à l'adresse d'un d'entre eux.

"The present chapter was complete when, on my return to France, I read a recent publication of Father Pedro Descoqs⁶⁴ wherein the distinction between individuality (individualization) and personality is sharply criticised. I have already noted that this distinction is difficult to make; naturally, some people have used it in very bad and inadequate formulas. Is it not sufficient to point out the great amount of nonsense which Father Descoqs gratuitously attributes to the doctrine he criticizes? Having previously written a book in order to show that he does not correctly understand the doctrine of matter and form, he now has no difficulty in showing that he does not correctly understand the doctrine of individuality and personality⁶⁵."

Pourtant, il me semble que sur quelques points la critique du Père Descoqs a frappé juste. Peut-être lui reprocherais-je toutefois de voir dans l'opposition entre les deux aspects celle qui existerait entre deux réalités.

C'est au même piège que John A. Creavenly se serait laissé prendre. Après avoir montré que l'opposition individu-personne n'a pas un fondement thomiste, il se permet en plus de juger de la valeur en soi de la distinction, indépendamment de ses prétentions thomistes. C'est à ce point qu'il manifeste, à mon humble avis, qu'il n'a pas bien saisi la distinction entendue par Maritain. Il semble trop voir une opposition entre deux

64. Individu et Personne. Dans Archives de Philosophie, 14, 2.

65. Scholasticism and Politics, p.61, note 1.

parties réelles d'un même être que l'Etat et la personne s'arrachent l'un à l'autre. Entendu ainsi, l'argument des personalistes peut être tourné contre eux. Nous l'admettons avec lui. Suivons l'objection de Creavenly. Le bien commun exigeant que le bien temporel soit subordonné, l'Etat pourra exiger au nom de ce principe la stérilisation:

"Hence the distinction of the Personalists is inadequate as a refutation of the claims of statism. To the partisan of the distinction, a totalitarian apologist may well retort: If the individual is for the State, if his temporal life ought even to be sacrificed for the common good, it is reasonable that the State in the interests of that common good should have absolute authority over the individual body!... and his favourite distinction serves as the basis of a possible theoretical justification of totalitarian practice as sterilization⁶⁶."

Précisément parce qu'individu désigne tout l'homme intégralement pris, mais sous un aspect formel et non selon un élément constitutif, la stérilisation ne pourra jamais être justifiée au nom de la distinction entre individu et personne. Car la personne, englobant elle aussi tout l'homme, conserve ses droits sur le tout et les parties, domine et élève les activités animales et matérielles en les faisant concourir à sa fin spirituelle. Jamais donc la distinction ne justifiera la stérilisation.

Jules A. Baisnee est un troisième critique voyant dans l'opposition plus de choses que Maritain n'a voulu y mettre. Voici ce qu'il écrit:

"Because man has different duties, it does not follow that he is split in two parts, the individual and the person, one of which would belong to the State, while the other would be independent of the State⁶⁷."

66. John A. Creavenly. Person and Individual. In The New Scholasticism, 17 (July 1943), p.248.

67. Jules A. Baisnee. Two Catholic Critiques of Personalism. In The Modern Schoolman, t.22 (1945), p.59-75.

"That would be absurd", s'écrierait encore Maritain. Nous ne saurions trop répéter avec lui qu'individu et personne désignent les aspects et non deux réalités distinctes.

Si, dans notre présent travail, nous faisons remarquer que Maritain a grossi l'opposition individu-personne par rapport à saint Thomas, la raison de nos conclusions ne sera pas fondée sur le fait que saint Thomas ne voit pas deux réalités et que Maritain, d'autre part, en verrait, mais bien sur le fait que saint Thomas ne voit dans la personne qu'un individu dans une nature spirituelle et non un aspect opposé à l'aspect individu.

Quant aux critiques ci-haut citées, il est bon de noter qu'on a souvent confondu le personnalisme sain, d'esprit thomiste et chrétien, avec beaucoup d'autres thèses.

Paragraphe troisième

Individu et personne dans la société

A- Individualité et personnalité, fondement de l'existence de la société

Dans cette troisième partie du deuxième chapitre, nous essaierons de faire voir comment Jacques Maritain a appliqué ces aspects métaphysiques à la société; comment il les fait jouer pour arriver à résoudre la tension entre la société et l'individu.

D'abord voyons quelle part ces deux aspects ont dans l'an sit même de la société; pour poser le problème sous une autre forme, sous quel aspect de l'homme la société est-elle exigée? Monsieur Maritain nous répond que les deux sont en cause, mais à des titres divers. C'est une thèse sociale sur laquelle il revient souvent. Et nous n'avons pas remarqué qu'il ait traité de la nécessité de la société sans la fonder de quelque façon sur ce double pôle.

Le premier motif qui pousse l'individu à l'association est sans contredit l'indigence dans laquelle il est né et qu'il tient de sa nature matérielle et limitée. La personne humaine, nous dit Maritain, à la suite de saint Thomas, est placée au dernier échelon de la personnalité. En même temps qu'elle partage les aspirations d'une nature spirituelle, elle se trouve aussi marquée des tares et des faiblesses des êtres corporels. La raison naît dans un dépouillement qui la rend impuissante à pourvoir au soutien de la vie: les membres sont faibles et sans habileté. L'homme recherche donc le concours de son entourage pour s'assurer les conditions matérielles de vie, lui assurant ensuite l'épanouissement plus libre de ses facultés supérieures. Cette indigence, dans la thèse individu-personne, trouve son explication et sa racine dans le rôle individuel, lui-même enraciné dans la matière, principe de limitation et d'imperfection. La matière est dite limitatrice et imparfaite parce qu'elle circonscrit la forme à un sujet et reste en même temps infiniment soumise aux changements et à une plus grande perfection. Elle n'écrase pas du premier coup toutes les virtualités d'une forme. L'individu possède bien la forme spécifique, mais non pas encore les perfections qui adviendront à cette forme: opérations

et habitus qui sont les dernières déterminations de l'être. L'homme entrera donc en société pour achever de perfectionner sa nature spécifique.

"C'est parce qu'il est d'abord un individu dans l'espèce que l'homme, ayant besoin du secours de ses semblables pour parfaire son activité spécifique, est ensuite un individu dans la cité, une partie du corps social⁶⁸."

L'homme est social parce qu'il veut le bien de l'espèce, non seulement dans l'ensemble, mais dans chaque individu. Chaque individu veut accomplir ce que Maritain nomme son activité spécifique. Cette activité spécifique a été par lui expliquée dans Religion et Culture, où il est dit que l'homme désire la société "pour accomplir son oeuvre spécifique qui est de progresser dans la vie rationnelle", c'est-à-dire la connaissance spéculative et l'activité morale. Maritain, insistant de plus sur ce fait que la personne veut la société, non seulement pour satisfaire les besoins matériels, "but also and first of all the need of their acting according to reason and virtue which corresponds to the specific character of the human being⁶⁹", s'explique encore par là sur ce qu'il entend par le développement des activités spécifiques. Nous y reviendrons d'ailleurs, en montrant le développement de la personnalité dans la société.

Nous venons de voir que l'indigence pousse la personne vers la compagnie: Maritain nous dit aussi que la générosité de la personne la dirige dans le même sens⁷⁰. La société n'implique pas seulement l'idée d'un groupement, d'une juxtaposition: c'est un groupement de personnes. Or ce

68. Du régime temporel et de la liberté [1933], p.59.

69. Scholasticism and Politics.

70. Les droits de l'homme, p.9; Du régime temporel et de la liberté [1933] p.58; Scholasticism and Politics, p.68.

qui caractérise la personne, c'est la nature spirituelle, c'est-à-dire une vie de communication, d'amour et de connaissance. Cette idée de communication est tellement liée au concept de personne et de société que, l'indigence des êtres rassemblés disparaîtrait-elle, il y aurait encore lieu de former des sociétés. Le type achevé de la société se réalise, nous dit Maritain, dans cette société divine qu'est la Trinité. De plus, ce désir de communication ne se termine pas à une seule satisfaction égoïste, mais à une vie sociale intense, constituée par un réseau de communications d'amour et de connaissance.

Voilà donc les deux raisons d'être de la société pour les personnes humaines: un don et un besoin. Comment a-t-on pu interpréter le personnalisme de Maritain comme un individualisme bourgeois et rousseauiste? Pour éviter nous-mêmes de porter sur le personnalisme de Maritain des jugements prématurés, étudions maintenant le rôle de la personne au sein de la communauté, selon qu'elle est considérée comme individu ou personne; ou encore selon que le bien commun la finalise sous l'aspect de fin ou de moyen. Étudions l'individu, la personne par rapport au bien commun.

B- Individu et personne jouant dans la société

Nous avons vu que la personne, en tant qu'individu, constituait une partie, partie de l'univers matériel, soumise au déterminisme des forces physiques. La personne, au contraire, par sa spiritualité, tendrait à s'échapper à ces forces et à les mettre à son service. Vis-à-vis de cet

univers plus restreint que va constituer une société, ces deux aspects métaphysiques entraînent avec eux des caractéristiques propres. Au sein de la société, l'homme sera en même temps individu et personne, partie et tout, ordonné au bien du tout et supérieur à ce bien.

Pour passer ainsi de l'univers à la société, ou parler de la société en termes d'univers, il faut faire appel à l'analogie. Le "tout" qu'est l'univers n'est pas de la même nature que le "tout" de la société. Dans les deux cas, il y a union accidentelle entre les parties, mais pour la société, cette union se fait dans la communion des personnes à une fin commune. Si la qualité du tout a changé, celle des parties changera en conséquence. Individu partie de l'univers, et partie de la société sont deux manières différentes d'être partie. Maritain ne s'arrête pas à ces différences et diversités dans les analogues des notions de "tout" et de "partie". Il ne fait qu'utiliser et proposer un principe général et d'esprit thomiste, si on en croit ses paroles, selon lequel la notion d'individuation dit nécessairement partie, tant chez les anges que chez les hommes. "Toute la théorie de l'individuation montre que, pour saint Thomas, l'individu comme tel est partie⁷¹." Et l'individu humain est partie de trois façons. Parce qu'il est d'abord individu dans l'espèce, il va l'être dans la société, puis dans tout l'univers⁷².

Ici, nous essaierons de paraphraser Maritain, à l'aide de textes de saint Thomas, que Maritain n'a pas cités, mais qu'il aurait pu utiliser

71. Trois Réformateurs. Nouv.éd. (1945), p.276, note 31.

72. Cf. note 29 de la 2e éd. française de Trois Réformateurs.

à l'appui de ses dire. Maritain a dit que c'était d'abord parce qu'il était partie de l'espèce que l'individu est ensuite partie de la cité dans laquelle il veut réaliser ce bien de l'espèce. Nous voulons ici montrer le fondement de ce lien de causalité entre le fait d'être individu dans l'espèce et le fait d'être individu dans un corps social.

D'abord, comment peut-on dire que l'individu est une partie dans l'espèce? Bien commun tient, vis-à-vis des sujets qu'il bonifie, les relations d'un tout à ses parties. Or, les parties ont, l'autre part, leur raison d'être dans le tout; elles lui sont ordonnées et même leur bien doit être jugé par rapport au tout. Or, l'espèce joue vis-à-vis des inférieurs le rôle d'un certain bien commun. De plus, dans la philosophie de saint Thomas, le bien de l'individu matériel est fait pour l'espèce, parce que l'espèce est supérieure au bien individuel. Il en est ainsi, parce que ce qui est premier dans l'intention de la nature est ce qui est permanent. "Nihil est perpetuum et semper manens nisi species; bonum speciei est de principali intentione naturae⁷³."

Quand il s'agira d'individus humains, l'intention de la nature ne se portera pas seulement sur l'espèce à sauver dans l'ensemble des individus, mais encore sur l'espèce dans chaque individu qui, en tant que spirituel, est devenu permanent et donc premier visé de l'auteur de la nature.

"Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam, competit generatio [par laquelle il sauve l'espèce]; ex parte vero animae quae incorruptibilis est competit ei quod

73. Ia, q.98, a.1.

multitudo individuorum sit per se intenta a natura vel potius a natura auctore⁷⁴."

Mais même en étant ordonné à d'autre chose qu'à la conservation de l'espèce, c'est-à-dire à la conservation de son individualité, l'homme recherche encore par là le bien de l'espèce, donc le bien d'un "tout", le bien d'un "tout" qui doit se réaliser dans chaque individu. Or, l'espèce comme telle est un "tout" abstrait qui ne peut se réaliser dans les individus d'une façon parfaite et concrète sans le concours de la société. De partie d'un "tout" pour ainsi dire abstrait, l'homme deviendra partie d'un "tout" concret qui sera la société. Alors, en même temps qu'il entrera en société pour se sauver lui comme individu spirituel, il se trouve par le fait même non pas tant à travailler pour une partie comme telle que pour un "tout" qui se cache dans chaque partie, c'est-à-dire l'espèce humaine et les activités spécifiques. Nous rejoignons ici d'une autre façon l'aspect de personnalité à laquelle la société est ordonnée. Telles seraient donc les relations qu'on peut voir entre le fait d'être individu au sein de l'espèce et le fait de l'être au sein de la société.

Ainsi donc, de partie dans l'espèce, l'individu est devenu partie dans la société, pour réaliser l'espèce dans sa plénitude dans chaque individu. Qu'est-ce donc que d'être partie dans la société et en même temps que de subordonner la société à des "touts" que sont les personnes. Nous nous demanderons deux questions: dans quel ordre de biens l'individu doit-il se soumettre à la société? dans quel ordre la personne se subordonnera le

74. Ia, q.98, a.1.

Plan horizontal

Considérons-le d'abord dans son aspect négatif. Le bien commun n'est pas le bien individuel (aspect de partie), comme dans la société de type individualiste bourgeois, où il n'y a pas d'oeuvre commune proprement dite⁷⁶. Car le bien individuel ut sic doit être essentiellement ordonné en tant que partie au bien du tout.

"As Cajetan remarks against Scotus, it is not because it finds its proper good in the whole, but because, as a part, it is essentially related to the whole and only exists for it, that the part as such prefers the whole to itself and sacrifices if necessary its own good to the common good as the hand sacrifices itself, if necessary, for the body⁷⁷."

La meilleure preuve de leur distinction, c'est la séparation entre ces deux biens, de laquelle vient justement de parler Cajetan. Toutefois, dans une société de pures personnes, continue Maritain, le bien commun n'est pas distinct du bien de chaque personne, précisément parce que la personne ne constitue plus une partie.

"Le bien commun n'est pas non plus la collection des biens des individus; ni même le bien propre d'un tout qui rapporte à soi seul et sacrifie les parties⁷⁸."

Le serait le bien commun voulu par le totalitarisme, qui méprise la personne.

76. Les droits de l'homme, p.20-21; 55-56.

77. Three Reformers. 2nd ed., note 27.

78. Les droits de l'homme, p.20.

Positivement, le bien commun sera "la bonne vie humaine de la multitude et d'une multitude de personnes"⁷⁹. Un mot d'abord de son extension. "Il est commun au tout et aux parties sur lesquelles il se reverse et qui doivent bénéficier de lui"⁸⁰. Il est donc d'abord le bien du tout, directement parlant. Il y a des biens communs, en effet, qui regardent directement le tout comme tel et indirectement les personnes. La paix et l'ordre dans la société ou l'armée seraient de cette espèce.

"La société politique... est cependant destinée essentiellement, de par la fin terrestre elle-même qui la spécifie, au développement de conditions de milieu, qui portent de telle sorte la multitude à un degré de vie matérielle, intellectuelle et morale convenable au bien et à la paix du tout, que chaque personne s'y trouve aidée positivement à la conquête progressive de sa liberté d'autonomie"⁸¹.

La deuxième caractéristique du bien commun de la vie humaine quant à son extension est qu'il doit se déverser sur le bien de chaque partie. La raison en est que "une seule âme humaine vaut plus que l'univers tout entier des corps et des biens matériels"⁸², et qu'alors "à l'égard de la valeur éternelle et de la dignité absolue de l'âme, la société est pour chaque personne et subordonnée à elle"⁸³.

Quelle est maintenant la compréhension pour ainsi dire de cette oeuvre commune? En général, l'on peut dire que la société civile est spécifiée par un bien temporel. Mais au sein même de ce bien temporel est

79. Les droits de l'homme, p.21; Du régime temporel et de la liberté, p.54-64.

80. Ibid.

81. Du régime temporel et de la liberté [1933], p.51.

82. Les droits de l'homme, p.26.

83. Op.cit., p.27; Du régime temporel et de la liberté [1933], p.50.

impliquée la subordination de la société, en tant que fin seulement intermédiaire, à une fin supérieure. Ce bien temporel est fin et non seulement pur moyen, mais fin tout de même intermédiaire⁸⁴.

Fin temporelle qui n'est pas à identifier avec bien matériel seulement. Maritain semble prendre plaisir à nous répéter qu'elle est la droite vie humaine de la multitude, "un degré de vie matérielle, intellectuelle et morale convenable au bien et à la paix du tout"⁸⁵. Toutefois, directement ce n'est pas à l'accomplissement de la personne qu'elle est voulue. Chaque personne en effet, de par son pouvoir de maîtrise, est maître de sa propre destinée dans la ligne de ses intérêts éternels, tout en restant soumise aux lois d'une société extérieure qui est l'Eglise. C'est tout Primauté du spirituel qu'il faudrait ici transcrire. La société a comme rôle propre de préparer et d'assurer les conditions d'une vie d'épanouissement libre. C'est là son objet direct:

"procurer les commencements d'une oeuvre que la personne mène à son terme comme membre d'une communauté supérieure"⁸⁶.

L'auteur s'est encore expliqué ailleurs⁸⁷ sur l'objet essentiel et primordial du rassemblement qui est

"... l'amélioration des conditions de la vie humaine elle-même, le progrès -- matériel sans doute, mais aussi principalement moral et spirituel";

c'est encore

"de procurer le bien commun de la multitude en

84. Primauté du spirituel; Du régime temporel et de la liberté, p.50.

85. Du régime temporel et de la liberté, p.51.

86. Op.cit., p.50.

87. Droits de l'homme, p.60.

telle sorte que la personne concrète et non seulement dans une catégorie de privilégiés, mais dans la masse tout entière, accède réellement à la mesure d'indépendance qui convient à la vie civilisée⁸⁸."

Ces conditions de la liberté d'épanouissement, --laquelle est dite être "la floraison de la vie morale et rationnelle et de ces activités intérieures que sont les vertus intellectuelles et morales"⁸⁹-- sont décrites en termes d'un affranchissement de notre être vis-à-vis des servitudes matérielles, les formes de servitude de la vie politique (en participant davantage à la politique) économique et sociale.

Jusqu'ici nous avons préparé notre réponse aux deux questions ci-haut posées, mais nous n'y avons pas encore répondu directement. Selon quel ordre de biens l'homme est-il partie ou tout?

Nous avons déjà noté que l'intangibilité de la personne se trouvait dans la ligne de ses intérêts universels, dans sa relation avec Dieu. Cela ne doit pas s'entendre cependant de caprices arbitraires dont la personne se prévaudrait contre la société au nom des intérêts de son âme. Le plus souvent l'intérêt de cette âme et celui de Dieu consistera dans l'accomplissement humble et fidèle de son rôle de partie. Maritain fait très large la part du bien commun dans nos vies personnelles, nonobstant les reproches d'individualisme qu'on ait adressé à son personnelisme. Le bien commun engage toute la personne et toutes les activités de la personne en autant qu'il ne trahit pas la fidélité de celle-ci due à son Dieu. L'oeuvre politique exige

88. Les droits de l'homme, p.61.

89. Op.cit., p.62.

"la libération, dans un nombre croissant, d'êtres humains, des forces de dévouement et de générosité qui poussent l'homme à se sacrifier pour une meilleure vie pour ses frères et pour ses descendants⁹⁰."

Soit dit en passant, voilà un beau démenti à ceux qui voient dans le personnalisme de Maritain un repliement sur soi. D'ailleurs le bien commun, dont Maritain entend parler, n'est pas déshonorant pour la personne, même s'il s'adresse à elle en tant qu'elle s'y réfère comme partie, même s'il n'est pas reversé immédiatement sur elle-même, puisqu'il est une oeuvre essentiellement humaine en vue de personnes humaines, dans lesquelles ultimement il doit retomber. Et même la charité ennoblit tellement cette générosité vis-à-vis du bien commun qu'il la rend un acte relevant proprement de la personnalité, puisqu'il fait vouloir le bien des autres pour l'amour de Dieu. Nous verrons plus loin comment saint Thomas a vu ces choses.

Il nous faut encore préciser. La personne sera dite et considérée partie et partant obligée vis-à-vis de la société "en raison de ces profondes indigences et selon tous les compléments d'être qui lui viennent de la société⁹¹". En un mot, en retour des biens reçus, en raison de cette dépendance qui prend l'homme à partir de sa naissance, la société acquiert des droits sur lui. Ainsi, l'éducation du mathématicien dans la société aura dépendu en partie de l'organisation même de cette société. En vertu de cela, la société pourra exiger de lui qu'il enseigne les mathématiques; mais elle ne pourra pas exiger de lui qu'il enseigne des faussetés, car alors elle irait contre un bien immédiat de la personne spirituelle: la

90. Les droits de l'homme, p.64.

91. Op.cit., p.25, 30.

vérité. Par là on voit que même dans l'ordre intellectuel, la société a un certain droit de contrôle et de surveillance. Ce pouvoir pourrait en certaines occasions s'opposer à des façons de satisfaire à des devoirs de la personne, lesquelles seraient manifestement causes de désordre. Ainsi une piété trop démonstrative pourrait dans certains cas nuire à l'ordre public et se verra pour cette raison contrecarrée par l'autorité. Voici encore d'autres exemples du pouvoir de satisfaire ou de restreindre les libertés de la personne. La personne vis-à-vis de Dieu n'a pas le droit de choisir à son gré la conduite qu'il lui plaît, mais bien celle qu'elle reconnaîtra être la vraie. Sinon c'est à soi-même qu'elle fera tort. Vis-à-vis de l'Etat cependant, l'arbitraire lui reconnaît le droit à la vie religieuse qu'il lui plaît, parce qu'il n'appartient pas à l'Etat comme tel d'imposer sa manière de voir, même s'il lui était accordé de percer la mauvaise foi de ses sujets⁹². D'autre part, dans le domaine de la liberté d'expression, il n'est pas interdit à l'Etat d'user de son pouvoir de régulateur. Ce n'est pas parce que c'est la pensée d'une personne que l'Etat est obligé de laisser courir des idées révolutionnaires de l'ordre politique ou de l'éthique naturelle fondamentale⁹³.

Malgré ces pouvoirs de l'Etat sur les individus, la personne demeure avec des droits réels que l'Etat ne peut ignorer sans violer la dignité de la personne. Car le pouvoir de l'Etat ne peut plus s'exercer dans l'univers des vérités, le secret des coeurs et dans le domaine de l'acte libre.

92. Les droits de l'homme, p.103.

93. Op.cit., p.112.

Cet univers pourrait tout simplement s'appeler l'univers des droits de la personne. Les droits de l'homme a été précisément écrit en vue de détailler dans quelle mesure et quand la personne était intangible.

Pour éviter de copier tout simplement les pages de Baritain, nous renvoyons le lecteur au livre lui-même. Nous ne donnerons ici que la substance des derniers chapitres.

Ces différents droits peuvent être classés selon des degrés de valeur différents. Il faut distinguer le droit naturel, le droit des gens et le droit positif. Les deux derniers prennent toute leur valeur dans le premier. C'est d'ailleurs "la loi naturelle elle-même qui demande que ce qu'elle laisse elle-même indéterminé, soit ultérieurement déterminé⁹⁴".

"Le droit naturel concerne les droits et les devoirs qui suivent du premier principe (pratique) d'une manière nécessaire et du seul fait que l'homme est homme, en l'absence de toute autre considération⁹⁵."

