

**INDIVIDU ET PERSONNE
DANS LE PERSONNALISME DE MARITAIN**

par

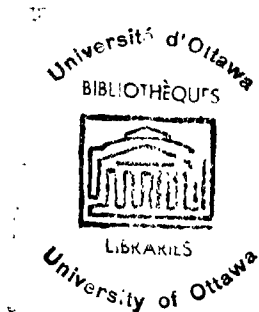
Jacques Crêteau, O.M.I.

8
5.868
P.D.
-8641

**Thèse présentée à la
Faculté de Philosophie
de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention du
doctorat en philosophie.**



Ottawa, Canada, 1952



UMI Number: DC53555

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 DC53555
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

RECONNAISSANCE

Cette thèse a été préparée sous la direction du révérend Père Léonard Ducharme, O.M.I. Plusieurs autres confrères nous ont fourni des renseignements techniques ou doctrinaux très précieux au cours d'échanges de vues sur le sujet. Le révérend Père Roméo Trudel, O.M.I., doyen de la Faculté de Philosophie à l'Université d'Ottawa, ainsi que le révérend Père Sylvio Ducharme, O.M.I., supérieur du Scolasticat Saint-Joseph, en nous libérant de tout enseignement, nous ont permis de conduire à terme ce travail.

Nous les remercions tous de leur bienveillante et fraternelle collaboration.

INTRODUCTION

Il y a peu de slogans qui aient eu, dans notre siècle, autant de fortune que les notions d'individualité et de personnalité. Le courant personnaliste français en a fait la base de sa doctrine en fondant sur cette distinction l'espoir de remédier aux problèmes sociaux contemporains. Le personnalisme représente des aspirations communes à des écoles différentes de philosophie. Conscient de la dignité de la personne humaine, il cherche à en défendre les valeurs contre les erreurs individualistes et totalitaristes. Car ces positions extrêmes méprisent, toutes deux, la personne humaine. Dans un cas on exalte l'individu à la faveur d'une fausse conception de la liberté; dans l'autre on méprise la personne au profit de la société, mais au détriment, cette fois, de la vraie liberté humaine. Le libéralisme porte atteinte aux aspirations généreuses et communautaires de la personne, (1) tandis que le totalitarisme porte sur les droits sacrés de l'individu une main sacrilège. D'une part et d'autre on confond, paraît-il, l'individualité avec la personnalité.

(1) Jacques MARITAIN, La personne et le bien commun, p. 58.

Cette distinction n'a pas manqué d'attirer l'attention des penseurs de l'Ecole thomiste. Monsieur Jacques Maritain en a fait l'un des thèmes fondamentaux de son personnalisme. L'individu s'oppose à la personne comme l'aspect de partie s'oppose à celui de tout. La personne en tant qu'individu est partie de la société, mais en tant même que personne, elle est un tout. L'erreur du libéralisme a consisté à faire de la personne un tout selon l'aspect même où elle n'est qu'individu ou partie, tandis que le totalitarisme fait de la personne une partie selon l'aspect où elle est un tout. Nul ne contestera les formalités diverses sous lesquelles on peut et doit considérer l'homme dans la société: "homo non ordinatur ad societatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua." (2) En d'autres termes, on ne peut identifier la formalité homme à la formalité citoyen. Il existe dans l'homme une subordination de droits et de biens, parce qu'il ne peut s'ordonner au seul bien de la société politique. Dieu doit être premier servi. Par voie de conséquence, la société politique est ordonnée au bien des personnes dans leurs relations à Dieu. Sous ce rapport, il est un sens légitime à donner à l'expression: la personne prise comme un tout. Il n'est donc

(2) S.T., Ia-IIae, q.21, a.4, ad 3.

pas question de mettre en doute ces formalités diverses, mais de savoir si elles doivent se rattacher respectivement à l'individualité et à la personnalité. La distinction formulée en ces termes nous apparaît factice et sans fondement dans la doctrine thomiste. Pourtant monsieur Jacques Maritain prétend qu'elle tient aux racines mêmes de la métaphysique thomiste. Ce sera l'objet du premier problème à examiner.

Cependant pour justifier le titre donné à la thèse: La personne et l'individu dans le personnalisme de Maritain, il importe de nous poser une autre question étroitement liée à la première. Le rejet de la distinction, ci-haut mentionnée, entraîne-t-il le rejet de tout le personnalisme de Maritain? A cette deuxième question, il nous faudra répondre négativement. La formulation ou conceptualisation du personnalisme en termes d'opposition entre individu et personne n'en affecte pas nécessairement le contenu ou l'esprit thomiste. Nous avons déjà admis la nécessité de distinguer avec saint Thomas des formalités diverses, source de tension entre la personne et la société. Le personnalisme de Maritain ne veut que revendiquer la transcendance de la personne sur le bien commun créé en vertu de son ordination directe à Dieu.

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'univers; voilà la vérité fondamentale qui commande le débat. (3)

Si cette vérité fondamentale se rencontre chez saint Thomas, il y aura lieu de qualifier de thomiste le personnalisme de Maritain.

Un autre signe de la dissociation possible entre le personnalisme et la distinction nous est donné par monsieur Etienne Gilson. Dans L'esprit de la philosophie médiévale, il réussit à traiter du personnalisme chrétien sans faire appel à cette distinction, en insistant au contraire sur le fait que le principe de l'individualité se confond en nous avec celui de la personnalité, si l'on sait distinguer entre la racine de l'individuation et l'individualité. La sagesse chrétienne, dit-il en substance, en mettant en relief l'importance de l'individu contre le collectif, a attiré l'attention sur la valeur éminente de la personne.(4)

La discussion de ces deux points, ci-haut mentionnés,

(3) Jacques MARITAIN, Ibid., p. 11.

(4) Etienne GILSON, L'esprit de la philosophie médiévale, 1ère série, Paris, Vrin, 1932, p. 195-215.

a été distribuée en quatre chapitres. Le premier intitulé Pour et contre le personnalisme et sa distinction entre individu et personne, fait l'inventaire des principales opinions opposées sur cette question. Les uns s'insurgent contre la distinction prônée par les personnalistes, les autres s'en prennent directement au bien-fondé du personnalisme. La présentation des conceptions en conflit a été précédée d'un bref aperçu historique des idéologies qui ont donné naissance au personnalisme sous l'action d'un ferment chrétien: le concept même de la personne. Cela laisse entendre que nous nous sommes arrêtés à l'étude du personnalisme français, dans l'atmosphère duquel Maritain a élaboré son propre personnalisme. Il importait peu de remonter plus haut pour le sujet choisi. C'est dans le voisinage même de monsieur Mounier et de ses sympathisants, groupés autour de la revue Esprit, que Maritain conçoit d'établir les fondements métaphysiques du personnalisme. Aussi avons-nous fait ressortir l'importance de son oeuvre au point de vue d'une systématisation des idées véhiculées par le mouvement.

Le milieu idéologique et historique déterminé, nous étions mieux situés pour aborder l'étude proprement dite de notre problème. Le deuxième chapitre expose la pensée

de Maritain sur la distinction entre individu et personne ainsi que ses applications sociales.

En termes presque identiques, Maritain a traité de deux problèmes de la personne et d'une double distinction entre l'individu et la personne. Le premier concerne le constitutif formel du suppôt, le second les rapports de l'homme avec la société. Dans notre travail, nous nous arrêtons à ce dernier qui réfère à une distinction entre deux formalités seulement, tandis qu'au sujet du suppôt, il y a lieu de distinguer deux entités dans l'ordre réel: la nature individuée et la personne. Nous ne ferons qu'effleurer ce point, tout juste pour ne pas le confondre avec la distinction entre individu et personne au point de vue social. En abordant cette même distinction entre individu et personne chez saint Thomas, nous suivrons une ligne de conduite toute semblable. Nous ne ferons point d'enquête sur le constitutif formel du suppôt. Car quelle que soit la solution adoptée à ce sujet, elle n'affecte en rien la distinction entre individu et personne au point de vue social, la personne désignant toujours en toute hypothèse dans l'Ecole thomiste, l'individu de nature spirituelle.

Comme on peut le voir, le troisième chapitre traitera donc des rapports de la personne avec l'individu chez saint

Thomas et se terminera sur la conclusion qu'en aucune façon on ne peut opposer l'un à l'autre comme la raison de partie à celle de tout.

C'est enfin au quatrième chapitre que nous montrerons la possibilité d'un personnelisme thomiste, en indiquant à la fois sa réalisation dans l'oeuvre de Maritain. L'opposition entre individu et personne n'est pas thomiste, mais le concept de personne et de sa transcendance développé par Maritain, étant celui de saint Thomas, assure au personnelisme, qui s'y appuie, un caractère authentiquement thomiste.

PLAN

I.- POUR ET CONTRE LE PERSONNALISME ET SA DISTINCTION

1. Le personnalisme et les mouvements sociaux
2. Le mouvement personnaliste
3. Contre le personnalisme et la distinction entre individu et personne

II.- PERSONNE ET INDIVIDU CHEZ MARITAIN

1. Les significations diverses du terme personne
2. Les notions d'individu et personne
3. La distinction entre individu et personne
4. Individu et personne dans la société

III.- INDIVIDU ET PERSONNE CHEZ SAINT THOMAS

Position du problème

1. La notion d'individualité et son application aux êtres spirituels
2. L'individu et la personne comme tout subsistant et comme tout spirituel

IV.- PERSONNALISME THOMISTE

1. Le problème: antinomie de la personne et du bien commun
2. Solution: le bien commun; la personne et les divers biens communs: l'univers, la société, la cité des justes.

CHAPITRE PREMIER

POUR ET CONTRE LE PERSONNALISME ET SA DISTINCTION ENTRE INDIVIDU ET PERSONNE

- 1. Le personnalisme et les mouvements sociaux**
- 2. Le mouvement personnaliste**
- 3. Contre le personnalisme et la distinction
entre individu et personne**

CHAPITRE PREMIER

POUR ET CONTRE LE PERSONNALISME ET SA DISTINCTION

1. Le personnalisme et les mouvements sociaux

Toutes les solutions tentées dans le domaine politique et social tournent autour de la tension qui divise l'individu et la société. Elles visent à trouver le point d'équilibre entre deux pôles d'attraction se disputant la vie sociale. Le personnalisme prétend avoir atteint ce juste milieu. Une doctrine personnaliste affirme en général le primat de la personne, en raison de sa nature spirituelle, sur les nécessités matérielles et les appareils politiques et sociaux en ce qui regarde sa vocation divine. Elle distingue la formalité homme de la formalité citoyen. Mais elle accorde la première place aux intérêts de la vie religieuse et morale auxquels elle subordonne les activités des autres ordres.

Dans les siècles où la pureté de la doctrine chrétienne et évangélique était encore intègre, l'esprit personnaliste, s'accommodant des divers régimes politiques, inspirait la vie de la nation. Au moyen âge, où l'on reconnaissait la transcendance de la loi morale, la subordination du temporel au spirituel, le domaine économique tout entier

recevait sa régulation d'en-haut. L'ordre politique s'appuyait sur une unité sacrale scellée par la souveraineté du Christ et de son représentant, tandis que l'ordre économique ne dépassait jamais les limites d'un simple moyen d'épanouissement spirituel. Dans cette perspective, on s'explique facilement les fortes sanctions imposées contre l'usure, les lois sévères contre la compétition ou le profit inhumain, l'existence des corporations à l'effet d'établir des relations de justice et de charité, non seulement entre patrons et ouvriers, mais aussi entre les corporations elles-mêmes. Il régnait alors un capitalisme contenu et dirigé, un capitalisme d'orientation personaliste.

Mais voici que, par un concours de circonstances variées, contribuant à diminuer le sens religieux, une scission s'établit dans la vie des particuliers, de même que dans celle des sociétés. 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 se firent plus nombreuses à mesure que le requéraient l'hégémonie politique à assurer dans les pays découverts et la situation financière à

consolider dans le royaume. La Réforme, de son côté, avec la séparation cartésienne du spirituel et du corporel, compta pour beaucoup dans le dédoublement de la personnalité humaine. L'ordre temporel et l'ordre spirituel se divorcèrent l'un de l'autre. Et comme le premier ne chercha plus dans le second sa mesure, il se développa selon la logique effrénée de la cupidité humaine. Le profit seul constitua la loi maîtresse de l'ordre économique. Pour un temps encore, l'ordre politique, déjà affranchi de toute règle morale par un machiavélisme sans vergogne, réussit à conserver sa souveraineté sur l'ordre économique: ce fut la période des monopoles, des guerres nationalistes. Mais vint un jour où l'ordre économique lui-même dûit s'affranchir de la tutelle politique. Ce jour-là, le libéralisme économique avec son "laissez-faire" de triste mémoire était né.^(1a)

Franquillement la désaxation de la vie nationale politique et économique s'était effectuée. Au terme d'un tel processus, la sanction de l'Etat lui-même était accordée au libéralisme. L'individualisme bourgeois triomphait, le pôle de l'individu, pour parler le langage des personnalistes. En un tel régime, l'Etat n'est plus qu'une machine à sauvegarder les libertés capricieuses des individus. Son rôle se réduit à celui d'une police: voir à ce que

(1a) Amintore FANFANI, Catholicism, Protestantism and Capitalism, London, Sheed and Ward, 1939, 217 p.

l'exploiteur avide accomplisse sa besogne sans vexations de la part des autres individus. Or 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. L'On reconnaît le capitalisme bourgeois où le capital, loin d'avoir une fonction sociale, favorise une classe de possesseurs pour s'accroître dans la suite 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 et là la société contre le capitalisme bourgeois. Mais, comme les catholiques n'intervinrent pas au moment opportun pour donner le coup de barre décisif d'une saine réforme sociale, les récriminations d'abord légitimes des socialistes se firent en faveur d'un socialisme athée et matérialiste. Le communisme bolchévique a marqué le sommet du socialisme athée. Sa révolution fut en fait une réaction de peureux, qui n'allait pas tourner au profit d'un véritable humanisme, mais de l'homme économique collectif. Cette fois, l'individu était sacrifié à la société, c'est-à-dire à une classe particulière qui lutterait contre la classe bourgeoise selon la loi de la dialectique matérialiste. Or, pour arriver à un tel nivellement, à une

société sans classe ou plutôt d'une seule classe, il fallut piétiner sur bien des droits de la personne. La personne dans une telle société n'obtint que le statut d'une unité sans âme dans la grande unité du tout collectif.

Poussées par la même animosité contre l'individualisme bourgeois, d'autres manifestations totalitaristes éclatèrent. Elles se cristallisèrent dans le totalitarisme fasciste qui présenta deux espèces différentes: l'Etatisme et le Racisme naziste. Pour l'une comme pour l'autre, l'individu disparaît dans la masse: masse de l'Etat ou masse de la race.

En l'espace d'une génération, le pendule de la vie sociale avait oscillé d'un extrême à l'autre sans réussir à garder le juste milieu. L'Eglise fut aux avant-postes dès les premières heures de la réaction anti-libérale pour donner les directives opportunes. Ses avis ne furent pas suffisamment pris au sérieux par les catholiques, qui perdirent malheureusement l'occasion de prendre la tête du mouvement. Pourtant l'alarme avait été sonnée à temps puisque Rerum Novarum date de 1891.

Or, que prêchait l'encyclique? Rien d'autre que la dignité de la personne humaine, (tout particulièrement de l'ouvrier) fin première de toutes les réformes sociales et

politiques. L'Etat est pour la personne et non la personne pour l'Etat.¹ L'authentique personnalisme, pour autant qu'il revendique pour la personne humaine un traitement digne d'elle, il faut aller le chercher dans le magistère même de l'Eglise.

Dans le plan du Créateur, la société est un moyen naturel, dont l'homme peut et doit se servir pour atteindre sa fin, car la société est faite pour l'homme et non l'homme pour la société.(1)

Toute société humaine au contraire, pour peu qu'on fasse attention à la fin dernière de son utilité, est ordonnée en définitive au profit de tous et de chacun des membres, car ils sont des personnes. [nous soulignons] (2)

Il n'est pas surprenant, en raison de l'importance que le christianisme accorde à la notion de personne, que le mouvement se réclame quelquefois de l'autorité de l'Eglise.

La notion de personne, écrit Maritain, est une notion, si je puis dire, d'indice chrétien, qui s'est dégagée et précisée grâce à la théologie.(3)

(1) PIE XI, Lettre encyclique Divini Redemptoris, 17 mars 1937, AAS XXIX (1937), texte français: Emile Marnay, La communauté humaine selon l'esprit. Documents, nouv. éd. rev. et augm., Fribourg, Paris, Ed. St-Paul, 1949, n. 151. - Nous désignerons cet ouvrage avec les initiales C.H.

(2) PIE XII, Lettre encyclique Corporis Mystici, 29 juin 1943, AAS XXXV (1943), C.d., n. 1135.

(3) Jacques MARITAIN, Humanisme intégral, p. 17.

Maritain n'est pas le seul à souligner ce trait du christianisme. "Dans le christianisme, le plus important, c'est la personne." (4)

La pensée chrétienne a trouvé dans la notion de personne une notion vraiment centrale, au noeud de toutes les relations qui unissent l'homme à la nature, à la société, à Dieu même et qui définissent ses attitudes à l'égard de ces réalités. (5)

Etienne Gilson met en lumière la même idée dans L'Esprit de la philosophie médiévale, chap. X, Le Personnalisme chrétien. (6)

[...] pour n'avoir jamais nié la réalité de l'individuel, les Grecs ont rendu possible la reconnaissance de la valeur éminente de la personne par le Christianisme.

[...] comment la personnalité ne serait-elle pas la marque propre de l'être en son plus haut point de perfection, dans une philosophie telle que la philosophie chrétienne où tout est suspendu à l'acte créateur d'un Dieu personnel? Car tout a été fait par le Verbe et le Verbe est avec Dieu et le Verbe est Dieu. (7)

(4) Soren KIERKEGAARD, (1849, Haecker, p. 125), cité par Jean Wahl, Etudes Kierkegaardianes, 2ième éd., Paris, Vrin, 1949, p. 309.

(5) Emile RIDEAU, "La personne humaine", dans Etudes, T. 235, juin 1938, p. [660]-678.

(6) Etienne GILSON, L'Esprit de la philosophie médiévale, 1ère série, Paris, Vrin, 1932, p. 195.

(7) IDEM, Ibid., p. 211.

Dans une étude sur les grands courants de la pensée contemporaine, monsieur Jean-Marie Grevillot (8) s'est appliqué à déceler les sources évangéliques du personnalisme.

L'Evangile, dit-il, regarde les personnes comme des êtres libres, qui ont chacune individuellement valeur de fin et non de purs outils ou instruments. Si on objecte que les personnes ne sont que des instruments de la gloire de Dieu, Grevillot répond par la bouche de saint Augustin: "Fecisti nos ad te Deus." Les personnes trouvent précisément leur bonheur dans l'amour désintéressé de Dieu. Dieu ne traite pas les personnes en choses et ne s'impose pas à elles: c'est le mystère de la liberté. Il les appelle, au contraire, à participer à la vie des Trois Personnes.

2. Le mouvement personnaliste

C'est dans cette atmosphère de lutte contre les idéologies qui menacent la dignité de la personne humaine, qu'un groupe de jeunes chrétiens déclanchèrent entre les

(8) Jean-Marie GREVILLOT, Les grands courants de la pensée contemporaine, Paris, Ed. du Vitrail, [1947], p.171.
P.A. GUILLAUME, S.J., L'Evangile étudié au point de vue social, Paris, Beauchesne, 1913, p. 65-82.

deux dernières guerres mondiales, un courant d'idées qu'on a appelé le mouvement personneliste. Une de ses figures célèbres a été Emmanuel Mounier, jeune catholique enthousiaste, qui fonda, en 1932, la revue Esprit pour servir d'expression au mouvement. «De bonne heure le dynamisme de la revue remua bien des sympathies dans tous les coins de l'Europe et de l'Amérique, tout spécialement autour de la distinction entre personne et individu. On attendait beaucoup de cette distinction. Contre l'individualisme du libéralisme bourgeois, elle met en vedette les tendances communautaires de la personne; contre le totalitarisme matérialiste, la personne se dresse avec les droits à sa vocation et à sa liberté.

Le reproche principal qu'on peut adresser à la doctrine personneliste et à sa distinction telle qu'elle est formulée dans Manifeste au service du personnelisme(9), est d'avoir manqué de rigueur métaphysique. On ne peut certes demander à un mouvement les précisions d'une doctrine métaphysique. Aussi Mounier déclare-t-il à maintes reprises son opposition à toute tentative de systématisation. Ce à quoi visaient ces jeunes, c'était d'abord de vivre quelques

(9) Emmanuel MOUNIER, Manifeste au service du personnelisme, Paris, Aubier, Ed. Montaigne, 1936, 246 p.

vérités dont ils avaient l'intuition. Le mouvement réclamait avant tout des "personnes qui s'engageaient", disposées non seulement à adhérer au groupe, mais à démontrer leur adhésion profonde.(10). Encore eût-il fallu que les principes de base fussent clairement énoncés. Or, comme on le remarquera dans l'analyse brève qui suivra, la présentation des vérités fondamentales a été faite au contraire d'une façon si confuse qu'on ne pouvait que douter de l'efficacité d'un tel mouvement. Parmi ces principes-clés, il convient de signaler entre autres celui de la transcendance de la personne et de la distinction entre individu et personne.

Au sujet de la transcendance de la personne, il aurait fallu mettre en pleine lumière la racine de cette transcendance. Il ne suffit pas, à cette fin, de signaler la vocation, le destin, la spiritualité de la personne, mais il convient de désigner explicitement le terme de cette vocation: Dieu, fin de la personne. Or, dans tout le Manifeste au service du personnalisme, il n'y est fait, que nous sachions, aucune mention de la fin ultime de l'homme. Cette omission est pourtant grave de conséquences, pouvant jouer à la longue contre les intentions mêmes des personnalistes.

J. B. L.

(10) Hélène ISWOLSKY, Au temps de la lumière, Montréal, L'Arbre, 1945, p. 127.

Le personnalisme est menacé ainsi de glisser du côté de l'individualisme. Il est peu utile d'insister sur la maîtrise, la liberté et les droits de la personne, si en même temps on n'indique pas la règle suprême de ces valeurs morales: Dieu. Chaque personne devient sa propre liberté et son propre choix. De là à l'existentialisme sartrien la distance est courte.

Dans l'oeuvre de Mounier, il y a bien ici et là quelques lueurs jetées sur la vocation divine de la personne, mais de si courte durée qu'elles sont vite éteintes par des déclarations comme la suivante:

On peut être chrétien et personnaliste, socialiste et personnaliste, et pourquoi pas communiste et personnaliste, si l'on est communiste d'une façon qui ne contredise pas aux valeurs fondamentales ici dégagées. (11)

Bien plus, puisque croyants et incroyants peuvent tomber d'accord sur une définition commune de la personne, il ne serait pas impossible à l'école laïque de donner une éducation personnaliste.

Et les chrétiens de leur côté, ne sauraient que se réjouir si l'école qu'ils ne contrôlent point, au lieu d'un sectarisme, développe ce qui n'est point une si mauvaise posture

(11) E. MOUNIER, Qu'est-ce que la personne, Avant-propos, Paris, Ed. du Seuil, [c1946], p.8.

devant les appels de la vérité, une vie personnelle majeure et non prévenue. (12)

Une telle lacune au coeur et à la naissance du personnalisme est due en partie à ce qu'on s'est arrêté aux aspects purement psychologiques de la personne: son autonomie, son élan de générosité, sa maîtrise de soi. On a négligé les aspects métaphysiques tels que celui de la fin, qui commande toutes les attitudes morales de la personne vis-à-vis de la société et de Dieu. Cela apparaît d'une façon plus frappante à propos de la distinction entre individu et personne. D'ailleurs, si on s'était appliqué à en chercher les fondements métaphysiques, on en aurait très tôt découvert le caractère factice.

Dès le premier chapitre du Manifeste au service du personnalisme, Mounier définit brièvement la position de son mouvement:

✓ 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 développement. (13)

(12) IDEM, Manifeste..., p. 103.

(13) IDEM, Ibidem, p.7.

Quelques lignes plus bas, il fait allusion aux doctrines qu'il combat.

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 décadant, nous ne nous cachons pas l'usage paresseux ou brillant que beaucoup feront de cette étiquette pour masquer le vide ou l'incertitude de leur pensée. (14)

Son intention n'est pas de proposer un nouveau système ou une nouvelle doctrine. "Les vérités de fond sur lesquelles nous appuierons nos conclusions et notre action ne sont pas inventées d'hier." (15) Ce qu'il y a de nouveau, c'est leur réalisation: "Seule peut et doit être neuve leur insertion historique sur des données nouvelles." (16)

Une des "vérités" de fond est précisément la fameuse distinction entre l'individu et la personne. Examinons comment Mounier distingue ces deux aspects dans l'homme. Quand nous essayons de nous saisir, nous percevons d'abord une multiplicité de choses, d'images dans lesquelles nous nous mouvons. Cette première dispersion et multiplicité caractérise l'individu. L'individu est comme emporté par

(14) IDEM, Ibidem, p. 7.

(15) IDEM, Ibidem, p. 8.

(16) IDEM, Ibidem, p. 8.

cette multiplicité. Mais en même temps, il joue un rôle actif égoïste à la manière d'un accapareur. Par rapport aux premières tendances de l'individu, la personne est maîtrise, unité et concentration; à l'égard des secondes, elle est générosité.

Il ne faut voir qu'une bipolarité et une tension dynamique entre deux mouvements intérieurs de dispersion, l'autre de concentration. (17)

Mounier distinguera cinq aspects de la vie personnelle selon des degrés d'intériorité plus ou moins accusée. D'abord, la personne et l'individu dans un être s'entremêlent comme "l'eau mêlée au vin"; car il s'agit d'une personne incarnée. Un autre aspect se rapporte à sa vocation. Dans le flux de ses actions, de ses rêves et de ses états, elle se voit jouant tel personnage et projette de le devenir. Le principe éloigné de ces aspirations est la vocation. Toute l'éducation de l'enfant consistera précisément à dévoiler ces projets. Mais la personne ne se contente jamais des richesses acquises. Elle est un effort de dépassement et de dépouillement, puisqu'elle tend au delà de la conscience qu'elle a d'elle-même.

Elle est toujours au delà de son objectivation actuelle, supraconsciente et

(17) IDEM, Ibidem, p. 66.

supratemporelle, plus vaste que les
vues que j'en prends, plus intérieure
que les constructions que j'en tente. (18)

Un quatrième aspect de la personne est constitué par la liberté spirituelle. Une liberté faite d'engagement consenti et renouvelé et bien différente de la liberté bourgeoise dont l'idéal est de rester toujours disponible.(19) Enfin, la personne est communautaire dans le sens qu'elle ne se trouve qu'en se donnant: "nous trouvons donc la communion insérée au coeur même de la personne, intégrante de son existence même."(20) Tous ces traits de la personne peuvent être réduits à trois dimensions:

La personne est le volume total de l'homme. Elle est un équilibre en longueur, largeur et profondeur, une tension en chaque homme entre ses trois dimensions spirituelles: celle qui monte du bas et l'incarne dans une chair; celle qui est dirigée vers le haut et l'élève à l'universel; celle qui est dirigée vers le large et le porte vers ma communion. Vocation, incarnation, communion: trois dimensions de la personne. (21)

(18) IDEM, Ibidem, p. 71.

(19) IDEM, Ibidem, p. 76-78.

(20) IDEM, Ibidem, p. 80.

(21) IDEM, Révolution personaliste et communautaire, Paris, Aubier, 1935, p. 69.

Sous un tel amas de mots et d'images, nous avons peine à trouver une différence métaphysique nette entre l'individu et la personne. D'où le besoin impérieux de trouver un métaphysicien qui s'adonnerait à la tâche d'établir les fondements métaphysiques de cette distinction. Denys de Rougemont(22) ne répond pas à cette attente. Il s'arrête lui aussi aux aspects purement psychologiques. Avec M. Vialatoux, O. Lemarié, H. Simon,(23), nous allons vers une conception plus métaphysique, nous laisse entendre le Père Descoqs.(24) Mais comme ce point de vue n'est abordé ici et là qu'en passant, ou traité d'une façon par trop confuse, c'est à Maritain qu'il faut s'adresser pour trouver une étude vraiment métaphysique. Monsieur Maritain était d'autant plus à même d'aborder une telle oeuvre

(22) Denys de ROUGEMONT, Politique de la personne, Paris, Edit. "Je sers", 1934, 254 p.

(23) M. VIOLATOUX, "Réflexions sur l'individu et la personne", dans Chronique Sociale de France, Mai (1936), p. 341 seq.

O. LEMARIE, Essai sur la personne, Paris, Alcan, 1936, 126 p.

H. SIMON, "Destins de la personne", dans Cahiers de la Nouvelle Journée, n. 31 (1935), Paris, Bloud et Gay, 182 p.

(24) Pedro DESCOQS, S.J., "Individu et Personne", dans Archives de Philosophie, vol. 14, cahier II (1938), p. 10-18.

qu'il aurait quelquefois présidé les réunions des jeunes de la revue Esprit.

Sa conception de la personne est d'abord explicitement théocentrique:

The person is a reality, which
subsisting spiritually constitutes
a universe by itself, an independent
whole (relatively independent) in the
great whole of the universe and
facing the transcendent Whole, which
is God.(25)

Un tel langage déborde les frontières psychologiques à l'intérieur desquelles Mounier s'était enfermé. Ce point de vue métaphysique est adopté non seulement pour la définition de la personne, mais aussi pour la notion d'individu. La personne est rattachée au pôle de la spiritualité tandis que l'individu se rapporte à celui de la matérialité. Dès l'apparition de Trois Réformateurs, en 1925, la distinction est établie d'une façon définitive. Les oeuvres subséquentes n'enregistrent aucune modification substantielle.

Trois Réformateurs met en oeuvre la distinction, en vue d'illustrer la psychologie de Luther et de Rousseau. Dans les oeuvres de philosophie politique et sociale, telles *Primauté du spirituel (p.11-19), Du régime temporel et de

(25) J. MARITAIN, Scholasticism and Politics, p. 63.

la liberté (p.46-64; 229-242), Les droits de l'homme et la loi naturelle, Principes d'une politique humaniste, Christianisme et Démocratie, Humanisme intégral (p.145-151), la distinction est reprise en fonction des relations de la personne avec la société. Les deux livres qui contiennent l'étude la plus détaillée de cette distinction sont Scholasticism and Politics (1940), Les droits de l'homme et la loi naturelle (1942). C'est à ces deux écrits que Maritain lui-même nous réfère pour plus de développements. Les débats, soulevés tout spécialement par le livre de monsieur Charles de Koninck(26) sur le personalisme, obligèrent Maritain à faire des mises au point dans la

(26) Charles de KONINCK, De la primauté du bien commun contre les personalistes, Québec, Edit. de l'Université Laval; Montréal, Fides, 1943, XXIII-195 p.

Th. I. ESCHMANN, O.P., "In Defence of Jacques Maritain", dans The Modern Schoolman, 22 (1945), p. [183]-208.

Th. I. ESCHMANN, O.P., "Bonum commune melius est quam bonum unius, Eine Studie über den Wetvorrang des Personalien bei Thomas von Aquin", dans Mediaeval Studies, 6 (1944), p. [62]-120.

Charles de KONINCK, "In Defence 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.

Jacques MARITAIN, "La personne et le bien commun", dans Revue Thomiste, 46, mai-août (1946), p. [237]-279.

Revue Thomiste, livraison de mai-août 1946. Cet article parut dans la suite en volume sous le titre de La personne et le bien commun. A l'occasion, monsieur Maritain exprime ses vœux sur l'accueil qu'on fera à ces mises au point:

Je voudrais espérer que le présent
essai, tout en rectifiant certaines
formules excessives dont moi-même je
n'ai pas fait usage, mettra fin aux
malentendus et aux confusions dues au
vice originel d'une telle controverse.(27)

Une des premières rectifications a trait à l'acceptation du terme "personnalisme". Rien n'est plus faux que de parler du "personnalisme" comme d'une école ou d'une doctrine."(28)
[Les mots soulignés sont de l'auteur.] C'est parce qu'il n'y a pas une doctrine personnaliste comme telle, mais des aspirations personnalistes qu'il existe plusieurs doctrines personnalistes dont l'une peut être d'inspiration thomiste. La place réservée à la personne dans l'oeuvre de saint Thomas n'est pas de moindre importance. De plus, le concept thomiste de la personne évite les erreurs de l'une ou l'autre forme de personnalisme. C'est ce personnalisme-là que Maritain nous propose en s'appuyant sur la doctrine thomiste de la personne. Sur ce point nous sommes d'accord

(27) Jacques MARITAIN, La personne et le bien commun, Paris, Desclée de Brouwer, [c1947], p. 12, note 1.

(28) IDEM, Ibidem, p. 8.

avec lui. Mais il n'en va plus ainsi quand Maritain fait appel à une distinction qu'il prétend faire remonter à la plus pure 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 tout.(29)

Sur ce point, nous ne le suivons plus. Il faut certes distinguer, comme nous le disions dans l'introduction, des aspects différents dans la personne selon lesquels elle est tour à tour soumise et supérieure à l'Etat. Mais est-ce à dire qu'il faille rattacher ces formalités à l'individu et à la personne s'opposant l'un à l'autre comme la raison de partie et la raison de tout?

Maritain est bien aise de se réclamer de saint Thomas puisqu'il trouve dans l'Ecole thomiste des gens d'autorité pour l'appuyer. Le Père Schwalm, un pionnier, aurait été le premier à attirer l'attention sur ce point dans ses Leçons de philosophie sociale (30). Il faut avouer, après

(29) IDEM, Trois Réformateurs, nouv. édit., p. 276, note 31.

(30) M.B. SCHWALM, O.P., Leçons de philosophie sociale, t. I, Paris, Bloud et Gay, 1910, p. 14 seq., cité dans Trois Réformateurs, nouv. édit., p. 274, note 29.

consultation de l'ouvrage, que ce livre, à notre humble avis, offre si peu que point de fondement à une telle distinction. Maritain joint au témoignage du Père Schwalm celui du Père Garrigou-Lagrange:

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 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'esprit.(31)

Le Père Gillet, O.P., partagerait le même avis sur cette distinction. Il en fait un des thèmes habituels de ses oeuvres de philosophie sociale. Bien plus, au jugement du Père Descoqs,(32) il forcerait la note jusqu'à faire correspondre la distinction entre individu et personne à la distinction entre le corps et l'âme. A s'en tenir au seul témoignage qui suit, c'est là le sens le plus obvie qui s'en dégage. Mais alors, nous serions devant une tout autre doctrine que celle de Maritain, comme on le verra plus loin.

(31) GARRIGOU-LAGRANGE, Le Sens commun et la Philosophie de l'être, 3ième édit., Desclée de Brouwer, p.332-333, cité dans Trois Réformateurs, p.34.

On remarquera que les réflexions du Père Garrigou-Lagrange ne touchent qu'à des aspects psychologiques et moraux. Nous aurons à démêler ces aspects des aspects métaphysiques dans le prochain chapitre.

(32) P. DESCOQS, S.J., opus cit., p. 21-22.

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.(33)

3. Contre le personnalisme et sa distinction entre individu et personne

Les voix n'ont pas été unanimes dans l'Ecole scolastique, qui pour soutenir une telle distinction, qui pour admettre la possibilité d'un personnalisme thomiste. Dans le sillage du Père Descoqs se sont engagés un certain nombre de critiques pour mettre en doute tout particulièrement la valeur de la distinction entre individu et personne:

(33) GILLET, O.P., Culture latine et Ordre social, [Paris], Flammarion, [1935], p. 24.

Jules Baïsnee, John Creaven, John Creavenly et Luc Lefèvre.(34) Nous serons à même de porter un meilleur jugement sur leur critique quand nous aurons connu la position de Maritain. Pour le moment, nous voulons nous occuper de celui qui a déclanché l'attaque la plus violente contre le personnalisme: monsieur Charles de Koninck.

A cause de l'importance qu'a joué De la Primauté du Bien Commun dans le débat qui s'est déroulé autour de cette question au Canada et aux Etats-Unis, et auquel on a donné l'allure d'une controverse entre la conception de Charles de Koninck et celle de Maritain, nous ne pouvons passer ici sous silence le nom de monsieur de Koninck. Non pas que notre travail veuille prendre un caractère polémique. Dans le cas, ce serait tenter une aventure vouée à l'avance à l'insuccès et susceptible de multiplier les incompréhensions réciproques. Car la revendication de la primauté du

(34) A. Jules BAISNEE, "Two Catholic Critiques of Personalism", dans The Modern Schoolman, 22(1945), p. [59]-75.

John CREAVER, "Personalism, Thomism and Epistemology", dans The Thomist, 8(1945), p. [1]-26.

A. John CREAVERLY, "Person and Individual", dans The New Scholasticism, 17(1943), p. [230]-250.

J. Luc LEFEBVRE, "Personnalisme et Crise Moderne", dans La Pensée Catholique, n.7(1948), p. 37-55.

bien commun ne détruit pas, comme telle, le personnalisme de Maritain. C'est pourquoi Yves Simon, après avoir loué le mérite de l'oeuvre de De Koninck, "insofar as De Koninck's essay vindicates the primacy of the common good and carries out the criticism of definite positions," poursuit en disant que "the net effect of the essay, insofar as Maritain is concerned, resembles that which could have been brought about,—perhaps not so successfully— by plain calumny"(35). Un tel effet était inévitable "on account of the important part played by the concept of person in the work of Maritain."(37) Monsieur De Koninck en effet, sans déterminer la sorte de personnalisme qu'il veut viser, défend la primauté du bien commun contre les personnalistes, ainsi que le sous-titre le veut. Formule d'un anonymat très fâcheux, qui rend inopportune et délicate toute tentative de défendre Maritain contre De Koninck. On ne défend pas un homme à propos d'erreurs attribuées à une foule d'anonymes, qu'il serait injuste par surcroît de laisser entendre qu'il partagerait. D'ailleurs, à s'en tenir exclusivement au plan des

(35) Yves SIMON, "On the Common Good", dans The Review of Politics, v.VI, n. 4 (1944), p. 533.

(36) IDEM, Ibidem, p. 532.

(37) IDEM, Ibidem, p. 532.

idées, une telle polémique dresserait l'un contre l'autre deux principes que saint Thomas concilie et qui constituent ce que nous pourrions appeler l'antinomie de la primauté du bien commun et la transcendance de la personne.)

Cependant, dans la mesure où l'insistance, mise par De Koninek, sur la primauté du bien commun contre les personnalistes, ainsi que son parti-pris auquel ont pu porter les positions équivoques de certains personnalistes, voudrait nier le bien-fondé d'un personnalisme thomiste, nous n'avons pas d'autre choix que de défendre la personne. La confusion dans le présent débat prend origine dans les perspectives différentes adoptées et les erreurs diverses qu'on veut combattre de part et d'autre. S'en tenant à un point de vue purement métaphysique de la notion de bien commun, il est clair qu'il faille souligner contre les erreurs individualistes la primauté du bien commun, tandis que d'un point de vue social, en raison des erreurs totalitaristes, il convient de mettre l'accent sur la dignité de la personne. Or, il nous semble bien que c'est précisément la perspective adoptée qui a prévenu De Koninek contre le langage des personnalistes. N'admettant aucune subordination du bien commun au bien privé de la personne, il craint que l'exaltation de la personne tourne toujours à l'exalta-

tion de son bien privé. Cette crainte nous apparaît mal fondée. Saint Thomas, qui accepte le principe de la primauté du bien commun, reconnaît qu'à certains niveaux, le bien privé puisse lui être préféré. Et Maritain, qui exalte la personne, met la dignité de la personne dans sa soumission à un tout transcendant, Dieu, "bien commun de tout l'univers créé. Sur ces deux points, monsieur De Koninck fait des réserves qui, à son point de vue, rendent illégitime le personalisme." Suivons-le dans l'exposé de cette thèse.

Le bien a raison de cause finale, "bonum est quod omnia appetunt"; il est par conséquent diffusif, diffusivum sui. Or, une cause est d'autant plus parfaite qu'elle a une plus grande universalité. C'est le cas du bien commun, qui pour cette raison est plus divin parce qu'il ressemble davantage à la cause souveraine la plus universelle. Le bien commun diffère du bien privé en raison même de cette diffusibilité universelle. Toutefois, en étant commun, il n'est pas opposé au bien propre de l'être singulier. Au contraire, il est le meilleur bien de la personne singulière. Il est meilleur, non pas parce qu'il représente la collection des biens privés, mais il est meilleur pour un être singulier parce qu'il est voulu précisément comme communicable aux

autres. Le bien propre ne s'oppose pas au bien commun, mais se divise en bien commun et bien privé. Le bien propre consiste soit dans le bien privé, soit dans le bien de l'espèce, ou même dans le bien de l'univers ou le bien commun extrinsèque de l'univers, Dieu.

S'il arrive que des êtres, comme les personnes, puissent s'élever à la connaissance du bien commun de l'univers, celui-ci sera leur plus grand bien et en conséquence, elles seront à son égard, non pas des "touts", mais des parties. Ce principe vaut tant vis-à-vis du bien commun intrinsèque de l'univers que vis-à-vis du bien commun extrinsèque. Il s'ensuit que le bien singulier de la personne ne transcende jamais le bien commun, ou s'il le fait, ce ne sera pas au nom de la supériorité du bien singulier, mais bien au nom de la supériorité d'un bien commun supérieur. Il n'y a pas dans ce cas à chercher de subordination d'un bien commun à un bien singulier, mais celle de deux biens communs entre eux dont l'un est supérieur à l'autre.

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 ordonnée.(38)

(38) Charles de KONINCK, De la primauté du bien commun..
p. 14-15.

Suit une autre flèche décochée à l'endroit des personnalistes, il va sans dire, à une foule d'anonymes:

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 connaissance.(39)

Quiconque ose contredire ces textes ou du moins y faire quelque réserve se fait traiter d'individualiste. La te-
neur du premier texte est vraie si l'on s'en tient à la
notion abstraite de bien commun. En soi, le bien commun
est supérieur au bien privé, car alors les deux sont com-
parés l'un à l'autre par rapport à un même ordre de biens.
Mais concrètement, il arrive que les rapports sont renver-
sés parce que les ordres de biens sont différents: le bien
commun d'un ordre inférieur est ordonné au bien privé d'un
ordre supérieur. Et l'on ne répond pas à cette objection
en invoquant la distinction per se et per accidens.(40)
Pour régler les problèmes sur les rapports de l'homme avec
la société, il ne suffit pas de s'en tenir à un ordre pure-
ment notionnel et abstrait.

(39) IDEM, Ibidem, p. 24.

(40) IDEM, Ibidem, p. 71.

Quant au second texte, il peut servir à condamner certaines formes de doctrines personalistes et non tout personalisme. Le personalisme de Maritain ne prétend pas que le bien le plus élevé de l'homme lui convienne "en tant qu'il est lui-même un certain tout où le soi est l'objet principal de son amour, mais tout simplement parce qu'"avant d'être référées au bien commun immanent de l'univers, elles [les personnes] sont référées à un bien infiniment plus grand, au bien commun séparé, au Tout divin transcendant", (41) pour lequel "chaque substance intellectuelle est faite." (42) Et c'est ce contact de la personne avec Dieu que le personalisme chrétien met au-dessus de toute autre relation avec le créé et qu'il accepte comme fondement.

Cette controverse, comme on le voit, prendrait facilement l'allure d'une chicane de mots. C'est pourquoi nous abandonnons de la poursuivre davantage, en choisissant de nous placer sur un plan plus serein. D'ailleurs, l'opportunité des recherches sur la possibilité d'un personalisme thomiste est de soi indépendante de la polémique déclenchée par monsieur De Koninck sur la primauté du bien commun.

(41) Jacques MARITAIN, La personne et le bien commun, p. 14-15.

(42) IDEM, Ibidem, p. 13, note 1.

L'importance que prend la distinction entre personne et individu, nous invite à nous demander s'il y a lieu de parler de personnalisme thomiste en l'absence même de cette distinction. On peut errer sur l'opposition entre individu et personne tout en ayant des vues exactes sur la personne. Nous essaierons donc de montrer que le rejet de cette distinction n'entraîne pas le rejet du personnalisme, en dégagant le sens et le degré de la transcendance accordée par Maritain et saint Thomas à la personne.

CHAPITRE DEUXIEME

PERSONNE ET INDIVIDU CHEZ MARITAIN

- 1. Les significations diverses du terme
personne**
- 2. Les notions d'individu et personne**
- 3. La distinction entre individu et personne**
- 4. Individu et personne dans la société**

CHAPITRE DEUXIEME

PERSONNE ET INDIVIDU CHEZ MARITAIN

1. Les significations diverses du terme personne

Ce premier paragraphe ne veut être qu'une introduction au sujet annoncé par l'en-tête de ce chapitre. / La personnalité revêt plusieurs significations: métaphysique, psychologique, morale et sociale. / Bien plus, la définition de la personnalité contient deux éléments qui donnent naissance chacun à un problème dit de la personnalité: l'élément de subsistance et l'élément de spiritualité. ✓
Maritain a fait usage de ces deux sens au cours de l'exposé de sa doctrine personnaliste. Toutefois, il s'est appliqué davantage à faire ressortir les fondements métaphysiques de la distinction entre les aspects sociaux d'individualité et de personnalité.

Cette doctrine de l'individualité
et de la personnalité tient aux racines mêmes de la métaphysique thomiste.(1)

(1) J. MARITAIN, Trois réformateurs, nouv. éd., p. 276, note 31.

D'où l'importance de démêler toutes ces acceptions l'une de l'autre en nous fixant sur la terminologie.

Tout en retraçant l'origine historique des différentes significations données au terme personne, nous essaierons de les ordonner selon leur degré d'intériorité. Le plus haut point d'intériorité correspondra à l'unité même fondamentale de la personnalité métaphysique, c'est-à-dire à l'Ego métaphysique. Pour l'inventaire de quelques-unes de ces définitions et de leurs relations mutuelles, nous avons suivi de près la magnifique étude historique faite par Gordon Allport.(2) Nous attirerons l'attention, non pas tant sur les dépendances historiques, mais sur la gradation progressive de ces définitions au point de vue de l'intériorité selon qu'elles nous font passer du plan social et superficiel jusqu'à l'ordre métaphysique au travers des définitions psychologiques. C'est dans ce schéma que nous situerons les sens utilisés par Maritain.

Incertains de la provenance étymologique du mot persona, bien que plusieurs s'accordent à la rattacher à per-sonare, parler à travers le masque, tous conviennent que le mot a signifié dans l'histoire le masque que les acteurs romains

(2) Gordon W. ALLPORT, Personality. A Psychological Interpretation, New York, Henry Holt, [c1937]. ✓

avaient emprunté aux grecs:

Boetius dit, in libro de Duabus Natur. (C.3; ML 64, 1343 D.): "Nomen personae videtur traductum ex his personis quae in comoediis tragoediisque homines repraesentabant; persona enim dicta est a personando, quia concavitate ipsa major necesse est ut volvatur sonus, Graeci vero has personas prosopa vocant, ab eo quod ponatur in facie, atque ante oculos obtegant vultum.(3)

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, le moi substantiel lui-même. Allport prétend que tous les autres sens du mot personne ou personnalité s'enracinent dans ces quatre significations primitives, soit dans une seule d'entre elles ou dans plusieurs et toutes à la fois.

Laissant de côté cette filiation, considérons d'abord les sens pouvant se grouper autour d'un aspect périphérique: le masque ou le faux moi. La personnalité ainsi en-

(3) S.T., Ia, q.29, a.3, obj.2.

tendue, loin de désigner ce que l'homme est, exprime plutôt ce qu'il n'est pas. A ce sens pourraient se rattacher toutes les définitions bio-sociales selon lesquelles la personnalité représente l'influence exercée par l'individu dans son groupe social. Ainsi, selon l'acception populaire et publicitaire, la personnalité se référera au charme superficiel de quelqu'un: "Pepsodent grandira votre personnalité". La personnalité, dans ce cas, ne désigne pas une réalité intérieure et constitutive, mais des éléments fort superficiels. Dans le même ordre, la personnalité est pour Jung 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 contenant des traits plus précis, on peut signaler celle de Carnegie, auteur d'un livre à recettes pour gagner des amis: 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 influences les autres avec succès. Ces conceptions sociales peuvent se condenser dans la formule concise de May, qui place la personnalité dans le "social stimulus value."⁽⁴⁾ Inutile de dire qu'il n'y

(4) G. ALLPORT, opus cit., p. 41.

a chez Maritain rien de commun avec de telles conceptions.

Avec le sens juridique de la personne, nous avançons déjà vers un centre plus intérieur. Cette définition, déjà en usage dans le droit romain, signale en effet un élément spirituel comme racine de la personnalité. La personne signifia d'abord celui qui jouissait d'un statut légal par opposition à l'esclave, qui était privé de droits et était pour ainsi dire "a-personnel". Sous l'influence de la doctrine chrétienne, les codes de loi occidentaux ont désigné par personne tout être humain. La conception romaine était complétée en devenant plus universelle.

Les définitions métaphysiques, morales et proprement psychologiques s'approchent encore de plus près de la réalité intégrale. 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 déboucher sur la personnalité métaphysique, noeud stable et radical et substantiel.

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 le principe actif. Elle constitue la somme des dispositions et des activités humai-

nes voulues et jugées par la conscience, qui leur sert de mesure et de règle. Ce produit est capable de développement à l'infini. C'est selon cette acception que Maritain fait marcher de pair le développement de la personnalité morale avec celui de la liberté terminale.

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, elle aussi, un produit de l'activité du sujet libre et plus précisément de l'activité concertée de ce que l'école scolastique française de psychologie (Jolivet, Colin, Baudin, Peillaube) appelle le "je" et le "moi", une synthèse des deux. Le "je" et le "moi" peuvent être comparés 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 "moi" 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-profession-nation); enfin il y a 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 se rapportant à une couche

assez profonde du conscient; enfin le "moi" le plus profond de l'inconscient fait des tendances les moins observables.

Sous cet ensemble de données, on perçoit un principe actif d'unité. Au sein de cette multiplicité de sentiments et d'états, je me sens comme un centre d'ordination. A travers la série d'états passés que j'ai vécus, je retrace le même moi en continuité avec le présent, centre permanent dynamique se poursuivant à travers les changements. Enfin j'ai conscience de mettre de l'ordre dans tous ces éléments épars, d'ajouter ou de retrancher quelque chose. Tel est le "je" fonctionnel, principe d'unité, d'identité et de causalité, source de la caractérisation des "moi".

La définition suivante tente de reprendre en condensé les facteurs constitutifs de la personnalité psychologique. La personnalité est l'auto-ordination libre, dynamique et individuannte du psychisme humain. Auto-ordination libre exprime l'activité libre exercée par soi et sur soi par le "je" fonctionnel; psychisme humain tient lieu de la matière ou des "moi" divers sur lesquels porte cette opération; dynamique élimine l'idée de produit statique, obtenu une fois pour toutes, que pourrait suggérer en sons sens passif le terme ordination; il insiste sur le fait d'une continuelle reprise de soi-même par soi-même, toujours en évolution progressive vers un dépassement de soi et de nouveaux enga-

gements; individuant réfère à l'unité qui en résulte, caractérisant et distinguant le sujet de tout autre individu. Pour convertir cette définition en définition de la personnalité morale, il n'y aurait qu'à ajouter le critère d'action ou le projet finalisant cette activité organisatrice. Mais ce critère ne saurait nous être connu qu'en dépendance d'une définition de la personnalité métaphysique: une spiritualité subsistante. Par où l'on voit qu'il est impossible d'avoir une conception complète de la personnalité humaine sans s'appuyer sur des vues métaphysiques. C'est la raison qui a poussé Maritain à établir son personnalisme sur des fondements métaphysiques.

La définition psychologique nous a conduit jusqu'aux confins de la personnalité métaphysique. Mais elle ne nous a pas livré la nature de cette unité la plus intérieure. Jusqu'à présent nous étions restés dans le domaine de l'observable. Le "je" nous est apparu comme une fonction d'unité et d'activité de l'esprit réfléchissant sur lui-même. La tendance à définir la personnalité comme la conscience de soi ne dépasse pas ce domaine. Les théories élevées sur la conscience de soi s'arrêtent aux descriptions phénoménales de l'Ego empirique et historique. Elles saisissent bien un centre d'unité et d'activité, mais d'une unité encore si précaire, qui se scinde parfois en deux

dans les cas pathologiques. La personnalité métaphysique est le principe radical de cette activité et sa définition nous en découvre la nature: unité foncière sous-jacente même dans le cas du dédoublement de la personnalité psychologique. Il n'est pas observable, mais intelligible.' Il n'est pas acquis mais donné avec l'existence.' La perception de l'unité fonctionnelle y achemine mais n'y aboutit pas. Il est, en un mot, le principe de subsistance spirituelle, qui conditionne tout autre développement de la personnalité psychologique et morale.

Cette personnalité métaphysique contient donc deux éléments: l'élément de subsistance et l'élément spirituel. Elle a trouvé sa formulation dans la définition, devenue classique, de Boèce: "substantia individua rationalis naturae". Le premier élément indique le sujet quod de l'action; le second marque la nature où il se réalise: le quo par lequel la personne est constituée dans telle nature.

Quand donc nous disons que Maritain cherche les fondements métaphysiques du personnalisme, c'est de la personne entendue selon cette dernière acception qu'il s'agit. Mutatis mutandis, il en sera de même pour la notion d'individualité.

Ces remarques sur le sens du mot personne n'auront pas été, nous l'espérons, aux yeux du lecteur une digression. Elles nous permettront de suivre plus facilement Maritain dans l'exposé de son personnelisme. Utilisant dès le départ les notions métaphysiques de l'individualité et de la personnalité, il en montre la fécondité dans le domaine psychologique, moral et social. Il était donc important de distinguer tous ces ordres tout en en signalant leur dépendance par rapport au domaine métaphysique.

2. Les notions d'individu et de personne chez Maritain

Dans son livre Trois réformateurs, Jacques Maritain présente le cas de Luther comme une illustration vivante du problème universel de l'homme moderne. Ce problème, c'est celui de l'"individualisme et de la personnalité".(5)
"Le monde moderne confond simplement deux choses que la sagesse antique avait distinguées: il confond l'indivi-

(5) J. MARITAIN, ibid., p. 26.

dualité et la personnalité."(6) "Ce qu'il [Luther] a affranchi, c'est l'individualité que nous définissions tout à l'heure, c'est l'homme animal."(7)

Fort de cette distinction, métaphysiquement fondée, au dire de l'auteur, dans la sagesse thomiste, le personnalisme se sent prêt à renverser les arguments du totalitarisme. Essayons de pénétrer une distinction que l'auteur avoue être des plus subtiles. Et tout d'abord, dissipons dès le début une équivoque, quitte à nous expliquer plus au long plus tard, en rappelant qu'il ne s'agit pas de distinguer deux réalités mais deux aspects formels d'une seule et unique réalité: la personne-individu.

A- L'individu

L'individualité la plus souvent considérée par Maritain, représente une formalité commune à tous les êtres corporels, hommes, bêtes et plantes.(8) Le plus souvent, disions-nous, et non exclusivement. Car Maritain connaît l'amplitude d'une telle notion, qui autorise une transpo -

(6) IDEM, ibid., p. 27.

(7) IDEM, ibid., p. 37.