Le droit des gens tient le milieu entre les deux autres. Il

"concerne les droits et les devoirs qui suivent du premier principe d'une manière nécessaire, mais cette fois à supposer certaines conditions de fait, comme par exemple, l'état de société civile⁹⁶."

Enfin dans le droit positif, les droits et les devoirs suivent du premier principe, mais d'une façon contingente. Selon donc que l'un ou l'autre droit de la personne se rattache à l'une ou l'autre classe, il comporte un plus ou moins grand degré d'exigence morale.

Voyez l'énumération des droits qui regardent soit la personne dans

94. Les droits de l'homme, p.91.

95. Op.cit., p.88-89.

96. Ibid.

sa destinée personnelle, soit la personne dans la société, soit la personne engagée dans le travail, à la page 99 de l'ouvrage cité.

Plan vertical

Complétons le concept social de la personne en ajoutant un mot sur ce que nous appelions tout à l'heure avec Maritain le mouvement vertical de la personne, par lequel elle essaie d'émerger au-dessus d'une société pour trouver un accomplissement de plus en plus grand dans une société plus grande, jusqu'à ce qu'elle atteigne à partir de la société toute première de la famille en passant par les sociétés à fin particulière, puis la société politique proprement dite, et même au delà de la société visible et mystique de l'Eglise, jusqu'à ce qu'elle atteigne, dis-je, la société parfaite de la Trinité⁹⁷. Personne est un terme corrélatif de société, parce que la personne appelle la société⁹⁸. Si dans les sociétés de type inférieur, elle utilise le bien commun ou la société comme un "bonum utile, ce n'est pas seulement pour vivre d'une vie privée, mais au contraire d'une vie sociale plus intense et débordante en communications d'intelligence et d'amour. Pour le développement de cette pensée, nous renvoyons à Du régime temporel et de la liberté, mais principalement à l'primauté du spirituel, qui traite encore plus ex professo de la subordination du bien commun temporel au bien spirituel.

97. Du régime temporel et de la liberté, p.63.

98. Scholasticism and Politics, p.64.

Qui dira, encore une fois, que le personnelisme de Maritain est quelque chose de recroquevillé sur soi-même? Qui n'a pas remarqué plutôt l'élan généreux de la personne qui utilise la société, mais pour vivre d'une vie personaliste essentiellement sociétaire? Quand Maritain affirme que le bien commun temporel est subordonné à la personne dans la ligne de ses intérêts éternels et non terrestres, est-ce à dire que ces intérêts spirituels on doive les concevoir comme des biens purement privés? Pas du tout. Car la liberté d'autonomie, qui est le terme assigné au développement de la personnalité, qu'est-ce ultimement parlant, en régime chrétien, sinon que la vie de vision et de charité parfaite par laquelle on aime Dieu, et le prochain pour Dieu, non pas tant pour le bien qu'on en retire, mais pour le bien même de Dieu. Qu'on appelle ce Bien Supérieur, bien commun ou non, ce qui importe pour la personne, c'est d'atteindre la fin pour laquelle elle est créée; "in tantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit"⁹⁹. Or, finaliser pour le bien l'être propre de la personne n'implique pas nécessairement que la personne ne le désire que d'une façon égoïste, mais bien aussi pour Lui-même; que dans le cas où Dieu veut se répandre en d'autres créatures, elle le veuille ainsi, se communiquant aux autres créatures en tant qu'elle cherche en toute chose Dieu dans tout ce qu'il est. Ces deux amours n'en font qu'un car c'est toujours Dieu voulu pour Lui-même qui en est la raison formelle. Et même pour les êtres qui sembleraient avoir une vie

99. Ia, q.12, a.1.

exceptionnellement égoïste, comme les contemplatifs, Maritain, suivant saint Thomas, soutient que la vie de ces purs personalistes déborde de son trop plein sur tout le corps mystique¹⁰⁰.

100. Du régime temporel et de la liberté, p.58, 68.

Chapitre troisième

Individu et personne

chez

saint Thomas

§ 1. Individualité: unité numérique

§ 2. Personne et individu

Chapitre troisième

Individu et personne chez saint Thomas

Aperçu général

§ 1. Individualité: unité numérique

- A- Notion générale: "individuum est indistinctum in se et distinctum ab aliis"
- B- Les degrés d'individuation: UN individu: degré suprême
- C- Individualité et principe d'individuation

§ 2. Personne et individu

Introduction: Personne, individu intelligent

- A- Où l'on montre comment individu, suppôt et personne comportent beaucoup d'éléments communs, moins un: la nature spirituelle -- Composition de matière et forme -- subsistance -- idée de "tout" -- Conclusion: la personne désigne un individu
- B- Analyse de la définition de Boèce à l'aide de saint Thomas:
 - Où, en même temps que l'on voit davantage que personne et suppôt expriment un tout, l'on constate que "individu", pris dans le sens de "nature individuée", se distingue du suppôt (personne) adéquatement pris, mais s'identifie au suppôt inadéquat
 - 1- Notion de suppôt: IIIa, q.2, a.2; Ia, q.3, a.3
 - 2- Y a-t-il distinction entre nature individuelle et suppôt? Cela vaut-il pour les anges?
 - 3- Comment interpréter Ia, q.3, a.3: on parle du suppôt inadéquat, identifié à la nature individuée. -- Cette interprétation est confirmée par le contexte de l'article et par le fait que saint Thomas admet la distinction entre nature individuée et suppôt
 - 4- Saint Thomas a réellement distingué entre nature individuée et suppôt adéquat:
 - En général: pour tout suppôt, même celui des anges
 - Dans le texte IIIa, q.2, a.2, on laisse supposer un sens très compréhensif au mot suppôt et pourtant la distinction est affirmée
 - Dans IIIa, q.17, a.1, suppôt et nature s'identifient en Dieu, parce qu'il n'y a rien en lui en dehors de l'essence, pas même l'existence
 - Dans Quodlibet II, q.2, a.4: textes évidents
 - En particulier: dans le traité du Verbe incarné
 - 5- La personne ajoute la notion de nature intellectuelle
- C- Diverses distinctions
 - 1- Rappel sommaire des distinctions déjà apportées, en tenant compte de la terminologie moderne: individualité (nature individuelle) et personne-individu (suppôt) et personne-individualité et suppositivité
 - 2- Place de la définition métaphysique de la personne, telle que acceptée par saint Thomas par rapport aux définitions morales, sociales et psychologiques

Chapitre troisième

Individu et personne chez saint Thomas

Paragraphe premier

Individualité : unité numérique

A- Notion générale

Ce qui frappe d'abord dans la doctrine de saint Thomas sur ce point de l'individuation, c'est la grande extension prêtée au terme individuum. Individuum peut se dire de toutes les catégories, autant de l'accident que de la substance, bien que Aristote appelle individua les individus substantiels; individu peut se dire encore du tout et de la partie, du supôt ou de la nature; de la main, c'est-à-dire d'une partie ou de l'être tout entier. Il est, en effet, employé tantôt comme substantif, tantôt comme adjectif. De là quelquefois l'ambiguïté du terme. Examinons donc maintenant comment il se définit, nous en saisirons mieux après cela l'extension.

Saint Thomas dit que "Individuum est indistinctum in se et distinctum ab aliis¹⁰¹". Un individu dit donc un rapport intrinsèque et un rapport

101. Ia, q.24, a.4.

extrinsèque. Il se définit et se pose en contraste avec un autre dont il est divisé. Mais il ne suffit pas d'être distinct d'un autre pour être individu, puisque il arrive que deux espèces différentes se définissant par opposition l'une à l'autre ne sont pas nécessairement des individus. L'individu se dit donc de plus, non seulement par contrariété avec un autre, mais avec l'universel qu'il exclut de soi. Contrairement à l'universel qui peut se diviser en des inférieurs, l'individu ne peut plus se diviser en contractant quelque détermination soit formelle soit matérielle. Il est le dernier sujet d'attribution et de subjectibilité. Saint Thomas a explicité dans le même sens sa première définition ci-haut rapportée par cette autre: "Individuum est quod non dividitur ulterius, nec formali, nec materiali differentia¹⁰²". L'individu, c'est le singulier, le concret.

B- Les degrés divers d'individualité

Tout ce qui remplira ces deux conditions d'incommunicabilité ou de détermination absolue et qui sera distinct d'un autre pourra être qualifié d'individu ou d'individuel, le premier terme étant plus restreint que le second. Il y a plusieurs degrés d'incommunicabilité ou d'individualité. Quelques entités ne sont pas individuées par elles-mêmes, mais par quelque sujet distinct d'eux: ainsi des accidents comme l'intelligence et la volonté sont individués par le sujet d'inhérence; d'autre part, ils ne sont pas des individus. De même, la partie peut être dite individuée par le tout,

102. In I Met., lect.11.

mais elle n'est pas pour cela un individu. La main est bien partie substantielle; elle est rendue pourtant incommunicable par l'intermédiaire du tout et, en tant que communiquée à ce tout, elle est en deçà du degré suprême d'incommunicabilité appartenant au tout comme tel. Même la nature joue dans le tout le rôle d'une partie et partant ne participe pas au degré suprême et ultime de l'individualité. Elle sera individuée ou individuelle, mais ne sera pas un individu. Pensons au cas classique de la nature du Christ qui n'a pas assumé une nature universelle, mais individuée: bien que individuée, elle n'est pas, selon saint Thomas, une "substantia individua"¹⁰³.

Quel est donc ce degré extraordinaire d'incommunicabilité? C'est celui qui se trouve dans UN individu; et l'individu authentique, vous le trouverez dans la catégorie substance, tandis que l'individuel se retrouvera dans toutes les catégories. La substance, en effet, constitue un tout parfaitement indivisé en soi et divisé ou distinct des autres; elle constitue un tout subsistant en soi. Trouvant à l'intérieur de soi son principe d'incommunicabilité, l'individu substantiel a reçu un nom spécial, celui d'hypostase¹⁰⁴. Et, comme une dignité encore plus haute échoit à certaines substances qui non seulement subsistent en soi, mais agissent en maîtres de leur destinée, le nom de personne leur fut donné.

"Inter individua etiam substantiarum rationabiliter individuum in rationali natura speciali nomine nominatur; quia ipsius est proprie et vere per se agere"¹⁰⁵.

103. De Pot., q.9, a.2; Ia, q.29, a.1, ad 2.

104. De Pot., q.9, a.2; Ia, q.29, a.1.

105. De Pot., q.9, a.2.

Un individu, ou une hypostase, doit donc réaliser les conditions suivantes: ne pas être prédiqué d'un autre; par là est exclue la substance seconde ou l'universel: -- ne pas inhérer à un autre: en cela sont exclus l'accident et la partie: -- former un tout, puisque la partie comme telle est communiquée: "compositum ex materia et forma determinata est individuum"¹⁰⁶.

"Licet [anima] sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua, quae est hypostasis, vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis"¹⁰⁷.

Ajoutons une quatrième condition, celle d'être une nature intellectuelle, et nous aurons ce qui est requis pour nommer l'individu une personne. Voilà ce qu'on doit entendre par l'aspect "individu" chez saint Thomas.

C- Individualité et principe d'individuation

Parmi les substances individuées, on peut relever Dieu, les anges et les hommes, trois types d'être où la notion d'individualité se réalise d'une façon analogue et non pas univoque. Nous aurions lieu d'expliquer ce point en parlant de la distinction entre l'individualité et le principe d'individuation. Partons d'abord des individus qui nous sont les plus familiers, les individus composés. Mentionnons que entre la notion d'individualité et celle de principe d'individuation, il y a un certain rapport de "cause" à "effet":

¹⁰⁶. Ia, q.30, a.4.

¹⁰⁷. Ia, q.29, a.1, ad 5.

"In individuatione, secundum quod in rebus compositis est, duo considerare oportet: primum scilicet individuationis causam quae est materia; et secundum hoc in divino non transfertur; et secundum scilicet rationem individuationis quae est ratio incommunicabilitatis prout scilicet aliquid unum et idem in pluribus non dividitur nec de pluribus praedicatur nec divisibile est¹⁰⁸."

L'individualité, c'est l'effet du principe d'individuation; le principe d'individuation en est la cause, la raison d'être, la racine et l'explication. Mais il ne doit jamais nous venir à l'idée de les identifier. Parce que la matière est dite principe d'individuation, elle n'est pas pour cela l'individualité et ne la constitue pas, pas plus que la matière bien que nécessaire à la substance composée ne doit être dite donner l'esse substantiel du composé. Cela lui vient de la forme. En d'autres mots, la matière est ce qui rend possible l'individualité, mais c'est le composé qui est individuel et c'est la forme aussi qui est individuelle. Le problème de l'individuation est le problème de la multiplication des inférieurs dans la même espèce, d'êtres possédant la même nature mais distincts l'un de l'autre par leur position dans l'espace d'unius ad aliud. La solution consistera à trouver ce qui rendra compte de cette multiplication et de cette différence substantielle entre les deux êtres, par laquelle l'un n'est pas l'autre, tout en ayant une nature spécifiquement identique à l'autre. La forme peut rendre compte des prédicats essentiels et de la quiddité. C'est elle, en effet, qui apporte la distinction quidditative entre les êtres. La forme est racine des prédicats essentiels (gradus

108. I Sent., d.25, q.1, a.1, ad 6.

metaphysici), bien qu'elle ne les constitue pas à elle seule, puisque c'est la forme et la matière qui constituent le composé dont les perfections sont détaillées par les gradus metaphysici. D'une façon semblable, la matière sera-t-elle source de cette différence ultime appelée numérique.

La forme en tant que telle ne peut rendre compte par elle-même d'une multiplicité numérique. Elle peut se différencier par elle-même de ses semblables par le moyen seul d'une différence quidditative qui d'ailleurs les constitueraient toutes de nature diverse. Il faut donc chercher un sujet qui, tout en gardant l'identité des formes subjectées, les multipliera et les posera l'une contre l'autre. La matière déterminée par la quantité est toute désignée pour jouer ce rôle de sujet substantiel de limitation à telle position, grâce à son indétermination intrinsèque (par là elle ne peut causer une différence spécifique tout en étant un élément substantiel), et au caractère individuant de la quantité.

Ce rôle étant joué, l'individualité sera constituée. La matière et la forme seront individuelles, c'est-à-dire tout le composé, à telle enseigne que dans la définition de l'individu il faudra faire entrer les traits individuels, haec ossa, haec carnes, haec anima.

"At vero individuatio ipsa formalis, quae a principio individuationis causatur, metaphysice est ipsa differentia individualis; physice autem ipsa unitas numeralis et individua quae aliquod ens totaliter est unum; quod non est amplius divisibile seu communicabile per alias differentias contrahentes¹⁰⁹."

109. Joannes a Sancto Thoma. *Cursus philosophicus*. Taurini, Marietti, 1930. I, p.427, a.43-b5.

Pour couronner cette analyse et surtout cette comparaison entre individualité et principe d'individuation, écoutons le témoignage de Etienne Gilson:

"Cette vérité n'apparaît en pleine clarté que si l'on distingue, à la lumière des analyses qui précèdent, la notion d'individualité de celle d'individuation. Le principe d'individuation est la matière; c'est donc bien elle qui cause l'individualité; mais ce n'est pas dans sa matière que l'individualité de l'individu consiste; au contraire, il n'est individuel, c'est-à-dire indivis en soi et divisé du reste, que parce qu'il est une substance concrète prise comme un tout. En ce sens, la matière individuant n'est telle qu'en vertu de son intégration à l'être de la substance totale et, comme l'être de la substance est celui de sa forme, il faut nécessairement que l'individualité soit une propriété de la forme autant que de la matière, puisque comme la matière, la forme participe à l'individualité de la substance¹¹⁰."

En résumé de tout ce qui a été dit: l'individualité désigne donc une unité, une unité numérique. Comme l'unité de l'être en général, elle dit quelque chose de positif, une entité, un mode d'être propre aux singuliers; ou encore un état de l'être. Individu est, d'autre part, le terme concret pour l'abstrait. Il désigne une chose subsistante dans une nature quelconque, indivisée en soi et divisée des autres. Quand il s'agit, en effet, de l'individu dans l'ordre de la substance, l'idée d'individualité dit parfaite incommunicabilité, celle qui existe entre un supposé et un autre, UN individu et UN autre individu. L'unité numérique dont il s'agit alors est une unité substantielle, désignant une nature avec le mode propre aux singuliers, c'est-à-dire "ut sit per se subsistens et distinctum ab aliis¹¹¹".

110. Etienne Gilson. L'esprit de la philosophie médiévale. Paris, Vrin, 1932. p.206-207.

111. Ia, q.30, a.4.

En un mot, bien qu'il y ait distinction entre nature individuelle et sup-
pôt (nous le verrons mieux plus loin), le mot individu pris comme substan-
tif et son terme abstrait correspondant servent à désigner un tout, c'est-
à-dire la nature individuelle subsistante.

Paragraphe deuxième

Personne et individu

Introduction. La personne, individu intelligent.

Reste maintenant à dégager cette notion de la personnalité, j'allais
dire du sein même de l'individualité. Car il nous faudra toujours garder
un oeil ouvert sur celle-ci, non seulement pour comparer les deux aspects,
mais bien parce que l'une ne se comprend pas bien sans l'autre, tellement
l'une est si peu loin de l'autre, moins loin semble-t-il que Maritain le
voudrait. La personne ne désigne qu'un individu doué d'une plus grande
dignité, celle d'une nature intellectuelle. Déjà cette conclusion a été
arrêtée plus haut, au point qu'il nous est permis d'avancer ad mentem sancti
Thomae, quitte à nous expliquer davantage dans la suite, que la notion de
personnalité, ou mieux de personne, n'est que celle d'un individu plus no-
ble (mais d'une individualité toujours), d'une individualité suprême (mais
d'une individualité toujours et par conséquent sans opposition à personna-

lité); suprême, tant parce qu'elle se trouve dans le genre substance, que parce qu'elle est une substance dont la nature est spirituelle. La personne est un individu intelligent, mais individu autant dans sa spiritualité que dans sa matérialité.

A- Les éléments communs de l'individu, du suppôt et de la personne

où l'on montre comment individu, suppôt et personne comportent beaucoup d'éléments communs, moins un: la nature spirituelle

L'individualité, dans un même sujet humain, recouvre les mêmes éléments que la personnalité, mais d'une façon qui n'est pas autant explicitée. D'abord ceux de matière et de forme. C'est le composé qui constitue l'individu comme c'est le composé qui constitue la personne. Un élément matériel peut bien rendre compte de la multiplication, permettre de substare accidentibus, sans pourtant empêcher la forme de jouer son rôle dans l'individualité, celui de donner l'esse substantiel à la matière, individuant, comme le disait si bien Gilson plus haut. Ainsi le corps subsiste-il de la substance même de l'âme:

"Anima illud esse in quo subsistit communicat
materiae corporali; ita quod illud esse quod est
totius compositi est etiam ipsius animae¹¹²."

De plus, l'individu in ordine substantiae comporte l'idée de substance et l'idée de tout. C'est d'ailleurs cet élément qui rendra l'individu parfaitement incommunicable, autant dire UN individu. A la question 30, article 4, de la première partie, en traitant de l'individu vague,

112. Ia, q.76, a.1, ad 5; IIIa, q.15, a.4.

saint Thomas souligne comment l'élément de subsistance appartient au concept de l'individu. L'individu vague (*aliquis homo*), nous dit-il, désigne une nature commune (*homo*) avec le mode propre au singulier, lequel mode propre au singulier est "*ut sit per se subsistens distinctum ab aliis*". Ainsi indique-t-il clairement que individuum pris comme substantif désigne une nature commune dans le cas de l'individu vague (ou une nature déterminée: *Haec ossa, hoc os*, comme chez Socrate) avec le mode propre au singulier, lequel est de subsister distinct des autres. Ce qui est à souligner dans le passage est la description qu'il nous donne du mode propre aux singuliers et aux individus: la subsistance. Cela nous révèle que la notion d'individu parfaitement réalisée est celle de la catégorie substance, celle qui contient alors la subsistance. L'individu atteint à ce moment son dernier degré d'individualité en cela qu'il trouve en soi-même toute son incommunicabilité. Cette idée ressort et se trouve encore confirmée par les textes où il est dit que la forme se trouve individué par le supposé.

"Ad sciendum autem quæ nomina proprie sint communicabilia, considerandum est quod omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur [je souligne], communis est multis vel secundum rem, vel secundum rationem¹¹³."

Et plus loin:

"Formae autem quae non individuatur [je souligne] per aliud suppositum, sed per seipsas...¹¹⁴."

L'on voit en même temps comment la notion d'individualité est très étendue et convertible avec l'incommunicabilité ou la distinction des autres êtres,

113. Ia, q.13, a.9.

114. Ibid.

et que c'est une mauvaise tendance des manuels que de faire un peu croire par leur insistance que l'individualité se lit de la nature par opposition au supôt. A la lumière du dernier texte cité, peut-être verrions-nous mieux maintenant le sens plénier d'individuatur¹¹⁵ quand saint Thomas parle des divers degrés d'individualité. Individuum in ordine accidentis, était-il dit substantiellement, est différent d'individuum in ordine substantiae, parce que dans le cas des accidents, l'individuation se fait par le sujet extrinsèque d'inhérence, tandis que, dans le second cas, la substance s'individualise par elle-même, puisqu'elle est à elle-même son sujet et ne repose pas en un autre. Certes, le fait d'être sujet, la matière peut bien en rendre compte pour une part, mais c'est à la subsistance qu'il revient de compléter ce qui manquera dans la ligne de l'incommunicabilité. Car même la nature individuée par la matière signée de la quantité, je ne saurais trop le répéter, ne jouit de son incommunicabilité parfaite que par l'intermédiaire du tout, "omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur"¹¹⁶.

J'oserais même avancer que saint Thomas va plus loin, puisqu'il ne nous refuserait pas absolument d'exclure par le terme individua la ratio assumptibilis, de faire alors désigner par ce mot, non seulement le tout ou le supôt, mais la subsistance proprement dite, ou l'élément quo. Nous nous expliquons. La personne, selon Boèce, est "substantia individuae naturae rationalis". Dans cette définition, qui sera exposée plus au long

115. Ia, q.29, a.1.

116. Ia, q.29, a.1, ad 2.

plus bas, ce n'est pas substantia tout seul qui désigne le suppôt, mais substantia individua. La raison en est que substance abstrait ici et de la substance première et de la substance seconde. Individuum vient marquer le "modum subsistendi qui competit substantiis particularibus"¹¹⁷. Mais telle n'est pas la seule interprétation possible de cette définition, bien que ce soit la meilleure, au dire de saint Thomas: "melius dicendum est..."¹¹⁸. Il ne rejette pas absolument toutefois l'opinion de ceux qui prétendent que substantia tout court désignerait la substance première, c'est-à-dire le singulier. Or, afin que individua ne répète pas ce qui déjà est désigné par substantia prima, on lui confierait le rôle d'exclure la ratio assumptibilis.

"Sed melius dicendum est quod substantia accipitur communiter prout dividitur per primam et secundam, et per hoc quod additur 'individua' trahitur ad standum pro substantia prima"¹¹⁹.

Même si individua ne nous réfère pas aussi directement à la subsistance que ne le voudrait l'opinion rapportée, au moins individuum vient indiquer qu'il s'agit, non seulement de l'état singulier de la nature, mais aussi d'une hypostase: "trahitur ad standum pro substantia prima". Concluons donc: l'aspect individu indique le suppôt singulier. "Suppositum autem est singulare in genere substantiae..." Plus loin: "Restat ergo considerandum, cum suppositum vel individuum naturale sit compositum ex materia et forma..."¹²⁰.

117. Ia, q.29, a.1, ad 3.

118. Ibid., ad 2.

119. Ia, q.29, a.1, ad 2.

120. Quodlibet II, q.2, a.4.

Même dans le cas où suppositum suppose d'une façon incomplète et inadéquate, c'est-à-dire qu'il ne désigne pas le tout existant, mais bien la nature individuelle, il est encore vrai de dire que individuum (substantif) et suppositum peuvent être interchangeables. Tous deux ne désignent alors qu'un tout relatif formé de l'espèce et de ses déterminations singulières. Nous renvoyons ici plus bas à l'analyse de la définition de la personne.

Nous venons de voir qu'un deuxième élément commun à l'individu, à la personne et au suppôt était la subsistance. Il nous faut dire aussi que tous les trois comportent l'idée de tout.

"Hypostasis apud Graecos est principaliter individuum [je souligne] substantiae quod nos substantiam primam dicimus. Hoc autem est aliquid completum et distinctum et incommunicabile in ratione substantiae¹²¹."

Comment affirmer plus clairement que l'individu comporte aussi l'idée d'un "tout"? La personnalité, en plus de contenir cette idée de tout, explicite la nature de ce tout, tandis que l'individualité se tait sur la nature subsistante. De plus, tandis que le mot individuum (adjectif) peut s'étendre aux parties d'un être, la personnalité se dit toujours d'un tout. L'extension est différente. Mais on aurait tort de les comparer entre eux comme un vrai genre et une espèce. Le genre ne recouvre pas les éléments de l'espèce, si ce n'est que potentialiter. Ainsi animalité ne contient pas rationalité. Au contraire, l'individualité dans un homme contient autant l'aspect dépendant d'une forme supérieure, que cet autre dépendant

121. I Sent., d.26, q.1, a.1.

d'une forme inférieure, c'est-à-dire qu'il contient autant la matérialité que la spiritualité, l'animalité comme la rationalité.

Enfin, voici un dernier texte nous éclairant beaucoup sur la presque identité des deux aspects, n'était-ce qu'ils s'opposent comme l'implicite et l'explicite. Nous les trouvons à l'occasion de la comparaison que saint Thomas établit entre la signification de l'individu vague (*aliquis homo*, et celle de personne. Aliquis homo signifie la nature ou l'individu du côté de la nature avec le mode propre aux singuliers. La personne, elle, ne désigne pas la nature comme telle ou l'individu du côté de la nature, mais l'individu ou rem subsistentem dans une telle nature. Donc la personne autant que l'individu vague désigne un individu, c'est-à-dire l'unité numérique singulière. Tous deux se recouvrent mutuellement sur ce point, loin de s'opposer¹²².

C'est ainsi que Gilson, dans l'ouvrage déjà cité¹²³, interprète la pensée thomiste. Il n'oppose pas l'individuel à personnel, mais bien au collectif et à l'universel. C'est d'ailleurs ce que saint Thomas fait lui-même¹²⁴. Nous le verrons plus bas. La philosophie chrétienne, selon Gilson, est venue maturer, renforcer et faire ressortir la dignité de l'individuel (remarquons le mot et combien il s'éloigne de l'aspect individu chez Maritain).

"Pour désigner l'individualité¹²⁵ propre d'un être libre, on dit que c'est une personne¹²⁶";

122. Ia, q.30, a.11.

123. Etienne Gilson. L'esprit de la philosophie médiévale. Paris, Vrin, 1932.

124. IIIa, q.2, a.2.

125. C'est moi qui souligne, ainsi que dans la citation suivante.

126. Etienne Gilson, op.cit., p.209.

"il faut dire qu'en nous le principe de l'individualité et le principe de la personnalité se confondent¹²⁷."

B- Analyse et étude de la définition de Boèce, selon saint Thomas

où, en même temps que l'on voit davantage que personne et suppôt expriment un tout, l'on constate que individu, pris dans le sens de nature individuée, se distingue du suppôt adéquatement pris, mais s'identifie au suppôt inadéquat.

Nous y gagnerions, pour la saisie de la ressemblance autant que de la distinction entre les deux aspects individu et personne chez saint Thomas, à suivre le Docteur angélique pas à pas dans l'étude qu'il fait lui-même de la définition de Boèce "persona est rationalis naturae individua substantia¹²⁸". Voici d'avance ce que nous réserve l'analyse suivante. Nous constaterons cette fois que l'aspect individu peut, non seulement s'identifier avec la notion de suppôt pris comme tout subsistant et existant, comme on vient de le montrer plus haut, mais encore avec le suppôt inadéquat, qui est la nature individuée elle-même. Cette nature individuée (suppôt inadéquat) peut être mise en opposition soit avec la nature universelle ou spécifique, soit avec la subsistance et la personnalité comme telle. Il est clair que la qualité des distinctions variera.

Substantia individua

La substance peut être acceptée en deux sens. Elle désigne la

127. Etienne Gilson, op.cit., p.209.

128. IIIa, q.2, a.2; Ia, q.29, a.1, ad 2; De Pot., q.9, a.2; I Sent., d.25, q.1, a.1.

E R R A T A

- p. 22, lire "pure" au lieu de "généreuse".
- p. 36, lire "originellement" au lieu de "originairement".
- p. 39, lire au bas de la page, "Il ya donc dépendance vis-à-vis
au lieu de "indépendance".
- p. 32, lire "les constituerait" au lieu de "constitueraient."
- p. 84, rayer le mot "substantif" à la troisième ligne.
- p. 157, lire "autrement dit, l'amour du bien..." au lieu de
"Autrement l'amour....."
- p. 173, dernière ligne, lire "C'est au lecteur de ne la point per-
dre de vue" au lieu de " C'est au lecteur à ne la point..."

quiddité rapportée dans la définition. Elle s'identifie ainsi avec l'essence universelle, c'est-à-dire le genre et l'espèce. Substance signifie aussi le sujet ou le supposé "quod subsistit in genere substantiae". Saint Thomas dit lui-même que c'est en ce dernier sens que le mot doit être accepté dans la définition de Boèce¹²⁹. Pour illustrer ces deux sens, considérons que "animal raisonnable", dans la définition de l'homme, constitue la substance seconde, c'est-à-dire la substance selon la première acception, mais que Pierre, sujet concret et particulier, constitue la substance première ou le supposé.

1- Notion de supposé

Étudions cette notion de supposé; nous y trouverons celle de personne, puisque saint Thomas a l'habitude d'identifier supposé et personne:

"Et quod dictum est de supposito, intelligendum
est de persona in creatura rationali vel intellectuali¹³⁰."

Nous y relevons d'abord l'idée d'un "tout". Le supposé est dit constituer un tout parce que dans un être, outre les éléments qui se rapportent à l'essence spécifique, on peut distinguer d'autres choses, lesquelles avec l'espèce formeront un "tout". Ainsi, la substance seconde sera comparée à la substance première comme la partie à un "tout". Saint Thomas s'exprime plus clairement que nous:

"Siquidem his quae ad rationem speciei pertinent,
nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas

129. Ia, q.29, a.1, ad 2.

130. IIIa, q.2, a.2.

esset distinguendi naturam a supposito quod est
individuum subsistens in natura illa¹³¹."

Quelles sont donc les parties intégrantes de ce "tout"? Dans les individus composés de matière et forme (à remarquer que même les composés n'ayant pas une forme spirituelle forment un "tout"), il y a lieu de distinguer entre la nature spécifique et le suppôt. L'essence ne contient que ce qui convient à la nature spécifique, disons dans le cas de l'humanité, ce par quoi l'homme est homme, tandis que les différences individuelles ne tombent pas sous la définition de l'espèce, mais entrent pourtant dans le suppôt, c'est-à-dire dans le "tout". C'est pourquoi saint Thomas conclut de là: "et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum"¹³², tandis que pour les autres, dont les formes sont individuées par soi (anges), "non differt suppositum et natura"¹³³. A l'occasion de ce texte, deux autres questions jaillissent spontanément à l'esprit: y a-t-il distinction entre nature et suppôt? cette même distinction apparaît-elle chez les anges?

2- Distinction entre nature individuelle et suppôt

A première vue, il semblerait, d'après ces deux articles, que saint Thomas ne met pas de distinction entre le suppôt et la nature chez les anges. "In his, a-t-il dit au pluriel, non differt natura et suppositum". Cela vient de ce fait, disons-le tout de suite, que nous lisons l'article

131. IIIa, q.2, a.2; Ia, q.3, a.3.

132. IIIa, q.2, a.2.

133. Ia, q.3, a.3.

cité de la troisième partie de la Somme théologique avec l'idée que suppositum désigne un "tout" plus complet que ce qui est réellement signifié dans cet article. D'autre part, nous devons dire que de ces deux seuls textes on ne peut conclure à une distinction réelle entre le supposé complet et la nature singulière. Il nous faudra recourir à d'autres textes parallèles.

On ne peut conclure immédiatement, disions-nous, de ces deux textes à la distinction entre supposé et nature. Voici pourquoi. Saint Thomas n'oppose pas ici la nature individuée au supposé, mais la nature commune ou la quiddité spécifique à l'individu singulier¹³⁴. Ce qu'il oppose, c'est l'universel et le singulier, l'universel à un individu tel que Pierre, Paul, Socrate, lesquels sont des supposés. Pour saint Thomas, les deux termes opposés se distinguent, dit-il, secundum rem. Qu'est-ce à dire? "Secundum rem differt natura a supposito". Saint Thomas n'entend certes pas dire que in rerum natura la nature commune existe en cet état, distincte du supposé singulier dans un même être, que, par exemple, la nature spécifique est en Pierre distincte réellement de son supposé. Non car en fait, la nature spécifique ne se trouve pas réalisée en son état universel. Saint Thomas veut tout simplement dire que dans la réalité concrète, la nature ne se trouve pas limitée aux prédicats essentiels, sans accidents, ni déterminations individuantes, comme elle l'était dans son état universel, mais bien avec ses principia individualia; haec ossa, haec anima, lesquels n'entrent pas toutefois dans la définition. Au contraire, pour les êtres

134. Ia, q.3, a.3.

simples, l'espèce-individu se réalise telle qu'elle est conçue, sans autres déterminations ultérieures que l'existence et le mode substantiel (si on est partisan de Cajetan). Les principes quidditatifs de l'essence de l'ange ne comportent pas secundum rem des apports nouveaux comme seraient les caractères individuels et ces déterminations qui se tiennent dans la ligne même de l'essence.

3- Interprétation du texte Ia, q.3, a.3

S'il ne s'agit pas d'opposition entre nature individuée et supposé, reste à montrer de quel "tout" ou de quel suppositum l'article entend parler. Il s'agit ici du supposé inadéquatement pris, c'est-à-dire dans la seule ligne de l'essence, abstraction faite de l'existence et de la subsistance. Saint Thomas, nous le disions, oppose la nature individuée à la nature universelle. Ce supposé dont il s'agit est ni plus ni moins cette nature singulière et individuelle. Telle est bien l'interprétation ressortant du contexte même de l'article trois, et des textes où, d'un autre côté, est affirmée une distinction réelle chez les anges entre nature et supposé, alors que dans les deux articles analysés, il est dit que pour les êtres spirituels "non differt secundum rem natura a supposito".

Examinons d'abord le contexte de l'article troisième, question troisième de la première partie. Saint Thomas se demande si Dieu est composé. Il considère d'abord la composition du côté de l'essence. C'est pourquoi il se demande si Dieu a un corps, si Dieu est composé de matière et de forme. Mais comme dans les composés de matière et de forme "differt secundum rem natura et suppositum", c'est-à-dire l'espèce du singulier, il va se

demande si la nature de Dieu va différer de Dieu, cela à l'article troisième. A remarquer qu'il n'a pas encore parlé de la composition d'essence et d'existence, mais qu'il s'en est tenu du côté des principes essentiels de la quiddité, ou des principes déterminatifs dans la ligne de l'essence, mais non de l'existence. Pourtant il se sert du mot suppositum.

Toujours en se tenant dans cette perspective restreinte, il établit une comparaison entre les natures composées et les natures simples. La nature spécifique chez les composés va différer secundum rem de la nature individuelle, tandis que chez les anges et Dieu, la nature ne diffère pas du suppôt, c'est-à-dire de la nature singulière, parce que chez eux il n'y a aucune addition dans la ligne des principes quidditatifs quand on passe du suppôt singulier. D'où nous devons conclure que le suppôt, ou l'individu considéré dans ce contexte est pris inadéquatement et fait abstraction des éléments extrinsèques à l'essence comme sont l'existence et la subsistance.

4- Distinction entre nature individuée et suppôt adéquat

Mais cela ne veut pas dire que dans la personne la nature individuée et la personne ne se distinguent pas réellement et cela même chez les anges. Si nous parvenons à prouver ce point, l'interprétation donnée au contexte ci-haut exposé s'en trouvera confirmée, en même temps que nous aurons démontré cet autre point dans la doctrine de saint Thomas: la distinction entre le suppôt et la nature. Nous verrons d'abord comment saint Thomas distingue en général nature et suppôt et plus en particulier dans le traité du Verbe incarné.

Une première remarque. Le *suppôt*, selon le sens restreint entendu plus haut, n'est pas le sens ordinairement entendu par saint Thomas. Le *suppôt*, en effet, désigne un tout complet, contenant la substance et l'existence. Si d'une part le sens du *suppôt* est restreint à la nature singulière dans Ia, q.3, a.3, dans IIIa, q.2, a.2 d'autre part, on laisse supposer un sens beaucoup plus compréhensif. Cela est manifeste du fait que la comparaison ne serait plus établie entre êtres composés de matière et forme et les êtres simples d'essence, mais bien entre l'essence simple de Dieu identifiée à son *suppôt* et les êtres composés en général de quelque composition métaphysique qu'ils soient, aussi bien des composés de forme et de matière, que d'essence et d'existence, bien que l'accent soit mis sur les premiers. Le *suppôt* est donc pris dans un sens plus intégral. "Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquod quod non pertinet ad rationem speciei¹³⁵". Cela doit s'entendre de tous les êtres qui, en plus de leur essence, comprennent d'autres éléments. Qu'il ne s'agisse pas seulement des êtres corporels, nous en avons un signe dans le maxime qui fait allusion à d'autres: "sicut maxime apparet in his quae sunt ex materia et forma composita". Chez ceux-ci, en effet, la distinction est encore plus manifeste. Quel élément les autres peuvent-ils contenir en outre de leur essence spécifique? Ce ne sont pas les principia individualia: "non differt secundum rem natura a supposito". Saint Thomas nous parle plus loin d'un aliud quand il fait allusion à cet élément. "Si qua vero res est in qua omnino nihil aliud est praeter

135. IIIa, q.2, a.2.

rationem speciei vel naturae suae, sicut est in Deo". Cet aliud pourrait bien être l'existence. Dans IIIa, q.17, a.1, saint Thomas affirme qu'en Dieu seul la nature "*secundum se considerata prout in abstracto significatur*" peut être prédiquée du suppôt, parce qu'en Dieu ne se distingue pas le quod est du quo est, c'est-à-dire l'essence du suppôt, et même l'essence de l'existence.

Voici maintenant des témoignages encore plus évidents. Nous les trouvons dans I Sent., d.34, q.1, a.1 et surtout dans Quodlibet II, q.2, a.4. La première objection semble constituer justement l'argument utilisé dans Ia, q.3, a.3 pour prouver que chez les anges le suppôt (inadéquat) était identique à la nature. C'est bien là une preuve que saint Thomas ne voulait pas parler du suppôt complet. Voyons l'objection et comment saint Thomas y répond. Dans les substances matérielles, la nature diffère du suppôt parce que celui-ci ajoute à la nature la matière individuelle. Or l'ange n'est pas composé de matière et de forme, donc le suppôt n'est pas distinct de la nature. Saint Thomas répond à cette première objection que dans les deux (hommes et anges) le suppôt ajoute à la nature, parce que chez les deux on retrouve des accidents en outre de l'essence spécifique. "*Hoc autem aliter et aliter in utrisque*". L'accident peut être dit tel à deux titres, par rapport à l'essence: soit parce qu'il détermine un principe essentiel, comme la rationalité, vis-à-vis de l'animalité, bien que la rationalité soit essentielle à l'humanité; ou soit parce qu'il ne détermine pas un principe essentiel à l'humanité. Cette double façon d'être accidentel convient aux composés de matière et de forme. En effet, il est accidentel à l'homme, en autant qu'il est homme, qu'il ait CETTE âme et CE

corps, bien qu'il soit essentiel à cet homme d'avoir CETTE âme. Ainsi dans les composés, y a-t-il bien d'autres accidents qui ne sont pas déterminatifs des principes essentiels. Quant aux substances immatérielles mais créées, les accidents qui surviennent ne sont pas déterminatifs de l'essence spécifique. Puis saint Thomas nous révèle soudainement de quel accident il entend parler pour eux:

"sed quia non est suum esse accidit ei aliquid praeter rationem speciei, scilicet ipsum esse et alia quaedam quae attribuntur supposito et non naturae; propter quod suppositum in eis non est omnino idem cum natura".

On ne pouvait donner texte plus limpide.

L'ad primum n'anticipait que sous une autre forme ce que le corps de l'article exprime non moins clairement. Le principe de distinction entre le supôt et la nature est celui-ci:

"Quicumque potest aliquid accidere quod non sit de ratione suae naturae, in eo differt res et quod quid est, sive suppositum et natura¹³⁶."

"In angelo autem non est omnino idem: quia aliquid accidit ei praeter id quod est de ratione suae speciei: quia et ipsum esse [je souligne] angeli est praeter ejus essentiam; et alia quaedam ei accidunt quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam."

Et la raison ultime de ces distinctions est que le supôt exprime le tout composé de ces éléments divers:

"Suppositum autem non solum habet haec quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quae ei accidunt; et ideo suppositum signatur per totum."

136. Quodlibet II, q.2, a.4.

Saint Thomas va montrer pour un cas particulier que la nature individuée se distingue du suppôt ou de la personne, dans son traité du Verbe incarné. C'est alors qu'apparaît plus clairement la distinction entre l'unité numérique de la nature et l'unité de subsistance par opposition à la première. L'unité numérique de la nature se réfère aux individus qui partagent une même nature spécifique, mais fait abstraction de la subsistance, bien que individu pris comme substantif, un individu, n'en fait pas abstraction¹³⁷. L'unité de subsistance regarde l'appropriation pour chacune de ces natures individuées de sa propre existence, de son existence en soi, et non au compte d'un autre. Dans quelques-uns des articles précédemment analysés, saint Thomas avait caractérisé le suppôt par cette qualité d'être un "tout", opposant ce "tout" aux parties qui étaient soit la nature spécifique ou les principes déterminants¹³⁸. Ici, il nous présente une opposition encore plus radicale, celle entre la nature individuée, qui est partie, et son tout qui est le suppôt. Le Verbe incarné, en effet, n'a pas assumé une nature universelle, mais bien une nature singulière et individuée, existant au compte même du suppôt divin qui est certes distinct puisqu'il est éternel et que la nature humaine parut dans le temps¹³⁹. Saint Thomas admet même que les trois Personnes auraient pu assumer une même nature singulière¹⁴⁰ ou encore que le Verbe aurait pu assumer deux natures humaines¹⁴¹. Ce qui prouve bien que saint Thomas a distingué la nature

137. Qu'on veuille bien se référer aux explications élaborées plus haut.

138. Ia, q.3, a.3; q.29, a.1; IIIa, q.2, a.2.

139. IIIa, q.4, a.4.

140. IIIa, q.3, a.6.

141. IIIa, q.3, a.7.

individuelle (l'aspect individu) comme telle et la suppositivité. Or

"quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali, quia nihil aliud est persona quam 'rationalis naturae individua substantia',¹⁴²."

5- La personne ajoute la notion de nature intellectuelle

Nous avons jusqu'à maintenant montré comment les termes individu, suppôt et personne recouvraient des éléments communs. Personne n'est donc pas aussi distinct d'individu, pris non comme nature individuée mais comme un individu, qu'on voudrait le voir. Personne a cependant une caractéristique propre. Nous y avons fait souvent allusion. La nature contenue dans cet individu est spirituelle, ou encore la nature contenue dans ce suppôt est spirituelle. La personne, comme l'individu, dit un "tout" et ne peut donc être dite d'une partie; elle dit quelque chose de singulier, substantia prima par opposition à substantia secunda, enfin la non-inhérence à un autre, par quoi sont exclus les accidents et les parties. À l'individualité, elle ajoute cependant, par mode d'explicitation (donc la chose y est déjà dans l'individualité de Pierre, par exemple), la nature rationnelle.

C- Diverses distinctions

Maintenant en possession d'une explication suffisamment poussée des

¹⁴². IIIa, q.2, a.2.

concepts de personne et d'individu et de leurs rapports avec la nature, nous sommes plus à même de reprendre d'une façon sommaire les distinctions faites au cours de l'analyse des éléments intégrants de la personne, soit entre l'aspect individu, le terme étant pris comme substantif, soit entre l'aspect individu désignant une nature individuée, entre ces aspects, dis-je, et la personne ou la personnalité. Nous rappellerons cependant ces distinctions en tenant compte cette fois de la terminologie moderne. Ce qui permettra aux habitués d'un vocabulaire plus moderne de mieux saisir la pensée de saint Thomas.

Secondement, afin encore de mieux circonscrire la notion de la personnalité chez saint Thomas, nous la dégagerons et distinguerons de cette infinité de conceptions rencontrées en psychologie expérimentale, en cherchant, après comparaison entre notions métaphysiques et psychologiques, à faire ressortir le caractère fondamental de la définition thomiste même par rapport aux conceptions purement psychologiques ou morales.

1- Distinctions en tenant compte de la terminologie moderne

Un mot d'abord sur la terminologie moderne servant à désigner les éléments de la personnalité jusqu'ici présentés. Premièrement, remarquons que saint Thomas n'use pas habituellement du terme abstrait pour désigner l'individu ou la personne. Il se sert du mot individu soit comme adjectif, soit comme substantif; du mot individuation, dont le sens nous a été traduit par lui-même:

"quae est ratio incommunicabilitatis, prout scilicet aliquid unum et idem in pluribus non dividatur, nec

de pluribus praedicatur, nec divisibile est¹⁴³."

De même se sert-il presque toujours du terme concret persona plutôt que du terme personnalité. Ainsi dans son traité du Verbe incarné, quand il décrit l'union de la nature humaine à la nature divine, il dit que cette union est faite in persona. Dans un endroit toutefois l'on rencontre personalitas: "Forma significata per nomen personae non est essentia vel natura sed est personalitas¹⁴⁴." Forme désigne ici, semble-t-il, une notion abstraite comme humanitas, par opposition à homo, ou mieux le constitutif formel, le quo, par opposition au quod, c'est-à-dire cette propriété par laquelle les trois Personnes subsistent. De même que Dieu signifie une forma qui est son essence, ainsi la forme désignée par le mot personne est la personalitas ou cette propriété dont nous parlions.

Au contraire, dans la terminologie moderne, on passe souvent du terme concret au terme abstrait. Il arrive que le terme concret n'ajoute à la forme que l'idée de sujet, comme homme à humanité. Dans ce cas, il ne faut pas chercher trop de distinctions dans la compréhension des deux concepts. Il faudra être plus scrupuleux quand le terme abstrait désignera le constitutif formel proprement dit, alors que le terme concret s'arrête au tout. Aussi personalitas pourra désigner dans l'abstrait simplement ce que dit déjà la personne: la qualité pour un être d'exister dans une nature spirituelle. Ou bien il faut nous reporter au constitutif formel de la personne qui est double selon le point de comparaison: la substance ou la

143. I Sent., d.25, q.1, a.1, ad 6.

144. Ia, q.39, a.3, ad 4.

nature spirituelle. Par exemple, personalitas dira ce par quoi un être subsistant dans une nature spirituelle est formellement subsistant: ce sera soit par le moyen du mode de Cajetan, de l'existence de Billot. Par rapport cette fois à la nature et non à la subsistance, le constitutif formel désignera une quasi différence spécifique, c'est-à-dire ce en quoi la personne se distingue des autres hypostases: sa spiritualité, sa nature spirituelle. Par sa référence aux facultés spirituelles, cette accentuation penche davantage du côté des acceptions psychologiques. On parlera dans ce sens du développement de la personnalité; on dira encore que l'homme est supérieur aux animaux par sa personnalité.