(8) J. MARITAIN, Les droits de l'homme et la loi naturelle, p. 15.

sition analogique en Dieu et chez les anges. Mais, comme c'est le problème de la vie humaine en société qui le préoccupe, il s'attachera plus communément à l'individualité matérielle. La dialectique qu'il développe à ce niveau pour identifier l'aspect de partie et la raison d'individu trouve aussi son application dans le monde des anges. Car pour Maritain, c'est toute la théorie thomiste de l'individuation qui montre que l'individu est comme tel une partie.

The whole theory of individuation
shows for St Thomas that the individual
as such is a part...(9)

Considérons donc l'individualité des êtres corporels, qui distincts substantiellement l'un de l'autre, partagent à la fois une même nature spécifique. D'après la doctrine thomiste, à laquelle Maritain a l'intention de se rattacher, le principe radical de l'individuation ou de la multiplication des êtres singuliers à l'intérieur d'une même nature spécifique, c'est la matière première signée de la quantité. D'où la parenté étroite établie entre les termes et les notions de matérialité, d'individualité, d'individuation et d'individu. D'où aussi une certaine facilité,

(9) IDEM, Scholasticism and Politics, p. 61, n.28; Three Reformers, n. 28.

chez Maritain, à passer de l'une à l'autre au point parfois d'amener le lecteur à les confondre. L'individualité se rattache si étroitement à la matérialité, que parler de l'homme en tant qu'individu est l'équivalent de dire: l'homme en tant que matériel. L'individu, c'est l'homme dans son être et son action sous l'aspect même de sa dépendance de la matière, c'est l'homme en tant que subissant les conséquences de la matérialité de son être. Or c'est la matière qui constitue l'homme partie de l'espèce, de la société et de l'univers. C'est pourquoi l'homme en tant qu'individu sera aussi essentiellement partie.

Examinons de plus près le fondement d'une telle affirmation en étudiant les fonctions diverses prêtées à la matière. L'argument se déroule comme suit. En vertu du lien étroit entre la matière et l'individuation, les propriétés de la matière sont attribuées à l'individualité. Concédons que l'individu matériel jouit des propriétés de la matière. Mais la question est de savoir si cela doit lui être attribué en tant même qu'individu. La réponse à cette difficulté sera donnée au chapitre troisième. La matière, en tant que principe de multiplication et de limitation, distingue les individus les uns des autres, en les constituant, grâce à sa relation transcendante à la quantité, parties extensives d'un tout qui est l'univers. Mais comme elle dit en

même temps capacité d'être, pure potentialité, déterminabilité infinie par rapport aux formes substantielles, elle apparaît aussi comme un principe d'instabilité, de changements et de corruptions, qui soumet l'unité d'un être à tout le déterminisme des forces aveugles de l'univers par opposition à l'esprit qui domine ces forces.(10)

Cette double fonction, la matière vient l'exercer au sein du composé humain. Elle constitue l'homme partie quantitative de l'univers, soumise comme les autres parties aux lois du déterminisme physique. L'individualité, trouvant sa source dans la matière, désignera donc l'homme dans les aspects de son être et de son agir qui subissent l'influence de la matière: les passions, les instincts, la dispersion des facultés, les indigences de l'individu humain, la raison de partie et toutes les tares inhérentes à l'esprit humain à cause de son union à la matière.(11)

Qu'on nous comprenne bien! L'individualité chez Maritain ne désigne pas toutes ces choses diverses, ni même leur ensemble. Dans le cas, le danger serait grand de l'identifier tout simplement au corps. Ce contre quoi Maritain

(10) IDEM, Schol. and Polit., p. 62.

(11) IDEM, Trois réformateurs, p. 37-38.

protesterait. L'individualité représente la formalité métaphysique de l'homme en tant qu'individu par la matière et soumis par conséquent à l'action de la matière. "I am wholly an individual by reason of what I receive from matter."(12) C'est l'homme tout entier qui est individu, comme c'est l'homme tout entier qui hérite des limitations de la matière.

Telle est la signification donnée par Maritain au terme individu: un sens d'abord métaphysique, mais qui permet de nombreuses applications dans le domaine psychologique et moral. On aura deviné la source principale de certaines inexactitudes: cette doctrine substitue trop facilement l'une à l'autre les notions d'individu, d'individuation, de principe d'individuation, de matérialité.

B- La 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 comme un chat ou un brin d'herbe. Sa nature est en plus douée de facultés spirituelles lui permettant, dans les mots mêmes de Maritain,

(12) IDEM, Schol. and Polit., p. 65.

de surexister en amour et en connaissance. On n'en finirait plus de déployer toutes les virtualités avec leurs conséquences de cet aspect spirituel. A elle seule, elle "vaut plus que l'univers matériel tout entier".(13) "Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura."(14) Il y a, en conséquence, peu de formules concises qui peuvent en faire soupçonner tout le contenu. Maritain en a proposé une que nous utiliserons comme point de départ de nos analyses et de nos commentaires:

The person is a reality, which subsisting spiritually, constitutes a universe by itself, an independent whole (relatively independent) in the great whole of the universe and facing the transcendent Whole, which is God.(15)

Cette définition, on le reconnaîtra facilement, n'est qu'une paraphrase de la formule plus concise de Boèce. Elle offre toutefois cet avantage, en indiquant les relations de la personne avec l'univers, la société et Dieu, de pouvoir s'appliquer plus immédiatement au domaine moral et social et d'être plus utilisable au sociologue. Maritain se place

(13) IDEM, Les droits de l'homme et la loi naturelle, p. 15.

(14) S.T., Ia, q.29, a.3.

(15) J. MARITAIN, Schol. and Polit., p. 63.

en effet dans la perspective d'une philosophie sociale. Il ne cherche pas les fondements métaphysiques de la personne pour eux-mêmes, mais en vue d'établir sur une base solide une doctrine sociale. C'est pourquoi tout en étudiant son concept de la personnalité métaphysique, nous en ferons ressortir la continuité avec les définitions psychologiques, morales et sociales que nous rencontrons aussi chez Maritain.

La notion de personnalité métaphysique, telle qu'elle se dégage de la définition de Boèce, a donné naissance à deux problèmes de la personnalité, à savoir le problème de la subsistance et celui de la personne considérée selon tous ses éléments, subsistance et spiritualité, dans lequel problème on a mis l'accent sur le dernier élément caractéristique: la spiritualité. Dans un débat de philosophie sociale, on conçoit aisément que cette dernière acception seulement est féconde en applications sociales, l'élément de subsistance étant présumé et commun à toutes les substances. Il importe de bien distinguer ces deux problèmes d'autant plus qu'ils sont quelquefois discutés sous la même dénomination, à savoir le problème de la personnalité. Une raison, concernant plus particulièrement la présente discussion, demande de nous attarder à cette distinction. Car il nous paraît que Maritain, ainsi que nous l'expli-

querons plus loin, dans ses considérations sur la personne dans la société, a donné une importance trop grande à l'élément de subsistance au sujet de la distinction entre individu et personne. A telle enseigne que le lecteur est parfois fortement incliné à croire que Maritain attribue la raison de partie à l'individualité comme s'opposant à la personne prise comme un tout subsistant. Nous n'irons pas jusqu'à incriminer l'auteur de soutenir une telle doctrine. Toutefois, nous ne pouvons nous empêcher de remarquer une certaine ambiguïté dans l'exposé de sa pensée.

Il importe donc de faire remarquer que le problème de la personnalité dont il est question dans les œuvres sociales ne concerne pas d'abord et avant tout le constitutif formel du suppôt. Ce point a été traité ex professo dans une des annexes du livre Les degrés du savoir, (16) La personnalité désigne à cet endroit l'achèvement métaphysique, qui scelle une nature spirituelle en lui permettant de s'approprier l'existence et d'être ainsi autonome et indépendante dans son être et son agir. Il s'agit alors du constitutif formel de la subsistance, commun à toute substance. La philosophie scolastique traite de cette ques-

(16) IDEM, Les degrés du savoir, nouv. éd., Paris, Desclée de Brouwer, Annexe IV, p. [845-853].

tion en termes de personnalité parce que la plupart du temps, elle en discute à propos du problème de l'Incarnation et de la Trinité. En discutant de ces dogmes, il y a lieu aussi de faire la distinction entre individu et personne, mais en un tout autre sens que celui donné aux mêmes termes dans les oeuvres sociales de Maritain. D'ailleurs la distinction faite dans Les degrés du savoir n'oppose pas tant l'individu à la personne que la nature individuée à la personne. La nature individuée joue le rôle de partie dans le tout constitué par elle-même et par l'élément additionnel de subsistance (le mode substantiel). Quant à l'autre distinction, celle des oeuvres sociales, l'individu est déjà un tout subsistant, un unum per se subsistant; il a raison de partie par rapport cette fois à la société qui est un unum per accidens. Entré la nature individuée et le tout subsistant, il y a une distinction réelle; entre l'individu et la personne dans la société, il n'y a qu'une distinction entre deux formalités d'un même tout subsistant. Maritain, qui adopte substantiellement la position de Cajetan, présente la nature individuée comme une partie par rapport à la personne. Mais gardons-nous de croire qu'il conclurait de cela même que l'individu est partie dans la société. Cette dernière conclusion repose sur un autre aspect de l'individualité, à savoir son principe ra-

dical, la matière qui est ultimement responsable de l'aspect de partie lié à l'individualité. Il y a donc deux problèmes de la personnalité, liés à une double distinction entre individu et personne. Maritain aurait épargné au lecteur les dangers de confondre ces deux questions, si, en traitant de la distinction entre individu et personne au point de vue social, il s'était abstenu d'y mêler tant de considérations sur le problème de la subsistance. Nous nous expliquons.

Qu'est-ce que la personne telle qu'elle est décrite dans les oeuvres sociales? Pour répondre à cette question, revenons à la définition ci-haut donnée. La personne désigne un être subsistant spirituel, un tout spirituel. Elle comprend donc deux éléments: la subsistance qui la constitue un sujet quod, la spiritualité qui lui donne une dignité supérieure aux autres êtres, au point de la constituer un "tout" par rapport à la société et à l'univers. C'est en fonction de cette notion de personne prise dans toute son intégrité, mais avec une insistance sur la spiritualité, que l'individu a raison de partie. Mais on peut se demander si ce dernier point a été suffisamment mis en relief chez Maritain. Et pour répondre à cette question, étudions la définition de Maritain à l'aide de textes parallèles.

La personne comporte une double totalité. Elle est d'abord un tout en raison de sa subsistance. Mais elle est de plus un tout en raison de son indépendance dans une surexistence spirituelle. C'est la spiritualité comme telle qui lui donne d'être une totalité en ce second sens. La spiritualité dit, en effet, autonomie, maîtrise de soi, supériorité sur les forces matérielles, contact direct avec Dieu. La matière implique au contraire instabilité et soumission au déterminisme aveugle des forces physiques. L'esprit désignera donc un tout.

L'homme 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 spirituellement.(17)

C'est cette surexistence spirituelle qui lui donne d'être un tout:

Il surexiste spirituellement. Il est ainsi en quelque manière un tout, un univers.
C'est l'esprit qui est la racine de la personnalité.(18)

Parce que la spiritualité se réalise parfaitement en Dieu, celui-ci est la personnalité par excellence:

(17) IDEM, Les droits de l'homme et la loi naturelle, p. 15.

(18) IDEM, ibid.

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 love.(19)

Il est évident, à cause de l'insistance mise sur la note spirituelle, que c'est pour Maritain l'esprit qui caractérise la personne et auquel s'appuie toute sa théorie du tout dans le personnalisme.

Le concept de la personne jusqu'ici exposé, c'est celui principalement de la personne humaine. Aussi ne dit-elle pas un tout absolu, mais "relatively independent", parce que d'abord elle n'est pas, nous dit Maritain en se référant à Leibnitz, une monade fermée mais ouverte à des relations spirituelles avec les autres personnes; parce que surtout elle est ordonnée à un tout beaucoup plus grand qu'elle et qui représente le sommet de la totalité et de la persennalité: Dieu. C'est pourquoi, afin de dégager la notion de personne selon toute la dignité qu'elle comporte, Maritain nous élèvera jusqu'à Dieu où la notion de personne se réalise sans les limitations propres à la créature. On ne peut en effet posséder une idée parfaite d'une notion analogique si nous ne nous arrêtons qu'aux analogués infé-

(19) IDEM, Schol. and Polit., p. 62.

rieurs. C'est ainsi qu'en les dépassant nous saisissons qu'en dehors de Dieu, l'idée de partie et d'individuation compose avec celle de personne. Plus nous descendons dans l'échelle des personnes, plus celles-ci sont marquées par l'individuation et par la raison de partie.(20)

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.(21)

Non seulement Maritain fera appel à la théologie naturelle, mais aussi à la théologie chrétienne pour élaborer son concept de personne. Cette lumière a manqué à Aristote, dit-il dans Primauté du spirituel. C'est parce que le Philosophe n'a pas vu l'honneur fait à la personne en régime chrétien qu'il n'a pas saisi la subordination de la politique au spirituel. "Et alors le christianisme viendra aider la raison dans son propre oeuvre vis-à-vis de son objet naturel."(22) Or, le christianisme enseigne que, en Dieu, il y a une société de pures personnes, car là est absent, au dire de Maritain, tout caractère de partie et d'individuation.

(20) IDEM, Du régime temporel et de la liberté, p. 58.

(21) IDEM, Schol. and Polit., p. 61, note 1; Three Reformers, note 28.

(22) IDEM, Primauté du spirituel, [c1927], p. 13-14.

Une société de pures personnes n'est possible qu'en Dieu, là où des membres de la société est absent tout caractère de partie et où le bien du tout est purement et strictement le bien même de chaque personne parce que c'est l'essence même de Dieu.(23)

Ce caractère de totalité, propre à la personne, nous est déjà enseigné par la théologie naturelle: Dieu y apparaît comme "the sovereign personality since God's existence consists itself in a pure and absolute super-existence of intellection and love."(24) Mais le christianisme va beaucoup plus loin puisqu'il nous révèle qu'en Dieu la personnalité acquiert une telle pureté que, tout en se réalisant en trois personnes, chacune garde entièrement et parfaitement le caractère de tout. Car

La notion de personnalité dit indépendance d'un tout, aussi 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 partie.(25)

Pour illustrer cette doctrine, Maritain a recours aux dogmes de l'Incarnation et de la Trinité. La personnalité termine en Dieu l'unique essence divine de manière à multiplier les personnes sans les constituer parties. Car cha-

(23) IDEM, Du régime temporel et de la liberté, p. 58.

(24) IDEM, Schol. and Polit., p. 63.

(25) IDEM, Du régime temporel et de la liberté, p. 57.

cune possède autant que l'autre le bien des trois, puisque c'est la même et unique essence singulière qu'elles possèdent toutes. De même dans le mystère de l'Incarnation, on voit le Verbe s'unir à la nature humaine, non par manière de composition entre deux éléments dont l'union constituerait un tout. Il faut dire tout simplement que la nature humaine est assumée par un tout sans en être constituée partie.

Qu'on nous permette ici de suspendre l'exposé de la conception de la personne pour signaler l'imprécision de la pensée chez Maritain et le chevauchement sur deux aspects de la personnalité. Nous avons mentionné plus haut l'existence de deux distinctions entre individu et personne, partie et tout, ressortissant respectivement à l'un et l'autre problème. S'agit-il de nous demander sous quel rapport la personne est partie et tout dans la société, il n'est aucunement utile de montrer les rapports qu'il y a entre la nature individuée et le tout subsistant. C'est pourquoi introduire de tels propos au moment même où l'on veut montrer qu'en tant qu'individu la personne est partie, tandis qu'en tant que personne elle est un tout, entraînera infailliblement la confusion dans les esprits. Car si la personne est un tout dans la société, ce n'est pas formellement en vertu de sa subsistance et de l'indépendance qui

en découle, mais bien plutôt en raison de sa spiritualité. Et ce n'est que par opposition à la spiritualité que l'individu aurait quelque chance d'avoir raison de partie dans la mesure où l'individualité est étroitement liée à la matière. Jusqu'à un certain moment de la discussion, nous avons vu Maritain, s'en tenant à une perspective sociale, insister sur l'esprit comme racine de la personnalité. Personne ne saurait le lui reprocher puisque c'est en tant que spirituelles et non pas en tant que subsistantes que les personnes sont des tous dans un tout par contraste avec les autres substances qui ne sont que des parties. Mais voilà que soudainement, alors qu'il nous transporte dans le mystère de la Trinité et qu'il illustre son concept de personne par des applications au mystère de l'Incarnation, il ne nous réfère plus à cette totalité spirituelle, mais bien plutôt à l'indépendance due à la parfaite subsistance des personnes divines:

La notion de personnalité, ainsi que nous le citons plus haut, 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 partie.(26)
[Nous soulignons]

(26) IDEM, ibid.

De même dans Scholasticism and Politics, à propos de la même distinction entre les raisons d'individualité et de personnalité, après avoir insisté sur l'esprit comme racine de la personnalité, affirme-t-il dans la suite que la racine de la personnalité est constituée chez les êtres créés (anges et hommes) par un achèvement métaphysique de l'essence:

Personality is rooted in the spirit.(27)

In angel 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.(28)

Hors de leur contexte, l'interprétation de ces deux textes ne saurait donner lieu à quelque équivoque. On saisirait qu'ils réfèrent à des problèmes différents. Mais lorsqu'ils apparaissent dans un même chapitre ou paragraphe, à l'instant même où l'on s'applique à distinguer les raisons d'individualité et de personnalité en tant que comportant respectivement le caractère de partie et de tout dans le tout de l'univers ou de la société, ils sont de nature à dérouter le lecteur. Celui-ci se demande légitimement par

(27) IDEM, Schol. and Polit., p. 63.

(28) IDEM, ibid., p. 61, note 1.

rapport à quel aspect de la personnalité (subsistance ou spiritualité) l'individu a raison de partie dans la société. Il ne doutait pas jusque là que l'individu dit partie par opposition au caractère de totalité découlant de la spiritualité. Et maintenant il est moins sûr qu'on ne veuille pas accorder à l'individu la même opposition par rapport à la totalité de la personne découlant cette fois de l'unité de subsistance. Sur le plan de la subsistance, l'individu n'est partie que dans la mesure où il signifie la nature individuée. Et cette raison de partie appartient d'ailleurs à tous les éléments qui entrent dans la composition d'un unum per se composé. Mais, parce que la nature individuée est partie d'un tout subsistant, il ne s'ensuit pas que cet être subsistant soit partie en tant qu'individu. On pourrait en dire autant de tout autre élément de ce tout; ce qui conduirait à la contradiction suivante que le tout subsistant est partie en tant que spirituel, puisque l'âme spirituelle est partie. Ou bien l'individu, ne désignant plus la nature individuée, n'est pas partie d'un tout subsistant, mais d'un tout accidentel et désigne alors lui-même un tout subsistant, un unum per se. Alors il s'ensuit que ce ne peut être par opposition à la personne comme tout subsistant qu'il puisse avoir raison de partie, mais par opposition à la totalité qui découle de la spiritualité.

Dans une hypothèse comme dans l'autre, l'on voit l'inutilité de faire appel à la notion de totalité, comme découlant de la subsistance, pour opposer individu à personne comme partie à tout dans la société.

Que cette crainte d'équivoque ne soit pas imaginaire, nous en avons une preuve dans l'interprétation faite par Maritain d'un texte de saint Thomas, et où il se glisse visiblement une confusion des deux aspects ou problèmes de la personnalité. Il s'agit d'un texte des Sentences dont nous critiquerons plus loin l'interprétation donnée par Maritain. A ce point de la discussion, il suffirait de signaler l'ambiguïté et le chevauchement de la pensée de l'auteur.

Les considérations précédentes nous ont libéré la conception métaphysique de la personne selon Maritain, sous l'angle où elle peut être féconde en applications sociales, psychologiques et morales. La spiritualité subsistante, qui est le cœur de la personnalité métaphysique est le principe de tous les développements et des attitudes concrètes de la personne aux différents niveaux de son agir: psychologique, social et moral. Déjà la définition ci-haut commentée comportait des précisions qui signalaient d'une façon concise mais exacte l'orientation à donner au développement de la personnalité morale. La personne était représentée comme

un univers ou un tout relativement indépendant dans le tout de l'univers et placée en face d'un tout transcendant, Dieu. Le caractère relatif de sa totalité dicte précisément les attitudes de la personne vis-à-vis de la société et vis-à-vis de Dieu. Vis-à-vis de la société, elle n'est pas une monade fermée à tout commerce spirituel. Et en raison de l'aspect de partie inhérent à la personne créée, elle est ouverte à l'ordination d'elle-même au bien commun de la société.(29) Vis-à-vis de Dieu, elle trouve son épanouissement moral et psychologique dans sa dépendance divine. A cause de l'importance de la conception sociale de la personne dans le présent débat, nous y avons consacré plus bas un paragraphe spécial (paragraphe 3). Pour le moment, nous donnerons quelques aperçus sur le développement psychologique et moral de la personne en tant même qu'il est une fructification dans l'agir de ce qu'est la personne dans son être métaphysique.

^{supra} A ce point de vue, pas plus que pour l'aspect métaphysique, la personnalité ne désigne pas l'esprit tout court ou les activités seulement spirituelles. L'esprit demeure toujours le pôle d'attraction et de direction. Mais il

(29) IDEM, Du régime temporel et de la liberté, p. 58, 60.

frappe tout le bouillonnement des activités de l'homme, tant dans ses opérations spirituelles que matérielles. La personnalité métaphysique désignait la formalité, pour ainsi dire, statique de tout l'homme, fait de chair et d'esprit, la personnalité psychologique et morale signifie la même totalité dans l'ordre dynamique.

La personnalité en effet se développe. Aussi est-ce en termes dynamiques, nous rapportant à l'action humaine et aux principes de cette action, que Maritain décrira ce développement, c'est-à-dire en termes de liberté de choix et de liberté terminale. Le développement de la personnalité, c'est le développement de la liberté d'autonomie ou liberté terminale.(30)

Maritain distinguera donc deux libertés: la liberté de choix s'identifiant avec le libre arbitre, qui est, pour ainsi dire, la plus libre des libertés puisqu'en elle est absente non seulement toute contrainte extérieure, mais même toute nécessité interne: c'est l'indifférence active de la volonté sur ses actes et ses objets. Mais cette liberté n'apparaît qu'un moyen et une condition à la réalisation de la liberté terminale, qui est une liberté de

(30) IDEM, ibid., passim.

spontanéité, participant à la spontanéité de Dieu, libre de toute¹ contrainte et aimant nécessairement tout bien parce qu'il s'aime avec nécessité. La première ne doit jamais être une fin, ainsi qu'elle l'est dans les sociétés bourgeoises du libéralisme, où l'autorité n'a de raison d'être que pour protéger la liberté de choix des individus et pour mieux dire leurs caprices individuels et individualistes. La tentation est grande chez l'homme de s'enorgueillir de son pouvoir de choisir entre le bien et le mal et de convertir cette faculté en amusement, pour ainsi dire, de dilettante, apte à satisfaire son orgueil et son égoïsme. Mais il oublie que le pouvoir de choix entre le bien et le mal est la rançon de la nature créée et finie et du péché originel; que son salut consiste à se libérer même de ses facilités de choisir entre le bien et le mal. Choix entre le bien et le mal au début, la liberté doit à la fin devenir pure spontanéité dans la ligne du bien. C'est à ce moment qu'elle a atteint une spontanéité suprême, une autonomie à l'égard de tout le créé et des servitudes qui l'entraînent vers le bas. La liberté terminale est le propre de la volonté à ce point confirmée dans le bien que celle-ci ne peut plus même pécher. Rien en cela de violent et de contre nature, puisque cette spontanéité est le gain le plus

précieux de la liberté de choix et qu'elle s'exerce dans le sens même des aspirations les plus profondes et connatuelles de la volonté. C'est pourquoi tout en étant spontanée, elle joue avec un suprême dégagement, puisque tout ce que la volonté veut en cet état, elle l'embrasse parce qu'elle l'aime. "Ama et fac quod vis." Tel est son motto à ce point d'arrivée. Elle a acquis la liberté paulinienne des enfants de Dieu, c'est-à-dire des saints.

Cette présentation sommaire et libre de la conception de Maritain sur le développement de la personnalité en termes de liberté terminale, conception qu'on retrouve dans Du régime temporel et de la liberté, Principe d'une politique humaniste, Scholasticism and Politics, n'est qu'un commentaire d'un article admirable de la Somme contre les Gentils. Saint Thomas y décrit précisément la liberté des enfants de Dieu, qui sont conduits par l'Esprit-Saint, non comme des esclaves, mais comme des fils que l'amour amène à s'identifier à la volonté du Père sans aucune contrainte. "Quicumque Spiritu Dei aguntur ii sunt filii Dei." (Rom. VIII, 14) Ceux qui sont conduits par l'amour, premier effet de l'Esprit-Saint, s'y laissent conduire en toute liberté. Est libre, dit saint Thomas, ce qui est cause de soi: nous faisons librement ce que nous faisons de nous-mêmes, c'est-à-dire de notre propre volonté. "Quum enim

liber sit qui causa sui est, illud libere agimus quod ex nobis ipsis agimus: hoc vero est quod ex voluntate agimus..."

(31) Par l'amour, l'Esprit incline la volonté vers ce qu'elle désire tout naturellement. C'est pourquoi son action devient libératrice des servitudes qui militent contre notre volonté et celle-ci s'élance plus librement et sans ambage vers l'objet de ses désirs naturels. Tout ce qu'elle veut alors est bien selon ses propres inclinations: "Illud libere agimus quod ex voluntate agimus: hoc vero est quod ex voluntate agimus."(32)

Cet amour de Dieu enlève la servitude des passions et la servitude même qui ferait agir l'homme comme esclave de la loi plutôt qu'en amant de cette même loi. Fixé en Dieu, l'homme est dégagé des passions, dégagé même du poids de la loi puisque celle-ci identifiée avec Dieu est devenue l'objet même de son amour.

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

(31) Cont. Gent., IV, c.22.

(32) IDEM, ibid.

quod Apostolus dicit: Ubi Spiritus
Domini, ibi libertas. (33)

Etre libre, c'est être libéré de ce qui fait obstacle aux aspirations de la volonté vers son vrai bien. C'est le fruit même du Saint Esprit: "Ubi Spiritus Domini ibi libertas." C'est là aussi la liberté terminale, terme du progrès spirituel de la personne.

La personnalité se développe dans la conquête même de cette liberté jusqu'au stage de l'indépendance qu'apporte 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 intelligences. (34)

De même que la conception métaphysique de la personne trouvait son type achevé en Dieu, ainsi la personnalité morale à son degré suprême s'identifie avec l'indépendance même de Dieu. "Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait." Participation de la personnalité divine, la personne tend à perdre sa propre personnalité dans celle de Dieu. Dans l'ordre de l'être, il y a un abîme infini

(33) IDEM, ibid.

(34) J. MARITAIN, Trois réformateurs, nouv. éd. p. 36.

entre la personnalité humaine et celle de Dieu, mais "dans l'ordre de l'opération, de la connaissance et de l'amour ils [les personnes] ont pour ainsi dire substitué le moi divin à leur propre moi."(35)

L'éducation aura donc pour premier objectif de libérer la personne de toute servitude, qui prend sa source dans l'individualité. Ces deux aspects rivalisent en l'homme pour se disputer sa vie.

It is purely in relation to personality that individuality is good: what is bad is to let this aspect of our being pre-dominate in our actions.(36)

If the development of the human being follows the direction of the 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 as such will tend to adulterate.(37)

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 pruned.(38)

(35) IDEM, ibid.

(36) IDEM, Scholasticism and Politics, p. 65.

(37) IDEM, ibid.

(38) IDEM, ibid.

Ces longs passages auront l'avantage de mettre en plus grand relief le sens psychologico-moral donné aux termes individualité et personnalité. Il arrivera à Maritain de faire des applications encore plus particulières, comme dans Trois réformateurs, où il présente l'entre-choc de ces deux forces dans la personne de Luther: "Ce qu'il a affranchi, c'est l'individualité, l'homme animal."(39)

En conclusion retenons l'existence de deux personnalités parallèles, pour ainsi dire, aux deux libertés. De même que le libre arbitre est un don inné et le point de départ d'une liberté supérieure, ainsi la personnalité métaphysique est source d'un dynamisme dans le domaine psychologique et moral.