De même individualitas, non seulement va désigner ce que le terme concret individu désigne, mais bien souvent la nature individuelle et non plus le tout subsistant. C'est dans ce sens qu'on opposera individualité et personnalité, puisque en fait on distingue par là entre nature individuelle et personnalité.

En utilisant donc ces termes, demandons-nous quelle distinction existe entre les réalités désignées et à quel sens saint Thomas s'en est tenu le plus souvent. Entre la personne et l'aspect individu disant nature individuelle, il y a distinction comme entre la partie et le tout, ainsi qu'on l'a déjà dit. La personne comprend la nature individuelle, plus ce qui lui permet de subsister. Dans un même être, entre la personne et l'individu (suppôt), il n'y a que des différences de mot, puisque ce dernier, bien que ne dévoilant pas sa nature, comprend le même "tout" que la personne et les mêmes éléments. Entre personnalité et individualité on doit reconnaître les mêmes distinctions qu'entre les réalités désignées par les

termes concrets individu et personne. Si on prend l'acception plus moderne des termes abstraits, les distinctions seront autres. Chez saint Thomas, personne désigne in recto la personnalité et non une essence. Selon une tendance moderne, personnalité signifie surtout l'élément caractéristique qui distingue cette notion de celle de l'individualité, non du côté de la subsistance, mais du côté de la nature: élément qui frappe la personne d'un trait original: la spiritualité. On dira en ce sens que vous n'avez pas seulement une individualité, mais une personnalité, c'est-à-dire une nature spirituelle. Alors individualité et personnalité ne désignent pas tant des modes d'être que des essences. Entendues ainsi, il est clair que dans l'esprit de saint Thomas il n'y aurait pas de distinction réelle entre individualité et personnalité, ces deux termes ne désignant alors que deux aspects se tenant du côté de la nature.

Les diverses acceptions du mot personne jusqu'ici exposées sont légitimes et trouvent leur fondement dans la définition de Boèce. Elles mettent en relief l'un ou l'autre élément, ou bien l'ensemble des notes de la définition. Saint Thomas, sans rejeter aucun des éléments intégrant la personnalité, s'est attaché surtout au sens de sujet et de support, sens ontologique. Pensons aux discussions autour de la personnalité du Verbe incarné. La détermination du côté de la nature qu'indique le mot personnalité ne change pas le problème de la personnalité, ni le transforme. La seule différence est que le sujet dont il est parlé dans un cas a une nature supérieure, mais le constitutif formel de la personnalité (subsistance) reste invariable. Cela est tellement vrai qu'il arrive à saint Thomas, par exemple dans IIIa, q.2, a.2, de développer une thèse sur le support au

cours de l'article et d'y substituer le mot personne à la fin de l'article, motivant ce changement sur ce principe "quod dictum est de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali". Et encore: "quod autem haec tria nomina [subsistentia, substantia, hypostasis] significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum¹⁴⁵."

Il ne faudrait pas croire que saint Thomas n'a pas employé le mot personne dans toute sa compréhension. Quand il affirme la dignité de la personne qui la met au-dessus de l'univers, c'est à la nature qu'il se réfère et non à la subsistance: "id quod est perfectissimum in tota natura¹⁴⁶". De même, lorsqu'il se pose la question si Dieu est une personne, la majeure de l'argument, ou mieux le moyen terme, est constitué par la définition complète de la personne et non seulement de la seule notion de "tout"¹⁴⁷. C'est encore dans le sens d'un tout intellectuel, considéré dans ses éléments intégrants, que le terme est utilisé dans les traités de justice. On voit là poindre un certain concept moral et juridique de la personne et non seulement un concept métaphysique. C'est pourquoi il n'est pas loin du tout de la pensée de saint Thomas de faire désigner par le mot personnalité des aspects psychologiques, sociaux ou moraux. Saint Thomas nous livre tous les éléments d'un personnalisme authentique. Il va encore plus loin. Sous le couvert d'autres mots qui recouvrent les mêmes réalités que la personnalité, il nous expose ce qu'on a appelé la charte du person-

145. Ia, q.29, a.2.

146. Ia, q.29, a.3.

147. Ibid.

nalisme thomiste dans la partie morale de la Somme théologique. Nous n'y trouvons pas là un personnalisme social explicité en fonction des problèmes actuels; il reste cependant que nous y pouvons puiser avec profit pour la solution de ces problèmes. Gilson trouve d'ailleurs un peu étrange que le moyen âge, qui a appris de l'Évangile à mettre l'individu et la personne au-dessus du collectif et de l'espèce, ne nous ait pas traduit une doctrine personnaliste proportionnée à la grandeur de la découverte¹⁴⁸. Il reste donc au thomiste du vingtième siècle une très belle oeuvre d'explicitation et d'exploitation à faire.

2- Les définitions psychologiques et morales par rapport à la définition métaphysique de saint Thomas

Il sera question maintenant, comme nous le promettons plus haut, de distinguer la définition de la personnalité acceptée par saint Thomas, des autres définitions appartenant soit au langage courant, juridique ou psychologique. Tout en retraçant les origines historiques, nous essaierons d'ordonner les définitions selon un ordre allant de l'extérieur à l'intérieur de l'individu. Pour un certain nombre de ces définitions et de leurs relations entre elles, nous avons suivi Allport qui fait une magnifique histoire du mot persona¹⁴⁹. Nous voulons attirer l'attention non pas tant sur les connexions de sens ou les relations historiques, que sur la gradation d'intériorité.

¹⁴⁸. Gilson, op.cit.

¹⁴⁹. Gordon W. Allport. Personality. A Psychological Interpretation. New York, Henry Holt and Company [c1937]

Incertains de la provenance étymologique du mot persona, bien que plusieurs s'accordent à la mettre dans per-sonare, parler à travers le masque, tous conviennent que le mot a signifié dans l'histoire le masque que les acteurs romains avaient emprunté aux grecs. On retrouve dans Cicéron quatre autres sens dérivés qui sont, selon une échelle d'intériorité grandissante: 1) l'apparence extérieure ou le faux moi qu'on affecte, un moi conventionnel; 2) la dignité et le prestige d'un individu qu'a fini par signifier le mot personnage; 3) le rôle qu'un joueur tient dans une pièce, puis plus tard le rôle joué par quelqu'un dans sa vie; 4) l'ensemble des qualités personnelles qui constituent le vrai moi, même le moi substantiel.

Allport prétend que tous les autres sens du mot personne ou personnalité tirent leur racine dans ces quatre significations primitives, dans un seul ou dans plusieurs à la fois. Laissant de côté cette filiation, considérons d'abord les sens se rapportant à l'aspect le plus externe: le masque ou le faux moi. La personnalité, loin de désigner ce que l'homme est, désigne alors ce qu'il n'est pas. A ce sens pourraient se rattacher toutes les définitions bio-sociales, dans lesquelles la personnalité est décrite comme étant l'influence que quelqu'un exerce dans un groupe. Ainsi, selon une acception plutôt populaire, la personnalité se réfère au charme superficiel de quelqu'un. La personnalité n'est plus quelque chose d'intérieur et de profond, mais bien quelque chose d'extérieur: c'est la réaction ou l'impression que l'on provoque dans le milieu. Pour Jung, la personnalité est le masque conventionnel qui dissimule les imperfections de l'individualité. Le véritable moi est fait de mauvaises tendances que

la personne vient recouvrir comme d'un manteau.

Tout près de cette conception, mais représentant des traits plus précis, est celle de Carnegie, l'auteur de How to Make Friends and Influence People. Pour lui, la personnalité se réfère à quelque chose de social: un complexe d'habitudes et d'actions qui influencent les autres avec succès. Nous pourrions résumer toutes ces conceptions sociales dans la formule concise de May, qui place la personnalité dans le "social-stimulus value"¹⁵⁰.

Avec le sens juridique de la personne, nous avançons déjà vers un centre plus intérieur. Cette définition, déjà en usage dans le droit romain, contient, en effet, un élément spirituel comme racine de la personnalité. La personne signifie d'abord celui qui jouit d'un statut légal par opposition à l'esclave qui était a-personnel. Sous l'influence de la doctrine chrétienne, les codes de loi occidentaux ont désigné par personne l'être humain. La conception romaine se trouvait complétée ainsi.

Les définitions métaphysiques, morales et proprement psychologiques s'approchent encore de plus près de la réalité. En général, toutes se rapportent à quelque chose se tenant du côté du sujet et prenant sa racine dans le "je". Pour être fidèle à l'ordre par degrés croissants d'intériorité, nous commencerons par analyser les personnalités qui représentent, quelque chose d'acquis et donc de moins intime que l'inné, pour parvenir à la personnalité métaphysique qui est quelque chose de stable et de radical que nous apportons avec nous en naissant.

¹⁵⁰. Allport, op.cit., p.41.

La personnalité morale représente le produit d'une progression dans le bien ou le mal. Elle est postérieure au sujet comme tel qui en est comme le principe actif. Elle est la somme des dispositions et des activités de l'être voulues et jugées par la conscience, qui sert de mesure et de règle. Ce produit est capable de développement à l'infini.

Par rapport à la personnalité morale, la personnalité psychologique abstrait du jugement sur le bien ou le mal et de la tendance obligatoire vers une fin. Elle est un produit de l'activité du sujet et plus précisément de l'activité concertée de ce que l'école scolastique française de psychologie appelle le "je" et le "moi", une synthèse des deux¹⁵¹. "Je" et "moi" peuvent s'opposer l'un à l'autre comme la forme à la matière; comme un principe fonctionnel à un objet sur lequel il opère. Le "moi" représente l'ensemble organisé des données psychiques contrôlées par le "je". Les "mois" peuvent se différencier selon les moments: nous aurons ainsi le "moi" passé, présent ou futur; selon la qualité: le "moi" corporel ou physiologique, le "moi" social (race - nation - profession), enfin le "moi" proprement psychologique comportant trois degrés d'intériorité: le "moi" de surface, celui des concepts et des idées, le plus facile à corriger; en-dessous, se trouve le "moi" affectif, qui marque une plus grande personnalisation; enfin le "moi" le plus profond, plus ou moins conscient, et fait de tendances les moins observables.

Sous tout cet ensemble et cette multiplicité, on perçoit toutefois un principe actif d'unité. Dans cette multiplicité de sentiments et

151. Jolivet - Colin - Baudin - Peillaube.

d'états, je me sens le centre d'ordination: il y a donc un principe d'unité. Dans la série d'états où j'ai vécu, je sens toujours moi-même: toujours il y a eu un principe identique "pervading" se poursuivant à travers les changements. Enfin j'ai conscience de mettre dans tous ces éléments épars de l'ordre, d'ajouter ou de retrancher quelque chose: c'est le travail du principe actif. Voilà le "je" fonctionnel, principe d'unité, d'identité, de causalité. Il est la source de la caractérisation des "mois".

Pour formuler d'une façon plus concise tous ces facteurs de la personnalité, je rapporte ici la définition donnée dans un cours spécial par le Révérend Père Raymond Shevenell, O.M.I.: "La personnalité, c'est l'ordination dynamique, distinctive du psychisme humain". Ordination exprime le "je" fonctionnel; le psychisme humain indique les "mois"; dynamique veut exprimer l'évolution sous le contrôle du "je"; distinctive pour marquer l'unité de l'individu.

La définition psychologique nous a mené assez profondément, sur les confins mêmes de la notion métaphysique. Jusqu'à maintenant, le "je" étudié restait dans le domaine de l'observable, bien qu'il fût très subtil. Il nous a apparu comme une fonction d'unité et d'activité de l'intelligence se regardant penser. La personnalité métaphysique est le principe fondamental de l'activité de cet être. Il n'est pas observable et donc ne tombe pas sous les prises de la conscience; c'est un fait intelligible et déduit. Il n'est pas acquis et n'est pas dynamique, mais stable et donné avec l'existence. Enfin, disons-le, c'est le principe de subsistance. C'est pourquoi Boèce l'a nommé "substantia individua"; c'est le principe quod de l'agir, puisque "actiones sunt suppositorum". Au

principe quod, ajoutons le principe quo de l'agir, qui est la nature.
C'est pourquoi Boèce ajoute "naturae rationalis".

Voilà où se place la définition métaphysique de saint Thomas dans un ensemble de notions sur la personnalité. Saint Thomas nous a donné une définition métaphysique. Il semble bien s'en être tenu à cet aspect.

Ce long exposé des définitions aura paru peut-être un hors d'oeuvre. Mais, nous croyons qu'en plus de bien mettre en relief le concept métaphysique de la personne, il nous aidera en même temps à saisir selon quel aspect (moral - psychologique - métaphysique) l'aristotélicien parle de la personne.

Chapitre quatrième

Etude comparative des deux terminologies

- § 1. L'aspect "personne" est bien désigné
par le terme personne**

- § 2. L'aspect "individu" est moins
heureusement désigné par le terme
individu**

Chapitre quatrième

Etude comparative des deux terminologies

§ 1. L'aspect personne entendu dans le sens de Maritain est bien désigné par le terme personne.

A- Aspect métaphysique des deux notions de personne chez saint Thomas et chez Maritain

In genere: point de départ identique - idée de tout reconnue par les deux - insistance chez l'un sur l'élément générique, chez l'autre sur l'élément spécifique

B- Le concept moral et l'aspect de transcendance de la personne

1- Concept moral: saint Thomas utilise généralement un autre terme que "persona"

2- Aspect de transcendance

a- Quelques textes en faveur de la transcendance de la personne

b- Textes marquant surtout la primauté du bien commun

c- Interprétation de la pensée de saint Thomas à l'aide de textes parallèles

A) Deux principes sur le bien commun

B) La notion de bien commun: trois réalisations: Dieu - univers - société

C) La personne et ces biens communs

1) La personne et l'univers: la personne ordonnée à l'univers - l'univers ordonné à la personne

2) La personne et la société ou la cité

a) La personne est partie dans la société

b) La prééminence de la personne traitée en termes de vie contemplative et de vie active

3) La personne et Dieu Bien commun extrinsèque - ou dans la société des justes et des bienheureux

a) La charité, règle de nos rapports avec les autres

- Amour bien ordonné commence par soi-même

- Je dois aimer le prochain comme moi-même

b) Dieu Bien commun dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel

- Aimer Dieu, plus que soi-même comme la partie aime le tout - d'un amour d'amitié et non intéressé

- Aimer Dieu dans ses communications à toute la cité des bienheureux

Conclusion: l'ordination surnaturelle de la personne d'abord à Dieu Bien commun extrinsèque, est en même temps la perfection subjective du bienheureux, donc de la personne.

Conclusion: "personne" chez Maritain est un concept thomiste.

§ 2. L'aspect individu entendu dans le sens de Maritain est moins heureusement désigné par le terme individu.

Les termes individu et personne n'ont pas entre eux une relation d'opposition. Le premier présente l'idée d'unité de nature par laquelle "aliquid est indistinctum in se et distinctum ab aliis"; le deuxième ajoute à cette première note l'idée d'une nature spirituelle.

CONCLUSION GENERALE.

Chapitre quatrième

Etude comparative des deux terminologies

Nous voilà parvenus au moment où il nous faut comparer les deux terminologies, voir dans quelle mesure le disciple a été fidèle au maître. Au risque de nous répéter, nous serons forcés, par besoin de plus grande clarté, de reprendre sommairement ici et là quelques points déjà analysés. Une étude comparative sérieuse ne peut se faire d'ailleurs sans cet inconvénient.

Nous rappelons que nous ne nous en prenons pas directement à la doctrine même de Maritain; nous ne voulons pas examiner directement ses positions sur le bien commun et la personne. De graves thomistes ont déjà croisé les armes dans un débat dont l'issue est encore incertaine. Nous nous contentons de considérer surtout la terminologie, de voir si les aspects analysés sont bien désignés, et cela dans un esprit thomiste, par les termes individu et personne. Liées à cette première question générale seront celles de savoir si l'évolution des termes a marqué un progrès ou un éloignement de la pensée thomiste; si la compréhension en a été restreinte au point d'ignorer certains éléments de réalité. Nous aborderons la discussion de ces divers points pour chacun des aspects individu et personne

pris séparément. Chacun demande un traitement spécial puisque les deux concepts semblent avoir suivi leur ligne propre d'évolution.

Ici s'impose une remarque d'ordre plutôt général. Quelques-uns ont de la peine à cacher leur surprise devant l'abîme apparent qui sépare la pensée et la lettre de Maritain en cette question de celles de saint Thomas. Il n'y a ici que mirage. Et en voici la cause. Partis tous deux de points identiques, ils se sont avancés, munis des mêmes éléments, vers la solution de problèmes bien différents, qui ont provoqué l'élaboration d'aperçus divers et, par suite, une insistance sur des points de vue tout aussi divers. Ces divergences d'accent ne doivent pas nous faire conclure à l'hétérogénéité de doctrine et d'esprit. Saint Thomas discute le problème de la personne et de l'individu à l'occasion de controverses purement métaphysiques. Maritain doit se mesurer avec des problèmes d'ordre social, qui requièrent toutefois la même notion de la personne et de l'individu, examinée, cela va sans dire, sous d'autres angles. Dans le cas de Maritain, il y a des transpositions dans l'ordre social et moral qui s'imposent et quand le concept métaphysique n'est pas suffisamment raffiné pour passer au domaine social, cela requiert une certaine dialectique qui préparera le concept à éclairer les problèmes sociaux.

Paragraphe premier

La personne

Nous voulons d'abord comparer les deux notions de personne sous leur aspect métaphysique. Nous étudierons ensuite les notions plutôt morales de la personne ou notions relatives à une fin ultime. Et comme cet engagement conscient vers une fin ultime est racine de la transcendance de la personne, nous nous demanderons si Maritain s'écarte de saint Thomas en rattachant à la personne ce caractère de transcendance.

A- Aspect métaphysique

D'abord disons que tant pour l'aspect individu que pour l'aspect personne, il y a similitude entre la terminologie de saint Thomas et celle de Maritain, quand les termes veulent désigner l'être concret sans nous référer formellement à un aspect. Chez nos deux auteurs, l'individu comme la personne, c'est l'homme intégralement pris. La même chose doit être dite, si on se place du point de vue social: c'est le totus homo qui est ordonné, comme c'est toute la personne qui est partie.

"Que l'on comprenne bien la doctrine exposée ici. Nous ne disons pas que la personne elle-même le sujet responsable de ses actes et capable de vertu n'est pas partie de la cité. Ce serait une absurdité! 'Quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum'¹⁵²."

152. Trois Réformateurs, 1945, note 31.

Quant à la notion de la personne, nous examinerons les points de ressemblance des deux concepts mis en parallèle, en faisant remarquer que l'insistance mise sur un élément a forcé Maritain à développer ce qu'il y avait de plus ou moins implicite dans la lettre de saint Thomas.

Tous les deux ont un départ identique qui est la définition de Boèce. Les deux éléments constitutifs de cette définition, à savoir la subsistance et la nature spirituelle, sont de même acceptés¹⁵³. Maritain cependant, ayant déjà un oeil sur les applications sociales et morales à faire, donnera à sa définition un caractère relatif, c'est-à-dire qu'il posera dans sa définition la fin à laquelle la personne est ordonnée: Dieu. Toute la différence entre les deux définitions et entre les deux développements va consister dans une question d'insistance sur l'élément spirituel ou l'élément générique de subsistance en raison des problèmes à solutionner.

Afin de bien comprendre ce qu'implique l'insistance sur un élément ou l'autre de la définition, pour l'exposé et l'illustration de la notion de personne, voyons d'abord de quels éléments il s'agit et la nature de ces éléments. Définir la personne présente une difficulté spéciale qui ne vaut pas pour d'autres définitions. Le concept de personne, en effet, est composé de deux éléments presque hétérogènes, appartenant du moins à deux ordres différents: celui de la subsistance ou de l'existence pour l'élément générique, celui de l'essence ou de la nature pour l'élément

153. Ia, q.29, a.2; Trois Réformateurs, 1945, p.27.

spécifique. Alors que pour la définition par exemple de l'homme, nous aurons deux notes constitutives appartenant à la nature de l'homme, pour celle de la personne ce sera autrement. L'élément qu'on peut appeler distinctif ou quasi spécifique apparaît en même temps comme élément matériel, c'est-à-dire le sujet où se réalise la forme (suppositionalité), sujet qui est l'élément matériel et qui distingue en même temps des autres supports. L'élément générique paraît jouer le rôle de la forme dans les différents sujets où il se réalise. Il dit, en effet, la suppositionalité se réalisant dans telle ou dans telle nature.

C'est pourquoi saint Thomas ne fait pas désigner au mot personne les deux éléments constitutifs au même titre, c'est-à-dire celui de forme. La personne n'est pas là pour désigner comme le concept Dieu, ou comme le concept homme, une essence. Ce qu'elle signifie d'abord, c'est la personnalité:

"Forma significata per hoc nomen persona non est essentia vel natura, sed personalitas. Unde cum sint tres personalitates, id est tres personales proprietates in Patre et Filio et Spiritu Sancto non singulariter sed pluraliter praedicatur de tribus¹⁵⁴."

En d'autres termes, personne nous réfère d'abord à la suppositionalité, tout en indiquant secondairement et matériellement le sujet où elle se réalise. En confirmation, nous pourrions joindre ici d'autres textes montrant comment personne nous fait penser davantage à l'élément générique de subsistance:

"Individuum autem est quod est in se indistinctum ab aliis vero distinctum. Persona igitur [je souligne]

154. Ia, q.39, a.3, ad 4.

in quacumque natura significet id quod est distinctum
in natura illa: sicut humana natura significat has
carnes, haec ossa et hanc animam¹⁵⁵."

La personne nous présente, en effet, l'idée de sujet singulier. Voici encore un autre témoignage:

"Persona non est impositum ad significandum ex
parte naturae, sed ad significandum rem subsisten-
tem in tali natura¹⁵⁶."

Nous n'avons pas voulu prouver par là que l'élément dit matériel n'est pas constitutif du concept de personne, mais simplement qu'il n'y ait pas là au même titre que l'autre, de même que l'âme et le corps constituent l'être humain à des titres cependant différents. Si saint Thomas n'a pas donné une considération égale, ou mieux un développement égal à ces deux éléments, ce n'est pas qu'il ne les reconnaissait pas, mais c'est que ses préoccupations étaient différentes, c'est peut-être aussi qu'il voulait éviter toute équivocité, préférant alors utiliser d'autres termes pour la doctrine morale regardant l'élément que nous avons appelé matériel. Saint Thomas, nous l'avons déjà dit, a fait usage du mot personne surtout dans les problèmes de suppositivité. Or dans ces problèmes proprement dits, il importe peu que la nature soit spirituelle ou matérielle. Tout au plus va-t-il faire au sujet dont il parle l'honneur d'un autre nom: celui de personne au lieu d'hypostase ou suppôt.

Sans infirmer ce que nous venons d'affirmer, il faut toutefois reconnaître que, même dans la partie morale de la Somme théologique, au moins

155. Ia, q.29, a.4.

156. Ia, q.30, a.4.

dans le traité de la justice, le mot personne joue selon toutes ses notes et ses valeurs. La personne est, dit-on, seule à pouvoir être sujet du droit. Par sa nature spirituelle, elle franchit le seuil de l'ordre juridique et moral, mais c'est en tant que sujet qu'elle a, ou qu'elle possède proprement, qu'elle subit pour ainsi dire les relations de droits et de devoirs.

Maritain a traité ex professo du problème de la suppositionalité en termes de personne à l'annexe des Cinq degrés du savoir. Dans ses écrits politiques et sociologiques, il aborde un autre point de vue métaphysique de la personne, celui qui, sans faire abstraction complète de l'autre, lui servira à tirer des conclusions d'ordre politique et social. Aussi, va-t-il s'attacher à nous faire voir dans la personne la source de ses relations juridiques, politiques, morales et sociales: la spiritualité. Il va s'attacher donc à l'élément qualifié plus haut de matériel, élément qui, en tant que distinctif et spécifique, doit être certainement riche de réalités. Il fait proprement ce que Gilson aurait souhaité voir faire au moyen âge: développer le personnalisme chrétien, non seulement dans ses relations individuelles avec Dieu, mais aussi sociales. Donc même avant d'étudier à proprement parler les conséquences sociales du concept de personne, Maritain sentira le besoin, afin de se mouvoir plus à l'aise dans les corollaires, d'élaborer cet aspect spirituel fondamental.

Or parmi les aperçus qu'il nous a dévoilés, il y en a un qui présente un intérêt spécial par rapport à la pensée de saint Thomas. Nous voulons ici parler de l'idée de "tout". Maritain, non seulement va rattacher cette idée de "tout" à la personne en tant que surpôt, mais en tant que proprement

spirituelle. La personne est encore un tout grâce à sa nature spirituelle, qui la fait émerger au-dessus des parties matérielles:

"Ainsi le nom de personne est réservé aux substances qui possèdent cette chose divine, l'esprit, et qui, par là [je souligne] sont chacune à elle seule, un monde supérieur à tout l'ordre des corps, un monde spirituel et moral, qui à proprement n'est pas une partie [je souligne] de cet univers et dont le secret est inviolable même au regard des anges¹⁵⁷."

Il n'apparaît pas aussi explicitement que saint Thomas ait rapporté le caractère de tout au fait pour la personne d'être spirituelle. La personne est dite un "tout", chez saint Thomas, comme toute substance complète le dit, à savoir que la partie comme telle ou la substance incomplète répugne à être taxée du nom de personnalité.

"Hypostasis apud Graecos est principaliter individuum substantiae, quod nos substantiam primam dicimus. Hoc autem est aliquid completum [je souligne] et distinctum et incommunicabile in ratione substantiae¹⁵⁸."

Ce qui est incomplet et communicable de quelque façon n'est plus un tout. C'est pourquoi en une formule plus lapidaire, dont Maritain a fait des applications analogiques trop étendues¹⁵⁹, saint Thomas répond, après s'être demandé si l'âme humaine peut être dite une personne: "ratio partis contrariatur personae¹⁶⁰". Acceptant cette pensée dans son acception la plus large, Maritain a tiré de là que la personne dans la société devait être considérée comme un tout. Il faudrait voir pourtant si saint

157. *Trois Réformateurs*, 1945, p.28-29.

158. I Sent., d.26, q.1, a.1.

159. *Revue thomiste*, mai-août 1946, p.237-279: La Personne et le Bien commun.

160. III Sent., d.5, q.3, a.2.

Thomas n'a pas argumenté selon que la personne est considérée comme suppôt et non pas en tant que personne, c'est-à-dire en tant que se distinguant des autres suppôts. Quelques autres textes: "Compositum ex materia et forma habet rationem hypostasis¹⁶¹." "Anima separata est pars rationalis naturae scilicet humanae et non tota natura rationalis humana et ideo non est persona¹⁶²."

Toutefois toute la spéculation de Maritain élevée sur cette idée de "tout" ne s'écroule pas du coup. Ce caractère de totalité peut fort bien découler de la spiritualité de la personne et cela ad mentem sancti Thomae. Voici comment l'on pourrait expliquer la dialectique faite autour du concept de spiritualité. Le "tout" exerce sa causalité finale sur toutes les parties en se les subordonnant. Or, parmi la multitude d'êtres créés, la nature spirituelle de certains va exiger que ces individus spirituels soient la fin de la nature. Car la fin ou l'intention de la nature est quelque chose de permanent. Dans les êtres corruptibles, l'élément permanent est l'espèce; dans les êtres incorruptibles, l'intention du Créateur a été l'individu "propter seipsum¹⁶³". Les êtres spirituels dans l'univers vont donc jouer le rôle d'un "tout" en ce sens que analogiquement au "tout" qu'est l'univers, ils vont se subordonner les parties matérielles. Cet argument est celui qui a été le plus mis en relief par Maritain pour faire ressortir le caractère de totalité de la personne. L'esprit, dit-il,

161. Ia, q.29, a.2, ad 3.

162. De Pot., q.9, a.4, ad 14.

163. Ia, q.98, a.1.

substantiellement, marque une indépendance et un dépassement au-dessus des forces physiques et déterministes. Par sa liberté, l'homme domine et se subordonne les êtres inférieurs. Là est la force de l'argument de Maritain et non pas dans l'utilisation du principe donné par saint Thomas selon une portée restreinte "ratio partis contrariatur personae".

Nous pouvons donc terminer ce premier paragraphe de notre étude comparative des deux concepts métaphysiques de la personne sur une courte conclusion. Sous l'aspect métaphysique d'un "tout" ou d'un quod spirituel. personne, chez saint Thomas et chez Maritain, contient les mêmes notes: "substantia individua rationalis naturae". Saint Thomas s'en sert davantage pour désigner le support dans des natures intellectuelles et donc développe l'élément générique; Maritain met surtout en relief le caractère spirituel. Nous ne voyons pas là d'addition formelle à la pensée de saint Thomas, mais au contraire un progrès dont le maître serait le premier à féliciter le disciple. Tout au plus, devons-nous faire une restriction sur l'idée de tout, dans le sens que nous avons plus haut donné.

B- Le concept moral et l'aspect de transcendance de la personne

1- Le concept moral

Quant à la notion relative ou morale de la personne en tant qu'elle est définie par rapport à une fin à atteindre, à des devoirs vis-à-vis de cette fin, elle ne reçoit pas dans les traités de saint Thomas le nom

de personne. La réalité y est, il n'y a pas à en douter. Si jamais, en effet, saint Thomas s'était avisé de parler de notre ordination à notre fin ultime en termes de personnalité, toute la Secunda pars aurait été parsemée de ce mot. Il était logique en cela avec l'acception métaphysique qu'il avait comme définitivement donnée au terme dans ses traités de métaphysique. Que voudrait dire, en effet, développer la personnalité si on entend celle-ci dans le sens ontologique de suppositivité? Peut-on devenir plus sujet, ontologiquement et subsistantiellement parlant, que nous le sommes et que nous l'étions à notre naissance. Pour Maritain, au contraire, développer la personnalité prend un sens très riche d'applications sociales dans ses traités de politique et de morale, ayant attiré notre attention sur l'aspect spirituel de la personne. Il désigne cependant la même réalité que saint Thomas, dans la Secunda Pars, nous décrit comme une imitation dynamique de Dieu. Développer la personnalité équivaut, en effet, à retourner à Dieu d'où nous sommes d'abord sortis. Au lieu du mot personne, saint Thomas a préféré utiliser les termes de "nature intellectuelle ou rationnelle" ou tout simplement de homo, quand il veut nous développer sous les yeux la destinée de la personne.

L'on a déjà deviné la conclusion. La diversité seule de termes n'est pas suffisante pour éloigner Maritain de l'esprit de saint Thomas, quand il nous parle de la personne sous son aspect moral, et pas même complètement de la lettre, puisqu'on sait que, même si saint Thomas n'a pas fait usage du mot personne en morale, le mot lui-même chez lui contient les mêmes éléments que chez Maritain. A ce point de vue, tout autorisait

Maritain à se servir du mot personne à l'usage des réalités politiques et morales.

2- L'aspect de transcendance

Le caractère relatif ou moral de la notion de personne fonde ce que nous appelons l'aspect de transcendance de la personne. C'est un mot commun à peu près à tous les personnalismes. Il est fondamental dans le mouvement et la théorie. Il recouvre un sens plus profond quand il appartient, comme chez Maritain, à un personnalisme théocentrique. Ce qui donne, en effet, la supériorité à la personne, c'est sa relation personnelle et immédiate qu'elle entretient avec Dieu grâce à ses facultés spirituelles, qui la rendent image proprement dite de Dieu.

Nous ne prétendons pas faire une critique à fond de cette doctrine chez Maritain. Elle nous engagerait dans les notions subtiles de bien commun et nous mènerait hors des limites fixées à notre travail. Nous ne voulons que poursuivre notre étude dans la mesure où elle nous aidera à montrer que l'attribution de cette note de transcendance à la personne n'est pas une contradiction thomiste. Nous prouverons, par le fait même, que personnalisme et thomisme ne sont pas des termes contradictoires. Le personnalisme de Maritain pourra être appelé thomiste si, substantiellement, l'on reconnaît chez les deux auteurs la même transcendance attribuée à la personne. Il ne faudrait pourtant pas s'engager dans notre recherche avec l'idée de trouver une opposition entre transcendance de la personne et bien commun. Les deux sont conciliables.

a- Quelques textes en faveur de la transcendance

Nous relèverons d'abord quelques textes qui nous parlent de la transcendance de la personne, afin d'amorcer la discussion.

L'idée de comparer la transcendance de la personne à la transcendance d'un "tout" vient de Maritain. Mais, comme on l'a laissé entendre plus haut, elle était fortement suggérée par plusieurs textes de saint Thomas, dont en voici un autre :

"Naturae autem intellectuales majorem habent
affinitatem ad totum quam aliae naturae; nam
unaquaeque intellectualis substantia est
quodammodo omnia¹⁶⁴."

Nous avons encore cet autre texte que nous avons déjà cité, mais que nous reprenons, cette fois pour fonder la transcendance de la personne¹⁶⁵. Le principe d'individuation vient multiplier les êtres partageant une même espèce. Il les constitue pour ainsi dire parties d'un tout potentiel, qui est l'espèce. Or, dit saint Thomas, l'individu matériel a été voulu dans l'intention de la nature pour le bien de l'espèce, parce que le bien de l'espèce est supérieur, étant donné que la nature veut d'abord quelque chose de permanent. Ce qui arrive, en effet, d'une façon perpétuelle semble bien être ce qui est premier dans l'intention de la nature. Or, continue-t-il, dans les choses corruptibles, "nihil est perpetuum et semper manens nisi species; bonum speciei est de principali intentione naturae. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est

164. Cont.Gent., III, 112.

165. Ia, q.98, a.1.

secundum naturam suam, competit generatio [par laquelle l'espèce est sauvée]; ex parte vero animae quae incorruptibilis est competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a natura auctore". L'espèce, en tant que bien plus universel, jouait le rôle d'un tout et était voulue la première par la nature. mais voilà que, par la dignité de sa nature, un individu spirituel va finaliser les intentions premières de la nature, tout comme s'il était un bien universel comme l'espèce. Sa transcendance l'a haussé au niveau d'un bien commun, d'un bien égal en valeur au bien d'un "tout"¹⁶⁶.

Ce texte donc, en plus de faire voir combien est légitime d'attribuer à la personne les prérogatives d'un "tout", démontre très clairement la transcendance de l'individu spirituel, autant dire la personne: "Multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius ab auctore naturae".

"Si igitur solae rationales creaturae directionem a Deo ad suos actus accipiunt, non solum propter speciem sed etiam secundum individuum"¹⁶⁷.

b- Textes marquant plutôt la transcendance du bien commun

D'autre part, il semble bien que d'après d'autres textes tirés de la Somme contre les Gentils, le bien de l'univers ou l'ordre du tout soit au-dessus de la personne.

"Id autem quod est maxime bonum in rebus causatis, est bonum ordinis universi, quod est maxime per-

166. Ia, q.98, a.1; Cont.Gent., III, 113.

167. Cont.Gent., III, 113.

fectum... Bonum igitur ordinis rerum causatarum
a Deo est id quod est praecipue volitum et causatum
a Deo¹⁶⁸."

Encore:

"Ultimus autem finis divinae voluntatis est
bonitas ipsius cui propinquissimum in rebus
creatis est bonum ordinis totius universi: cum
ad ipsum ordinetur sicut ad finem omne particulare
bonum hujus vel illius rei, sicut minus perfectum
ordinatur ad id quod est perfectum¹⁶⁹."

Le problème est donc d'interpréter cette double série de textes
sans les violenter, tout en sauvant la transcendance de la personne. En
ce qui regarde les derniers textes cités, deux observations s'imposent
sur la manière de les interpréter.

Il nous paraît un peu osé de les rejeter tout simplement, quand on
veut établir une doctrine du bien commun, sous prétexte que saint Thomas
dans ce lieu n'a pas l'intention de décrire les rapports de la personne
et du bien commun. Nous concédons qu'il ne s'agit pas ici du bien commun
politique proprement dit et de la personne. Le bien commun dont il est
parlé est un bien encore plus universel. Nous concéderons encore au Père
Eschmann¹⁷⁰ que la première intention de saint Thomas est de montrer qu'il
y a une Providence qui gouverne toute chose, contre le nécessitarisme
arabe. Cette intention de saint Thomas est explicitement donnée à la fin
du chapitre soixante-quatrième, au livre troisième de la Somme contre les
Gentils:

168. Cont.Gent., III, 64.

169. Ibid.

170. In Defense of Jacques Maritain. In The Modern Schoolman, 22 (May 1945)
p.190 seq.

"Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium qui dicebant omnia ex necessitate materiae provenire, ex quo sequebatur omnia a casu accidere, et non ex aliquo providentiae ordini".

La preuve de saint Thomas peut se formuler ainsi. Dieu a créé toute chose par son intelligence et sa volonté. Or Dieu ne pouvait avoir d'autre fin que sa bonté à manifester. Sa bonté toutefois se réalise plus parfaitement dans l'ordre. Mais mettre de l'ordre, qu'est-ce sinon gouverner toute chose. La preuve est toute basée sur ce principe servant de mineure et admis par les philosophes arabes comme un dictum authenticum: "id autem quod est maxime bonum in rebus creatis est bonum ordinis universi quod est maxime perfectum"¹⁷¹. Il est donc vrai, comme on a pu le constater à la lecture, que les préoccupations de bien commun formellement pris et de personnalité, sont étrangères au texte. Toutefois au risque de faire croire que saint Thomas ne parle pas formellement, il faut reconnaître dans ces chapitres une doctrine formelle sur la destinée des personnes et de l'univers et même des aperçus précieux sur le bien commun, étant donné qu'il est parti de la Providence, qui seule peut saisir et appréhender d'une façon connaturelle le bien de tout l'univers¹⁷². D'ailleurs comme nous le verrons, il n'y a rien de déshonorant pour la personne à être considérée comme une partie de l'univers, surtout si on lui assigne la place qui lui est due: celle des parties nobles et supérieures auxquelles les autres sont ordonnées.

171. In XII Metaph., 52.

172. Ia-IIae, q.19, a.10.

D'un autre côté, et c'est là notre seconde remarque, il convient d'user de beaucoup de circonspection, et de garder le sens des nuances, le sens de l'analogie, dans l'interprétation d'un dictum authenticum médiéval comme est, dit le Père Eschmann, en se basant sur le Père Chenu, O.P., le principe "bonum commune est divinius" ou cet autre "quod est optimum in rebus existens est bonum universi". Or un dictum authenticum est, au moyen âge, un principe qui tient son autorité des Pères ou des grands philosophes. Personne ne pense certes à les discuter, mais tous pensent à les interpréter. Car on se rendait bien compte que la formule ici ou là manquait de précision et pouvait même être interprétée à faux.

"Unde, dit saint Thomas, si aliqua in dictis antiquorum doctorum inveniuntur quae cum tanta cautela non dicantur quanta a modernis servatur, non sunt contemnenda aut abjicienda: sed nec etiam ea extendere oportet, sed EXPONERE REVERENTER¹⁷³."

Dans une note au bas de la même page de l'article cité, le Père Chenu nous recommande

"d'avoir présent à l'esprit le principe de ce traitement des "autorités". Car souvent tel commentaire, tel développement, telle distinction, roule autour d'un "authentique", d'un terme ou d'un aphorisme traditionnel, dont discrètement est redressé le sens ou limitée la portée... Cette observation, entre beaucoup d'autres, serait à marquer vivement dans une introduction à un commentaire historico-doctrinal de la Somme."

Compte tenu de ces deux remarques, nous abordons, non sans un certain tremblement, de traiter du paradoxe de la transcendance du bien commun et

173. Cité par le R.P. Chenu, O.F. dans Divus Thomas, 28 (1925), p.282.

de celle de la personne, dans la mesure seulement où cela sera utile à l'établissement de notre thèse. Or pour bien accomplir notre tâche, il nous faudra procéder avec ordre. Nous étudierons les attitudes de la personne en face du bien commun.

c- Interprétation de la pensée de saint Thomas à l'aide de textes parallèles

Mais d'abord, il nous faudra connaître la pensée de saint Thomas sur le bien commun, sur les différentes réalisations du bien commun. Et c'est après cette enquête que nous essaierons de comparer personne et bien commun, soit dans l'univers mais surtout dans la société politique, enfin dans la société des bienheureux ou du moins des justes.

Deux principes sur le bien commun

Il semble que deux principes ou deux vérités commandent la question du bien commun. Il est bon que nous nous les mettions sous les yeux avant d'aller plus loin. Le premier est celui qui soutient la primauté du bien commun, parce qu'il est plus divin. Nous l'avons déjà rencontré au cours de nos considérations. Il remonte à Aristote: "Bonum commune est divinius". Saint Thomas le répète souvent à propos de la société politique, à propos de l'ordre de l'univers lorsque, dans Contra Gentiles, il établit le fait de la Providence contre le nécessitarisme arabe:

"Id autem quod maxime bonum in rebus creatis

est bonum ordinis universi, quod est maxime perfectum¹⁷⁴."

Cependant ce principe vaut selon tout son absolu, quand le bien privé et le bien commun se trouvent dans une même catégorie de biens. Car là où les niveaux sont différents, le bien commun, s'il est de l'ordre des biens inférieurs, sera subordonné au bien privé supérieur, fût-il privé. "Dicendum quod bonum universi est majus quam bonum particulare unius si accipiatur utrumque in eodem genere." "Sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus¹⁷⁵." C'est pourquoi saint Thomas avoue-t-il avec saint Augustin que la justification de l'impie vaut mieux que la création du ciel et de la terre. "Sed bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi¹⁷⁶." Le problème dans toute son acuité se pose donc lorsque le bien privé et le bien commun se trouvent dans une même catégorie de biens "in eodem genere".

La notion de bien commun; trois réalisations: univers - société - Dieu

On connaît la définition classique du bien, devenue un aphorisme scolastique: "Bonum est quod omnia appetunt"¹⁷⁷. Le bien est ce que toute chose désire. Mais il faut ajouter que toute chose désire sa perfection. C'est pourquoi le bien est quelque chose de perfectif:

"Cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis...¹⁷⁸."

174. Cont.Gent., III, 64.

175. Ia-IIae, q.113, a.2, ad 2; IIa-IIae, q.152, a.4, ad 3; III Sent., d.32, q.5, sol.4.

176. Ia-IIae, q.113, a.9, ad 2.

177. De Ver., q.21, a.1.

178. De Ver., q.21, a.2.

Vous avez noté que le bien est perfectif par mode de cause finale cependant, "per modum finis". Aussi, saint Thomas continue-t-il dans le même texte "... omne id quod invenitur habere rationem finis habet et rationem boni." De même, le principe si souvent évoqué, "bonum est diffusivum sui" doit être interprété selon l'ordre de la causalité finale:

"Diffundere, licet secundum proprietatem vocabuli videatur importare operationem causae efficientis, tamen largo modo potest importare habitudinem cujusque causae, sicut influere et facere et alia hujusmodi. Cum autem dicitur quod bonum est diffusivum secundum sui rationem, non est intelligenda effusio secundum quod importat operationem causae efficientis, sed secundum quod importat habitudinem causae finalis¹⁷⁹."

Or le bien est d'autant plus grand et meilleur que sa causalité s'étend à plus d'objets, qu'il finalise plus d'êtres. "Unde et bonum quod habet rationem finis, tanto potius ut quanto ad plura se extendit¹⁸⁰." Et nous touchons là à la nature même du bien commun, comme en ce que, unique et le même, il finalise plusieurs sujets. Il n'est pas commun parce qu'il représente la somme des biens privés -- il ne constituerait alors que la somme de biens privés et ne serait pas un réel bien commun. Car c'est en cela même qu'il se distingue du bien privé, en ce qu'il s'étend à plusieurs, tandis que le bien privé est la perfection du singulier à l'exclusion des autres. Cependant, il ne faut pas voir d'opposition entre bien propre et bien commun. Comme bien, fût-il commun, il demeure perfectif du sujet qui le désire, mais perfectif en tant même

179. De Ver., q.21, a.1, ad 4.

180. I Eth., lect.2, n.30.

que commun et non pas avec exclusivité. Or plus un être est parfait, plus il atteint à un bien commun plus universel. Les êtres inférieurs désirent leur bien propre privé et en restent là; on voit d'autres êtres travailler au bien de l'espèce. Enfin les personnes, parce que douées d'intelligence et de volonté, peuvent posséder les intentions du Créateur sur l'univers et l'actionner en accord avec ces intentions. Enfin, Dieu lui-même est un bien commun, tout en étant atteint par l'acte personnel de chacun des bienheureux, dans lequel acte, ils trouvent leur perfection propre "bonum suum"¹⁸¹. Pour résumer nos considérations sur le bien commun et le bien privé, voici un texte de saint Thomas qui les distingue clairement:

"Bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cujuslibet partium. Bonum autem unius personae singularis non est finis alterius"¹⁸².

De la définition même du bien commun découle la manière de vouloir ce bien commun. Il doit être voulu en tant que commun, c'est-à-dire dans sa diffusibilité même à toutes les parties. Autrement nous violentons sa nature, si comme le tyran l'on fait servir le bien commun à son seul intérêt personnel.

"Amare autem bonum alicujus civitatis ut habeatur et possideatur, non facit bonum politicum; quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicujus civitatis ut ei dominetur: quod est amare seipsum magis quam civitatem; sibi enim ipsi hoc bonum concupiscit non civitati. Sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est vere amare civitatem"¹⁸³.

181. Cont.Gent., III, 24.

182. IIa-IIae, q.58, a.9, ad 3.

183. De Caritate, a.2.

Car il ne faut pas l'oublier, la partie dans le tout ne cherche pas l'intérêt du tout, dans son propre intérêt. Certes, en voulant le bien du tout, elle travaille aussi à sa perfection propre, non pas pour elle-même cependant, mais pour le tout: "non autem ita quod bonum ad se referat, sed potius ita quod seipsum refert in bonum totius"¹⁸⁴. Etant donné que nous aurons à revenir sur ce point dans certaines applications particulières, nous n'allongerons pas nos considérations sur ce sujet. Mais auparavant, nous aimerions citer un autre texte illustrant et distinguant la manière dont nous aimons notre bien propre d'une part, et le bien commun d'autre part.

"Est quoddam bonum proprium alicujus hominis in quantum est singularis persona; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, unusquisque est sibi principale objectum dilectionis. Est autem quoddam bonum commune quod pertinet ad hunc vel illum in quantum est pars alicujus totius... et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, principale objectum dilectionis est illud in quo principaliter illud bonum consistit, sicut bonum exercitus in dux"¹⁸⁵.

Les réalisations de bien commun chez saint Thomas

Nous pourrions nous demander dans quelle catégorie de biens peut se réaliser analogiquement, s'entend, la notion de bien commun. Nous en énumérons quelques-uns, principalement ceux qui pourront être utiles à l'éclaircissement de notre problème portant toujours sur les rapports

184. IIa-IIae, q.26, a.3, ad 2.

185. De Caritate, a.4, ad 2.

de la personne avec le bien commun. Voici les trois que nous discuterons: l'univers, la société et Dieu. Nous ne voulons pas, toutefois, faire ici un chapitre spécial sur les réalisations du bien commun. Car il serait composé des mêmes textes que nous utiliserons pour décrire les rapports de la personne avec ces différents biens communs.