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; nous devons nous rendre, par notre effort, une personne maîtresse d'elle-même et qui soit à elle-même un tout.(40)

(39) IDEM, Trois réformateurs, nouv. éd., p. 34.

(40) IDEM, Du régime temporel et de la liberté, p. 35.

3. La distinction entre individu et personne

A- Nature de cette distinction

L'analyse précédente des notions d'individualité et de personnalité laisse clairement deviner qu'il ne s'agit pas d'une distinction entre deux entités, mais ^{entre} deux formalités. Nous ne voulons qu'insister davantage sur ce point en vue de faire ressortir la faiblesse de certaines interprétations_X données par quelques auteurs à la pensée de Maritain. On a été souvent porté à y voir une distinction correspondant en gros à celle qui oppose le corps et l'âme. Pour cette raison, nombre de critiques adressées à Maritain ont porté à faux. Inutile d'ajouter que notre critique s'appuiera sur de tout autres raisons.

La distinction entre la personnalité et l'individualité dans l'ordre psychologique, moral et social repose en ultime analyse sur deux aspects formels métaphysiques. Métaphysiques, parce qu'ils décrivent sous un angle ou l'autre l'être même de la 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'autre.(41)

Maritain avertit le lecteur à plusieurs reprises de n'y voir rien de plus. L'homme est individu en vertu de la matière et personne en vertu de l'esprit. Mais c'est tout l'homme qui est individu et partie, personne et tout.

"Nous disons que la personne singulière elle-même peut être prise soit sous l'aspect formel de la personne destinée à Dieu.(42) D'ailleurs à moins de les employer dans le sens réduplicatif, ces deux termes sont interchangeables. Saint Thomas, par exemple, emploie le mot personne lorsqu'il fait allusion à la condition de partie de l'homme dans la société: "Quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum."(43) Il faut donc se garder de voir dans l'individualité et la personnalité deux co-principes, encore moins des concepts équivalents à ceux de corps et d'âme. Car "one who kills the individual, kills also the person."(44) Si la distinction était de cette na-

(41) IDEM, Les droits de l'homme et la loi naturelle, p. 13-14.

(42) IDEM, Trois réformateurs, nouv. éd., p. 276, note 31.

(43) S.T., IIa-IIae, q.64, a.2, cité dans Trois réformateurs, ibid.

(44) J. MARITAIN, Scholasticism and Politics, p. 66.

ture, la société, en raison de l'aspect de partie, réclamerait le corps en laissant l'âme à la personne, s'attribuerait un droit absolu sur les opérations du corps: "that would be absurd," de s'exclamer Maritain.(45) La distinction chez Maritain est bien loin d'une telle séparation. Les opérations spirituelles, en vertu de leur appartenance à un individu matériel, subissent dans leur exercice le destin de la partie, de même que les opérations animales de soi sont élevées au niveau de la personne pour acquérir là le droit d'immunité propre aux relations que l'âme entretient avec Dieu.

Si nous^{meu} référons maintenant à cet autre problème de la personnalité métaphysique, concernant la constitution même du suppôt, la distinction entre individu (ou plutôt la nature individuée) et personne est d'ordre réel. Mais nous touchons à un problème que Maritain a exposé au long ailleurs que dans ses oeuvres sociales. Bien que la solution qu'il en donne ne comporte pas immédiatement des applications et conséquences dans le domaine social, il convient d'exposer brièvement sa position à ce propos pour deux motifs: premièrement afin de séparer, une fois pour toutes,

(45) IDEM, Three Reformers, note 29.

les deux problèmes et d'éviter ainsi tout gauchissement de la doctrine de Maritain; secondement pour avoir une idée complète des acceptions données aux termes individu et personne chez Maritain.

La position de Maritain sur le constitutif formel du supposé se ramène à l'opinion de Cajetan, bien connue pour son mode substantiel. Mais il importe de discerner chez l'un et chez l'autre une perspective différente. Cajetan est avant tout un théologien. On ne sera pas surpris de le voir aborder le problème sous un angle théologique. Le théologien se voit dans l'obligation de concilier le dogme de l'Incarnation avec la raison. La vérité étant une, il est impossible que la lumière de la révélation puisse contredire celle de la raison humaine. La première étant même supérieure à la seconde, celle-ci sera aidée et confortée par l'autre dans l'explication de la réalité. Or il arrive que la révélation nous apprend que la deuxième personne de la Trinité a assumé une nature humaine individuée dans l'unité même de la personne, de l'existence et subsistance divine. Il n'y a dans le Christ qu'un ultime sujet d'action et d'existence à telle enseigne qu'il est vrai de dire: Dieu a un corps, Dieu mange, boit, travaille; Il est le Fils de Marie. D'autre part, la nature humaine du Christ n'est privée en rien de ses éléments constitutifs par son union

à la personne divine. C'est là une seconde assertion dogmatique. La personnalité humaine dont elle est dépourvue ne peut donc appartenir à la ligne des éléments intégrants de la nature. Il reste donc à concevoir la personnalité comme terme et achèvement de la nature, dont elle est distincte, puisqu'il y a au moins un cas d'une nature humaine n'ayant pas une personnalité du même ordre. Achèvement métaphysique habilitant la nature individuée à s'approprier l'existence dans une autonomie et indépendance parfaite. La raison laissée à elle-même ne pouvait pas, ce semble, soupçonner la nécessité d'un élément additionnel pour expliquer l'indépendance des substances entre elles.

Les recherches de Maritain sur cette même question sont déjà aiguillées sur cette voie par la révélation, dans le sens du moins que la révélation a fait poser le problème. Mais il aborde la solution sous un angle plus philosophique que théologique. Il reprendra les données naturelles de la raison sur la structure de l'être substantiel afin d'y saisir l'exigence même de ce complément substantiel de la nature individuée. Or le couple acte et puissance, qui dans les cas habituels implique une proportion mutuelle adéquate, semble faire exception à cette loi dans le cas de l'essence et celui de l'existence. L'existence est un acte proportionné à l'essence, mais il n'actue pas les réserves

de virtualité de l'essence, pour la bonne raison que celle-ci n'en a pas. Dans la ligne de l'essence, elle est achevée. L'exemple de l'intelligence, puissance vis-à-vis de l'intellection, est bien différent. L'intellection est une actualisation dans la ligne même de l'intelligence, c'est l'intelligence rendue à son ultime degré de perfection. L'intelligence exige nécessairement que l'acte qui l'actue soit dans cette ligne; l'acte de vision serait inapte à prendre la place même de l'intellection, puisque l'intelligence, comme puissance à l'intellection, comporte encore des virtualités que seule l'intellection peut actuer. Quant à l'essence, il semblerait qu'elle soit indifférente à être actée par une existence supérieure puisque ce qu'elle lui demande, c'est d'être posée dans l'être tout simplement et non d'actuer des virtualités encore en réserve. Ainsi donc pour rendre l'essence apte à une existence qu'elle possédera en propre et l'immuniser¹ contre toute assomption éventuelle par un autre être, il sera nécessaire de lui joindre un terme à cet effet. D'où la distinction réelle entre la nature individuée et la personne.

B- Interprétations

Nous avons déjà fait allusion aux inexactitudes prêtées à Maritain sur la distinction entre individu et personne.

On a voulu y voir trop souvent une équivalence avec la distinction entre le corps et l'âme. John A. Creavenly, après avoir montré que l'opposition individu-personne ne saurait se réclamer de saint Thomas, se permet de juger de la valeur en soi de la distinction, indépendamment de ses prétentions thomistes. Or, sur ce point, il présente dans une fausse lumière la doctrine de son adversaire. Il considère l'individu et la personne chez Maritain comme deux réalités que l'Etat et la personne s'approprient respectivement. Il est bien sûr qu'interprété de cette manière, l'argument des personnalistes, fondé sur une distinction de cette nature, retourne contre eux-mêmes. Le bien commun demandant la subordination du bien temporel, l'Etat se croirait le droit d'exiger, au nom de ce principe, la stérilisation de ses membres quand il jugerait la mesure opportune à ses fins communautaires.

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 sterilization.(46)

Il est étonnant de voir accumulées sous la plume de Creavenly tant d'inexactitudes en si peu de mots. D'abord, relevons à la décharge de Maritain que le bien commun temporel ne se réfère pas exclusivement aux biens matériels, même si c'est en vertu de la matière que la personne subit la condition de partie.

The common good is the good human life
of the multitude, of a multitude of
persons.
The end of the State is the common good,
which is not only a collection of ad-
vantages and utilities, but also rectitude
of life.(47)

De plus, précisément parce que l'individu ne désigne pas seulement une partie, mais l'homme tout entier sous un aspect formel, la stérilisation ne peut jamais être justifiée au nom de la distinction entre individu et personne. La personne, pénétrant l'homme dans toutes ses activités, domine, se subordonne et élève les activités animales et matérielles. Toute opération matérielle ou spirituelle, qui ne peut être ordonnée à la fin de la personne, ne peut se justifier d'aucune façon. Les hommes entrent dans la

(46) John A. CREAVENLY, "Person and Individual", dans The New Scholasticism, 17(1943), p. 248.

(47) J. MARITAIN, Scholast. and Polit., p. 69-70.

société en tant qu'individus, en tant que parties d'un bien commun, qui leur est supérieur, mais dans la mesure même où il se distribue sur le bien des personnes singulières groupées en société. Autrement la société serait assimilable à une fourmilière. Toute intervention de l'Etat, visant à procurer un bien commun voulu pour lui-même indépendamment de sa distribution aux personnes, est anti-personnaliste.

Mais ce bien et cette oeuvre [de la société] sont et doivent être par essence humains, et par conséquent se pervertissent s'ils ne contribuent pas au développement et au mieux-être des personnes humaines.(48)

Jules A. Baisnee tombe dans les mêmes fautes d'interprétation. Il accuse les personnalistes d'avoir une conception cartésienne de l'homme.

Before we go on examining the main arguments advanced by the Personalists in support of their thesis, we cannot help calling the reader's attention to the stress laid by them on the distinction between soul and body. Their language smacks of Platonism and Cartesianism; for them man is not the *compositum humanum*, but rather a soul dwelling in a body... It is true that man is a person because of his spiritual soul, but the body as

(48) IDEM, Les droits de l'homme et la loi naturelle, p. 20.

well as the soul is a constitutive
element of the person.(49)

Comment laisser entendre que Maritain soutiendrait que le corps n'est pas un élément constitutif de la personne humaine. C'est là lui prêter des propos qu'il a lui-même qualifiés d'absurdes. Dans l'hypothèse où il les tiendrait, ce serait le comble de l'ironie pour un philosophe dont la carrière philosophique se définit du début à la fin par une attitude essentiellement anti-cartésienne. Qu'on se rapporte à Le Songe de Descartes. Encore une fois nous nous permettons de répéter qu'il y a une énorme différence entre affirmer que l'homme tout entier est constitué individu par la matière et dire que son individualité s'identifie à son corps.

Because man has different duties,
poursuit Baisnee, 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 State.(50)

Bien sûr qu'il ne s'ensuit pas que l'homme soit divisé en deux parties, mais il peut fort bien s'ensuivre qu'il se trouve en lui deux formalités. C'est une tout autre ques-

(49) Jules A. BAISNEE, "Two Catholic Critiques of Personalism", dans The Modern Schoolman, t.22(1945), p. 65.

(50) IDEM, ibid., p. 87.

tion de s'enquérir si ces deux formalités se rattachent aux notions d'individualité et de personnalité. Mais on ne réfute pas cette dernière prétention en montrant qu'il est absurde de séparer l'individualité et la personnalité comme le corps et l'âme dans la théorie des Descartes.

Une tout autre raison, comme on le verra, nous pousse à rejeter la distinction de Maritain entre individu et personne. Sans partager toutes les idées émises par le Père Descoqs, (51) que d'ailleurs Creavenly et Baisnee ont suivi de près, dans sa critique de cette distinction, (52) nous nous rangeons à son avis sur les points suivants. Il semble que Maritain, pour autant que ses expressions sont concer-

(51) Pedro DESCOQS, S.J., "Individu et Personne. Etudes critiques", dans Archives de Philosophie, v.14, cahier II (1936), p. [1]-58.

(52) Nous risquerions d'encourir les reproches plutôt durs que Maritain a eus à son endroit: "The present chapter was completed when, on my return to France, I read a recent publication of Father Pedro Descoqs wherein the distinction between individuality (individualisation) and personality is sharply criticized. 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 personality. (Scholasticism and Politics, p. 61, note 1.)

nées, a confondu l'individuation, l'individualité et le principe d'individuation. Autre chose est de se demander ce qui explique la multiplication des individus dans l'espèce, autre chose est de déterminer ce qui constitue l'individualité. Une fois ces deux questions distinguées, il n'est pas difficile de saisir que la personnalité chez saint Thomas n'est rien d'autre que l'individualité d'une nature rationnelle; que l'individualité ne dit pas nécessairement matérialité ou raison de partie puisque analogiquement cette notion se rencontre chez les animaux, les plantes et les hommes aussi bien que chez les anges et même en Dieu.

Qu'après cela on fasse intervenir pour la multiplication des individus dans l'espèce le principe matériel, comme le veut l'école thomiste en général, c'est une autre question qu'il faut discuter pour elle-même, mais qui n'est pas du tout à confondre avec la question présente.(53)

Puis, à l'appui de sa critique, le Père Descoqs apporte le témoignage de Gilson:

Sur ce point nulle confusion ne devrait pouvoir trouver place à l'intérieur de l'Ecole et l'on ne peut que rappeler ici les distinctions si opportunes et si nettes que M. Gilson donnait à ce sujet dans L'Esprit de la philosophie médiévale, 1ère série, c.X, surtout p. 200 sq.

(53) Pedro DESCOQS, S.J., ibid., p. 20.

Avec le Père Descoqs nous sommes encore d'accord pour faire nôtre la notion de personnalité que développe Maritain: réalité subsistante, douée d'une nature spirituelle, se tenant comme un tout, relativement indépendant, dans le tout de l'univers et en face du Tout transcendant, qui est Dieu. Mais nous nous tenons sur la réserve quant à la tendance, qui perce ici et là dans sa critique, à rattacher les notions d'individualité et de personnalité, exposées par Maritain, à celles de corps et d'âme.

S'il est bien vrai que pour toute la scolastique, la personne est une substance individuelle, un individu, mais un individu supérieur en tant qu'il est doué d'intelligence et de liberté, il s'ensuivra que tout ce qui est dans l'individu humain: passion, sensibilité... relèvera directement de sa personnalité au même titre de droit que la générosité et le reste.(54)

A quelques nuances près, Maritain se reconnaîtrait dans ces réflexions. Comment a-t-on pu les présenter comme le contre-pied de sa doctrine?

(54) IDEM, ibid., p. 21.

4. Individu et personne dans la société

Ce quatrième paragraphe a pour but de montrer comment les formalités métaphysiques d'individu et personne jouent dans l'homme, membre de la société, et fondent les relations de la personne tour à tour référée au bien commun et s'ordonnant le bien commun à elle-même. Nous nous contenterons d'un bref exposé, suffisamment détaillé d'ailleurs pour faciliter l'intelligence des deux derniers chapitres.

A- Individualité et personnalité comme fondement de l'ans sit de la société

Quelle part les deux aspects d'individualité et de personnalité ont-ils en ce qui regarde la nécessité pour l'homme d'entrer en société. L'homme est-il un être social en raison de son individualité ou en raison de sa personnalité? Maritain répond qu'il l'est à ce double titre: l'homme demande la société per indigentiam en tant qu'individu, per abundantiam en tant que personne.(55) Sur ce point encore on n'a pas toujours rendu justice à la pensée de Maritain en laissant entendre que, pour lui, la personne ne demandait la vie en société qu'à titre d'individu.

(55) J. MARITAIN, La personne et le bien commun, p.67.

L'indigence de la nature, en laquelle l'homme est né, le pousse à s'associer avec ses semblables. La personne humaine est placée au dernier échelon de la personnalité. Tout en partageant les aspirations des êtres spirituels, elle souffre des tares et des faiblesses propres aux êtres corporels. Elle naît dans un dépouillement qui la suit à un degré plus ou moins grand jusqu'à la tombe, impuissante par ses seules forces à pourvoir à ses besoins humains. Aussi s'en remet-elle des soins requis au concours de l'entourage pour s'assurer les conditions de vie matérielle et spirituelle. L'homme "naturaliter est pars alicujus multitudinis per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum."(56)

Cette indigence prend sa source dans la matérialité ou l'individualité, principe de limitation et d'imperfection. La matière, susceptible de changements et de transformations en raison de sa pure déterminabilité, n'épuise pas d'un coup toutes les virtualités de la forme, mais doit en subir une pénétration progressive. L'individu possède bien sa forme dès le commencement, mais non pas encore selon tous les compléments à venir qui le rapprocheront de plus en plus du type humain achevé. C'est pour actuer ainsi les

(56) In I Eth., lect. 1.

virtualités de l'espèce que l'homme se joindra à ses semblables.

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 social.(57)

L'homme est social, non seulement parce qu'il veut réaliser le bien de l'espèce dans l'ensemble des individus, mais parce que lui-même, il tend à s'accomplir dans la ligne de son activité spécifique. Cette activité spécifique est décrite dans Religion et Culture comme le développement des activités spéculatives et morales. L'homme désire la société "pour accomplir son oeuvre spécifique qui est de progresser dans la vie rationnelle." Maritain insistera sur le fait que l'homme ne veut pas l'aide de ses semblables pour satisfaire ses besoins matériels seulement, "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 being."(58)

La nécessité pour l'homme de vivre en société, basée

(57) J. MARITAIN, Du régime temporel et de la liberté, p. 59; Trois réformateurs, nouv. éd., p. 274, note 29; La personne et le bien commun, p. 53.

(58) IDEM, Schol. and Polit., passim.

sur l'indigence inhérente à la personne humaine, est une thèse classique bien connue. On a moins insisté sur le caractère communautaire de la personne en tant même que personne.(59)

It is essential for personality to tend towards communion. We must insist on this point which is often forgotten: the person, by virtue of his dignity, as well as of his needs, requires to be a member of society.(60)

La raison d'une telle exigence est inscrite dans sa nature et plus particulièrement dans les deux facultés caractéristiques de l'esprit: l'intelligence et la volonté, dont la vie en est une de communications d'amour et de connaissance.

He demands this, first, by virtue of the very perfections which are inherent in him and because of the fact of this being open to communications of knowledge and love, of which I have spoken, and which requires an entrance into relations with other persons.(61)

C'est là un trait qui lui est tellement essentiel qu'il est permis d'affirmer que la société est une notion corrélatrice

(59) IDEM, Les droits de l'homme..., p. 18; Du régime temporel..., p. 58; Schol. and Polit., p. 67-68; La personne et le bien commun, p. 53-54.

(60) IDEM, Schol. and Polit., p. 67.

(61) IDEM, ibid., p. 68.

à la notion de personne. C'est pourquoi, là même où il ne peut exister que de pures personnes et où l'idée de partie et d'indigence est totalement absente se forme un réseau de relations comme celles que nous rencontrons dans la société des Trois Personnes de la Trinité.

Dans la Sainte Trinité la notion de personnalité arrive à la plénitude de l'acte pur. On a alors une société divinement parfaite, où trois Personnes égales et consubstantielles ont pour bien commun leur nature même et où chacune est autant que les trois ensemble, autrement dit d'où la notion d'individuation et de partie a entièrement disparu.(62)

Telles sont les deux raisons d'être de la société humaine: un don et un besoin. Comment a-t-on pu présenter le personnalisme de Maritain comme un retour à l'individualisme?

B- Individu et personne vis-à-vis du bien commun

Selon l'aspect formel d'individu, l'homme est partie de l'univers soumis au déterminisme des forces physiques. Mais il est plus immédiatement partie de la cité parce que d'abord il est partie de l'espèce. Il n'est plus partie, au contraire, et a raison de tout, échappant par suite à

(62) IDEM, Du régime temporel et de la liberté, p. 57; Trois réformateurs, nouv. éd., note 31.

l'ordination politique, selon l'aspect formel de personne destinée à Dieu: "Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua." (63)

"C'est parce qu'il est 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 social", nous disait Maritain. (64) Quelques commentaires sur le lien de dépendance entre le fait d'être partie de l'espèce et celui d'être partie de la cité éclaireront davantage la situation de l'homme en société.

L'individu est partie dans l'espèce. Cette proposition ne s'entend pas seulement du point de vue des relations logiques de l'inférieur vis-à-vis du prédicat supérieur: l'espèce. Pour saint Thomas le bien de l'espèce est comparé à un bien commun plus grand que le bien de chaque individu, et auquel l'individu matériel est ordonné comme la partie au tout.

Bonum suum cujuslibet rei potest accipi
multipliciter. Uno quidem modo secundum
quod ejus proprium ratione individui.

(63) S.T., Ia-IIae, q.21, a.4, ad 3, cité dans Trois réformateurs, nouv. éd., p. 274, no 29.

(64) J. MARITAIN, Du régime temporel et de la liberté, p. 59.

Et sic appetit animal suum bonum cum appetit cibum, quo in esse conservatur. Alio modo secundum quod est ejus ratione speciei. Et sic appetit proprium bonum animal in quantum appetit generationem proles et nutritionem ejus, vel quidquid aliud operetur ad conservationem vel defensionem individuorum suae speciei.(65)

L'animal désire donc le bien de l'espèce dans l'ensemble des individus. De plus, il désire ce bien de l'espèce plus que son bien singulier: "Quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suae speciei quam bonum suum singulare."(66) Car le bien de l'espèce est plus grand, ayant raison de bien commun et de tout. Il en est ainsi parce que ce qui est premier dans l'intention de la nature est ce qui est permanent. Or, en ce qui regarde les individus purement matériels, rien n'est permanent si ce n'est l'espèce: "Nihil est perpetuum et semper manens nisi species; bonum speciei est de principali intentione naturae."(67)

A ce point de vue, l'homme a quelque chose de commun avec les individus matériels. Il est aussi partie vis-à-vis du bien commun de l'espèce: "Sic igitur homini ex parte

(65) Cont. Gent., III, c.24.

(66) S.T., Ia, q.64, a.5, ad 1.

(67) S.T., Ia, q.98, a.1.

corporis, quod corruptibile est secundum suam naturam, competit generatio..."(68) Or, pour procurer le bien de l'espèce, il entrera dans les rangs de la cité, qui dans son ensemble peut atteindre cet effet. Il se fait donc partie de la cité en tant même que partie de l'espèce.

Toutefois, quand il s'agit d'individus humains, ce n'est pas seulement le bien de l'espèce qui est permanent et objet premier de la nature. Chaque individu possède un principe de permanence. Et pour cette raison, chacun est voulu pour lui-même.

Ex parte vero animae quae incorruptibilis est competit ei quod multitudo individuerum sit per se intenta a natura vel potius a naturae auctore.(69)

Chaque individu tendra à réaliser le plus parfaitement possible le bien de l'espèce en lui-même. Et en dernière analyse le groupement social est ordonné à l'épanouissement des personnes selon que chacune doit réaliser en elle l'espèce, parce que précisément l'espèce humaine contient des valeurs telles qui donnent à chaque individu la raison d'un tout. Nous rejoignons par là l'aspect selon lequel la personne singulière a raison de tout, en tant même qu'elle est

(68) IDEM, ibid.

(69) IDEM, ibid.

destinée à Dieu.

Nous disons que la personne singulière elle-même peut être prise sous l'aspect formel d'individu, partie de la cité, soit sous l'aspect formel de personne destinée à Dieu: au premier titre son bien propre est référé au bien de la communauté, au second titre, c'est ce bien commun temporel qui est référé à ses intérêts spirituels et éternels.(70)

Reste à voir maintenant selon quels biens l'homme est partie, et selon quels autres il est tout. Dans un cas le bien commun devient fin (intermédiaire), dans l'autre il est finalisé par le bien propre supérieur des personnes singulières. D'où la nécessité de bien connaître la nature du bien commun selon Maritain.

Le Bien Commun

La notion de bien commun qui attire plus particulièrement l'attention de Maritain, c'est celle du bien commun politique, un bien à réaliser et objet de l'intellect pratique. "Le bien commun de la société politique est un bien honnête; mais c'est un bien pratique, ce n'est pas le bien absolu, qui est, comme nous le disions au début, l'objet suprême de l'intellect spéculatif."(71) Cependant l'auteur

(70) J. MARITAIN, Trois réformateurs, nouv. éd., p. 276, note 31.

(71) IDEM, La personne et le bien commun, p. 56.

tiendra compte de la transcendance de cette notion selon qu'elle se réalise analogiquement dans les diverses espèces de sociétés.

C'est ainsi que dans l'ordre naturel, il y a une communauté des esprits, selon qu'ils communient à l'amour de la vérité et de la beauté, à la vie et aux oeuvres de la connaissance, de l'art et de la poésie, et aux plus hautes valeurs de la culture; cette communauté, il est vrai, ne parvient pas à constituer une société proprement dite,... et c'est seulement dans un sens analogique qu'on pourra parler de son bien commun.(72)

Ce bien commun politique est celui d'une société d'êtres humains et non pas seulement d'individus matériels. Nous en exposerons plus loin les conséquences.

Si le bien commun de la société était uniquement et exclusivement un ensemble d'avantages et d'accomplissements temporels, comme le "bien commun", --non pas commun mais plutôt totalitaire,-- d'une ruche ou d'une fourmilière, sûrement ce serait un non-sens que la vie d'une personne lui soit sacrifiée.(73)

Le bien commun peut être considéré sur le plan horizontal, c'est-à-dire vis-à-vis des parties auxquelles il est supérieur, mais sur lesquelles il se distribue; ou sur un

(72) IDEM, ibid., p. 73.

(73) IDEM, De Bergson à Thomas d'Aquin, p. 148-149.

plan vertical, c'est-à-dire selon les rapports de la personne vis-à-vis des biens communs hiérarchiquement ordonnés. Compte tenu de ce double plan, on peut saisir dans sa véritable portée le dictum authenticum d'Aristote: "bonum commune est divinius." Il est plus divin que le bien de la personne selon la formalité même de la personne prise comme partie.(74)

Le principe en question doit s'entendre d'une façon précisément formelle: dans la ligne même des valeurs selon lesquelles la personne est partie à l'égard du tout social.(75)

Ce sont là des nuances importantes, que négligent certaines thèses sur la primauté du bien commun, exposées dans une perspective trop abstraite. "Respect au principe de tota-

(74) Il est intéressant de faire remarquer l'accord de la doctrine de Maritain avec un discours récent du Pape aux médecins neurologues, (14 sept. 1952) "Respect au principe de totalité en soi! Cependant afin de pouvoir l'appliquer correctement, il faut toujours expliquer d'abord certains présupposés. Le présupposé fondamental est de mettre au clair la quaestio facti, la question de fait: les objets, auxquels le principe est appliqué sont-ils de fait dans le rapport de tout à partie?... Le principe de totalité lui-même n'affirme rien que ceci: là où se vérifie la relation de tout à partie, dans la mesure exacte où elle se vérifie, la partie est subordonnée au tout, celui-ci peut dans son intérêt propre, disposer de la partie." La Documentation Catholique, T.49, 5 octobre 1952, p. 1232-33.

(75) J. MARITAIN, La personne et le bien commun, p.72.

lité en soi, disait Pie XII. On ne peut s'empêcher de penser à leur sujet que puisqu'elles ne distinguent pas les ordres, c'est qu'elles les confondent:

Certains esprits, même enclins à la métaphysique, trouvent la confusion meilleure que la distinction, notamment pour l'usage polémique et lorsqu'il s'agit de fabriquer des monstres, que, faute de mieux, faute surtout de références, on attribue en bloc à une armée d'anonymes.(76)

Plan horizontal

Considérons ce que le bien commun n'est pas. Il n'est pas le bien de l'individu pris sous l'aspect formel de partie, comme dans la société de type individualiste bourgeois, où il n'y a pas proprement d'oeuvre commune, chaque partie travaillant à son propre bien en se donnant des airs de travailler pour le bien du tout.(77) Car le bien de l'individu ou de la partie doit être ut sic essentiellement ordonné au bien du tout. Et même en s'ordonnant au tout, il ne doit pas chercher ses intérêts propres. Aussi Maritain fait-il sienne la remarque de Cajetan:

Comme Cajetan (in Ia, q.60, a.5) le fait remarquer contre Scot, ce n'est pas parce qu'elle trouve dans le tout son bien propre, c'est parce que, en tant que

(76) IDEM, ibid., p. 10.

(77) IDEM, Les droits de l'homme et la loi naturelle, p. 20-21; 55-56.

partie, elle est essentiellement référée au tout et n'existe que pour lui, que la partie comme telle aime le tout plus qu'elle-même et sacrifie au besoin son bien propre au bien commun, comme la main se sacrifie au besoin pour le bien du corps.(78)

Ce texte nous donne l'occasion de rectifier certaines présentations fautives de la doctrine de Maritain. Sous prétexte que le bien propre de la personne, son meilleur bien, est à certains niveaux le bien commun (C.Gent., III, c.24), on accuse les personnalistes de pervertir la dignité de la personne, lorsqu'ils accordent au bien de la personne une valeur supérieure au bien commun. Ici encore, on a préféré la confusion à la distinction. Pour Maritain, si l'on en croit le texte de Cajetan qu'il cite à son propre compte, le plus grand bien de la personne en tant que partie, c'est le bien commun, qui est plus divin que le bien propre des singuliers. Aussi dans la ligne même des valeurs où la personne est partie, toute sa dignité consistera à se sacrifier aux intérêts de la cause commune. Et en cela même, elle hausse le niveau de sa personnalité, comme il sera dit plus tard. Mais est-ce à dire maintenant que prise sous l'aspect de tout et en tant que destinée à Dieu, toute sa dignité soit dans sa subordination au bien commun politi-

(78) IDEM, Trois réformateurs, nouv. éd., p. 274, note 29.

que? Sous la raison formelle de personne, elle participe à la raison de tout. Si la personne ne contenait pas une telle formalité, on s'expliquerait difficilement que les personnes divines puissent être membres de la société trine sans être à la fois parties. A titre de personne humaine, l'homme est encore subordonné à un tout. Et à ce niveau, la grandeur de la personne réside dans sa soumission à ce tout transcendant. Or précisément parce que la personne créée en tant même que créée n'est jamais un tout absolu, Maritain a toujours pris garde de signaler que, en tant même que créée, on peut dire qu'absolument parlant elle est partie avant d'être tout et qu'il existe toujours pour elle un bien commun qu'elle aime plus qu'elle-même.(79) Elle se trouve particulièrement dans cette situation lorsque, ayant émergé au-dessus de tous les biens créés, elle se trouve en face de Dieu qu'elle aime plus qu'elle-même.

Non seulement le bien commun politique n'est pas le bien individuel, mais il n'est même pas la collection des biens individuels, ni le bien propre d'un tout qui serait voulu indépendamment des personnes sur lesquelles il doit se redistribuer.

(79) IDEM, La personne et le bien commun, p. 13, note 1.

Le bien commun n'est pas non plus la collection des individus.(80) A l'appui de son assertion, Maritain apporte, dans Trois réformateurs, nouv. éd., p. 278, le témoignage de saint Thomas:

Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam.(81)

Positivement, qu'est-ce que le bien commun du corps social? Il est "la bonne vie humaine de la multitude et d'une multitude de personnes."(82) A le considérer dans son extension, on peut dire qu'"il est commun au tout et aux parties." Il est le bien du tout certes, mais puisqu'il est le bien commun d'un corps social, il ne peut comme l'espèce ou la ruche à l'égard des abeilles s'ordonner à lui-même les parties d'une façon exclusive. "Une seule âme humaine vaut plus que l'univers tout entier des corps et des biens matériels."(83) Et c'est pourquoi, "à l'égard de la valeur éternelle et de la dignité absolue de l'âme, la société est pour chaque personne subordonnée à elle."(84)

(80) IDEM, Les droits de l'homme et la loi naturelle, p.20.

(81) S.T., IIa-IIae, q.58, a.7, ad 2.

(82) J. MARITAIN, Les droits de l'homme..., p. 21;
Du régime temporel..., p. 54 seq.

(83) IDEM, ibid., p. 26.

(84) IDEM, ibid., p. 27; Du régime temporel et de la liberté, p. 50.

Quant à la compréhension ou la spécification de cette oeuvre commune, on doit dire qu'elle est spécifiée par le bien temporel, dans lequel est impliquée à la fois la subordination de la société, comme fin intermédiaire, à une fin supérieure.(85)

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.(86)

Aussi cette fin temporelle n'est pas à identifier avec le bien matériel seulement, ainsi que nous l'avons déjà laissé entendre. C'est le moment d'y revenir plus explicitement. La société doit assurer les conditions matérielles, intellectuelles, morales de l'épanouissement de la multitude des personnes et procurer les commencements d'une oeuvre que chaque personne doit parfaire par son entrée dans une cité d'ordre supérieur: l'Eglise.(87) L'objet spécifique de la société porte donc directement sur les conditions d'une vie d'épanouissement libre; il porte sur

(85) IDEM, Primauté du spirituel, passim; Du régime temporel et de la liberté, p. 50.

(86) IDEM, Du rég. temp. et de la lib., p. 51.

(87) IDEM, ibid.

l'amélioration des conditions de la vie humaine elle-même, le progrès --matériel sans doute, mais aussi principalement moral et spirituel.(88)

Et c'est ainsi que le rassemblement doit

procurer les commencements d'une oeuvre que la personne mène ; à son terme comme membre d'une communauté supérieure.(89)

Ces conditions d'une 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"(90)-- sont décrites ailleurs en termes d'un affranchissement de l'être humain vis-à-vis des servitudes matérielles, des formes de servitude de la vie politique (contre laquelle on lutte par une plus étroite participation des personnes à la vie politique, v.g. le suffrage universel) économique et sociale. Ici l'on rejoint dans l'ordre social le concept de liberté terminale, que nous avons développé plus haut dans le domaine de la vie spirituelle.

Civilized life tends to grant the human person --that is the concrete person of each member of the multitude-- an increasingly larger measure of in-

(88) IDEM, Les droits de l'homme... p. 60.

(89) IDEM, Du rég. temp. et de la lib., p. 50; Les droits de l'homme..., p. 61.

(90) IDEM, Les droits de l'homme..., p. 62.

dependence from the external and internal constraints of nature...; and assured by the economic guarantee of labour and property, by political rights, by civil virtues, and the culture of the mind. In this way, certain conditions and certain means are prepared, and certain beginnings of spiritual freedom, of the freedom purely and simply terminal.(91)

La notion de bien commun politique chez Maritain étant ainsi déterminée, il nous est maintenant possible de répondre à la question ci-haut posée: dans quelle mesure et selon lesquelles de toutes ces valeurs l'homme est-il partie ou tout?

Une vérité fondamentale, clef du personnalisme de Maritain, concerne l'intangibilité de la personne dans la ligne de ses intérêts éternels et divins, en tout ce qui concerne sa béatitude surnaturelle, ou même sa vie de l'esprit, sa communion dans la vérité, la beauté et le bien moral.(92) Mais une telle immunité ne s'étend pas jusqu'aux caprices ou fausses représentations, dont la personne se prévaudrait à tort contre la société au nom des soi-disant intérêts transcendants de son âme. Maritain fait très large la part du bien commun dans la vie de la personne politique, aussi communautaire que personnaliste. D'ailleurs

(91) IDEM, Scholasticism and Politics, p. 137.

(92) IDEM, La personne et le bien commun, p. 56.

l'intérêt de l'âme et de ses relations avec Dieu marchera de concert avec l'accomplissement nécessaire de son rôle de partie. Le bien commun engage toute la personne dans toutes ses activités du moment que celles-ci sont référables de quelque façon à sa fin ultime:

En ce sens saint Thomas enseigne que tous ses actes en tant que susceptibles de communication humaine et extérieure, sont référables au bien de la communauté politique.(93)

Car l'oeuvre politique exige

la libération dans un nombre croissant d'êtres humains des forces de dévouement et de générosité qui poussent à se sacrifier pour une meilleure vie pour ses frères et pour ses descendants.(94)

Bien plus, la personne renonce à des activités plus nobles pour le bien commun politique.

Il est ainsi de la nature des choses que l'homme partie de la société s'ordonne au bien commun et à l'oeuvre commune pour laquelle les membres de la cité sont assemblés, renonce au besoin à des activités plus nobles en elles-mêmes que celles du corps politique pour le salut de la communauté et que la vie sociale impose à sa vie de personne bien des contraintes et des sacrifices.(95)

(93) IDEM, Trois réformateurs, nouv. éd., p. 274, note 29.

(94) IDEM, Les droits de l'homme..., p. 901

(95) IDEM, La personne et le bien commun, p. 58; Les droits de l'homme..., p. 55-60.

En même temps, cette doctrine communautaire de la personne est une doctrine qui affirme sa transcendance sur toute oeuvre politique comme telle. Car au moment où la personne se sacrifie comme partie au bien du tout, elle sert les intérêts de la personne, destinée à Dieu, puisqu'en vertu des activités de justice et d'amour mises en oeuvre, elle hausse son niveau de personne et affirme à ce moment même sa destinée éternelle et sa vocation divine.(96)

Détaillons davantage ce que pourrait être cet échange continu allant de la personne à la société et vice versa. La personne est placée dans un état d'obligation vis-à-vis de la société "en raison de ces profondes indigences et selon tous les compléments d'être qui lui viennent de la société."(97) Ces indigences, comme on le sait, prennent origine dans l'individualité de la personne. En retour des biens reçus, à cause de l'état de dépendance qui accompagne l'homme de la naissance à la mort, la société et son oeuvre commune ont acquis sur lui des droits. L'éducation du mathématicien ayant résulté pour une bonne part des institutions culturelles de la société, il est légitime pour l'Etat d'exiger de lui qu'il enseigne les mathématiques.

(96) IDEM, La personne et le bien commun, p. 58.

(97) IDEM, Les droits de l'homme..., p. 64; La personne et le bien commun, p. 65.

Mais là s'arrête son pouvoir. Il ne peut obliger le mathématicien à enseigner de fausses mathématiques. Il se heurte du côté de la personne à un point de résistance sur lequel elle ne peut pas céder: sa liberté à s'adonner à une oeuvre de vérité. L'Etat a donc certains droits touchant en quelque sorte à la zone intellectuelle et morale de la personne. Ce pouvoir pourrait même à l'occasion s'exercer, non contre les devoirs de la personne ou ses droits, mais contre certaines manières de les satisfaire, si elles sont manifestement de nature à causer du désordre public. Ainsi, l'Etat serait-il autorisé à sévir dans le cas d'une piété trop démonstrative. D'une part, vis-à-vis de Dieu, la personne n'a pas le droit de choisir à son gré la conduite qu'il lui plaît, mais bien celle qu'elle reconnaît de bonne foi être la vraie. Sinon c'est à soi-même qu'elle fera tort. Vis-à-vis de l'Etat, cependant, Maritain lui reconnaît le droit à la vie religieuse qui lui plaît, parce qu'il n'appartient pas à l'Etat comme tel d'imposer sa manière de voir en ce domaine, même s'il lui était accordé de déceler la mauvaise foi de ses sujets.(98) Au contraire, dans le domaine de la liberté d'expression, il n'est plus interdit à l'Etat d'user de son pouvoir régulateur. Même

(98) IDEM, Les droits de l'homme..., p. 103.

au nom de la liberté de la personne, il ne peut laisser circuler des idées destructrices de l'ordre politique ou de l'éthique naturelle fondamentale.(99)

Mais les pouvoirs de l'Etat s'arrêtent au seuil des droits réels des individus, qu'il ne peut franchir sans violer la dignité même de l'homme et travailler contre le vrai bien commun. Son pouvoir ne peut plus s'exercer dans l'univers des vérités, le secret des coeurs et dans le domaine de l'acte libre. Cet univers constitue l'univers des droits de l'homme, à la préservation desquels l'Etat se consacre et doit mettre tout en oeuvre. La défense de ces droits assurera précisément la liberté terminale de l'ordre social, apportant ainsi les commencements de la liberté terminale de la vie spirituelle des personnes.(100)

Plan vertical

Complétons le tableau de la situation sociale de la personne en décrivant rapidement, puisque nous aurons à revenir sur ce point au quatrième chapitre, le mouvement vertical de la personne, selon lequel elle tend à émerger

(99) IDEM, ibid., p. 112.

(100) Tous ces droits auxquels nous faisons allusion, on les trouvera énumérés et commentés dans Les droits de l'homme et la loi naturelle, p. 99.

d'une société inférieure, qui lui est subordonnée à certains égards, vers une société plus haute où elle subira encore la tension qui s'exerce entre sa destinée de partie et celle de tout, jusqu'à ce qu'elle atteigne, à partir de la société naturelle toute première de la famille, en traversant les sociétés à fin particulière et la cité politique, jusqu'à ce qu'elle atteigne, disions-nous, au delà de la société visible et mystique de l'Eglise, la société parfaite de la Trinité.(101)

Le second mouvement est un mouvement pour ainsi dire vertical de la vie des personnes elles-mêmes au sein de la vie sociale. Il est dû à la différence de niveau entre le degré où la personne a le foyer de sa vie de personne et l'étage où elle se constitue comme partie d'une communauté sociale. En raison de cette différence de niveau, la personne réclame la société et tend toujours à la dépasser...(102)

Il importerait ici de signaler comment, à ces différents niveaux, le double aspect d'individualité et de personnalité rend compte des rapports que la personne entretient avec le bien commun. A chaque plan, dans la mesure où elle cherche à s'accomplir à un niveau supérieur, la personne tend à émerger tout en se pliant à sa condition de partie. Ordon-

(101) IDEM, Du régime temporel et de la liberté, p.63.

(102) IDEM, La personne et le bien commun, p. 70-71.

née toutefois à un contact direct avec Dieu, elle dépasse toute ordination à un bien commun créé quelconque et sous cet angle garde toujours dans son ascension le caractère d'un tout. Celui-ci ne disparaît que dans la vision béatifique lorsque la personne créée est infiniment débordée par la totalité du bien commun extrinsèque: Dieu

La personne est donc ordonnée d'abord et avant tout à Dieu; puis au bien commun de l'univers pour autant qu'il comprend l'univers des corps et des esprits et enfin aux actes immanents d'amour et de connaissance qui constituent sa béatitude subjective. D'une part, du point de vue où elle tend directement à Dieu, elle doit d'abord assurer cette ordination avant toute autre; mais d'autre part, sa béatitude subjective, ne constituant en somme qu'un bien privé, une communication particulière, n'est voulue que comme ordonnée à l'ensemble de la cité des personnes pour autant que l'ensemble des communications créées est supérieur à la communication individuelle qui lui est faite. Il reste toutefois que tout en étant voulue pour le tout créé avant d'être voulue pour elle-même, elle est, à la différence des êtres irrationnels, vraiment voulue pour elle-même, et qu'elle doit en conséquence aimer sa subordination à Dieu avant toute subordination à ce tout créé.(103)

(103) *IDE* , *ibid.*, p. 13, note 1.

Le personnalisme de Maritain est bien loin de favoriser le recroquevillement de la personne sur elle-même. Qui n'a pas remarqué l'élan généreux qui porte la personne à se donner à l'oeuvre commune? Lors même qu'elle utilise la société comme un moyen de satisfaire ses aspirations spirituelles, (il faudrait dire les aspirations de toutes les personnes singulières dans l'esprit et la lettre de Maritain), il n'y a dans cette démarche aucune ombre d'égoïsme. Car la liberté d'autonomie qui est le terme assigné au développement de la personnalité, qu'est-ce sinon une volonté fixée en Dieu, qui aime les intérêts de Dieu plus que les siens et ceux du prochain pour l'amour de Dieu. Là se trouve la perfection de la personne; "intantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit." (104) Mais en aimant Dieu pour Lui-même, elle trouve du coup sa propre béatitude subjective.

(104) S.T., Ia, q.12, a.1.

CHAPITRE TROISIEME

INDIVIDU ET PERSONNE CHEZ SAINT THOMAS

Observations générales:

Un point de départ commun
Ambiguïté de la terminologie

Considérations particulières:

Le problème
Les points principaux discutés

1- La notion d'individualité

Notion générale

Son extension
Sa compréhension: ce qu'elle est;
les degrés d'individualité

Application aux êtres matériels et spirituels

2- Personne et individu

L'individu et la personne comme tout subsistant

La notion de personne

Substantia individua
Les différents termes pour désigner la
substantia prima
Traits distinctifs de la personne
La personne subsiste comme un tout
Composition de ce tout: suppôt
adéquat et suppôt inadéquat

Personne et individu

L'individu et la personne comme tout spirituel

CHAPITRE TROISIEME

INDIVIDU ET PERSONNE CHEZ SAINT THOMAS

Nous sommes maintenant à même de comparer la doctrine de Maritain avec celle de saint Thomas au sujet de la distinction entre individu et personne. Qu'on veuille bien nous comprendre. Il n'est pas question de mettre en doute les réalités visées par cette distinction. Un personnelisme peut fort bien se réclamer de l'esprit du thomisme tout en s'écartant de la formulation de saint Thomas. Ce que nous rejetons, c'est la conceptualisation du personnelisme en termes d'opposition entre individu et personne. Tel est l'objet du présent chapitre, tandis que le dernier sera précisément consacré à dégager l'esprit thomiste du personnelisme de Maritain.

Observations générales

Un point de départ commun

Maritain et saint Thomas adoptent un point de départ commun dans leur doctrine respective sur la personne: la définition classique de Boèce: la personne est "substantia

individua rationalis naturae."(1) Cependant, les préoccupations différentes de l'un et de l'autre expliquent les orientations différentes adoptées d'une part et ^{de l'}autre. Saint Thomas se sert le plus souvent de ce terme en discutant le problème de la subsistance. Il attire davantage l'attention sur les deux premiers éléments de la définition:

Hypostasis apud Graecos est principaliter individuum substantiae, quod nos substantiam primam dicimus. Hoc autem est aliquid completum et distinctum et incommunicabile in ratione substantiae.(2)

De fait, les deux derniers éléments de la définition, qui réfèrent à la nature spirituelle, ne semblent pas, à ce point de vue, affecter le problème de la personne. C'est pourquoi saint Thomas, après avoir exposé sa conception du suppôt (Sum., III, q.2, a.2), à l'occasion de son traité sur la personnalité du Christ, substituera à ce terme celui de personne, en nous déclarant que ce qu'on a dit du suppôt s'applique aussi à la personne: "quod dictum est de supposito, intelligendum est de persona in creatura

(1) S.T., Ia, q. 29, a.2; Jacques MARITAIN, Trois réformateurs, nouv. éd., p. 27.

(2) In I Sent., d.26, q.1, a.1.

rationali."(3) Le problème de la personnalité est donc d'abord pour lui un problème de subsistance.

Quod haec tria nomina [subsistentia, substantia, hypostasis] significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum.(4)

Autre est le centre d'intérêt chez Maritain en ce qui concerne ses oeuvres de philosophie sociale. Parce que ce sont les relations de la personne avec la société et le bien commun qui le préoccupent, il mettra l'accent sur le dernier élément: la spiritualité. C'est en effet en vertu de sa spiritualité que la personne transcende la société. Grâce encore à sa spiritualité, la personne sera présentée comme un tout dans l'univers.

Ainsi le nom de personne est réservé aux substances qui possèdent cette chose divine, l'esprit, et qui par là sont chacune à elle seule, un monde supérieur qui à proprement parler n'est pas une partie de cet univers et dont le secret est inviolable même au regard des anges.(5)

Qu'on se garde de croire que les deux premiers éléments ont été ignorés. Même dans les oeuvres de philosophie sociale, ils donnent à la personne, quoique dans un autre sens, le

(3) S.T., Ia, q.29, a.2.

(4) S.T., Ia, q.29, a.3.

(5) Jacques MARITAIN, Trois Réformateurs, nouv. éd., p. 28-29.

caractère de tout. Double totalité qui s'oppose à l'individualité comme à une raison de partie.

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...(6)

C'est à ce double titre, respectivement ou collectivement, nous le verrons plus loin, que la personne s'oppose à l'individu. Le texte suivant, par exemple, attire davantage l'attention sur l'opposition de l'individu à la personne prise comme tout subsistant.

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 partie.(7) [Nous soulignons.]

Est-ce à dire que saint Thomas n'aurait pas fait usage du terme personne selon toute sa compréhension, qu'il n'aurait discuté sous ce nom aucun problème de la personne ressortissant à l'élément spirituel? Il ne semble pas. Quand il reconnaît à la personne une dignité qui l'élève au-dessus

(6) IDEM, Scholasticism and Politics, p. 61, note 1; Three Reformers, note 28.

(7) IDEM, Du régime temporel et de la liberté, p.57.

de toute la nature, "id quod est perfectissimum in tota natura", il nous réfère alors à la note spirituelle; quand dans la Somme contre les Gentils, il souligne que les natures intellectuelles, dénommées en cet endroit personnes, sont l'objet d'une providence spéciale, il nous livre le principe-clé de la doctrine personnaliste, qui repose tout entière sur la nature spirituelle de l'homme. Ainsi en est-il, lorsque alléguant comme raison la spiritualité de Dieu, il en conclut que Dieu est une personne:

Respondeo dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attributum... conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur.(8)

Certes il est plutôt rare de le voir employer ce terme dans son sens moral. Ses traités de morale lui en auraient d'ailleurs fourni maintes occasions. Mais, en cela, il se montrait conséquent avec son habitude de réserver ce mot pour les questions de suppôt. Par là, il évitait certaines équivoques qu'aurait entraîné^u un procédé contraire. Que pourrait en effet signifier développer sa personnalité, si ce terme fait allusion au problème de la subsistance? La personne ne peut pas devenir davantage sujet et substance,

(8) S.T., Ia, q.29, a.3.

ontologiquement parlant. C'est là une donnée avec laquelle elle vient au monde. Pour Maritain, au contraire, développer sa personnalité comporte un sens tout à fait acceptable du fait qu'il s'attache à décrire par là les conséquences d'une nature spirituelle dans l'ordre moral et social.

Mais si les traités de morale en contiennent rarement le terme, ils ne proposent pas moins pour cela une doctrine formelle sur la personne en tant que spirituelle. C'est bien du développement moral de la personne qu'ils traitent en nous décrivant le retour de l'homme à Dieu. En nous exposant une définition dynamique de la personne sous le nom d'"homo", ils nous fournissent tous les éléments fondamentaux d'un authentique personnalisme thomiste. On ne doit pas s'attendre à y trouver plus, espérer y rencontrer un personnalisme social développé explicitement en fonction des problèmes modernes. Gilson, à ce propos, ne cache pas tout de même son étonnement de voir le Moyen Age, qui a appris de l'Evangile à placer l'individu au-dessus de la collectivité, s'appliquer si peu à élaborer un personnalisme social d'une façon plus proportionnée à la grandeur de la découverte.(9) Il appartiendra donc aux thomistes du vingtième siècle de se consacrer à cette tâche.

(9) Etienne GILSON, L'esprit de la philosophie médiévale, Paris, Vrin, 1932, 21ème série, p. 195-215.

Il ne sera pas hors ^{de} ~~des~~ propos ici, en vue d'éclairer la discussion à venir, de faire une autre considération, très étroitement liée par ailleurs aux remarques précédentes. Elle concerne la manière même pour le terme personne de signifier ses éléments. Ceux-ci, on l'aura noté, sont loin de ressortir tous à l'ordre de l'essence comme telle, ainsi qu'il en est des concepts qui comportent un genre et une différence spécifique. Pensons, par exemple, à la définition de l'homme. Elle désigne une nature dans sa partie générique et spécifique. Ce n'est pas le cas de la personne, qui chez saint Thomas comprend un élément de subsistance, tout d'abord désigné, se réalisant ensuite dans un élément de nature.

Persona non est impositum ad significandum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura.(10)

C'est pourquoi saint Thomas, parlant encore plus explicitement, dira:

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 tribus.(11)

(10) S.T., Ia, q.30, a.4.

(11) S.T., Ia, q.39, a.3, ad 4.

Le terme personne veut d'abord désigner formellement et premièrement la supposabilité, tandis que secondairement et matériellement, il réfère à un concept d'essence. Voici un autre texte à l'appui de notre avancé:

Individuum autem est quod est in se indistinctum ab aliis vero distinctum.
Persona igitur in quacumque natura significet id quod est distinctum in natura illa...(12)

Ambiguïté de la terminologie

Ces observations sont de nature, nous semble-t-il, à mettre en lumière les dangers d'équivoque que peuvent amener une telle terminologie. Sous la même dénomination, on peut en effet traiter de problèmes fort différents. Ces craintes ne sont pas chimériques. Car Maritain fait tour à tour allusion à l'un ou l'autre problème de la personnalité sans avertir son lecteur, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer. Le moment est venu de montrer qu'à la faveur de cette obscurité, il glissera même d'un sens du terme personne à l'autre en ce qui regarde du moins l'interprétation d'un texte de saint Thomas, attribuant à un aspect de totalité (celle qui appartient à la personne en tant qu'elle est un tout par sa subsistance) les propriétés

(12) S.T., Ia, q.29, a.4.

qui appartiennent à l'autre aspect de totalité (selon laquelle la personne est aussi un tout en vertu de sa spiritualité).(13)

Ce glissement est manifeste dans La personne et le bien commun, où Maritain s'autorise d'un texte de saint Thomas, dont le contexte révèle le sens exact du terme tout qui y est employé, pour en tirer illégitimement des conclusions d'ordre social. Procédé légitime dans le cas où la personne aurait été considérée formellement dans sa raison de totalité spirituelle. Or il est clair que dans le texte cité, il est question de "tout subsistant". "Ratio partis contrariatur personae", (14) nous dit saint Thomas. Maritain en appelle à ce texte pour appuyer ses vues sur la personne dans la société. Elle constitue donc un tout, écrit-il substantiellement, ayant le droit de subordonner la société à sa vocation spirituelle. La société est un tout composé de touts. Cette interprétation est pour le moins discutable et sollicite témérairement le texte. Saint

(13) Nous désignerons à l'avenir cette raison de tout qui provient de la subsistance par l'expression "tout subsistant", et celle-là qui provient de la transcendance de la personne en vertu de sa spiritualité par "tout spirituel".

(14) In III Sent., d.5, q.3, a.2.

Thomas se pose la question de savoir si l'âme dans l'état séparé est une personne, c'est-à-dire un suppôt. Il répond négativement parce que dans cet état elle n'est que "pars naturae et non natura quaedam per se. Et quia ratio partis contrariatur rationi personae, ideo anima non potest dici persona." Il est manifeste que la personne est considérée ici au point de vue d'un tout subsistant. C'est dans cette ligne de pensée que "ratio parti^s contrariatur personae." C'est aussi au même problème que font allusion les textes suivants dont le premier ne contient même pas le terme personne.

Compositum ex materia et forma habet
rationem hypostasis.(15)

Anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae et non tota natura rationalis humana et ideo non est persona.(16)

De ces textes on ne peut rien déduire sur le rang social de la personne, qu'elle serait un tout émergeant au-dessus du tout de la société. A ce compte on serait tout autant autorisé à considérer les êtres irrationnels subsistants comme des touts au même titre que les personnes, puisqu'ils constituent des natures complètes composées de matière et

(15) S.T., Ia, q.29, a.2, ad 3.