La personne et les biens communs: univers - société - Dieu

La personne et l'univers

Que l'ordre de l'univers ait été considéré par saint Thomas comme un bien commun, ou le bien d'un tout dont toutes les créatures sont des parties, il n'y a aucun doute là-dessus pour qui a lu Contra Gentiles ou encore certains articles de la Somme théologique, comme Ia, q.65, a.3. Considérons, par exemple, cet article dans lequel saint Thomas s'est montré très explicite sur les rapports de la personne et de l'univers:

"Considerandum est quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicujus totius et partium ejus velimus finem assignare, inveniemus primo quidem quod singulae partes sunt propter suos actus... sic igitur et in partibus universi unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores; sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Ulterius autem singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei: quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum,

quem attingere possunt sua operatione cognoscendo
et amando¹⁸⁶."

Il y a dans l'univers des parties moins nobles et des parties plus nobles; celles qui sont douées d'intelligence tiennent le premier rang. Et, en vertu du principe "inferiora ordinantur ad superiora", ces parties moins nobles sont donc voulues pour les parties plus nobles. L'ordre requiert encore que les parties soient pour le "tout" et que le "tout" soit pour Dieu. C'est pourquoi les parties plus nobles ou moins nobles doivent être ordonnées à la perfection du tout; en conséquence, les personnes, comme créatures et comme parties, sont aussi ordonnées à la perfection du tout. Toutefois saint Thomas souligne encore ici que les personnes sont ordonnées d'une façon spéciale à Dieu: "quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando." On se rappelle que saint Thomas nous a dit plus haut que les personnes "ordinantur propter se a divina providentia". Et au chapitre troisième, livre troisième de Contra Gentiles, saint Thomas, rappelant ce qu'il vient de démontrer, à savoir que la divine Providence s'étend à toute chose, souligne qu'elle s'étend aux êtres intellectuels et rationnels "prae aliis". Et cette considération particulière pour ces êtres leur vient de ce qu'eux seuls sont les images de Dieu et que, tandis que tout l'univers extensive et diffusive représente mieux Dieu, intensive et collective, la personne dépasse l'univers parce

186. Ia, q.65, a.2.

qu'elle est capable de saisir le souverain bien, "quae est capax summi boni"¹⁸⁷. Du côté de la variété des perfections répandues dans l'univers, il y a plus de perfection, plus de bontés de représentées dans l'univers entier que dans une seule personne, mais du côté de la qualité de la perfection, il y en a plus dans le contact de l'âme avec Dieu.

Nous discernons donc pour la personne un double destin. En même temps qu'elle doit remplir sa vocation de partie au sein du tout, elle est appelée par Dieu à une autre vocation particulière qui l'élève au-dessus des autres êtres "propter se a divina providentia ordinantur", tandis que les autres le sont pour elles.

Les personnes sont ordonnées à l'univers

Les personnes sont ordonnées à l'univers. Qu'est-ce à dire? D'abord, il ne faut pas prendre le mot univers dans une acception trop restreinte. Il ne s'agit pas seulement de l'univers des corps, mais aussi de celui des corps et des esprits. Cet univers des corps et des esprits forme un tout dont les personnes constituent une partie et auquel elles sont ordonnées. Elles sont ordonnées d'abord comme complément extensif de l'univers des corps. Elles viennent, par la nature spirituelle qu'elles représentent, terminer l'échelle de perfection, compléter la hiérarchie des êtres. Elles ajoutent leur part de beauté, leur part d'harmonie dans le concert des êtres. C'est un point de vue esthétique,

187. Ia, q.93, a.2.

c'est un point de vue aussi métaphysique. Car pourquoi Dieu a-t-il créé les êtres variés et multiples sinon pour mieux se représenter, afin que ce qui manquait à un seul être pour représenter la gloire de Dieu, fût compensé par la perfection de l'autre.

"Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem suppleatur ex alia: nam bonitas quae est in Deo simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim¹⁸⁸."

Et encore:

"Quamvis angelus absolute sit melior quam lapis, tamen utraque natura est melior quam altera tantum: et ideo melius est universum in quo sunt angeli et aliae res quam ubi essent angeli tantum, quia perfectio universi attenditur essentialiter secundum diversitatem naturarum, quibus implentur diversi gradus bonitatis¹⁸⁹."

Il manquerait donc quelque chose à la perfection de l'ensemble, au complément du tout, si les parties principales en étaient absentes "si enim deessent ea quae requirit substantiae intellectualis perfectio, non esset universum completum¹⁹⁰." Être de cette façon partie de l'univers et ordonné au tout ne porte pas préjudice à la dignité de la personne, car

"nihil tamen prohibet dici quod dignior creatura facta est propter inferiorem; non secundum quod in se consideratur sed secundum quod ordinatur ad integritatem universi¹⁹¹."

188. Ia, q.47, a.1.

189. I Sent., d.44, q.1, a.2, ad 6.

190. Cont.Gent., III, 112.

191. Ia, q.70, a.2, ad 4.

Ces considérations sur cette première manière d'être ordonné au tout nous conduisent naturellement à l'autre selon laquelle les personnes jouent un rôle de providentes dans l'univers. Car, il faut le dire, tous les autres êtres inférieurs ne peuvent pas d'eux-mêmes représenter la bonté de Dieu en étant conscients de la chose. Ils ont besoin des natures intellectuelles comme interprètes de leurs louanges. L'univers chante la gloire de Dieu. Mais cela par l'intermédiaire propre des personnes. La personne est donc ordonnée à la perfection de l'univers en ce sens que, saisissant par son intelligence la fin de l'univers et des êtres, elle va concourir à leur faire atteindre leur fin qui est en ultime analyse la gloire de Dieu. Or souvent ce sera comme en causant à la manière d'une cause seconde subordonnée à Dieu. En cela, elle ressemblera de près à Dieu lui-même causant. Les personnes seront dans l'univers causes d'un certain ordre.

"Quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto nobilius sub ordine providentiae collocatur. Inter omnia vero alia spirituales substantiae magis primo principio appropinquant; unde et ejus imagines insignitae dicuntur; et ideo a divina providentia non solum consequuntur quod sint provisa, sed etiam quod PROVIDEANT¹⁹²."

"Earum [rationales animae] providentia coarctatur ad pauca, scilicet ad res humanas et ad ea quae in usum vitae humanae venire possunt¹⁹³."

Comme Dieu, elles doivent veiller au bien du tout, qui est le retour à Dieu de toute chose dans l'ordre établi par Lui, à savoir que les inférieurs

192. De Ver., q.5, a.5.

193. De Ver., q.5, a.8.

soient ordonnés aux supérieurs et atteignent leur fin. C'est ainsi que tous les êtres s'assimilent davantage à Dieu en devenant une expression plus grande de la bonté de Dieu. Autre texte :

"Sciendum tamen, quod aliquid provideri dicitur dupliciter: uno modo prout se, alio modo propter alia; sicut in domo propter se providentur ea in quibus essentialiter consistit bonum domus sicut filii, possessiones et hujusmodi: alia vero providentur ad horum utilitatem ut vasa, animalia et hujusmodi. Et similiter in universo illa propter se providentur in quibus essentialiter consistit perfectio universi; et haec perpetuitatem habent sicut et universum perpetuum est... et ideo substantiae spirituales et corpora caelestia, quae sunt perpetua secundum speciem et secundum individuum, sunt provisa propter se et in specie et in individuo¹⁹⁴."

Ce dernier texte, comme on le voit, se termine en faveur de ce en quoi "essentialiter consistit perfectio universi", c'est-à-dire ces êtres qui sont perpétuels "secundum individuum".

Ces rapports que la personne a avec l'univers doivent servir en ultime analyse à intensifier ses rapports avec Dieu. Car il ne faut pas croire que la personne trouve raison de béatitude dans son ordination à l'univers. C'est en Dieu seul qu'elle trouvera sa fin. Car, non seulement sa nature spirituelle place l'homme au-dessus de l'univers inférieur avec lequel il forme un tout, mais encore y eut-il des êtres supérieurs qu'il ne trouverait pas en eux sa béatitude. Dieu seul peut satisfaire cet appétit.

"Quamvis autem quantum ad aliquas conditiones homo aliquibus creaturis existat inferior,

194. De Ver., q.5, a.3.

secundum ordinem finis nihil homine existit altius
nisi solus Deus, in quo sola perfecta hominis bea-
tudo consistit¹⁹⁵."

Par conséquent, la personne pourra bien poursuivre la perfection de l'univers, la perfection du tout, mais cela profitera en dernière analyse à sa relation personnelle qu'elle doit avoir avec Dieu. D'ailleurs si ce bien de l'ordre, au dire de saint Thomas, peut être aimé en charité, il ne faut pas oublier d'ajouter avec lui que ce n'est pas parce que l'univers est un sujet avec qui l'on peut entretenir une amitié, mais c'est en autant que cet ordre est ordonné à la nature rationnelle qui, elle, est capable de la béatitude divine¹⁹⁶.

Que conclure de ce paragraphe? A une certaine prééminence de la personne sur l'univers, même si elle en est constituée en même temps partie. Dans la mesure cependant où elle n'est plus partie, elle dépasse l'univers et non seulement le dépasse, mais l'utilise à ses actes personnels d'amour et de connaissance. En tant que partie, nous l'avons vue contribuer avec les autres à la perfection, à l'intégration du tout dont la fin est la gloire de Dieu et qu'il atteint "in quantum in eis [partibus singulis] per quamdam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei¹⁹⁷". Mais nous voyons la personne faire plus que représenter la bonté de Dieu, car "supra hoc habeant [creaturae rationales] finem Deum quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando". Voilà la limite jusqu'où elle est partie et le point de départ où l'univers inférieur lui servira

195. Cont.Gent., IV, 54.

196. De Caritate, a.7 in 5.

197. Ia, q.65, a.2.

de moyen à atteindre immédiatement sa fin ultime.

Or cette conclusion, tirée à lumière des textes de saint Thomas, semble en parfait accord avec ce que Maritain affirmait au début de son article sur la personne et le bien commun dans la Revue thomiste:

"La personne humaine est ordonnée directement à Dieu comme à sa fin ultime absolue, et cette ordination directe à Dieu transcende tout bien commun créé, bien commun de la société politique et bien commun intrinsèque de l'univers¹⁹⁸."

Cette situation, comme on le voit, anticipe un peu sur ce que nous allions dire du bien commun social ou de la société politique. Mais nous y voilà. Car on ne peut traiter de la tension bien commun - personne sans aborder celle de personne-société. D'ailleurs Maritain s'est arrêté d'une façon particulière à ce point et ce n'est qu'en passant qu'il déborde ces cadres politiques et sociaux pour traiter du bien commun dans toute son ampleur.

La personne et la société

La société, un tout — L'homme, une partie

Les textes sont nombreux, chez saint Thomas, nous décrivant la cité comme un tout, dont les hommes constituent les parties. Et parce qu'ils sont parties, ils sont ordonnés au tout comme à un bien supérieur; il

198. Jacques Maritain. La personne et le bien commun. Dans Revue thomiste, 46 (mai-août 1946), p.238-239.

arrivera même que l'un ou l'autre pourra être sacrifié pour le bien du tout, tout comme un membre du corps humain est quelquefois coupé pour la santé de l'individu.

"Si aliquis homo est periculosus communitati...
laudabiliter occiditur ut bonum commune conservetur¹⁹⁹."

"Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est, et quod habet, est multitudinis, sicut et quaelibet pars, id quod est, est totius²⁰⁰."

"Persona comparatur ad communitatem, sicut pars ad totum²⁰¹."

"Ipse homo ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cuius est pars²⁰²."

"Quaelibet pars, id quod est totius est; quilibet autem homo est pars communitatis et ita id quod est, est communitatis²⁰³."

Toutefois ces textes perdent un peu de leur absolu quand nous les comparons à cet autre:

"Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua²⁰⁴."

Ce sont les textes dont Maritain s'est servi pour établir sa théorie sociale. Et je ne vois pas qu'il leur ait donné une fausse interprétation. Les premiers sont clairs d'eux-mêmes. Mais l'on comprend que s'ils n'étaient pas équilibrés par le dernier, ou encore par toute la théorie de

199. IIa-IIae, q.64, a.2.

200. Ia-IIae, q.96, a.4.

201. IIa-IIae, q.61, a.1.

202. IIa-IIae, q.65, a.1.

203. IIa-IIae, q.65, a.5.

204. Ia-IIae, q.21, a.4, ad 3.

saint Thomas sur la prééminence de l'union avec Dieu sur la vie active, on pourrait se demander comment il se séparent des principes absolument totalitaires. L'homme, ne trouvant pas sa fin ultime dans la société, se doit de s'ordonner à une fin supérieure à laquelle même la société est ordonnée. Or, quand les conflits interviennent entre la fin intermédiaire et la fin suprême, il est clair que la première doit céder à l'autre fin parce que l'homme, d'abord et avant tout, "totum quod homo est et quo potest et quod habet, ordinandum est ad Deum"²⁰⁵. De plus, comme nous le verrons plus loin, avant d'être partie de la communauté, l'homme comme créature est d'abord partie vis-à-vis de Dieu. En cette doctrine, saint Thomas certes ne groupe pas autour du pôle individu (du moins ne l'appelle-t-il pas ainsi) les rapports de l'homme-partie avec la communauté, ni autour du pôle personne les rapports de l'homme-partie vis-à-vis de Dieu, Bien commun; mais les réalités ne sont-elles pas les mêmes, bien que cachées sous des noms un peu différents?

Nous irons scruter la pensée de saint Thomas plus loin. L'on a déjà fait remarquer que saint Thomas n'avait pas élaboré une théorie sociale pour elle-même, une théorie du bien commun pour lui-même, comme on aurait aimé le voir faire. Mais cependant, dans sa synthèse doctrinale, il nous a laissé, il me semble, suffisamment de points de départ de jalons précieux pour que quelque disciple fidèle élaborât un thomisme social conformément à l'esprit même de saint Thomas. N'est-ce pas à cette tâche que

205. Ia-IIae, q.21, a.4, ad 3.

Maritain s'est consacré, quelquefois peut-être au dépens d'un vocabulaire traditionnel. Or ces textes clés (où Maritain a puisé largement), il faut aller les chercher dans la définition relative de la personne que l'on trouve précisément développée et exposée dans la Secunda pars de la Somme théologique. Plus particulièrement la tension entre société et personne trouverait sa solution dans une étude fouillée des traités où saint Thomas met en regard l'action et la contemplation; l'amour et nos devoirs envers Dieu et envers le prochain; enfin où est établie une hiérarchie entre la sagesse et les autres vertus morales et principalement la prudence politique à laquelle il est fait nommément allusion dans Ia-IIae, q.66, a.5, ad 1. C'est là que nous voulons puiser pour saisir les rapports entre la société ou le bien commun social et la personne, chercher le fondement du personnalisme de Maritain et peut-être faire voir que personnalisme thomiste n'est pas une formule contradictoire, sans prétention toutefois à épuiser la documentation sur le sujet.

Avant d'entrer en matière, pour soutenir notre mémoire au cours de la discussion, et ne pas oublier de rapprocher la doctrine de Maritain de celle de saint Thomas, rappelons (ce que nous avons expliqué plus au long) le personnalisme de Maritain. Voici substantiellement la pensée de Maritain. En ce qui regarde ma relation personnelle à Dieu, le bien commun temporel m'est ordonné et, d'autre part, en ce qui regarde ce dont je suis dépendant de la société, je demeure soumis au bien commun de celle-ci. En vertu des liens de justice qui me relient à la société, celle-ci pourra donc exiger de moi que je me dévoue à la chose publique, qui est d'assurer

les conditions de vie (matérielles, spirituelles et morales) dans lesquelles l'épanouissement de la personne sera rendu possible. C'est au nom de la personne que je me subordonne le bien commun temporel en m'ordonnant à Dieu et c'est à titre d'individu que je m'ordonne au bien commun temporel sans pourtant violer dans ce service ma dignité de personne, parce que cette ordination implique elle-même un haussement de la personne²⁰⁶.

Nous essaierons donc maintenant de mesurer l'ordination de la personne au bien commun, ou de celui-ci à la personne en termes de vie active et de vie contemplative, de sagesse et de prudence. Bien entendu que nous sous-entendons, tout au cours de la discussion, la mineure: à savoir que la vie politique est du domaine de la vie active.

La contemplation, bien privé, est supérieure au bien commun

La contemplation, bien privé, est supérieure à la vie active ou la vie politique. L'énoncé d'un tel principe paraît étrange dans une philosophie qui ré-ète à satiété que le bien commun est supérieur au bien privé. Saint Thomas nous le concède dans la mesure ou nous restons dans le même ordre. Car le bien privé d'un ordre supérieur est préférable, avons-nous dit, au bien commun d'un ordre inférieur:

"Dicendum quod bonum universi est majus quam bonum particulare unius si accipiatur utrumque in eodem genere."

"Sed potest esse quod bonu privatum sit melius secundum suum genus²⁰⁷."

206. Revue thomiste, 46 (Mai-août 1946), p.237-279.

207. Ia-IIae, q.113, a.2, ad 2; IIa-IIae, q.152, a.4, ad 3; III Sent., d.32, q.5, sol.4.

D'abord l'acte de contemplation est considéré par saint Thomas comme un acte privé entre Dieu et l'âme béatifiée. "Si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret²⁰⁸." Le prochain n'est pas requis dans l'acte même de contemplation du bienheureux. C'est une affaire personnelle qui n'exclut pas cependant communication entre les bienheureux du fait qu'ils atteignent un même bien commun. Le caractère privé de la contemplation est encore affirmé ailleurs, en opposition avec le caractère commun du bien de l'intellect pratique.

"Sicut bonum unius consistit in actione et contemplatione, ita et bonum multitudinis, secundum quod contingit multitudinem contemplationi vacare."

Il semble que saint Thomas accorde une contemplation commune, mais il faut noter la restriction qu'il y met: "secundum quod contingit multitudinem contemplationi vacare". Il va lui-même s'expliquer dans la suite:

"Hoc est verum quod ... assecutio finis quem intellectus practicus intendit, potest esse propria et communis, in quantum per intellectum practicum [et non speculativum] se et alios dirigit in finem, ut patet in rectore multitudinis. Sed ALIQUIS, EX HOC QUOD SPECULATUR, IPSE SOLUS DIRIGITUR in speculationis finem²⁰⁹."

Au cours du texte, saint Thomas parle de "singularis assecutio ejus", c'est-à-dire "finis intellectus speculativi".

Or la contemplation, qui est un acte personnel et privé, est pourtant supérieure aux actes de l'intellect pratique.

208. Ia-IIae, q.4, a.8, ad 3.

209. III Sent., d.35, q.1, a.4, sol.3, ad 2; IV Sent., d.49, q.1, a.1, sol.3, ad 1.

"Ipse autem finis intellectus speculativi,
poursuivait saint Thomas dans le dernier texte
cité, tantum praeseminet bono intellectus prac-
tici, quantum singularis assecutio ejus excedit
communem assecutionem boni intellectus practici."

Or, l'assecutio singularis dépasse l'assecutio communis dans la mesure,
nous dit ailleurs saint Thomas, où cette "assimilatio est major"²¹⁰.

A première vue, l'assimilation à Dieu semble plus grande dans l'acte de
l'intellect pratique. Car nous nous conformons à ce moment à Dieu cau-
sant. Saint Thomas répond que l'assimilation dans le cas ne consiste
que dans une similitude de rapports,

"quia scilicet habet se ad suum cognitum sicut
Deus ad suum. Sed assimilatio intellectus
speculativi ad Deum est secundum unionem vel
informationem", QUAE EST MULTO MAJOR ASSIMILATIO."

Cette prééminence de la contemplation sur la vie active apparaît
encore du fait que les vertus morales dont font partie les vertus politi-
ques (saint Thomas en parle explicitement) sont ordonnées à la contempla-
tion comme des dispositions. "Dispositive autem virtutes morales pertinent
ad vitam contemplativam"²¹¹. Elles disposent à la vie contemplative "in
quantum causant pacem et munditiam"²¹². Soit dit en passant, l'on voit
comment, en même temps que la personne se dévoue au bien commun, elle se
dispose par le fait même à la contemplation, grâce à la purification et à
l'ascèse des vertus morales en exercice. Il n'y a donc pas opposition
aussi tranchée entre bien commun et bien privé.

210. Ia-IIae, q.3, a.5, ad 1.

211. IIa-IIae, q.180, a.2.

212. IIa-IIae, q.180, a.2, ad 2; q.182, a.1, ad 2; a.4; q.181, a.1, ad 3.

Parmi les oeuvres de la vie morale, on doit comprendre aussi les oeuvres de la vie commune. Ce caractère de communauté ne les place pas pour cela au-dessus de la contemplation. Saint Thomas utilise une jolie comparaison pour dire que la prudence politique est ordonnée à la sagesse. Celle-là est au service de celle-ci, comme le portier au service du roi. Le texte mérite d'être cité au long.

"Cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam, impossibile est quod prudentia sit major virtus quam sapientia, nisi, ut dicitur, 'maximum eorum quae sunt in mundo esset homo' (Eth. VI, 7). Unde dicendum est, sicut dicitur (ibid.), quod prudentia non imperat ipsi sapientiae, sed potius e converso, quia spiritualis judicat omnia, et ipse a nemine judicatur, ut dicitur I Cro. II, 15. Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quae considerat sapientia; sed imperat de his quae ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire: unde in hoc est prudentia, seu politica, ministra sapientiae; introducit enim ad eam, praeparans ei viam, sicut ostiarius ad regem²¹³."

Cette doctrine sur la prééminence de la sagesse doit-elle nous amener à conclure que chaque individu dans la cité se sert autant qu'il le peut de la société pour arriver à sa fin personnelle et égoïste, assecutio singularis. Détrompons-nous, Saint Thomas a trop le sens de la vie pour le perdre de vue ainsi dans des comparaisons abstraites. La vie et les circonstances de la vie nous forceront en bien des cas à préférer la vie active aux loisirs de la contemplation. En d'autres mots, le bien commun peut devenir, sous un aspect, supérieur au bien privé de la contemplation.

213. Ia-IIae, q.66, a.5, ad 1.

Il y a, en effet, dit saint Thomas, deux ratio boni: la raison de bien honnête et celle de bien utile. Le bien honnête est le bien qui est voulu pour lui-même et, comme tel, est plus digne. Sous cet aspect, la contemplation l'emporte sur l'action. Comme bien voulu pour une autre chose, l'action l'emporte sur la contemplation, parce que plus utile.

"Unde activa quantum ad hanc partem quae salutem
proximorum studet, est utilior quam contemplativa;
sed contemplativa est dignior; quia dignitas
significat bonitatem alicujus propter seipsum,
utilitas vero propter aliud²¹⁴."

"Secundum quid tamen et in casu est magis eligenda
vita activa propter necessitatem praesentis vitae²¹⁵."