(16) De Pot., q.9, a.4, ad 14.

forme. L'âme séparée n'est pas un tout parce qu'en cet état elle n'est qu'une partie du tout, réalisé dans l'état d'union. Si la personne est un tout subordonné à la société, ce n'est pas formellement en vertu de son caractère de totalité subsistante, mais bien grâce à sa spiritualité subsistante. Envisagée d'ailleurs sous l'angle de la spiritualité, l'âme séparée du corps, sans être une nature complète, jouit de la transcendance d'un "tout spirituel" au sein de la société des personnes.

L'interprétation de Maritain a tout simplement l'allure d'un argument à quatre termes. La raison de tout est toujours liée à celle de personne: "ratio partis contrariatur personae." Donc les personnes humaines sont des tous dans la société. On joue ici, n'est-ce pas, sur la double acception du concept de totalité. Nul doute qu'il est toujours désastreux d'employer, comme moyen terme, un terme équivoque. A la décharge de Maritain, on pourrait rétorquer en mettant en avant le caractère analogique de cette notion et le fait que dans l'analogué suprême, où la raison de tout se réalise dans toute sa pureté, ces deux raisons se renouvrent mutuellement.

La notion de personne est une notion
analogique qui ne se réalise pleinement
et absolument que dans son analogué

suprême en Dieu, dans l'Acte pur.(17)

L'Acte pur comme tout subsistant est en même temps un tout spirituel parfait, c'est-à-dire une spiritualité ne comportant aucune raison de partie. Conséquemment l'idée d'une totalité subsistante parfaite contient l'idée d'une totalité spirituelle parfaite. Or la personne humaine étant analogiquement subsistante par rapport à Dieu, est aussi analogiquement un tout spirituel. Qui n'aurait point saisi ici l'équivoque? Ces deux dernières propositions sont vraies, prises séparément; mais toute la proposition composée est fausse. Un argument qui utilise un concept analogue comme moyen terme engendre une conclusion légitime à condition que l'aspect de similitude du moyen terme analogue soit répété dans la majeure et la mineure. Or dans le cas présent la preuve ne repose pas sur ce qu'il y a de commun entre Dieu et les personnes humaines, mais bien sur ce qu'il y a de propre à Dieu. Il est vrai que la notion de personne est analogique. Il est vrai qu'en Dieu la subsistance parfaite implique la spiritualité. Mais il n'est plus vrai que la personne humaine, parce qu'elle est subsistante, soit aussi spirituelle. Conclure en conséquence du

(17) Jacques MARITAIN, La personne et le bien commun, p. 49.

texte ci-devant de saint Thomas à la proposition que la personne est un "tout" transcendant dans la société n'est possible qu'en introduisant à son insu un quatrième terme dans l'argumentation.

Cette équivoque apparaîtra plus clairement encore, si nous substituons à la notion analogique de personne la notion d'être. De ce que Dieu est un être parfait, il s'ensuit qu'il est spirituel. Mais de ce que la personne est un être, on n'en peut rien déduire en ce qui regarde sa spiritualité et son immortalité. Pour savoir si l'âme est immortelle, il nous faut savoir qu'elle est spirituelle. Ainsi pour conclure que les personnes sont des tous transcendants dans la société, il faut argumenter à partir du concept de spiritualité et non celui de subsistance.

Considérations particulières

Le Problème

L'opposition que Maritain place entre l'individu et la personne comme entre la partie et le tout trouve-t-elle son fondement dans les écrits de saint Thomas? La personne signifiant une totalité à un double titre, tant chez saint Thomas que chez Maritain, nous enquêterons pour savoir si cette double totalité s'oppose à l'individualité comme à la

raison de partie. La réponse à cette question étant négative, nous chercherons par la suite à savoir si le rejet de cette distinction comporte aussi le rejet du personnalisme de Maritain. Il nous semble qu'à cette seconde question, une réponse affirmative serait injustifiée. Car il sera assez facile de mettre en relief une certaine transcendance de la personne chez saint Thomas, fondement d'un personnalisme thomiste.

Les principaux points discutés

Pour le moment, nous voulons nous arrêter à l'opposition entre individu et personne. A cette fin, voici énumérés brièvement les principaux points, objet de notre critique. Nous les reprendrons tour à tour pour les étudier plus en détail.

Il nous semble tout d'abord qu'en ce débat, des préoccupations d'ordre plutôt psychologiques et sociales du côté de l'auteur ont joué dans la formulation de sa doctrine, en lui faisant adapter à ses visées de "politique du bras tendu" le contenu de certains termes et concepts métaphysiques, déjà déterminé par une longue tradition scolastique. On perçoit chez lui l'intention, fort louable par ailleurs, d'aborder les contemporains sur un terrain commun, en termes qui ne sacrifieraient en rien les notions d'individua-

lité et de personnalité telles qu'on les trouve chez saint Thomas. La réalité n'aurait-elle pas trahi ses intentions. Car la notion d'individu dans le langage personnaliste est toute près de l'acception du sens commun avec toutes les résonances psychologiques et morales des notions d'individualisme et d'égoïsme, rattachées plus ou moins à celle de matérialité. L'individualiste rejette sa subordination au bien commun. Entraîné par ses tendances égoïstes, il se constitue en quelque sorte un tout, oubliant que selon certains aspects il n'est que partie. Lui rappeler qu'il n'est qu'une unité dans une plus grande unité, c'est lui rappeler sa condition de partie et d'individu dans un tout d'individus. Un petit effort de dialectique, relativement facile, permet d'identifier son individualité à l'aspect de partie. Cette dialectique aurait-elle sacrifié à l'accommodement la rigueur de la conception et de la terminologie thomiste? C'est ce qu'il importe d'examiner.

Matériellement parlant, chez Maritain comme chez saint Thomas, l'individu et la personne constituent une seule et même unité concrète: l'homme intégralement pris. La personne qui est un tout s'identifie concrètement avec l'individu qui est un tout. C'est le totus homo, individu et personne qui est subordonné, de même que c'est la personne-individu qui est subordonnée.

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. "Quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum."(18)
[Nous soulignons.]

La distinction doit donc se prendre du côté des aspects formels d'individualité et de personnalité dans un même sujet, qui joue à la fois le rôle de partie et de tout. Or, même envisagés comme formalités, nous prétendons que ces aspects, tout différents qu'ils soient, ne s'opposent pas l'un à l'autre comme la raison de partie à celle de tout.

Pour faciliter l'exposé de la question, nous avons divisé ce chapitre en deux grandes parties, groupant dans la première les considérations faites autour du pôle individu, dans la seconde celles qui ont trait aux relations entre personne et individu. L'on s'expliquera assez facilement quelques redites, dues à la difficulté de traiter l'une et l'autre d'une façon indépendante. Nous croyons, toutefois, qu'un tel partage aura aidé à la clarté de l'exposé.

En certains articles, Maritain restreint son étude de la notion d'individu aux êtres corporels composés de matière

(18) IDEM, Trois réformateurs, nouv. éd., note 31.

et de forme.

In this essay we consider only the individuality of corporeal beings, that is to say, individuality in so far as it involves individualization.(19)

Dans une perspective aussi restreinte, il est plus facile d'être victime d'une dialectique qui tend à identifier l'individualité matérielle à l'aspect de partie. La matière, en effet, comme principe d'individuation, est par le fait même principe de morcellement et de multiplicité; et dans la mesure où elle est principe de déterminabilité, elle soumet l'individu au déterminisme des lois physiques de l'univers, le constituant par voie de conséquence partie de cet univers.

Man in so far as he is a material individuality, has but a precarious unity, which wishes only to slip back into multiplicity; for matter as such tends to decompose itself. In so far as we are individuals, each of us is a fragment of a species, a part of this universe, a single dot in the immense network of forces and influences.(20)

Mais ne sera-t-il pas aussi facile de montrer que ce passage s'accomplit à la faveur d'une confusion entre l'individualité et le principe d'individuation? Ce sera là un des points de notre critique.

(19) IDEM, Scholast. and Politics, p. 61, note 31.

(20) IDEM, opus cit., p. 61-62.

Si Maritain s'en était tenu au domaine de l'individu matériel et que la notion d'individu n'était applicable qu'aux êtres corporels, cette confusion eût été le seul reproche à lui adresser. Or dans d'autres écrits et d'autres paragraphes, il nous reporte à la raison d'individualité considérée à toutes les échelles des êtres. C'est lui-même qui souligne que Dieu est au sommet de l'individualité.

God is at the summit of individuality,
but He is not individualized. In him
individuality and personality are one
and the same, as all his perfections.(21)

Et dans le texte suivant l'aspect individu est opposé à la personne à tous les rangs de la hiérarchie des êtres créés.

Partout ailleurs [que dans la société des Trois Personnes] les personnes membres de la société sont aussi parties de celle-ci; c'est-à-dire que la société ne sera pas une société de pures personnes qui sont aussi des individus (individus d'une espèce, comme les hommes, ou individus espèces comme les anges).(22)

Nous essaierons de montrer qu'à tous ces degrés l'individu est partie, non pas en tant qu'individu, mais en tant qu'il est tel individu, limité soit par son espèce,

(21) IDEM, ibid., p. 61, note 1.

(22) IDEM, Du régime temporel et de la liberté, p. 58.

soit par un principe matériel. Car chez saint Thomas la notion d'individu signifie l'unité d'un être singulier: "indistinctum in se et distinctum ab aliis". Or, il n'y a rien dans cette notion qui répugne à être appliqué à Dieu, une fois qu'elle est purifiée des éléments propres à l'individuation matérielle.

La deuxième partie de notre critique portera plus particulièrement sur la comparaison entre individu et personne. L'individualité, aurons-nous vu, ne comportant pas de soi l'idée de partie, a peu de chance de le faire dans son rapport avec la personnalité. Et pour appuyer cette déclaration, nous produirons plusieurs textes de saint Thomas, où l'individu et la personne sont mis en regard l'un de l'autre, laissant plus qu'entendre que l'individu lui-même signifie un tout substantiel, qu'il s'identifie avec la personne, la seule distinction se trouvant du côté de la nature spirituelle, qui s'ajoute au tout subsistant qu'est l'individu, comme une différence caractéristique et non comme un terme d'opposition. C'est en tant que la personne est un "individuum substantiae" qu'elle est un tout subsistant. Et si l'on fait instance pour placer à la rigueur une opposition entre la spiritualité et l'individualité, on devra être à même de montrer qu'un tel procédé est fidèle à la loi logique de l'opposition qui veut que les deux termes

opposés soient du même ordre. Or, nous avons vu plus haut déjà avec saint Thomas la manière dont la personne signifiait ses éléments: "persona non est impositum ad significandum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura". Et d'ailleurs comment concevoir que la spiritualité puisse s'opposer à l'individu (tout subsistant) comme la raison de tout à la raison de partie?

1- La notion d'individualité

L'individualité n'implique pas d'elle-même l'aspect de partie, mais une unité d'être selon un mode d'exister qui convient aux singuliers. Elle signifie l'ultime unité par laquelle un être est "indivisum in se et divisum ab aliis."

Et sic nomen individui ponitur in definitione personae ad designandum modum subsistendi qui competit subsistentiis particularibus.(23)

Cette unité se réalise parfaitement dans le "individuum substantiae". Et pour autant elle réfère à un tout subsistant et incommunicable. Il n'y a rien par conséquent dans

(23) S.T., Ia, q.29, a.2, ad 3.

la notion d'individu ainsi conçue qui l'empêche d'être réalisée analogiquement en Dieu. Ce qui est un signe de plus qu'elle est étrangère de tout point à l'idée de partie. Tels sont les points à mettre en lumière par une enquête sur l'extension et la compréhension de la notion d'individualité.

A- Notion générale

a. Son extension

Ce qui frappe d'abord notre attention dans la conception thomiste de l'individu, c'est la grande extension donnée à ce terme. Individuum peut être dit de toutes les catégories de l'être tant des accidents que des substances; tant des parties que des tous. Ainsi la main est-elle dénommée "substantia individua" ou encore "quoddam individuum". Cette prédication est légitime puisque individuum peut être employé comme adjectif ou substantif. Comme adjectif, il se prédique de la partie et du tout; comme substantif, il désigne ce tout: "Illud quod est subsistens in natura, est aliquod individuum et singulare." (24) Toutes

(24) Quodlibet. 9, q.2, a.2.

les possibilités de prédication de ce terme sont exposées au même endroit. Saint Thomas se demande par quel nom désigner le Christ comme subsistant dans deux natures. Or, dit-il, ce qui est subsistant dans quelque nature est un individu et un singulier. Il s'ensuit que l'unité subsistante du Christ en deux natures devra être désignée par un terme qui marque la singularité. Parmi ces termes, il y en a qui signifient la singularité dans toutes les catégories de l'être.

[...] quædam significant singulare in
quolibet genere entis, sicut hoc nomen
singulare, et particulare et individuum. (25)

Individuum ainsi qu'il ressort du texte s'étend à tous les genres. Mais il y a d'autres noms qui ne s'appliquent qu'aux singuliers du genre substance, par exemple "hypostasis". Les parties des êtres subsistants ne peuvent recevoir un tel nom. On ne peut pas dire en effet que la main est une hypostase, ou une personne ou un suppôt, bien qu'elle soit appelée "quoddam individuum, vel particulare, vel singulare, quæ nomina de accidentibus dicebantur." (26)

Pour saint Thomas, individuum tient lieu aussi d'un

(25) IDEM, ibid.

(26) IDEM, ibid.; S.T., IIIa, q.16, a.2, ad 12.

substantif, disions-nous. Il désigne alors ce qui est individué dans le genre substance.

[...] rationabiliter, sicut ex praemissis patet, individuum in genere substantiae speciale nomen sortitur: quia substantia ex propriis principiis individuatur; et non ex alio extraneo, sicut accidens ex subjecto. Inter individua etiam substantiarum rationabiliter individuum in rationali natura speciali nomine nominatur; quia ipsius est propria et vere per se agere, sicut supra dictum est.(27)

Le texte suivant se fait encore plus explicite dans l'emploi d'individuum comme substantif, cette dernière acception étant mise en contraste avec l'acception du terme comme adjectif. Il y a dans le Christ plusieurs éléments individuels. Mais nous ne pouvons pas dire que le Christ lui-même soit plusieurs individus: "non autem possumus dicere Christum esse plura individua..."(28)

Du point de vue, par conséquent, de l'extension, rien ne nous oblige à lier la notion d'individu à celle de partie ou à celle même de tout. La partie comme le tout peut recevoir ce qualificatif. Mais, comme substantif, les textes laissent entendre clairement que le terme individu, loin de signifier une partie, désigne un tout. De même que

(27) De Pot., q.9, a.2; S.T., Ia, q.29, a.1.

(28) Quodlibet. 9, q.2, a.2.

l'être nous reporte d'abord à l'être substantiel, ainsi l'individu nous rapporte avant tout à l'être substantiel singulier. Qu'en est-il maintenant de la compréhension?

b. Sa compréhension

Ce qu'elle est

La raison d'une telle extension se trouve précisément dans la simplicité de la compréhension. "Eo major extensio, quo minor est comprehensio." C'est cette simplicité qui lui permet ainsi de transcender tous les genres. Voici comment saint Thomas s'exprime là-dessus:

Individuum est indistinctum in se et distinctum ab aliis. Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa: sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam...(29) [Nous soulignons]

L'individu contient donc dans sa compréhension un double rapport: intrinsèque et extrinsèque. La relation intrinsèque est constituée par l'indivision même de l'être, tandis que la relation extrinsèque sépare l'individu de tout autre être. Cependant toute indivision ou division des au-

(29) S.T., Ia, q.29, a.4. Il convient de noter en passant comment, pour saint Thomas, la notion d'individu est loin d'être rattachée aux êtres corporels seulement. Elle s'applique à toute personne de quelque nature qu'elle soit: "persona igitur in quacumque natura..."

tres ne constitue pas nécessairement l'individualité. Elle doit comporter pour cela une incommunicabilité complète. Les espèces des êtres matériels sont divisées des autres espèces, mais elles ne constituent pas de soi une complète indivision; elles ne sont pas des individus. L'individu, parce qu'il nous reporte à l'état de singularité par lequel il s'oppose à l'universel, n'est plus communicable par mode de prédication. Il n'a pas d'inférieurs. Il est l'ultime sujet de prédication. C'est pourquoi saint Thomas, complétant la définition ci-haut donnée, dira:

Individuum est quod non dividitur
ulterius, nec formali, nec materiali
differentia.(30)

L'individu, c'est le concret, le singulier. On fera peut-être remarquer que cette définition relève de l'ordre logique et réfère à l'individu comme terme de "seconde intention". De plus, à la rigueur, elle ne vaudrait, semble-t-il, que pour les individus matériels. On peut répondre à la première observation que la "seconde intention" suppose la première et que le même nom est souvent employé, comme nous le verrons plus loin avec saint Thomas, pour signifier les deux intentions. Quant à la seconde remarque, si elle portait, elle vaudrait contre toutes les notions analogiques

(30) In X Met., lect. 11.

qui tirent leur origine des analogués inférieurs. Avant de les prédiquer de tous les êtres, il faut les purifier de leurs attaches avec les analogués inférieurs.

En résumé, disons que là où se réalisent les deux conditions ci-haut mentionnées, conditions réalisées d'une façon analogique, se rencontre la raison d'individualité. C'est pourquoi saint Thomas, ayant défini le concept d'individu, tire de là que la personne à toutes les échelles de l'être, étant un individu, dit un être distinct. Remarquons l'universalité de l'application: "persona igitur [le igitur marque le lien causal] in quacumque natura..." [il s'agit donc de tous les individus qui ont une nature intellectuelle]. Toutefois, comme ces conditions se réalisent d'une façon plus ou moins parfaite, il y a lieu de distinguer divers degrés d'individualité.

Degrés d'individualité

L'expression "degrés d'individualité" est peut-être ici mal choisie. Car l'individu, représentant l'unité même de l'être singulier, dit parfaite incommunicabilité. Toutefois, à l'intérieur même de cet état de singularité, on peut discerner des manières différentes et plus ou moins parfaites d'assurer l'incommunicabilité propre aux entités singulières. Ce fait d'ailleurs n'a certes pas passé

inaperçu au lecteur dans les citations précédentes. Mais il convient de le mettre davantage en relief.

L'individualité la plus parfaite appartient aux substances. Il y a des entités qui ne sont pas individuées par elles-mêmes et ne jouissent pas pour autant de l'ultime degré d'incommunicabilité ou d'individuation. Elles sont, de fait, communiquées à des sujets qui les individuent. Tels sont les accidents comme les facultés, individuées par leur sujet d'inhésion. Ils constituent quelque chose d'individuel, "quoddam individuum", mais ne sont pas des individus. La même façon de parler peut être aussi employée par rapport aux parties intégrantes et substantielles comme la main, qui est dite "substantia quaedam individua", mais non pas un suppôt.(31) La main est rendue incommunicable en vertu du tout auquel elle appartient en tant que partie. Eventuellement, une nature individuée complète pourra être mise dans la situation d'avoir raison de partie et être privée en conséquence du suprême degré d'individualité. Elle sera aussi "quoddam individuum", mais non pas un individu. Telle est la situation près de la nature humaine dans le Christ (quoique cette nature individuée ne soit pas

(31) S.T., IIIa, q.16, a.12, ad 2.

formellement partie du tout divin). Il n'y a dans le Christ qu'un seul individu, un seul tout dans lequel la nature humaine, déjà individuée par sa matière, est assumée.

Unde possumus dicere in Christo esse plura individua vel singularia vel particularia; non autem possumus dicere Christum esse plura individua vel singularia vel particularia.(32)

Plusieurs éléments sont individués dans l'être du Christ, mais ils ne jouissent du dernier degré d'incommunicabilité que moyennant leur rattachement à l'unique personne du Christ, qui ne constitue qu'un seul individu. On pourra à la rigueur dénommer la nature humaine du Christ une "substantia quaedam individua", pourvu qu'on n'entende pas par là qu'elle serait rendue parfaitement incommunicable. Si, en effet, par "substantia individua", on veut entendre une substance complète, alors la nature du Christ n'est pas une "substantia individua".

Cum substantia individua sit quoddam completum per se existens, humana natura in Christo, cum sit assumpta in personam divinam, non potest dici substantia individua, quae est hypostasis.(33)

La plupart des cas jusqu'ici examinés n'offraient pas d'exem-

(32) Quodlibet, 9, q.2, a.2.

(33) De Pot., q.9, a.2, ad 13.

ples d'incommunicabilité parfaite, puisque partout cette incommunicabilité était assurée en vertu d'une autre entité qui, elle, en jouissait par elle-même. On a deviné que cette entité est la substance qui peut seule réclamer de droit cet ultime degré d'incommunicabilité. C'est là que nous rencontrons aussi l'individu absolument pris, c'est-à-dire l'individuum substantiae. L'universel et le particulier se trouvent dans toutes les catégories d'être, mais l'individuum se réalise d'une façon spéciale dans le prédicament substance. Car la substance est individuée par elle-même. D'où le nom spécial donné à ces individus. On les appelle hypostases ou substances premières.

Universale et particulare inveniuntur in omnibus generibus, tamen speciali modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsum, sed accidentia individuantur per subjectum quod est substantia. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis: dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae.(34)

Que l'on veuille bien remarquer que l'ultime degré d'incommunicabilité ne se trouve pas dans la nature individuée, "substantia quaedam individua", dont il est fait mention plus haut, et qui, bien qu'individuée, peut à la ma-

(34) S.T., Ia, q.29, a.1.

nière d'une partie intégrante comme la main être encore communiquée à un tout subsistant. L'individualité suprême n'est obtenue que moyennant la subsistence^u.

Formae vero immateriales, cum sint per se subsistentes, ex se ipsis individuantur; ex hoc enim quod aliquid est subsistens habet quod de pluribus praedicari non potest.(35) [Nous soulignons.]

Ainsi donc, du fait qu'une réalité est subsistante, elle n'est aucunement communicable, puisqu'alors elle est rendue "indistinctum in se et distinctum ab aliis." Le terme d'individu comme substantif sert donc à désigner un subsistant distinct d'un autre. Lui seul jouit vraiment de l'ultime degré d'individualité. Les conséquences de cela seront exposées plus loin.

Individuum vagum ut aliquid homo significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis.(36) [Nous soulignons.]

Le texte suivant associe encore à la notion d'individu, pris comme substantif, l'idée de subsistance.

Hypostasis apud Graecos est principaliter individuum substantiae, quod nos substantiam primam dicimus. Hoc autem est aliquid completum et distinctum et incommunicabile in ratione substantiae.(37) [Nous soulignons.]

(35) S.T., Ia, q.30, a.4.

(36) In I Sent., d.26, q.1, a.1.

(37) S.T., Ia, q.29, a.1, ad 5; q.75, a.4, ad 2.

En résumé, les conditions du degré parfait d'individualité sont celles requises pour la constitution d'un individuum substantiae, c'est-à-dire d'un hypostase. Il ne doit plus se prédiquer d'un autre; ne doit pas inhérer dans un autre comme dans son sujet; il doit constituer un tout: "compositum ex materia et forma determinata est hypostasis [individuum substantiae]". Dans l'hypothèse où une de ses parties pourrait subsister, elle ne serait pas une "substantia individua":

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.(37)

Jusqu'à maintenant rien encore de ce qui appartient à la définition ou à l'extension du concept individu ne laisse soupçonner le moindre aspect de partie. Nous n'avons rencontré qu'une unité d'incommunicabilité, d'une incommunicabilité plus ou moins parfaite selon que les entités déterminées par le terme individu trouvent en elles-mêmes ou dans une entité conjointe leur racine d'incommunicabilité. Ne sommes-nous pas devant une notion dont l'unité de concept déborde non seulement les êtres corporels, mais aussi

(37) S.T., Ia, q.29, a.1, ad 5; q.75, a.4, ad 2.

tous les êtres créés. Notion analogique qui trouve partant son application en Dieu. Et si nous montrons que saint Thomas a fait lui-même cette application, non seulement nous aurons là un signe du caractère analogique et transcendantal de cette notion, mais de plus un signe qu'elle est étrangère à toute idée de partie. En effet, Dieu ne comporte en aucune façon l'idée de partie. Nous sommes d'accord avec Maritain sur cette dernière assertion; mais nous ne souscrivons pas aussi facilement à la raison qu'il en donne, à savoir que la raison de partie ne compose pas avec celle de tout dans la Trinité parce que l'individualité ne compose pas avec la personnalité.

B- Application aux êtres spirituels et aux êtres matériels

La tâche de montrer que le concept d'individu peut se retrouver en Dieu sera rendue d'autant plus facile que nous aurons dissocié la raison d'individu de celle du principe d'individuation. Cette dissociation fera ressortir l'essentielle similitude et dissimilitude de la notion analogique d'individu. Tous les textes de saint Thomas que nous produirons en témoignage, pourront se grouper autour d'une déclaration touchant à cette distinction:

[...] particulare efficitur individuum
per aliquod principium essentielle, quod

quidem in rebus compositis est materia
et in rebus divinis est relatio dis-
tinguens...(38)

Autre est en Dieu comme dans les choses créées et matérielles le principe d'individuation et l'individualité, mais dans les deux cas nous trouvons une raison de similitude, l'unité d'incommunicabilité, jointe à une raison de dissimilitude relevant d'un principe d'individuation différent. Donc une unité de proportion dans une essentielle dissemblance.

D'autre part, si nous dissociions ainsi l'individualité du principe d'individuation, ce n'est pas seulement pour éclairer nos considérations sur la raison d'individualité appliquée à Dieu, mais c'est surtout pour mettre en lumière une confusion qui a conduit Maritain à lier à la notion d'individu à celle de partie et de matière. C'est là, nous semble-t-il, une des confusions fondamentales qui rendent injustifiable l'opposition entre individu et personne comme entre la raison de partie et celle de tout. Nous nous attacherons pour le moment à cette dissociation telle qu'elle doit s'opérer chez les êtres corporels, puisque c'est là que la confusion a pris origine.

(38) In I Sent., d.25, q.1, a.1, ad 8.

Dès le départ, remarquons avec saint Thomas qu'entre ces deux notions (individualité et principe d'individuation) il est possible de déceler un rapport d'effet à cause.

In individuatione, secundum quod in rebus compositis est, duo considerare oportet: primum scilicet individuationis causam quae est materia; 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 est, et sic convenit Deo;...(39)

Telle qu'elle se dégage de ce texte, l'individualité ou la "ratio individuationis quae est ratio incommunicabilitatis" est l'effet du principe d'individuation. Celui-ci en est la cause, la racine ou la raison explicative, mais il ne la constitue aucunement. Il faut se mettre en garde contre une telle méprise. L'individualité se réfère à tout le composé dont la forme elle-même est le principe formel, pour ainsi dire, d'individuation. La matière n'a fait que rendre possible cette unité d'être, mais l'individualité de l'individu ne consiste pas dans la matière. Le problème, dit de l'individuation, tel qu'il est traditionnellement posé, s'intéresse d'abord à la racine de l'individuation

(39) In I Sent., d.25, q.1, a.1, ad 6.

chez les êtres corporels. On a quelque peu, pour ne pas dire trop, laissé dans l'ombre celui de la constitution même de l'individu. Il s'agissait de chercher la source de la multiplication des inférieurs placés sous une même espèce, distincts substantiellement et numériquement l'un de l'autre selon l'ordre d'unius post aliud. Quel principe substantiel pourrait rendre compte de cette multiplication, ainsi que de cette différence substantielle et numérique selon laquelle l'un n'est pas l'autre, tout en partageant avec l'autre une nature spécifiquement identique. La forme à ce point de vue rend bien compte des prédicats essentiels. C'est elle en effet qui est responsable de la distinction spécifique entre les êtres. La forme est dite elle-même la racine de ces prédicats dans la mesure où elle est un principe de détermination. Toutefois, remarquons à son sujet qu'à elle seule, elle ne les constitue pas, étant donné que c'est au composé de matière et de forme que sont attribués les prédicats essentiels. Ce n'est pas la forme seule qui est substance, corps, vivant, mais tout le composé.

Quoi qu'il en soit, en tant que racine des prédicats essentiels, elle ne peut certes rendre compte de la différence numérique comme telle. Toute différence ressortissant à la forme constituerait une nouvelle quiddité en s'ajoutant aux prédicats antérieurs. Dans cette voie, on chercherait en vain et à l'infini une différence qui respecterait l'i-

dentité spécifique tout en multipliant cette nature numériquement. Seul un sujet dont la propriété lui permettrait d'être purement déterminable, offrira quelque chance de succès. Or la matière première signée par la quantité est précisément l'entité considérée traditionnellement apte à jouer ce rôle de sujet substantiel, grâce à son indétermination intrinsèque qui lui permet de se joindre au tout sans ajouter de détermination spécifique, grâce aussi au caractère essentiellement individuant de la quantité.

La fonction de la matière doit s'arrêter là. L'individualité en résulte partiellement comme l'effet de la cause. Mais l'effet, c'est tout le composé individuel. Il semblerait que Maritain aurait été victime de cette confusion dans sa dialectique qui le conduit à attribuer au pôle de l'individu la raison de partie. A supposer que la matière soit ainsi responsable que l'homme soit partie dans l'univers, partie soumise au déterminisme du cosmos, il ne s'ensuit pas que ce soit en tant qu'individu qu'il a un tel destin. C'est le principe d'individuation qui serait en cause mais non l'individualité. Car l'individualité représente l'unité concrète d'incommunicabilité de tout l'homme, unissant ensemble forme et matière concrète: haec ossa, haec carnes, haec anima. C'est l'homme tout entier dans son être matériel et spirituel qui est individu. Dire par conséquent qu'il est partie en raison de son individualité,

c'est dire qu'il est partie en raison de sa matérialité et de sa spiritualité, ou encore en raison de l'unité d'incommunicabilité se réalisant à la fois dans la matière et l'esprit. En raison de quoi, on pourrait tout aussi légitimement tenir pour vraie cette proposition contradictoire à celle de Maritain, à savoir que l'homme est partie en tant que spirituel, puisque la spiritualité entre dans l'individualité tout autant que la matérialité. Si donc l'individu implique l'aspect de partie, ce sera tout au plus sous l'angle de sa matérialité et non celui de son individualité.

Deux autres témoignages, tirés de deux représentants, ancien et moderne, de la tradition thomiste, corroboreront ici nos vues. Jean de Saint-Thomas écrit:

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 amplius divisibile seu communicabile per alias differentias contrahentes.(40)

Voici maintenant le témoignage de Etienne Gilson, qu'on ne saurait souhaiter plus clair:

Cette vérité n'apparaît en pleine clarté que si l'on distingue, à la lumière des

(40) J. a SANCTO THOMA, Cursus Philosophicus, Taurini, Marietti, 1930, I, p. 425; a43-b5

analyses qui précèdent, la notion d'individualité de cette 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 individuelle 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 substance.(41)

A part de comporter ces inexactitudes, la confusion dont nous venons de parler entraînerait des inconvénients moins sérieux, si la notion d'individualité était convertible avec les réalités corporelles. Partout où se réaliserait l'individualité, on y trouverait liée l'idée de partie à cause de la connexion étroite entre la matière et l'individu matériel. Mais il est loin d'en être ainsi, puisque nous avons affaire à une notion polyvalente qui dans sa raison de similitude n'implique pas l'idée de partie. La raison d'autre part de dissimilitude prend précisément origine dans les divers principes d'individuation

(41) Etienne GILSON, opus cit., 1ère partie, p. 206-207.

dont quelques-uns ne sont nullement responsables d'une multiplication d'êtres qui seraient comme tels parties dans un ensemble. Examinons à ce propos le cas des anges et de Dieu.

En ce qui regarde les anges, le principe d'individuation, qui est l'espèce elle-même, constitue l'individu-espèce partie pour autant qu'il est principe de multiplication et de diversification de ces êtres. Mais en Dieu, comment le principe d'incommunicabilité des Personnes divines pourrait-il amener le même effet? Et si par impossible il en était ainsi, il faudrait encore y distinguer, comme nous l'avons fait et par souci d'exactitude, entre la cause de l'individuation et la raison d'individualité.

En résumé, partout, en Dieu, chez les êtres spirituels créés comme chez les êtres corporels, cette distinction dissocie l'idée d'individualité de celle de partie. Bien plus, il se présente au moins un cas où le principe d'incommunicabilité lui-même ne constitue pas l'être individué partie dans un ensemble. Ce cas unique suffit à détruire la proposition universelle contraire, à supposer même que la distinction entre principe d'individuation et individualité n'existât pas, voulant que l'individualité soit nécessairement liée à l'idée de partie en vertu de sa dépendance du principe d'individuation.

De crainte que nous n'ayons, jusqu'à présent, trop gratuitement affirmé, nous essaierons de corroborer nos avancées par les textes mêmes de saint Thomas, où il est question de l'application de cette notion d'individu aux anges et à Dieu, et de son analogie avec toutes les conséquences déjà énumérées plus haut.

Une première idée se détache ayant trait à la distinction entre le principe d'individuation et la raison d'individualité ainsi qu'au caractère analogique de celle-ci. La ratio individuationis est analogiquement commune à tous les individus de quelque nature qu'ils soient. Ainsi la personne, qui est un individu de nature intellectuelle, signifie toute substance intellectuelle individuée, "quaecumque sit illa et qualitercumque individuatur." (42)

Importat distinctionem in communi;
unde abstrahitur a quolibet modo dis-
tinctionis; et ideo potest esse una
analogice in his quae diversimode
distinguuntur. (43) [Nous soulignons.]

La distinction entre les individus de tel ordre déterminé ne se fait pas comme entre ceux d'un autre ordre. Mais à quelque ordre qu'ils appartiennent, ils possèdent tous un trait commun: la "ratio incommunicabilitatis."

(42) In I Sent., d.23, q.1, a.3.

(43) In I Sent., d.25, q.1, a.2, ad 5.

Cette "distinctionem in communi", abstrayant des modes particuliers de distinction, peut donc se retrouver en Dieu. Les éléments à rejeter se tiendront du côté des principes divers d'individuation.

In individuatione, secundum quod est in rebus compositis est duo considerare: primum scilicet, individuationis causam quae est materia, et secundum hoc in divina 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 est et sic convenit Deo.(44) [Nous soulignons.]

Ce qui est refusé à Dieu, c'est la matière comme principe d'individuation et non tout principe d'individuation. Car la raison de similitude que contient la notion d'individu trouve précisément son fondement sur la similitude de rapport entre le principe d'individuation et l'unité qui en résulte d'une part et d'autre. Comme la matière dans les choses matérielles est racine d'individuation, ainsi la relation subsistante en Dieu.

[...] particulare efficitur individuum per aliquod principium essentielle, quod quidem in rebus compositis est materia, et in rebus divinis est relatio distinguens.(45)

(44) In I Sent., d.25, q.1, a.1, ad 6.

(45) In I Sent., d.25, q.1, a.1, ad 8.

On pourrait objecter que la "ratio individuationis", pour autant qu'elle comporte une négation, doit être une notion univoque. Saint Thomas répond que cette négation repose sur la définition d'un principe distinctif qui n'est pas univoque par rapport à Dieu et à la créature. "Talis negatio fundatur super aliquam rem scilicet super definitionem principii distinguentis in quo non univocatur Deus et creatura."(46)

En un mot, de même que la personne est une notion analogique s'appliquant à Dieu, ainsi en est-il de sa définition et des éléments qui y entrent. Or, parmi ces éléments on compte la raison d'individu:

Unde sicut nomen personae non univoce
dicitur de Deo et creaturis, sed ana-
logice ita etiam et definitio.(47)

D'autre part, on ne se refusera pas à admettre que l'application de telles notions analogiques commande des nuances de langage. Il faut distinguer entre la chose signifiée et la manière de signifier, "sicut est etiam de omnibus aliis nominibus quae de Deo et creaturis analogice dicuntur."(48) C'est pourquoi saint Thomas dira que selon

(46) IDEM, ibid., a.2, ad 1.

(47) IDEM, ibid., ad 2.

(48) IDEM, ibid., a. 2.

le langage communément admis, les noms de substance et d'individu ne conviennent pas proprement à Dieu:

[...] rationale, substantia, individuum
non proprie competunt in divinis quantum
ad communem usum nominum.(49)

Mais quant à la chose signifiée, le nom de personne et sa définition "per prius est in Deo quam in creaturis"(50).

Saint Thomas fait donc subir à la notion d'individu le même traitement imposé à la notion de substance:

Nomen hypostasis non competit Deo quantum
ad id a quo impositum est nomen, cum non
substet accidentibus: competit autem ei
quantum ad id, quod est impositum ad
significandum rem subsistentem.(51)

Quant à l'origine du nom, individu nous réfère à l'individuation par la matière, mais en vertu d'un procédé de purification, il s'étend jusqu'à Dieu.

Individuum autem Deo competere non
potest quantum ad hoc quod individua-
tionis principium est materia.(52)

Appliqué à Dieu, le concept d'individu signifiera une unité d'être par excellence. Dieu, par sa pureté éminente, transcende à l'infini tout être créé:

[...] per ipsam suam puritatem est esse

(49) IDEM, ibid., a.1, ad 8.

(50) IDEM, ibid., a.2.

(51) S.T., Ia, q.29, a.3, ad 3.

(52) IDEM, ibid., ad 4.

distinctum ab omni esse; propter quod,
in commento nonae propositionis libri
--"de Causis-- dicitur quod individua-
tio primae Causae, quae est esse tan-
tum, est per puram bonitatem ejus.(53)

Les hésitations qu'on manifeste à appliquer cette notion d'individualité à Dieu, ne remontent-elles pas à une mentalité de manuels qui n'exposent le plus souvent ce problème qu'en fonction de l'individualité numérique et matérielle. Il importe de s'élever à l'ordre transcendantal, en dépassant le prédicamental. L'individualité prédicamentale, c'est l'individualité numérique à l'intérieur d'une même espèce, et non plus cette divisio transcendentalis ou "distinction communis" de saint Thomas.

Comment s'étonner qu'on n'ose plus de nos jours qualifier la personne humaine d'individu, alors que saint Thomas n'hésitait pas à appliquer ce terme aux créatures angéliques et même aux trois personnes divines?(54)

Nous faisons nôtre ce jugement, car il est vrai que saint Thomas n'hésite pas à appliquer ce terme aux créatures angéliques, à la nature divine et même aux Trois Personnes divines. Cela découle logiquement du caractère transcen-

(53) De ente et essentia, c. IV.

(54) M. DUQUESNE, "Personne et existence", dans Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, T. XXXVI, n. 3 (1952), p. 433, paraphrasant Mateo FEBRER, O.P., El concepto de persona y la union hipostatica, Valencia, 1951, 380 p.

dental de cette notion, que les textes précédents ont mis en relief. Voyons maintenant quelques textes qui passent explicitement à l'application.

Saint Thomas reconnaît d'abord que chez les créatures purement spirituelles, il y a autant d'individus que d'espèces. Sans constituer des inférieurs sous une même espèce, ils sont d'authentiques individus:

[...] non oportet quod inveniantur
plura individua unius speciei in illis
substantiis: sed quotquot sunt indi-
vidua tot sunt species...(55)

La raison en est que ces substances ou ces formes subsistantes ne sont pas reçues dans la matière. Mais ce fait ne détruit en rien leur qualité d'individus; bien plus, ils sont individués par le fait même qu'ils subsistent en soi.

Illa forma quae non est receptibilis
in materia, sed est per se subsistens,
ex hoc ipso individuatur, quod non
potest recipi in alio: et huiusmodi
forma est Deus.(56)

formae vero immateriales, cum sit per
se subsistentes, ex se ipsis indivi-
duantur...(57)

C'est là le cas des créatures angéliques, mais c'est aussi celui de Dieu: "huiusmodi forma est Deus." Chez l'Etre

(55) De ente et essentia, c. V.

(56) S.T., Ia, q.3, a.2, ad 3.

(57) De Pot., q.9, a.3, ad 5; cf. S.T., IIIa, q.77, a.2; De Spirit. Creat., a.5, ad 9.

suprême, cette notion est attribuée èt à la nature et aux Trois Personnes. En ce qui regarde les personnes, saint Thomas nous dit que de même que nous disons qu'il y a en Dieu trois personnes, nous pouvons également affirmer qu'il s'y rencontre trois substances individuées: "Sicut dicimus in Deo tres personas, ita possumus dicere tres substantias individuas." (58) Pourquoi n'y a-t-il dans le Christ qu'un seul individu, sinon parce qu'il n'y a qu'une seule personne divine subsistante. La raison d'individu est rapportée à la nature humaine en raison d'une division numérique à l'intérieur de l'espèce humaine, mais elle se prédique de la personne divine selon son acception transcendente:

[...] non possumus dicere Christum
esse plura individua vel singularia
vel particularia. (59)

Les deux textes suivants ne sauraient laisser de place au doute; remarquons comment saint Thomas interchange librement, l'un avec l'autre, les termes individu et personne divine:

Individuum in quo assumitur humana
natura non est aliud quam divina
persona. (60) [Nous soulignons]

(58) De Pet., q.9, a.2, ad 9.

(59) Quodlibet. 9, q.2, a.2; S.T., IIIa, q.2, a.2, ad 3; ibid., q.16, a.10, et 12.

(60) S.T., IIIa, q.4, a.3.

A l'article 2 de la même question, où l'on se demande si le Fils de Dieu a assumé une personne, saint Thomas répond à l'objection suivante tirée de Jean Damascène. Celui-ci affirme que le Fils de Dieu a assumé une nature humaine "in atomo, idest, in individuo." Or l'individu de nature rationnelle est précisément une personne. Le Fils de Dieu a donc assumé une personne. Que répond saint Thomas? Cet individu n'est autre que le suppôt increé lui-même:

Naturam humanam assumpsit Filius Dei
in atomo, idest in individuo, quod
non est aliud a supposito increato.(61)

En un mot, les personnes divines sont des substances individuées parce qu'elles comportent une ratio incommunicabilitatis et un principe d'individuation qui est la relatio distinguens.(62)

L'unique nature divine commune à la fois aux Trois Personnes est aussi en quelque sorte individuée dans le sens transcendantal du mot.

Natura significata hoc nomine Deus,
aut est per seipsam individuata in
hoc Deo, aut per aliquid aliud. Si
per aliud oportet quod sit compositio;
si per seipsam, ergo impossibile est
quod alteri conveniat.(63)

(61) S.T., IIIa, q.4, a.2, ad 1.

(62) Voyez plus haut.

(63) Contr. Gent., I, c.42.

Cependant, comme cette nature individuée par elle-même, — il ne s'agit pas seulement d'une nature commune aux Trois Personnes d'une communauté générique ou spécifique, mais d'une seule et même nature individuelle — ne constitue pas un seul "individuum substantiae", puisqu'il y a en Dieu trois hypostases ou trois "substantiae individuae", la raison d'individualité appliquée à la nature divine ne comporte pas pour celle-ci de n'être plus prédicable de suppôts distincts.

Et secundum hoc essentia divina non
est individua substantia secundum
praedicationem; cum praedicetur de
pluribus personis...(64)

Les règles de la logique établies d'abord en fonction de prédicables comme les espèces et les genres et l'individualité prédicamentale, ne peuvent pas se transposer sans réserve en Dieu, qui possède une nature singulière commune à Trois Personnes; mais il reste que secundum rem, saint Thomas prend la précaution d'ajouter que cette nature est individuée:

[...] licet sit individua secundum rem.

C'est-à-dire par la transcendance et la plénitude de son être elle se distingue de tout être créé.

Per ipsam suam puritatem est esse
distinctum ab omni esse;... propter
quod dicitur quod individuatio primae

(64) De Pot., q.9, a.3, ad 12.

Causae, quae est esse tantum est per
puram bonitatem ejus.(65)

Maritain avait bien raison de ne voir en Dieu aucune raison de partie, car les personnes qui composent la société trine ne sont aucunement parties par rapport à un bien commun qui leur serait supérieur, puisque toutes trois communiquent en une seule et même nature singulière qu'elles possèdent toutes à un titre égal. Mais il ne peut présenter de raison aussi fondée pour refuser à Dieu la raison d'individualité sous prétexte qu'elle implique nécessairement l'idée de partie. Vu sous l'angle de sa nature, Dieu est un bien commun grâce à sa bonté infinie qui a raison de tout par rapport aux créatures, mais cette nature est individualisée par la transcendance même de son contenu. Vu dans le mystère des Trois Personnes, celle-ci représentent des tous qui ne sont par ailleurs aucunement soumis à un bien commun qui serait lui-même un tout à leur égard. Mais, en dépit de cela, elles sont des substantiae individuae. Ne serait-ce pas la faiblesse principale de la théorie de Maritain, d'avoir laissé dans l'ombre le caractère transcendantal de la notion d'individualité et par voie de conséquence de placer une opposition entre la raison d'individu et celle de personne: la personne en tant que personne est

(65) De ente et essentia, c. IV.

un tout, la personne en tant qu'individu est partie. Cette opposition, elle n'apparaît pas encore à la fin de cette analyse sur la notion d'individu prise en elle-même. Offrirait-elle plus de garanties de se manifester si nous comparons maintenant et explicitement la notion d'individu avec celle de personne?

2- Personne et individu

Il est à prévoir de toutes les convergences de l'étude précédente que, puisque l'individualité ne contient pas de soi la raison de partie, elle ne la possédera pas davantage en regard du pôle de la personne. Mais afin de ne laisser aucune échappatoire à l'opinion adverse, nous procéderons à la comparaison explicite entre ces deux concepts. La personnalité représentant une totalité tant au point de vue de la subsistance qu'à celui de la transcendance spirituelle, ce sera en fonction de cette double totalité que nous établirons notre comparaison. Or à ce double point de vue, l'individualité ne s'identifie nullement à la raison de partie comme opposée à la raison de totalité chez la personne.

A. L'individualité et la personne comme "tout subsistant"

L'individualité ne s'oppose pas à la personne prise comme tout subsistant comme la raison de partie à celle de tout. Cela ressortira de la doctrine de saint Thomas voulant que la personne ne soit pas autre chose qu'un individu de nature intellectuelle. Ce qui lui donne le caractère de totalité est à la fois ce qui la constitue un individu simpliciter sumptum. C'est là une vérité déjà suggérée, sinon acquise grâce à notre étude des textes de saint Thomas, apportés dans la section précédente. Mais il importe de la mettre ici davantage en lumière afin de ne laisser aucune place à l'équivoque ou au doute. Au plan donc de la subsistance, nous verrons que c'est l'individualité, prise dans son sens fort, qui constitue la totalité subsistante de la personne. La spiritualité, d'autre part, ne représente que la nature dans laquelle se réalise cette unité de subsistance. C'est ainsi que Gilson présente le concept d'individualité en regard de celui de la personnalité.

Pour désigner l'individualité propre d'un être libre, on dit que c'est une personne.

[...] il faut dire qu'en nous le principe de l'individualité et le principe de la personnalité se confondent.(66)

(66) E. GILSON, opus cit., 1ère série, p. 209.

C'est pourquoi, nous plaçant toujours au point de vue de l'unité ou totalité subsistante, l'expression, la personne en tant que personne, ne peut signifier autre chose que la personne en tant qu'individu (simpliciter sumptum) et la personne en tant qu'individu, c'est encore la personne considérée comme un tout.

En guise d'introduction à l'enquête que nous tiendrons, examinons le texte suivant de saint Thomas, qui attribue à la personne et à l'individu vague les mêmes notes tout en distinguant les façons de signifier propres aux deux termes:

Individuum vagum, ut aliquis homo, significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis... Hoc tamen interest, quod "aliquis homo" significat naturam, vel individuum ex parte naturae, cum modo existendi qui competit singularibus: hoc autem nomen "personae" non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura.(67) [Nous soulignons.]

"Aliquis homo" signifie la nature, ou l'individu du côté de la nature, mais avec le mode propre aux singuliers. La personne ne réfère pas d'abord à la nature, mais à une réalité subsistante dans une nature déterminée, autant dire à

(67) S.T., Ia, q.30, a.4.

l'individu au point de vue du mode d'exister. Mais, en autant que tous deux désignent des individus, ils réfèrent au même contenu. La personne signifie "rem subsistentem in tali natura", tandis que le terme "aliquis" qui détermine la nature désigne aussi l'individu, "modo existendi qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis". Semblable identification revient souvent sous la plume de saint Thomas. Nous en verrons plus explicitement le bien-fondé au cours de l'étude qui suit du concept de personne.

a. Notion de personne

L'étude de cette notion sera faite d'une analyse détaillée de la définition de Boèce que saint Thomas a faite sienne dans sa doctrine sur la personne: "Persona est rationalis naturae individua substantia."(68)

Substantia individua

La personne est une substantia individua. Que peuvent bien recouvrir ces deux termes pour saint Thomas? Faisons d'abord remarquer en passant que, à cause de la distinction entre l'essence et l'existence, on ne doit pas définir la

(68) S.T., IIIa, q.2, a.2; Ia, q.29, a.1, ad 2; De Pot., q.9, a.2; In I Sent., d.25, q.1, a.1.

substance comme "ens per se sine subjecto...", mais nous devons dire plutôt qu'à l'essence de la substance il appartient d'exister sans sujet: "quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subjecto."(69) Cette non-appartenance à un sujet diffère cependant selon que le terme substance tient lieu de la substantia secunda ou de la substantia prima. La définition s'applique en toute rigueur à cette dernière. Celle-ci désigne le sujet ou le support subsistant dans l'ordre de la substance, celle-là contient tout simplement la définition de la chose et s'identifie avec l'essence de ce qui subsiste.

Substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod definitio significat substantiam rei. Alio modo dicitur substantia subjectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae.(70)

La substantia secunda désigne donc la nature universelle, tandis que la substantia prima désigne la nature singulière subsistante.

Substantia secunda significat naturam generis secundum se absolutam; prima vero significat eam ut individualiter subsistentem.(71)

(69) S.T., IIIa, q.77, a.1, ad 2.

(70) S.T., Ia, q.29, a.2.

(71) De Pot., q.9, a.2, ad 6.

La substance première qui "subsistit in genere substantiae" est tout simplement l'individuum substantiae qui a reçu le nom de prima substantia.

Convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis: dicuntur enim hypostases vel primae substantiae.(72)

C'est le nom latin correspondant au nom grec d'hypostase pour désigner un individu:

Substantia prima secundum latinos est speciale nomen individui rationalis naturae.(73)

Il s'ensuit que la substantia prima est l'ultime sujet de prédication:

Philosophus ponit substantiam dupliciter dici: dicitur enim uno modo substantiam ipsum subjectum ultimum quod non praedicatur de alio; et hoc est particulare in genere substantiae.(74)

On comprend maintenant pourquoi nous disions plus haut que la définition de la substance (id cui competit esse sine subiecto) ne s'applique en toute rigueur qu'à la substantia prima. Car seule elle est parfaitement incommunicable puisqu'elle est un individuum substantiae, autant dire "ab omnibus distinctum et non communicabile multis."(75) Elle

(72) S.T., Ia, q.29, a.1.

(73) De Pot., q.9, a.2.

(74) De Pot., q.9, a.1.

(75) In V Met., lect. 10; Cathala, n. 903.

n'est pas prédiquée d'inférieurs comme la substance seconde, car celle-ci d'ailleurs n'est dite subsister qu'en vertu de l'autre qui est subsistante.

Quantum ad haec tria differt substantia particularis ab universali. Primo quidem quia substantia particularis non praedicetur de aliquo inferiori, sicut universalis. Secundo quia substantia universalis non subsistit nisi ratione singularis quae per se subsistit. Tercio, quia substantia universalis est in multis, non autem singularis, sed est ab omnibus separabilis et distincta.(76)

Il convient d'ajouter pour compléter nos notions sur les acceptions du terme substance, que ce dernier ne représente pas un genre divisible en deux substances à la façon de deux espèces. La raison en est qu'il n'y a rien qui ne convienne à la substantia secunda, qui n'appartienne aussi à la substantia prima. Nous sommes plutôt devant un genre se divisant en deux "modos essendi". A l'intérieur du même prédicament substance, la nature substantielle peut acquérir un état universel ou un état singulier.

Cum dividitur substantia in primam et secundam non est divisio generis in species, cum nihil contineatur sub secunda substantia quod non sit in prima; sed est divisio generis secundum diversos modos essendi. Nam secunda substantia significat naturam generis secundum se absolutam; prima vero si-

(76) IDEM, ibid.,

gnificat eam ut individualiter subsistentem.(77)

Si l'on se demande maintenant selon quelle acception le terme substance est employé dans la définition de la personne, on devra répondre avec saint Thomas que le terme désigne la substance commune à la substance première et à la substance seconde. Mais le déterminatif "individua" en s'y ajoutant la détermine à signifier la substance première, qui, comme on l'a vu, "significat eam ut individualiter existentem."

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.

La substantia individua signifie donc l'individu ou le singulier dans le prédicament substance:

In praedicta definitione personae ponitur substantia individua, in quantum significat singulare in genere substantiae.

Les différents termes désignant la substantia prima

Une étude et une énumération des différents noms employés pour désigner l'individu révélera davantage que la notion de personne se confond avec celle d'individu de

(77) De Pot., q.9, a.2, ad 6.

(78) S.T., Ia, q.29, a.2; De Pot., q.9, a.1; In I Sent., d.23, a.1.

de l'ordre substantiel. D'où vient qu'on ait utilisé une multiplicité de noms pour désigner l'individualité de la substance? Comme on l'a déjà constaté, l'individualité n'est pas liée nécessairement au prédicament substance. Elle transcende tous les genres. Tout comme la notion d'être, elle se trouve, toutefois, réalisée plus parfaitement dans la substance. La substance dit ens simpliciter, tandis que l'accident est un ens secundum quid. Transposant cette terminologie au plan de l'être concret et singulier, on peut aussi dire que l'individu se réalise simpliciter dans le prédicament substance. Car il s'y trouve d'une façon spéciale et éminente: la substance est individuée par elle-même. C'est ce qui lui a mérité les dénominations spéciales telles que hypostasis, subsistentia, persona.

Licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia... Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis: dicuntur enim hypostases vel primae substantiae. (79)

De plus, de poursuivre saint Thomas, les individus intellectuels, en raison de l'excellence de leur nature, ont

(79) S.T., Ia, q.29, a.1.

reçu un nom spécial: le nom même de personne.

Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona.(80)

Est-ce à dire que tous ces noms soient des synonymes? Il n'en saurait du moins en être ainsi pour celui de personne. Quoi qu'il en soit, ils désignent tous une même totalité tout en insistant sur un trait particulier de cette totalité relevant de l'ordre réel ou logique. En effet, parmi ces noms, il y en a de première ou de seconde "intention".

Et hoc quidem communiter accipiendo nominari potest nomine significante intentionem: et sic dicitur suppositum.(81)

Le terme suppositum représente donc d'abord un concept de seconde intention. Au contraire, les termes subsistentia, hypostasis, res naturae réfèrent à des aspects de première intention.

Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem quae quidem sunt res naturae, subsistentia et hypostasis.(82)

(80) IDEM, ibid.

(81) S.T., Ia, q.29, a.2.

(82) IDEM, ibid.

Chacun souligne un aspect particulier de la même totalité:

Secundum enim quod per se existit et non in alio vocatur subsistentia: illa enim subsistere dicimus quae non in alio, sed in se existunt... Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia.(83)

En fonction des problèmes à élucider, il importe de pousser plus avant notre enquête sur le contenu des termes individu et personne. On sait déjà que le terme personne ajoute à celui d'individu la note de spiritualité. Mais de plus il en diffère encore dans la manière de signifier l'aspect qu'ils ont en commun. Le terme individu signifie très souvent une seconde intention. Personne au contraire est un terme de première intention:

Neque hypostasis, neque persona est nomen intentionis, sicut singulare et individuum, sed nomen rei tantum, non autem rei et intentionis simul.(84)

Au contraire, il y a des noms de seconde intention pouvant servir à définir une res, tel par exemple celui d'individu dans la définition de la personne:

Et similiter nomina intentionum accipi possunt ad definiendum res secundum quod accipiuntur pro ali- quibus nominibus rerum quae non sunt posita. Et sic nomen individui ponitur in definitione personae ad

(83) IDEM, ibid.