Et même nous serions portés à croire que saint Thomas, tout en reconnaissant la valeur supra-temporelle et sociale de la vie contemplative, semble ne lui accorder droit de cité en cette vie que moyennant une compensation, un déversement pour la société. Non pas que la vie contemplative soit inférieure à la vie active, mais ayant atteint un degré élevé de perfection, elle devient éminemment pratique de par sa surabondance. Ne serait-ce pas parce qu'elles s'acquittent mieux de cette obligation sociale que saint Thomas a reconnu aux religiosis, dont la fin était "contemplata aliis tradere²¹⁶", une supériorité sur les autres. Même les solitaires satisfont de quelque façon à ce devoir social d'entraide fraternelle. Car la religion des solitaires est en soi plus parfaite que la religion de ceux qui vivent en société. Mais, tout en étant retirés, ils fournissent leur

214. III Sent., d.35, q.1, a.4, sol.1.

215. IIa-IIae, q.182, a.1; q.185, a.2, ad 2.

216. IIa-IIae, q.188, a.5.

part de besogne commune: "Et tamen, illi qui solitariam vitam agunt, multum utiles sunt generi humano²¹⁷". Les contemplatifs ne concourent pas immédiatement à la tâche commune en procurant des biens temporels, mais grâce à leurs prières et à leurs intercessions, ils obtiennent et méritent pour leurs frères les biens nécessaires à leur salut.

L'obligation sociale pourra se montrer plus exigeante, demander de quitter pour un temps la solitude et les loisirs de la contemplation. La primauté du bien commun garde toujours ses droits. En vertu d'elle, saint Thomas justifiera que quelqu'un soit relevé de ses vœux pour s'occuper de la chose publique²¹⁸. Cependant il n'appartient pas à n'importe qui de s'autoriser de la nécessité du bien commun pour quitter sa solitude et s'adonner à la vie commune. Saint Thomas, avec saint Augustin, dit alors qu'il ne relève pas du sujet lui-même de se placer sur le candélabre, mais au supérieur de la communauté de le lui commander. Et si cette tâche ne lui était pas imposée, que le sujet s'adonne à la contemplation de la vérité qui est une louable occupation. Et même dans le cas où l'ordre lui serait intimé, il n'est pas dans la pensée de saint Thomas et de saint Augustin que le contemplatif quitte entièrement sa vie contemplative, mais bien plutôt un mode de vie contemplatif. Car celui qui aura atteint un degré éminent dans cette vie pourra revenir vers ses frères tout en demeurant uni à son Dieu par la fine pointe de l'âme, bien que ce soit d'une autre façon, celle qui demandera de s'abstenir des douceurs et des suavités du repos contemplatif.

217. IIa-IIae, q.188, a.8, ad 4.

218. IV Sent., d.38, q.1, a.4, sol.1, ad 3.

Nous aurons remarqué, dans le texte cité plus haut²¹⁹, que l'action est préférable à la contemplation, parce que plus utile au salut des autres "quantum ad hanc partem quae salutis proximorum studet, est utilior quam contemplativa". Car, poursuit saint Thomas,

"vita activa quae non ad alium, sed ad seipsum tantum ordinatur, neque dignior, neque utilior est quam contemplativa, immo comparatur ad contemplativam sicut utile ad id quod est utile."

Il suit de là que nous demander si dans certains cas l'action est supérieure à la contemplation revient à nous demander si le salut du prochain doit passer avant les loisirs de la contemplation. La loi qui réglera nos préférences, nous l'avons deviné, sera la loi de la charité. Oui la charité sera la règle de nos préférences. Mais en mentionnant le mot charité, nous nous transportons en fait dans la société des bienheureux ou du moins des justes. C'est là que nous sommes amenés à poursuivre notre enquête sur la personne.

Société des bienheureux et des justes

La charité, règle de nos rapports
La charité, règle de nos relations
Nous devons nous aimer plus que le prochain

Métaphysiquement et théologiquement parlant, un ordre très net existe dans nos rapports de charité chrétienne: Dieu - nous-mêmes - le prochain. Et encore, il nous faut distinguer dans notre charité un degré secundum

219. III Sent., d.35, q.1, a.4. sol.1.

intensionem et un autre secundum objectum. Toutefois, dans le concret de la vie, la mesure de notre charité pour le prochain sera pratiquement la mesure de notre amour pour Dieu. Cela parce que, entre autres motifs, le fondement de l'amour du voisin s'identifie avec celui de l'amour de Dieu: la communication de la béatitude et, au fond, Dieu lui-même. C'est pourquoi saint Thomas reconnaît moins de valeur méritoire à la vie contemplative qu'à la vie active,

"quantum ad illam partem quae profectui aliorum invigilat; [et la raison:] quia hoc ipsum videtur esse fortioris caritatis secundum genus quod homo praetermissa consolatione qua in Dei contemplatione reficitur, gloriam Dei in aliorum conversione quaerat; quia etiam in humana amicitia verus amicus quaerit magis bonum amici quam de ejus praesentia delectari²²⁰."

Dans le même sens, saint Augustin a parlé:

"Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiae praeponatis, praesertim quia et hoc ipsum ad dilectionem Dei pertinet quod aliquis ovibus Christi curam pastorem impendat²²¹."

Toutefois, il nous faut discerner un ordre. Et le voici, tel que proposé par saint Thomas. Tout ordre dit un certain mode de priorité et de postériorité. Prius et posterius se dit, d'autre part, par rapport à un principe. Par conséquent, partout où il y a de l'ordre, il y a aussi un principe d'ordination²²². Or dans toute amitié, ce qui est principalement aimé est ce qui est principe du bien sur lequel se fonde cette ami-

220. III Sent., d.35, q.1, a.4, sol.2.

221. IIa-IIae, q.185, a.2, ad 1.

222. IIa-IIae, q.26, a.1.

tié. Puisque l'amitié divine a son principe en Dieu, en cette béatitude qui est Dieu Lui-même et qui est ensuite communiquée aux autres, il est clair que le premier aimé dans cet ordre sera Dieu. Les autres seront aimés selon leur degré de proximité avec le principe de cette amitié. Le "moi" passera après Dieu, puisqu'il tient de Dieu même le fondement de son amitié. Tandis que mon amitié avec Dieu est fondée sur ma participation intime à cette béatitude, mon amitié avec le prochain, même si elle implique un même fondement, n'est fondée que sur mon association ("co-associatio") avec lui dans le partage de cette béatitude, coassociation qui est, comme dit saint Thomas, une dilection "secundum unionem in ordine ad Deum²²³." Or comme l'amour se fonde sur une certaine unité (substantielle, accidentelle) entre l'objet aimé et l'objet aimant, il est clair que l'amour sera plus grand là où l'unité sera plus grande. Avec moi-même je constitue une unité substantielle d'identification; avec mon prochain, une unité de similitude, ou plutôt une "unio²²⁴". Par conséquent, dans l'ordre de la charité, je dois préférer mon bien à celui du prochain.

Est-ce là le dernier mot sur la transcendance de la personne? Loin de là. On ne vient ici que d'opposer le bien privé personnel au bien privé du prochain (et l'addition des biens privés de la multitude ne change rien à leur caractère de bien privé et donc ne les rendra pas préférables au bien privé personnel d'un individu). Or l'opposition entre le bien commun et la personne se place entre le bien privé et le bien commun et non entre

223. IIa-IIae, q.26, a.3.

224. Ibidem.

deux biens privés. Aussi saint Thomas déclare-t-il que, si la charité ne recherche pas "quae sua sunt", c'est dans le sens qu'elle préfère le bien commun au bien privé:

"Caritas non quaerit quae sua sunt, sic intelligitur quia communia propriae anteponit. Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium bonum: sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum partiale suiipsius, ut dictum est²²⁵."

L'on sait que l'autre principe qui fait équilibre à celui de la préférence de nous-mêmes au prochain demande qu'on aime le prochain comme soi-même. Or, où trouver le fondement de notre amour pour le prochain? Il se trouve certes dans Dieu qui, comme objet de béatitude, est le premier objet de la charité. Cette réponse est trop générale. Ne serait-il pas, comme nous venons d'y faire allusion, dans Dieu objet de béatitude et aimé comme bien commun — ou, en d'autres termes, en ce que la charité nous met avec Dieu en rapports de partie à Bien incommensurable, à Bien d'un tout (Maritain parlait de tout transcendant dans Scholasticism and Politics). Et, par conséquent, comme la vocation de la partie est d'aimer le tout et même d'aimer sa perfection en autant qu'ordonnée au tout, chaque juste n'est-il pas appelé à aimer Dieu d'abord pour Lui-même avant de l'aimer pour soi? Et l'aimer pour Lui-même n'est-il pas l'aimer dans son incommensurabilité au bien propre et privé des créatures et dans sa surabondance, enfin pour le dire en un mot, dans sa diffusibilité même. Donc, avant de l'aimer pour soi, il faudra l'aimer dans sa communication à tous

225. IIa-IIae, q.26, a.4.

d'abord, sans que cela empêche tous et chacun des membres de jouir personnellement de la béatitude. En cet amour de Dieu dans sa communicabilité à toute la cité, peut-être trouverons-nous la raison pour laquelle nous devons aimer le prochain comme nous-mêmes. Mais, en même temps, nous serions amenés à conclure à la primauté du bien commun dans la société des bienheureux, laquelle primauté sauvegarde en même temps la transcendance des personnes puisque chacune des personnes, par sa communion au bien commun, touche et réalise sa béatitude subjective parfaite. Voilà la thèse qu'il reste à établir.

La personne et Dieu

Dieu, Bien commun

Dieu, Bien commun comme cause finale des créatures

Dans la nature, Dieu est la source commune des êtres, et le terme vers lequel ils doivent retourner. Comme tel, il est comparé par saint Thomas à un Tout, à un Bien commun extrinsèque que les parties aiment plus qu'elles-mêmes.

"Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter totum: unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summum quod est Deus est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat: bonum autem quo quaelibet res est bona, est bonum particulare ipsius et aliorum quae ab ipso dependent. Omnes igitur

res ordinantur sicut in finem in unum bonum
quod est Deus²²⁶."

C'est sur cet argument que le Docteur angélique s'appuie pour montrer que les anges, d'un mouvement naturel, préfèrent Dieu à leur bien privé²²⁷;

"Omnes qui vident ipsam Dei essentiam... moventur in ipsam Dei essentiam prout est ab aliis distincta et secundum quod est bonum commune. Et quia inquantum est bonum commune naturaliter amatur ab omnibus, quicumque videt eum per essentiam impos-sibile est quin diligat."

Dieu, Bien commun aimé en charité

Or il ne faudrait pas croire que la charité qui s'ajoute à la nature vienne changer nos rapports de créatures vis-à-vis de Dieu. Nous demeurons créatures et partant parties. D'ailleurs dans le dernier texte cité, ne s'agit-il pas de la vision de Dieu per essentiam, donc de vision béatifique, de vision fondée sur la charité. Or saint Thomas nous dit que ceux qui voient Dieu ainsi, le voient "per essentiam prout est ab aliis distincta et secundum quod est bonum commune". Mais voici un texte plus clair où Dieu considéré dans les deux ordres nous est représenté par rapport à nous comme un Bien commun. "Respondeo dicendum quod a Deo duplex bonum accipere possumus: scilicet bonum naturae et bonum gratiae." Alors le maître, dans la première partie du parallèle, montre comment toute chose aime mieux Dieu que soi-même, parce que "unaquaeque pars naturaliter plus amat bonum

226. Cont.Gent., III, 17.

227. Ia, q.60, a.5, ad 5; Quodlib. I, q.4, a.8; Ia-IIae, q.109, a.3.

commune totius quam particulare bonum proprium". Puis il introduit avec un a fortiori la deuxième partie du parallèle se rapportant au bien de la grâce.

"unde multo magis hoc verificatur in amicitia caritatis quae fundatur super communicatione donorum gratiae. Et ideo ex caritate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum: quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali omnium principio qui beatitudinem participari possunt²²⁸."

La solution première du même article confirme cette doctrine. On y apprend que notre amitié pour Dieu n'est pas une amitié fondée d'abord sur l'amour de soi, comme il en est de toutes les amitiés où le bien de l'amitié a raison de bien particulier. Car le bien de l'amitié divine a raison de bien commun.

"Philosophus [amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum] (Eth. IX, c.4) loquitur de amicabilibus quae sunt ad alterum in quo bonum quod est objectum amicitiae invenitur secundum aliquem particularem modum: non autem de amicabilibus quae sunt ad alterum in quo bonum praedictum invenitur secundum rationem totius²²⁹."

Les citations ont été suffisamment nombreuses pour que nous puissions synthétiquement dégager la doctrine, quitte à faire appel encore à des citations plus explicites là où nous tablerions trop sur l'implicite.

Dieu, en face de la créature, garde dans les deux ordres la transcendence d'un bien commun, son universalité, son incommensurabilité.

228. IIa-IIae, q.26, a.3.

229. IIa-IIae, q.26, a.3, ad 1.

Et corrélativement la créature, le juste ou le bienheureux, a vis-à-vis de lui raison de partie, raison de bien privé. En face de Dieu, le bienheureux se sent déborder dans ses façons, dans sa capacité de saisir Dieu, parce que le bien qu'il a le privilège d'aimer est plus grand que son bien propre privé. Autrement dit, sa béatitude subjective est dépassée par la béatitude objective. Et c'est en Dieu seul qu'il y a adéquation et identification. Si Dieu était commensurable par la créature, le tout serait la partie, et donc la créature serait Dieu. Il s'ensuit que parce que Dieu est un bien plus grand que son bien privé, l'âme en possession de Dieu doit aimer celui-ci plus que son bien privé, c'est là d'ailleurs la destinée naturelle de la partie

"bonum totius diligit quidem pars secundum quod sibi conveniens: non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius²³⁰."

C'est là aussi la raison pour laquelle, par l'amour d'amitié (qui est l'amour de charité), nous aimons davantage Dieu que par l'amour de concupiscentie. Par ce dernier, nous désirons Dieu pour nous; par le premier nous voulons Dieu pour Lui-même, lequel étant un bien plus grand spécifie un amour plus grand.

"hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem quo Deus amatur amore concupiscentiae. Magis autem amamus Deum amore amicitiae quam amore concupiscentiae: quia majus est in se bonum Dei quam participare possumus fruendo ipso. Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex caritate quam seipsum²³¹."

230. IIa-IIae, q.26, a.3, ad 2.

231. IIa-IIae, q.26, a.3, ad 3.

Or aimer Dieu dans son incommensurabilité, dans son universalité, c'est l'aimer aussi dans sa communicabilité, surtout si Dieu se communique actuellement. La communication ne serait que l'actuation de son universalité, de sa capacité à se donner à la créature, à l'univers des créatures tout en les dépassant infiniment dans une infinité de communications. Puisque la créature doit aimer le bien de Dieu plus que le sien; puisqu'elle doit aimer le bien du tout plus que le bien de la partie, le bien commun plus que le bien privé, il convient, il s'ensuit qu'elle doit aimer ce bien selon l'état où il se trouve. Elle doit donc l'aimer dans ses communications à toutes les parties, comme elle l'aime dans sa communication à Lui-même à l'intérieur de Lui-même. En cela se trouve fondé l'amour du prochain que l'on aime comme soi-même. Car la charité nous reportant à Dieu comme une partie au tout demande que la partie aime ce tout dans sa diffusion, c'est-à-dire dans sa diffusion à toutes les parties. De plus, parce que l'amour de Dieu est premier et prior à l'amour de soi, l'amour de Dieu dans ses communications le sera aussi. Autrement l'amour du bien commun comme tel est préférable à son bien privé.

Voici maintenant un premier texte qui illustre bien comment la charité doit nous unir à Dieu comme se communiquant:

"Si autem homo in quantum admittitur ad participandum bonum alienius civitatis, et efficitur civis illius civitatis: competunt ei virtutes quaedam ad operandum ad ea quae sunt civium, et ad amandum bonum civitatis; ita cum homo per divinam gratiam admittitur in participationem coelestis beatitudinis, quae in visione et fruitione Dei consistit, fit quasi civis et socius illius beatae societatis, quae vocatur coelestis Jerusalem secundum illud, Ezech. II, 19: 'Estis cives sanctorum et domestici Dei'. Unde homini sic ad coelestia adscripto competunt

quaedam virtutes gratuitae, quae sunt virtutes infusae; ad quarum debitam operationem praeexigitur amor boni communis toti societati, quod est bonum divinum, prout est beatitudinis objectum. Amare autem bonum alicujus civitatis contingit dupliciter: uno modo ut habeatur et possideatur; alio modo ut conservetur. Amare autem bonum alicujus civitatis ut habeatur et possideatur, non facit bonum politicum: quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicujus civitatis ut ei dominetur; quod est amare seipsum magis quam civitatem; sibi enim hoc bonum concupiscit, non civitati. Sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est amare civitatem: quod bonum politicum facit; in tantum quod aliqui propter bonum civitatis conservandum vel ampliandum se periculis mortis exponant et negligant privatum bonum. Sic igitur amare bonum quod a beatis participatur ut habeatur vel possideatur, non facit hominem bene se habentem ad beatitudinem, quia etiam mali illud concupiscunt; sed amare illud bonum secundum se, ut permaneat et diffundatur, et ut nihil contra illud bonum agatur, hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum; et haec est caritas quae Deum per se diligit et proximos qui sunt capaces beatitudinis, sicut seipsos²³²."

Et cette vérité que la charité nous fait aimer Dieu "ut permaneat et diffundatur" est davantage mise en évidence par le fait que l'amour du prochain a la même raison formelle que notre amour de Dieu. Nous n'ordonnons pas seulement notre amitié avec le prochain à Dieu comme nous le faisons pour l'acte de toute autre vertu. Notre acte serait alors un acte commandé par la charité, et un acte de charité en raison de la cause finale. Mais dans notre charité pour le prochain, c'est bien Dieu comme raison formelle et non seulement comme raison finale auquel nous nous ordonnons.

"Caritas in diligendo proximum habet Deum ut rationem formalem objecti et non solum ut finem ultimum²³³."

232. De Caritate, a.2.

233. De Caritate, a.5, ad 2.

Or comment pouvons-nous avoir Dieu comme raison formelle de notre amour tout en voulant le bien du prochain, sinon en voulant que Dieu se répande en lui, s'y diffuse et y demeure avec sa béatitude. Et remarquons que alors nous n'aimons pas que Dieu se communique parce que nous aimons le prochain. Nous n'aurions pas ainsi Dieu comme raison formelle de notre amour. Mais plutôt il faut dire que parce que nous aimons Dieu ou qu'il est la raison formelle de notre amour, nous l'aimons dans ses communications au prochain²³⁴.

Peut-être une objection s'est-elle soulevée dans l'esprit du lecteur? Si nous aimons Dieu bien commun à toute la société des bienheureux avant de l'aimer pour soi, ne s'ensuit-il pas que si Dieu se communique davantage aux autres qu'à moi-même, je devrai en conséquence préférer le bien de ceux-ci à mon propre bien, et alors aller contre cette loi de la charité qui demande de préférer son bien à celui du voisin. Avant d'apporter la réponse de saint Thomas, nous tenons à faire remarquer que l'objection à résoudre porte sur une opposition entre deux biens privés, quoiqu'elle soit tirée de la doctrine de notre préférence du bien commun dans sa diffusibilité à notre bien privé.

La solution de ce problème réside dans une distinction dont le Docteur Angélique fait un fréquent usage dans son traité De la charité. Le principe de charité est double: il a rapport à l'objet aimé et à l'aimant. Du côté de l'objet, l'acte de charité tient son espèce, tandis que du côté du

²³⁴. IIa-IIae, q.25, a.1.

sujet, son mode d'intensité. Par espèce nous entendons, avec saint Thomas, les divers degrés de charité auxquels sont appelés les bienheureux. Par conséquent, quelqu'un est tenu d'aimer davantage secundum objectum celui qui est plus intimement uni à Dieu, que celui qui l'est moins. C'est-à-dire que dans le premier, Dieu étant davantage communiqué, il devra lui souhaité la béatitude correspondant à son degré d'amour. Mais selon l'intensité qu'il mettra dans son amour, quelqu'un est tenu d'aimer davantage lui-même et ses proches²³⁵. L'on comprendra encore mieux en illustrant ces distinctions par quelques applications faites par saint Thomas. Ainsi quelqu'un est tenu d'aimer davantage son père secundum objectum que son fils, parce qu'il y a dans le premier plus de similitude avec Dieu en cela qu'il est cause, tandis que secundum intensionem il aimera davantage son fils, parce qu'il lui est plus uni qu'à son père, son fils étant quelque chose comme de lui-même²³⁶. Et cet ordre, saint Thomas dit qu'il sera conservé au moins en partie dans la patrie. D'abord, Dieu restera, à tous points de vue, tant du côté de l'aimant que du côté de l'aimé "super omnia diligendus". Il est, en effet, aimé comme la cause de notre béatitude dont nous tenons la nôtre, et aimé d'abord pour lui-même avant de l'être pour nous. Puis, reprenant de nouveau la même distinction, cette fois pour se montrer plus explicite, saint Thomas dira que le bienheureux aimera les meilleurs que lui-même plus que lui-même par désir de se mieux conformer à la volonté de Dieu. "Primo quidem modo [secundum differentiam boni] plus

235. IIa-IIae, q.26, a.7.

236. IIa-IIae, q.26, a.9.

diligit meliores quam seipsum, minus vero minus bonas". Il en donne la raison, qui est comme la loi essentielle de la charité:

"Volet enim quilibet beatus unumquemque habere quod ipsi debetur secundum divinam iustitiam propter perfectam conformitatem voluntatis humanae ad divinam."

Mais selon l'intensité de l'acte, le bienheureux s'aimera plus que les autres, fussent-ils meilleurs que lui-même. Précisément, le don de charité pourvoit à ce que chacun ordonne son propre esprit à Dieu; et secondairement veuille l'ordination des autres à Dieu. Une seule chose semblera être changée au paradis, dans l'ordre de la charité. Elle regarde la préférence accordée à l'un contre l'autre de tous les bienheureux. Le principe d'ordination et de préférence ne sera plus cette fois notre union subjective au prochain parce que toute la vie du bienheureux consistera dans l'ordination de l'esprit à Dieu,

"unde totius ordo dilectionis beatorum observabitur per comparationem ad Deum; ut scilicet ille magis diligatur et propinquior sibi habeatur ab unoquoque qui est Deo propinquior²³⁷."

"Sed quantum ad seipsum oportet quod aliquis plus se quam alios diligat²³⁸."

Cette distinction qui commande dans toutes la question une solution aussi nuancée et permet en même temps de concilier les exigences objectives de la ratio boni superioris avec les exigences de l'être qui désire son perfectionnement propre, trouve son fondement plus éloigné, sa dernière

237. IIa-IIae, q.26, a.13.

238. Ibid., ad 1.

explication dans Ia-IIae, q.19, a.10. Car, après avoir considéré cette distinction, il se peut que nous nous demandions encore pourquoi, du côté de l'intensité, quelqu'un doit-il se préférer à une raison de bien supérieure; ou encore comment s'expliquer que le degré d'intensité ne corresponde pas à l'objet ainsi qu'en Dieu, où l'intensité est proportionnée à la raison de bien. Saint Thomas s'est lui-même posé la question sous la forme de l'objection suivante:

"Per charitatem homo maxime Deo assimilatur.
Sed Deus diligit magis meliorem.
Ergo et homo per charitatem magis debet
meliorem diligere quam sibi conjunctiorem²³⁹."

Or dans sa réponse, saint Thomas, tout en nous donnant brièvement la solution, nous renvoie à Ia-IIae, q.19, a.10. Il y a des choses que l'on peut vouloir en charité, parce qu'elles nous conviennent, mais que Dieu ne veut pas parce qu'il ne convient pas qu'il les veuille.

"Caritas facit hominem conformari Deo secundum
proportionem, ut scilicet, ita se habeat ad id
quod suum est, sicut Deus ad id quod suum est²⁴⁰."

Le débat repose sur cette vérité que la volonté de Dieu est différente de la nôtre. Sa science est infinie et universelle: la nôtre, finie et déterminée. Et Dieu n'y peut faire rien, puisque cela est inhérent à la créature. C'est pourquoi il arrivera que matériellement on ne voudra pas le même objet que Dieu, bien que formellement nous soyons obligés de le vouloir comme il le veut, de la façon qu'il le veut, c'est-à-dire "sub

239. IIa-IIae, q.26, a.7, obj.2.

240. IIa-IIae, q.26, a.7, ad 2.

ratione boni universalis". En lui le volitum materiale et le volitum formale coïncident et s'identifient. Chez nous, ils diffèrent, bien que le volitum materiale soit voulu "sub ratione voliti formalis". Nous comprendrons mieux si nous laissons parler saint Thomas.

D'abord le Docteur Angélique illustre par un exemple concret comment deux volontés, tout en voulant des objets contraires, peuvent pourtant être bonnes en ce qu'elles veulent ces objets sous des raisons de bien diverses. Ainsi, le juge qui veut la mort du malfaiteur a une volonté bonne parce que cela est selon les normes de la justice. Mais la femme du malfaiteur n'est pas moins bien intentionnée quand elle désire la conservation de son mari. L'un veut la destruction "sub ratione boni communis"; l'autre, la conservation "sub ratione boni privati".

Or Dieu, comme gouverneur de l'univers, veut toute chose "sub ratione boni communis", tandis que la créature saisit le bien qui lui est proportionné, le bien particulier; le bien proportionné à Dieu est le bien de tout l'univers qui est sa bonté à manifester. Il arrivera donc que sous un aspect il sera bon de vouloir telle chose, mais qui n'apparaîtra pas telle selon une raison plus universelle.

Cependant, d'ajouter saint Thomas, et ce point est très important, la volonté de l'homme ne sera pas droite si, en voulant quelque bien particulier, elle ne le réfère au bien commun comme à sa fin; puisque l'homme en tant que partie doit se vouloir pour le bien du tout. La fin, dit saint Thomas, va constituer comme la "ratio formalis volendi ad hoc quod ad finem ordinatur". Par conséquent, le bien particulier ne sera voulu

que matériellement, tandis que formellement ce sera le bien du tout qui sera voulu. "Voluntas igitur humana tenetur conformari voluntati divinae in volito formaliter". Mais, objectera-t-on, nous ne connaissons pas ce volitum formaliter. Saint Thomas nous répond à l'ad primum que, si nous ne savons pas ce que Dieu veut en particulier, nous savons au moins qu'il veut toute chose *sub ratione boni*". Et par conséquent, tout ce que quelqu'un veut "*sub ratione boni*" (non apparent mais vrai) rend sa volonté conforme à la volonté divine "*quantum ad rationem voliti*". En d'autres termes, l'homme ne peut pas vouloir le bien commun tel qu'il est objet de la pensée divine directement, car il lui faudrait pénétrer les intentions divines pour chaque objet particulier. Cependant, il se soumet à cette volonté universelle de Dieu, quand il veut son bien particulier et la portion de bien universel qu'il peut saisir directement, par le fait même qu'il se veut comme partie et par conséquent prêt à jouer dans son champ particulier le rôle qui lui est demandé pour la perfection de l'ensemble. Dieu veut qu'il en soit ainsi et qu'en recherchant notre bien propre (pas seulement bien privé), nous concourrions au bien de l'ensemble. Cependant l'homme étant capable de s'élever à la notion de bien universel, doit désirer pour lui-même son bien propre comme ordonné au bien du tout "*bonitas divina*". Chez nous donc, entre l'objet matériellement voulu (bien particulier) et la raison selon laquelle il est voulu, il y a une différence. En Dieu, le volitum materiale et le volitum formale s'identifient. De là vient que l'homme puisse vouloir matériellement un objet qui lui est bon quoique Dieu ne le veuille pas, alors que celui-ci

se place dans une perspective universelle. L'homme cependant a gardé une volonté droite s'il a voulu cette chose particulière comme ordonnée à l'intérêt général, c'est-à-dire à la fin ultime, s'il l'a voulue sous la raison de bien telle que saisie par un autre humain.

A la lumière donc de ces principes de sagesse, l'on comprend pourquoi la charité bien entendue commence par soi-même. D'autre part, vue du point de vue objectif, disons du point de vue sapiential, cette même charité fait paraître plus manifestement la primauté du bien commun. Ce qu'il nous manque pour nous conformer entièrement et matériellement à cette sagesse, c'est d'être Dieu et d'avoir, comme lui, le bien de l'univers comme objet formel et matériel de ses vœux. Il n'est pourtant pas arbitraire d'avancer, sous les réserves demandées par ces principes, que le progrès de l'âme doit aller de pair avec l'extension de plus en plus universelle de nos vœux et le développement de plus en plus grand du désir du bien universel, c'est-à-dire qu'il consistera à nous conformer de plus en plus à sa volonté universelle, laquelle veut cependant qu'à la limite ces créatures veuillent des biens qui leur soient proportionnés, parce qu'elles sont des natures déterminées. C'est au fond la volonté universelle de Dieu que chaque être veuille une fin particulière, une fin qui lui est proportionnée, bien que dans sa sagesse il veuille un autre objet que la créature et veuille aussi le sacrifice d'une partie pour le bien du tout. C'est son affaire à lui de s'occuper directement du bien universel comme c'est la mienne de m'en occuper d'une autre façon et indirectement. Pourtant, dans la patrie, les bienheureux auront le privilège

de se conformer non seulement à l'objet formel des vouloirs divins, mais aussi à l'objet matériel.

"In statu tamen gloriae, omnes videbunt in singulis quae volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult; et ideo non formaliter sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt."

Voilà donc en même temps légitimée notre ambition d'approcher de plus en plus ce vouloir divin dans les limites toutefois imposées par la nature créée.

"Charitas facit hominem conformari Deo secundum proportionem, ut scilicet ita se habeat homo ad id quod suum est, sicut Deus ad id quod suum est²⁴¹."

Notre conclusion finale de ce chapitre sur la transcendance de la personne et du bien commun ne veut que rappeler et ramasser en peu de mots les conclusions déjà obtenues au cours de l'étude. La vie contemplative est préférable à la vie active "ratione dignitatis". Mais "ratione utilitatis", la vie active l'emportera et demandera de sacrifier les loisirs de la contemplation. Car l'homme, dans la cité, est comme une partie ordonnée au tout. Il se doit à ce tout dans la mesure où la justice et la charité le lui commanderont. En société politique, la justice, mais aussi la charité, lui demanderont d'être partie et de bien jouer son rôle de partie, jamais toutefois contre ses intérêts spirituels. En société des justes et des bienheureux, la charité lui demandera d'aimer Dieu comme le bien d'un tout, comme un bien commun, et par conséquent de préférer à son bien privé Dieu voulu pour lui-même et dans ses communications. Donc en société

²⁴¹. IIa-IIae, q.26, a.7, ad 2.

politique apparaît la prééminence de la personne sur le bien temporel de la cité; en société surnaturelle, dont Dieu est constitué bien commun, apparaît la prééminence de la béatitude objective sur la béatitude subjective, ou du bien commun extrinsèque sur le bien privé de la personne. Toutefois sa condition de créature imposera à l'homme des limites dans sa manière de s'ordonner au bien commun. Il le fera dans la mesure de ses lumières, c'est-à-dire en voulant au moins le "volitum materiale sub ratione voliti formalis". Cela n'empêche que, par un paradoxe étrange qui touche au mystère, l'ordination surnaturelle de la personne au bien commun assure en même temps sa perfection totale subjective, sa béatitude subjective faite d'actes personnels de connaissance et d'amour. Sa relation personnelle à Dieu reste en même temps ouverte sur la communicabilité du bien commun, objet de béatitude commun à toute la société des bienheureux.

Voilà ce qu'on doit entendre par un personnalisme thomiste et, substantiellement aussi, il faut le dire, par le personnalisme de Maritain. Maritain n'a voulu que remettre devant les yeux des occidentaux affairés et en voie de se matérialiser, la transcendance de la vie d'union à Dieu et à la Vérité sur toute autre valeur, fut-ce une valeur politique, dans les réserves pourtant qu'il fait très larges et qu'imposent les nécessités de la vie commune. Du côté objectif, il reconnaît, bien entendu, la transcendance du bien commun extrinsèque, qui est Dieu. C'est la raison qui lui fait nommer son personnalisme un personnalisme théocentrique. Un personnalisme bien compris est essentiellement théocentrique. Mais, en ce siècle matérialiste, une raison de plus lui demandait d'explicitier ce qu'il entendait dire.

Nous nous sommes avancés, j'allais dire presque plus loin que le requéraient les intentions de notre travail. Il s'agissait, en effet, de montrer par la thèse de la transcendance de la personne chez saint Thomas, comment la formule personnalisme thomiste n'est pas une contradiction et, par conséquent, justifier les tentatives de Maritain, en vue d'établir un tel personnalisme social, conformément à l'esprit thomiste. Certes celui qui voudrait serrer de plus près la comparaison entre saint Thomas et Maritain ne manquerait pas d'y voir des divergences accidentelles entre les deux pensées et davantage entre les deux expressions. Mais il me semble y avoir dégagé assez de ressemblances plus fondamentales pour promouvoir en toute sécurité le personnalisme social de Maritain, basé sur la transcendance de l'acte personnel de contemplation sur la vie pratique et politique. Nous ne voulons pas refaire ici le parallèle dans ses détails: la conclusion principale s'est, je l'espère, suffisamment détachée pour que nous allions nous répéter en d'autres mots. Toutefois, il nous presse de souligner certains points où les équivoques et les fausses interprétations se sont glissées plus facilement. Nous pourrions ensuite clore en paix ce paragraphe qui a présenté l'analyse du concept de personne chez Maritain et saint Thomas.

Le malheur, en cette question du personnalisme de Maritain, est qu'on a oublié d'abord la perspective plutôt restreinte dans laquelle le débat était engagé. En ses traités d'éthique politique et sociale, Maritain n'a pas tant abordé le problème du bien commun dans toute son envergure métaphysique qu'au niveau restreint du politique et du social. On s'est alors

empressé de le condamner, avec trop de précipitation. La transcendance dont il entendait parler n'est pas une transcendance absolue, mais c'est celle dont la personne jouit vis-à-vis du bien commun temporel. Le principe utilisé n'est pas celui de la préférence du bien privé au bien commun tout simplement, mais de la préférence du bien privé appartenant à un ordre supérieur, à un bien commun d'ordre inférieur. Or la personne, par sa destinée éternelle, a prééminence sur le bien commun politique.

Est-ce à dire qu'aux yeux de Maritain, elle a aussi transcendance sur tout bien commun. Loin de là. La personne est un tout, mais un tout ordonné à un autre tout, à Dieu. Ce qui a pu donner le change vient de ce que Maritain, quand il déclare la relation de la personne à Dieu supérieure aux biens communs politiques créés, ne la présente pas comme une relation à un bien commun, bien qu'il l'ait nommément appelé "tout transcendant"²⁴². Peut-on conclure de là qu'il n'a pas reconnu à ce niveau la prééminence du bien commun? Question de mots. Et pour satisfaire les grincheux, il se rendra lui-même à ce vocabulaire dans son explication exposée dans la Revue thomiste. Dieu alors sera appelé bien commun extrinsèque -- la primauté de ce Bien commun ayant d'ailleurs toujours été reconnue. Pour parler d'une façon plus générale, la primauté du bien commun est reconnue encore toutes les fois que la personne garde vis-à-vis de lui, dans une même catégorie de biens, raison de partie. Rappelons-nous sa théorie de l'ascension verticale de la personne à travers les différentes

²⁴². Scholasticism and Politics, p.72.

sociétés jusqu'à la Trinité. A chacun de ces niveaux, la personne est constituée partie pour émerger dans une société supérieure. Ainsi, comme individu, elle est partie dans la société politique; elle y reste à un titre supérieur dans l'Eglise et enfin, dans la société des bienheureux. La Trinité seule constitue une société où le bien privé est en même temps le bien commun des personnes.

Enfin, non seulement Maritain ne prétend pas mettre une opposition entre bien commun et bien privé de la personne, mais il montre comment l'un et l'autre se servent mutuellement. Au moment même où quelqu'un se sacrifie pour la communauté, semble se perdre pour le salut du tout, la partie le sert encore en lui faisant poser des actes à répercussion éternelle. Parmi les textes que nous citons à l'instant, et qui résument la pensée de Maritain sur la primauté du bien commun, il y en a un qui illustre justement cette pensée.

En confirmation de ce que nous venons de dire sur la primauté du bien du tout dans la doctrine de Maritain, nous aimerions citer quelques passages révélateurs de cet article où est donné en une formule condensée l'essentiel de sa pensée. Nous terminerons par là notre paragraphe sur la transcendance de la personne.

"En revanche, dans ce même ordre surnaturel, chaque personne, voulue et aimée pour elle-même et pour la communication de la divine bonté qui lui est faite, est voulue et aimée aussi et d'abord (par le même acte d'amour transcendant qui saisit à la fois le tout et la partie) pour la communication de la divine bonté qui est faite à la cité tout entière des bienheureux, selon qu'aux multiples degrés de leur participation à

la lumière de gloire les membres qui la composent voient chacun l'Essence incréée²⁴³."

"Et cette doctrine [transcendance de la vie contemplative] est en même temps une doctrine de la primauté du bien commun. Nul plus que saint Thomas n'a mis en relief la primauté du bien commun dans l'ordre pratique ou politique de la vie de la cité, comme en tout ordre où se retrouve, par rapport à une même catégorie de bien, la distinction entre bien privé et bien commun. Il répète à toute occasion la maxime d'Aristote que le bien du tout est "plus divin" que celui des parties, et s'efforce toujours de sauver ce dictum authenticum, appliqué selon les degrés d'analogie les plus variés. A plus forte raison lui donne-t-il toute sa valeur en matière strictement sociale²⁴⁴."

"Il y a pour l'Eglise une oeuvre commune, qui est la rédemption continuée, et à laquelle chacun est ordonné, comme la partie à l'oeuvre du tout; et cependant cette oeuvre commune est ordonnée elle-même au bien personnel de chacun ou à l'union de chacun à Dieu même, et à l'application du Sang rédempteur à lui, personne singulière²⁴⁵."

"D'autre part, le bien propre de la personne comme individu, c'est-à-dire comme partie du tout créé dont la tête est le Verbe Incarné, est inférieur non seulement au bien commun divin de ce tout, mais à l'ensemble des biens humains et des communications de biens créés, qui dérivent dans ce tout de son union de grâce avec le bien incréé²⁴⁶."

"Et à l'identification intentionnelle de chaque âme à l'essence divine, s'achève en un sens la loi de la primauté du bien commun sur le bien personnel, parce que le bien personnel est alors le bien commun²⁴⁷."

243. Jacques Maritain. La personne et le bien commun. Dans Revue thomiste, 46 (mai-août 1946), p.239, note 3.

244. Ibid., p.244.

245. Ibid., p.209.

246. Ibid., p.270.

247. Ibid., p.271.

Nous ne voyons donc pas en quoi Maritain a pu fausser gravement la signification du mot personne en lui attribuant les traits que nous venons d'étudier tour à tour. Il ne s'est ni éloigné de l'esprit thomiste; ni même, oserions-nous dire, de ce qu'il y avait d'implicite dans la lettre thomiste. En un mot, Maritain a accepté avec saint Thomas la notion de Boèce sur la personne, mais il en a vu et exposé le rayonnement social et moral. Il n'a au fond que transposé du niveau purement métaphysique au niveau social et moral.

Paragraphe deuxième

L'aspect individu .

Quant à la supposition du terme individu chez Maritain, peut-elle se réclamer de sources thomistes aussi véritables que le mot personne? C'est ce qu'il nous reste à considérer brièvement.

Maritain a établi une opposition en l'homme entre les deux aspects de la personnalité et de l'individualité. Tous les aspects de son agir ou de son être pouvant se rattacher à la spiritualité et qui en marquent une certaine dépendance sont groupés autour du pôle personnalité. Au contraire, les éléments pouvant dépendre de quelque façon de la matière

sont groupés autour de l'individualité, parce qu'en la nature humaine le principe de multiplication des individus communiant à la même espèce est la matière, ou en d'autres mots, que le principe d'individuation est la matière. Or, saint Thomas, comme on l'a vu dans le chapitre troisième, ne semble pas voir d'opposition entre individu et personne, puisque tous deux, comme nous l'avons vu, recouvrent beaucoup d'éléments communs, tous ceux qui se rapportent à l'unité d'être, donc beaucoup d'éléments de ressemblance; et ils se distinguent en cela seul que "personne" a été choisi comme nom de dignité pour désigner les individus de nature spirituelle. Mais individu peut continuer à être dit de l'homme et il recouvre comme personne l'idée d'unité, de quelque chose de complet, et de subsistant, enfin puisqu'il se réfère au tout subsistant, tous les éléments que cette substance individuelle comprend: forme et matière et par conséquent, les autres aspects qui en dépendent. Sa compréhension est moins complexe que celle de personne, parce qu'elle s'arrête à l'élément unité, tout, sans dire en quelle nature ce tout se réalise. Et par conséquent, si individu ne se réfère pas comme tel à un élément du côté de la nature, mais bien au mode d'exister propre au singulier, comment peut-on lui faire désigner des éléments se rapportant à une nature déterminée comme sont les aspects de matérialité et d'animalité. Et c'est précisément de ce fait qu'elle ne dit rien de la nature spécifique, que l'animal, l'homme et l'ange sont dits des individus, parce que tous sont des unités substantielles incommunicables l'une à l'autre. Et même Dieu ne répugne pas à être dit individu, pourvu qu'on ne prenne pas le terme dans sa seule réalisation infé-

rieure d'individu matériel individué par la mati`re.

"Sunt [angeli] formae quae per se singulariter
subsistunt in seipsis individuatae²⁴⁸."

"Individuatio est in Deo quantum ad incommuni-
cabilitatem non quantum ad materiam²⁴⁹."

Mais la personnalité signifiant par mode d'essence déterminée en plus de désigner le mode d'exister propre au singulier, peut et doit comporter des aspects se rapportant à une nature spirituelle. La spiritualité réalise un élément distinctif, mais pas un aspect d'opposition. Par rapport à individualité, elle n'est pas quelque chose d'opposé, mais de disparate: individu dit unité d'être à l'état singulier, spiritualité dit nature déterminée.

Par conséquent, l'opposition nous la verrions non pas entre individu et personne, si l'on veut tenir au vocabulaire traditionnel, mais bien entre personnalité et matérialité, ou bien entre personne et individu en tant que matériel. Car c'est en tant que matériel que l'individu pourrait s'opposer à personne (spiritualité). Il est essentiel à l'individu matériel d'être individué par la matière et de fonder alors son unité numérique dans la matière. De cette façon, il serait légitime de grouper autour de l'individualité "ut materialis", tous les aspects de l'homme qui, dans son agir, semblent dépendre de la matière, comme par exemple sa passibilité sous le déterminisme des forces physiques, etc. L'aspect partie aurait donc été mieux désigné par les mots matérialité ou anima-

²⁴⁸. Cont.Gent., I, 21; IIIa, q.77, a.2.

²⁴⁹. Cont.Gent., I, 21; Ia, q.3, a.2, ad 3.

lité d'autant qu'ils rendent bien la pensée de l'auteur:

"Ce qu'il [Luther] a affranchi, c'est l'individualité matérielle que nous définissons tout à l'heure, c'est l'homme animal²⁵⁰."

Il est à noter d'ailleurs que, dans son article de la Revue thomiste (1946), où il reprend en synthèse sa théorie, Maritain, en décrivant l'aspect individualité, y joint plus souvent qu'ailleurs le mot matérialité.

Mais l'auteur avait d'autres préoccupations en vue. Il désirait aller au devant des modernes en leur présentant une thèse dont le vocabulaire ne leur aurait pas paru trop étranger et inconnu. Il voulait les aborder sur un terrain commun, surtout les personnalistes. Enfin, comme le mot individu nous reporte d'instinct chez les modernes aux concepts d'individualisme et d'égoïsme, nous verrions là une autre raison qui a joué d'une façon plus ou moins consciente dans le choix de ce terme. Il semble donc que sur le terme individu, Jacques Maritain a dû céder à l'accommodement quelque chose de la rigueur thomiste des termes. Devrions-nous lui en vouloir tellement? alors que lui-même prend la précaution de nous aviser, dès le début, qu'il entend traiter de l'individu matériel. Une fois le débat lancé, il ne revient plus sur sa précision; c'est au lecteur à ne la point perdre de vue.

250. Trois Réformateurs, nouv.éd. (1945), p.37.

Conclusion

Les dernières lignes que nous venons d'écrire auraient bien servi de conclusion. Mais nous voudrions ajouter un mot de louange à l'adresse du disciple fidèle, qui a écrit un jour sous la poussée de sa vocation philosophique: "malheur à moi si je ne thomise pas²⁵¹". Voici qu'il vient de manifester encore de très louables efforts pour penser les problèmes modernes dans une perspective thomiste à l'occasion du problème social de la société et de la personne. Si l'on considère le travail au pied de la lettre, peut-être serions-nous obligés d'admettre un manque de rigueur métaphysique dans le vocabulaire adopté, au moins en ce qui regarde le terme individu. Quant au terme personne, le développement de son élément quasi spécifique au point de vue social ne doit-il pas être considéré comme un gain dans la ligne traditionnelle et thomiste. Sous la réserve de ces quelques remarques, individu-personne peut avantageusement être utilisé dans les oeuvres de sociologie pour désigner les deux aspects et pôles de la personne dans la société.

251. Confession de foi.

Table des matières

Contenu de la thèse	4
Bibliographie	5
Chapitre I - Aperçu historico-idéologique	11
§ 1. La place du personnalisme dans une synthèse historique des doctrines politico-sociales	13
§ 2. Le mouvement personnaliste - Quelques théorisations . . .	16
§ 3. Position catholique anti-personnaliste	24
Chapitre II - Individu et personne chez Jacques Maritain	27
§ 1. Individu et personne en soi: sens métaphysique, psycho- logique, social et moral.	28
A- Individu	28
B- Personne	31
§ 2. Distinction entre individu et personne: les interpréta- tions diverses	45
A- Nature de cette distinction	45
B- Interprétations diverses	49
§ 3. Individu et personne dans la société	52
A- Individualité et personnalité fondement de l' <u>an sit</u> de la société	52
B- Individu et personne jouant dans la société	55
Bien commun: plan horizontal	60
plan vertical	67

Chapitre III - Individu et personne chez saint Thomas	70
§ 1. Individualité: unité numérique.	72
A- Notion générale.	72
B- Les degrés d'individualité	73
C- Individualité et principe d'individuation	75
§ 2. Personne et individu	79
Introduction	79
A- Les éléments communs de l'individu, du suppôt et de la personne	80
B- Analyse de la définition de Boèce	86
1- Notion de suppôt	87
2- Distinction entre nature individuelle et suppôt	88
3- Interprétation de Ia, q.3, a.3	90
4- Distinction de saint Thomas entre nature individuelle et suppôt adéquat	91
5- Personne ajoute la notion de nature intellectuelle	96
C- Diverses distinctions	96
1- Distinction en tenant compte de la terminologie moderne	97
2- Les définitions psychologiques et morales par rapport à la définition métaphysique de s.Thomas.	102
Chapitre IV - Etude comparative des deux terminologies	108
§ 1. La personne	112
A- Aspect métaphysique	112
B- Le concept moral et l'aspect de transcendance de la personne	119
1- Concept moral	119

Chapitre IV - Etude comparative des deux terminologies

§ 1. La personne

B- Le concept moral et l'aspect de transcendance

2- Aspect de transcendance	121
a- Quelques textes en faveur de la transcendance	122
b- Textes marquant plutôt la transcendance du bien commun	123
c- Interprétation de la pensée de saint Thomas	127
A) Deux principes sur le bien commun	127
B) La notion de bien commun - trois réali- sations	128
C) La personne et les biens communs	132
1) La personne et l'univers	132
2) La personne et la société	139
3) La personne et Dieu	153
§ 2. L'aspect individu	172
Conclusion générale	176