(84) De Pot., q.9, a.2, ad 3.

designandum modum subsistendi qui
competit substantiis particularibus.(85)

La raison pour laquelle un terme de seconde intention tient lieu parfois d'un terme de première intention nous est livrée dans la solution à la cinquième objection du De Potentia, q.2, a.2. On objectait en signalant que dans la définition d'une substance, il n'y a pas lieu d'employer un terme qui signifie un accident ou une seconde intention, tel que celui d'individu. Etant donné que souvent, répond saint Thomas, les différences essentielles nous demeurent inconnues et sans nom, il faut quelquefois se servir de différences accidentelles pour les signifier. Qu'on se rappelle, par exemple, comment l'individu substantiel dans le problème classique de l'individuation nous est révélé par l'ensemble des notes individuanes:

Quia essentielles rerum differentiae
sunt ignotae frequenter et innominatae
oportet interdum uti accidentalibus
differentiis ad substantiales diffe-
rentias designandas, sicut docet Phi-
losophus (in VIII Met., com.10); et
hoc modo individuum ponitur in defi-
nitione personae ad designandum indi-
vidualem modum essendi.(86)

On retrouvera la même argumentation dans I Sent., d.25, q.1, a.1, ad 8, se terminant par la conclusion suivante:

(85) S.T., Ia, q.29, a.2, ad 3; Ia, q.77, a.1, ad 7; Ia-IIae, q.49, a.2, ad 3.

(86) De Pot., q.9, a.2, ad 5.

Sic nomen individui, quod est nomen
accidentis ponitur ad designandum
principium substantiale per quod sit
individuatio.

Ailleurs, il semblerait plutôt que individuum substantiae abstrait soit de la première ou de la seconde intention puisqu'on le remplace indifféremment par un terme de première ou de seconde intention comme celui de persona pour la première intention et celui de suppositum pour la seconde. (87)

L'identification entre personne et individu se trouve confirmée par la manière même de signifier de ces deux termes. En plus de la note de spiritualité que contient le concept de personne, il semblerait qu'il faille y joindre un autre trait distinctif ayant rapport à la distinction entre l'ordre réel et logique. Mais l'on a constaté bientôt que individu dans la définition de la personne tient lieu d'une première intention et que, en conséquence, sauf pour l'aspect de spiritualité, les raisons d'individualité et de personnalité se confondent. Toutefois, on sera à même de saisir la correspondance adéquate, quand nous aurons démontré que la totalité signifiée par le terme personne est celle-là même que recouvre le concept d'individu.

(87) In I Sent., d. 26, q. 1, a. 1, ad 3.

A cet effet, nous examinerons ce caractère de totalité que saint Thomas confère à la personne.

Les traits distinctifs de la personne: un tout subsistant

A la suite des analyses précédentes, nous pouvons considérer comme acquis que l'individuum substantiae est dénommé hypostase et suppôt. Si maintenant nous parvenons à montrer que le suppôt représente un tout, il nous sera facile d'en dire autant au compte de la personne, puisque pour saint Thomas

Quod dictum est de supposito intelligendum est de persona in creatura rationali et intellectuali.(88)

De là à conclure à l'identification de l'aspect individu avec celui de la personne du point de vue de cette totalité, il n'y aura que le passage d'un terme à un autre puisque la personne est l'individuum substantiae.

1) La personne est un tout subsistant

La personne est une réalité subsistante formant un tout. Tels sont ses caractéristiques. Elle subsiste d'abord. Car elle est, comme nous l'avons vu, une substance individuée, c'est-à-dire une substantia prima, à qui il

(88) S.T., IIIa, q.2, a.2.

appartient en propre de subsister: "Substantia individua proprium habet quod per se subsistat." (89) Elle contient d'autre part des éléments, accidents et parties, qui par opposition ne constituent pas des hypostases ou des personnes parce qu'ils ne subsistent pas en eux-mêmes.

Accidentia individuantur per subjectum quod est substantia. (90)

Manus Socratis quamvis sit quoddam individuum non est tamen persona; quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto. (91)

Subsistant en elle-même, la personne forme aussi un tout. Les textes précédents contiennent déjà cette inférence.

Unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui. (92)

Un tout qui doit être entendu dans un sens absolu. C'est pourquoi dès qu'une entité quelconque se trouve unie à un autre tout in supposito, elle n'est plus une personne.

Hypostasis apud Graecos est principaliter individuum substantiae quod nos substantiam primam dicimus. Hoc autem est aliquid completum et distinctum et

(89) De Pot., q.9, a.1, ad 3; S.T., Ia, q.29, a.2, ad 4.

(90) S.T., Ia, q.29, a.1.

(91) S.T., IIIa, q.2, a.3, ad 3.

(92) S.T., IIIa, q.2, a.2; Unio Verbi Incarnati, q. unio., a.3.

incommunicabile in ratione substantiae.(93) [Nous soulignons]

C'est la raison pour laquelle nous avons déjà dit ailleurs que l'âme dans l'état séparé n'est pas une personne. Elle n'est qu'une partie, par mode de co-principe, de la nature complète.(94) Il ne lui suffirait même pas pour être une personne d'être une nature singulière et individuée puisqu'elle peut être unie à un tout ou mieux encore parce qu'elle retient toujours une nature unibilitatis.

Dicitur hoc aliquid per modum quo esse subsistens est hoc aliquid, etiamsi habeat naturam partia; sed ad rationem personae exigitur ulterius quod sit totum et completum.(95)

Pour la même raison, il n'y a dans le Christ qu'une seule personne parce qu'une seule totalité. La nature individuée est assumée par le tout.

Si enim essent naturae cum suis proprietatibus seorsim positae, utrinque esset totalitas quam requirit ratio personae; non est autem nisi una totalitas quando conjunguntur et ideo est una persona.(96)

Nul doute que la personne constitue un tout. Mais il importe d'examiner de plus près les éléments de ce tout pour

(93) In I Sent., d.26, q.1, a.1.

(94) S.T., Ia, q.29, a.1, ad 5; Ia, q.75, a.4, ad 5; Ia, q.75, a.2, ad 1.

(95) In III Sent., d.5, q.3, a.2, ad 3.

(96) In III Sent., d.5, q.1, ad 3.

mieux préciser les rapports entre l'individualité et la personnalité.

ii) Deux acceptions du terme "tout" dans l'ordre même de la subsistance: le suppôt adéquat et le suppôt inadéquat.

Les prochaines considérations mettront en lumière la nécessité de distinguer le suppôt ^{adéquat du suppôt inadéquat. Toutefois il reste que le suppôt,} autant dire l'individu, selon l'une ou l'autre acception garde toujours le caractère de tout. On distinguera donc en conséquence entre le "tout adéquat" et le "tout inadéquat". Cette distinction ressort nettement des textes où saint Thomas se demande s'il y a lieu de distinguer la nature du suppôt. Ici, il dira que chez les substances simples, la nature et le suppôt s'identifient, là il semblera affirmer le contraire, à savoir que chez les êtres spirituels, à l'exception de Dieu, la nature se distingue du sujet. Ce qui doit attirer surtout l'attention à ce point de notre étude, ce n'est pas tant l'existence d'une telle distinction, mais bien le caractère de totalité rattaché à la notion de suppôt et d'individu et de personne dans l'une ou l'autre supposition. Tel est l'objectif que nous nous sommes assigné dans ce paragraphe: la correspondance entre individu et personne dans la ligne du suppôt adéquat comme dans celle du suppôt inadéquat. Il n'est donc pas question ici de mener des recherches sur le constitutif formel du suppôt ou de la per-

sonne, et d'entrer en lice avec un nombre presque infini de discoureurs en la matière. Ce thème pourrait constituer à lui seul le sujet d'une thèse, étrangère comme telle à notre débat. L'objectif visé par notre travail, étant plus restreint, peut facilement abstraire de l'une ou l'autre solution traditionnellement donnée à la question du constitutif formel dans l'Ecole thomiste. On sait que ces solutions se réduisent substantiellement aux positions de Capréolus, Cajetan et Billot qui respectivement, du moins quant à l'interprétation donnée à leurs écrits, placent le constitutif formel dans la relation transcendantale, le mode substantiel ou l'existence. On peut réduire ces positions à un schéma plus simplifié. Chez les uns, la personne ^{est} se tient du côté de l'essence individuée, la personne étant formellement cette essence avec son mode substantiel ou sa relation transcendantale à l'esse; chez les autres, elle se tient du côté de l'existence, qui en comblant l'essence constitue tout l'être autonome et distinct, autant dire qu'^{elle} ~~il~~ en fait un suppôt. Il n'est pas étonnant qu'une telle scission se soit produite dans l'interprétation de saint Thomas. Car cette double orientation correspond grossièrement à la distinction, fondée sur les textes du Docteur Angélique, entre le suppôt adéquat et le suppôt inadéquat.(97)

(97) Qu'on veuille bien noter que suppôt inadéquat et suppôt adéquat ne correspondent pas nécessairement aux expressions: suppôt formellement pris et matériellement ou dénommativement considéré. Nous redisons notre intention de nous tenir à l'écart de cette dispute.

D'une part et d'autre on est très conscient du trait distinctif du suppôt: son caractère de tout. D'une part et d'autre on se réclame de saint Thomas pour placer le constitutif formel du côté de l'essence ou de l'existence, puisque ce caractère de totalité appartient aux deux acceptions du terme suppôt que l'on trouve chez saint Thomas. Qui des deux opinions a raison? C'est là pour le moment la moindre de nos préoccupations. Cependant nous saurons gré à l'un et l'autre camp d'avoir mis en relief ce caractère de tout. Ils contribuent ainsi à confirmer notre proposition que la personne n'est qu'un individu. Ce qui nous reste à dégager de l'analyse qui suit.

Demandons-nous donc si la nature est distincte du suppôt, puisque c'est à l'occasion d'une telle question que saint Thomas laisse soupçonner l'existence d'une telle distinction entre les deux tous ou les deux suppôts: l'adéquat et l'inadéquat. La réponse variera selon qu'il s'agira des êtres corporels ou des êtres spirituels. Voici comment les deux articles suivants de la Somme Théologique nous décrivent la composition de ce double tout: IIIa, q.2, a.2; Ia, q.3, a.3.

Chez les êtres composés, il y a lieu de distinguer entre la nature et le suppôt. La nature ne comprend que ce que contient la définition de l'espèce. Ainsi humanitas

contient ce qui entre dans la définition de l'homme et signifie ce par quoi l'homme est un homme. La matière individuelle avec tous les accidents individuels n'entre pas au contraire dans la définition de l'espèce. Chez les êtres non composés d'autre part, où il n'y a pas d'individuation par la matière, le supposé ne diffère pas de la nature.

In rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum.(98)

Unde in eis [quae non sunt composita] non differt suppositum et natura.(99)

La distinction mise entre la nature et le supposé correspond à celle que l'on place entre la nature spécifique et le singulier. C'est pourquoi, comme les formes subsistantes sont des espèces-individus, leur nature ne se distingue pas du supposé secundum rem. Chez les êtres composés, le singulier contient plus que la nature spécifique.

Haec carnes et haec ossa et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate; unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas.(100)

Dans le texte présentement commenté, saint Thomas ne fait pas explicitement mention d'une distinction secundum rem.

(98) S.T., Ia, q.3, a.3.

(99) IDEM, ibid.; De Pot., q.9, a.1; In VII Met., lect. 11.

(100) S.T., Ia, q.3, a.3.

Mais dans le texte parallèle de la Tertia Pars, alors qu'il suit la même ligne d'argumentation, l'expression secundum rem y apparaît nommément.

Et ideo in talibus [in his quae sunt
ex materia et forma] etiam secundum
rem differt natura et suppositum.(101)

Unde remanet ibi [in Deo] sola compositio
individuae substantiae, id est hypostasis
ad naturam: quae duo in substantiis
immaterialibus secundum rem sunt idem
omnino.(102)

L'expression secundum rem ne signifie pas que l'être singulier existant comporterait en lui-même une nature universelle distincte réellement de la matière individuelle.

Saint Thomas lui-même semble vouloir prévenir une telle méprise en ajoutant: "non quasi omnino separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia quae sunt praeter rationem speciei."(103)

Par secundum rem, on veut laisser entendre que la nature telle qu'elle est conçue dans l'esprit selon un état universel, ne se réalise pas ainsi dans l'état de singularité (secundum rem) qui y ajoute quelques éléments nouveaux.

La nature des êtres spirituels, au contraire, se trouve réalisée (secundum rem) sans ajouter de nouveaux éléments

(101) S.T., IIIa, q.2, a.2.

(102) De Pot., q.9, a.1, ad 4.

(103) S.T., IIIa, q.2, a.2.

à la conception qu'on en a, puisque les individus en ce cas ne se distinguent l'un de l'autre que par leurs principes spécifiques.

Une première conclusion se dégage déjà ici, à savoir que chez les êtres corporels existe une distinction entre la nature et le suppôt, tandis que chez les êtres spirituels ces deux éléments s'identifient. Mais alors se pose le problème de concilier ces textes avec ceux où saint Thomas soutient une distinction chez les êtres spirituels eux-mêmes.

Quicumque potest aliquid accidere
quod non sit de ratione suae naturae,
in eo differt res et quod quid est,
sive suppositum et natura.
In angelo autem non est omnino idem:
quia aliquid accidit ei praeter id
quod est de ratione suae speciei: quia
et ipsum esse angeli est praeter ejus
essentiam; et alia quaedam ei accidunt
quae omnino pertinent ad suppositum,
non autem ad naturam.(104)

Cette doctrine d'ailleurs, l'article 2 de la question 2, troisième partie, l'a déjà laissé entendre. Dans Ia, q.3, a.3, la notion de suppôt, comme on l'a vu, est restreinte à la nature singulière des substances. Et c'est pourquoi on n'a pas à distinguer entre nature et suppôt chez les anges. Or dans IIIa, q.2, a.2, la notion de suppôt semble bien posséder une plus grande compréhension: la nature et

(104) Quodlibet, 2, q.2, a.4.

l'esse. En ce dernier article la comparaison ne s'établit plus entre les êtres corporels et les êtres spirituels, mais entre les êtres composés, de quelque composition que ce soit, et Dieu, même si dans le premier terme de la comparaison il n'est fait mention que des êtres corporels. Ceux-ci sont davantage mis en avant parce que la distinction entre nature et suppôt est chez eux plus manifeste. C'est ce que veut signifier le maxime du texte suivant:

Contingit autem in quibusdam rebus
subsistentibus inveniri aliquod quod
non pertinet ad rationem speciei,
scilicet accidentia et principia ac-
cidentia: sicut maxime apparet in his
quae sunt ex materia et forma compo-
sita.(105)

Le maxime, loin d'exclure ceux qui ne seraient pas composés de matière et forme, laisse au contraire soupçonner que la même chose se réalise en eux, bien que cela soit particulièrement visible chez les êtres corporels. Ces derniers, en effet, ne sont pas les seuls, puisque c'est le cas de tous les êtres créés, en qui s'ajoute quelque autre élément à la rationem speciei.

Le seul moyen de concilier cette dernière affirmation avec la doctrine plus haut proposée, est de distinguer entre

(105) S.T., IIIa, q.2, a.2.

le suppôt inadéquat et le suppôt adéquat.(106) Le suppôt inadéquat réfère au tout que constitue la nature avec ses principes matériels individuant dans le cas des êtres matériels, ou encore à la forme subsistante par elle-même quand il s'agit des êtres spirituels. C'est en fonction du suppôt inadéquat que saint Thomas utilisera quelquefois les formules quod est et quo est en se réclamant de l'autorité de certains penseurs.

Et hoc est quod a quibusdam dicitur,
quod angelus est compositus ex quo
est et quod est vel ex esse et quod
est, ut Boetius dicit: nam quod est
ipsa forma subsistens; ipsum autem
esse est quo substantia est...(107)

(106) Les deux termes suppôt adéquat et inadéquat ne se trouvent pas dans saint Thomas, mais on en trouve les réalités qu'elle désigne ainsi que nous le verrons.

(107) S.T., Ia, q.50, a.2, ad 3. Ces formules quod est et quo est sont d'un usage facilement équivoque. Elles ne réfèrent pas toujours au même contenu. Il semble que saint Thomas veuille ici respecter l'usage que ses prédécesseurs en ont fait. Ailleurs le quo est désignera la nature et le quod est, le suppôt. "Esse consequitur naturam non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est; personam autem sive hypostasim consequitur sicut habentem esse."(IIIIa, q.17, a.2, ad 1) [Nous soulignons] Et dans le corps de l'article: "Natura, secundum se considerata, prout in abstracto significatur non vere potest praedicari de supposito seu persona nisi in Dei in quo non differt quod est et quo est." Or le contexte révèle que l'on compare ici la nature abstraite au suppôt concret. On peut légitimement dire: "Filius Dei... est divina natura", mais on ne peut pas dire: "Christus sit humana natura." Car on ne peut prédiquer un terme abstrait d'un terme concret si ce n'est en Dieu.

C'est encore dans le sens de suppôt inadéquat que ce terme fut employé ainsi que ceux de substantia prima, hypostasis, persona, au cours de l'analyse de la définition de Boèce faite ^{en} dans la compagnie de saint Thomas. C'était en vue de faire ressortir ce sens que nous avons fait remarquer que pour saint Thomas la substance ne se définit pas comme un être sans sujet d'inhérence autre qu'elle-même, mais bien id cui competit habere esse in se. Tout le contexte de l'analyse de la notion de personne, ainsi que des expressions individuum substantiae, substantia individua, est dans cette perspective pour ainsi dire essentialiste, à savoir que le caractère de tout appartient déjà à l'essence. Le texte suivant, tiré des articles où saint Thomas traite de la personne, suffira à appuyer nos assertions. La personne y est définie en termes d'essence, c'est-à-dire comme composé d'éléments appartenant à la ligne de l'essence, non pas nécessairement à titre de constitutifs mais au moins de déterminatifs.

Compositum ex hac materia et hac forma
habet rationem hypostasis et personae.
Anima enim et caro et os sunt de ratione
hominis. Sed haec anima et haec caro
et hoc os sunt de ratione hujus hominis.
Et ideo hypostasis et persona addunt
supra rationem essentiae principia in-
dividualia.(108)

(108) S.T., Ia, q.29, a.2, ad 3.

Dans cette perspective, ce qui donne à la nature un caractère de tout et la constitue un suppôt, ce sont des éléments déterminatifs de l'essence comme la matière individuelle. La nature n'a de soi que le caractère de partie, mais individuée elle est un tout. Nous ne sortons donc pas de l'ordre de l'essence individuée.

Comparatur ergo essentia ad substantiam
particularem ut pars formalis ipsius
ut humanitas ad Socraten.(109)

L'article troisième de la Tertia pars, question deuxième, dont nous avons fait état pour mettre en lumière la différence entre le suppôt des êtres corporels et celui des êtres spirituels, s'arrête de même à l'ordre de la nature. Les deux articles qui précèdent indiquent bien le contexte de l'article troisième. Saint Thomas s'enquiert de la nature de Dieu. Dieu a-t-il une nature corporelle? Est-il composé de matière et de forme? Et s'il n'est pas composé de matière et de forme, le suppôt divin est-il du moins distinct de la nature? Non, et pour le moment, il s'arrête à cette raison; car chez les êtres spirituels, il n'y a pas de matière singulière s'ajoutant à la nature spécifique. Ce n'est qu'à l'article suivant que l'élément existentiel entrera en ligne de compte. Mais cet élément existentiel suppose déjà la constitution du suppôt en un

(109) De Pot., q.9, a.1; In III Sent., d.5, q.1, a.3.

certain tout. Saint Thomas dira dans cette ligne de pensée que l'"esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est; personam autem sive hypostasim consequitur sicut habentem esse."(110) Il y a donc chez saint Thomas une première acception du terme suppôt, limitée à l'ordre de la nature. Cette nature est dénommée nature selon qu'elle signifie les principes constitutifs, les essentialia. Elle est dite suppôt ou personne selon qu'elle réfère à la subsistance:

In quantum considerantur essentialia
rei, sic dicimus ibi naturam; in
quantum autem invenitur ibi aliquid
subsistens sic dicimus ibi personam.(111)

Est-ce là la seule acception du mot suppositum? Non, car on peut en discerner une autre selon laquelle l'existence entre comme un des éléments intégrants du tout. C'est le suppôt adéquat. Il ne contient pas seulement des éléments se tenant du côté de la nature. Et c'est pourquoi, hors le cas de Dieu, tous les suppôts créés sont distincts de la nature individuée puisqu'en eux tous il y a une distinction entre l'essence et l'existence.(112)

Si qua vero res est in qua omnino
nihil est aliud praeter rationem

(110) S.T., IIIa, q.17, a.2, ad 1.

(111) In III Sent., d.5, q.1, a.3.

(112) S.T., Ia, q.88, a.2, ad 4; Ia, q.75, a.5, ad 4; Ia, q.50, a.2, ad 3.

speciei vel naturae suae, sicut est
in Deo, ibi non est aliud secundum
rem suppositum et natura.(113)

Il n'y a que Dieu qui n'ait rien en dehors de sa nature.
Et si l'on demande de quels éléments additionnels, nous
entendons parler, la deuxième Question Quodlibetale nous
fournira la réponse. Il est intéressant de noter que saint
Thomas y convertit en objection l'argument construit par
lui-même (Ia, q.3, a.3) en vue de montrer qu'il n'existe
pas chez les anges de distinction entre suppôt et nature.
Signe que saint Thomas est bien conscient de la double ac-
ception du terme suppôt.(114)

Videtur quod in angelo idem sit sup-
positum et natura. In his enim quae
sunt composita ex materia et forma,
differt suppositum et natura: quia
suppositum addit supra naturam speciei
materiam individualement; quod non potest
esse in angelo, si angelus non sit com-
positus ex materia et forma. Ergo in
angelo non differt suppositum et natura.(115)

(113) S.T., IIIa, q.2, a.2; Quodlibet. 2, q.2, a.4.

(114) L'autre partie de l'alternative consisterait à
supposer qu'il y a eu chez saint Thomas une évolution dans
sa doctrine. Une telle interprétation est à notre avis peu
plausible, d'autant que la table chronologique de Mandonnet
indique que la Prima Pars a été écrite dans les mêmes années
que la Secunda Quaestio Quodlibetalis. D'ailleurs nous en
tenant à la Somme Théologique, nous avons vu que la Tertia
Pars contient des textes en faveur des deux acceptions du
terme suppôt.

(115) Quodlibet. 2, q.2, a.4, obj. 1.

Saint Thomas répondra qu'il n'appartient pas aux êtres composés (de matière et de forme) seuls d'avoir quelque élément en dehors de leur nature spécifique, c'est-à-dire d'avoir

aliquod accidens praeter essentiam speciei sed etiam in substantiis spiritualibus quae non componuntur ex materia et forma; et ideo in utrisque suppositum non est omnino idem quod ipsa natura.(116)

Puis saint Thomas nous indique à quels accidents il fait allusion, parmi lesquels on peut compter l'esse.

Sed quia non est suum esse accidit ei aliquid praeter rationem speciei, scilicet ipsum esse et alia quaedam quae attribuuntur supposito et non naturae; propter quod suppositum in eis non est omnino idem cum natura.(117)
[Nous soulignons]

La réponse à la première objection reprend la doctrine de l'article:

In angelo autem non est omnino idem: quia aliquid accidit ei praeter id quod est de ratione speciei: quia et ipsum esse angeli est praeter ejus essentiam;... [Nous soulignons]

C'est donc par l'intégration de tous ces éléments que le suppôt signifiera selon la deuxième acception un tout, mais un tout adéquat.

(116) IDEM, ibid., a.4.

(117) IDEM, ibid.

Suppositum autem non solum habet haec
quae ad rationem speciei pertinent
sed etiam alia quae ei accidunt et ideo
suppositum signatur per totum. [Nous
soulignons]

b. Personne et individu dans le suppôt adéquat et inadéquat

Une fois reconnue l'existence chez saint Thomas de ces deux suppôts ainsi que le caractère de tout qui leur est rattaché, il importe maintenant de voir les rapports que l'un et l'autre peuvent avoir avec la notion d'individu. Car c'est le but de ce troisième chapitre de montrer que la raison d'individualité se confond avec celle de personnalité sauf sous l'aspect de spiritualité.

Par rapport au suppôt adéquat, le suppôt inadéquat a raison de partie. Il en sera de même de l'individuum substantiae pour autant qu'il s'identifie au suppôt inadéquat. L'opposition de partie à tout à ce niveau a déjà été rejetée lors de notre analyse de la définition de la personne où nous nous en sommes tenus à l'ordre de la nature. De même l'individuum substantiae considéré avec l'élément existentiel s'identifiera avec le suppôt adéquat puisqu'on ajoute d'une part et d'autre le même élément. Comme l'on distingue entre suppôt adéquat et inadéquat, on ^{peut} pourrait aussi distinguer entre individuum substantiae adéquat et individuum substantiae inadéquat.

Cependant quelques doutes pourraient encore planer sur cette question, en raison de la confusion possible entre le concept de nature individuée et celui d'individu. On pourrait en effet poser l'objection suivante. La nature individuée a raison de partie puisqu'il est possible qu'elle existe au compte d'une autre substance. De soi, ainsi qu'il a déjà été dit, elle ne constitue pas un tout, une substantia individua completa, mais tout au plus une quaedam substantia individua, à l'exemple de la main intégrée au tout substantiel. En conséquence, l'individu a raison de partie et ~~de même~~ ^{ainsi que} pour la personne prise sous la formalité d'individu.

Dato non concesso que la raison d'individualité prise en ce sens aurait raison de partie, que pourrait-on en conclure en faveur d'une doctrine sociale qui prônerait pour cette raison que l'individu est partie dans la société. On pourrait en dire autant de toute autre partie, telle la forme substantielle spirituelle, et soutenir que l'homme est partie dans la société en tant même qu'il a une vie spirituelle. Il faut distinguer la raison de partie attribuée à un élément joint à un tout substantiel, unum per se, de la raison de partie qu'on rattache à ce tout substantiel en fonction d'un ensemble d'êtres, dont il fait partie comme d'un tout, unum per accidens. De même que l'être qui jouit

de la totalité subsistante n'a pas nécessairement valeur de tout par rapport à un ensemble dont il est partie, ainsi tel élément-partie d'un tout substantiel ne fait pas que cette substance sous cette formalité expresse soit partie d'un ensemble. Autrement dit, du fait que l'homme a dans sa nature des parties comme la matière, la forme spirituelle, etc., il ne s'ensuit pas que l'homme soit partie de la société sous la formalité d'esprit ou de matière, etc.

Dato non concessio, disions-nous. Or, nous ne pouvons admettre trop facilement que l'individu ait raison de partie du fait même que la nature individuée est partie. Un tel langage confondrait deux manières différentes de signifier la réalité singulière et deux unités qui se rapportent à deux problèmes différents d'individuation: le problème de l'individuation numérique à l'intérieur de l'espèce et le problème métaphysique de l'individu. Nous nous expliquons.

Saint Thomas écrit: "Non est totaliter idem homo et humanitas: sed humanitas significatur ut pars formalis hominis."(118) L'intelligence, en effet, recueille la réalité en la plaçant à deux niveaux d'abstraction: l'abstraction totale et l'abstraction formelle. Par la première abstraction, l'intelligence atteint une espèce ou une nature

(118) S.T., Ia, q.3, a.3.

qui a raison de sujet, porteur de l'esse et des accidents, par exemple homo, animal. Par la seconde, "elle détourne notre regard des conditions existentielles pour le porter sur l'ordre de l'essentialité pure." (119) Et nous obtenons alors humanitas ou animalitas. La première abstraction nous livre un concept qui signifie per modum totius, l'autre per modum partis. L'abstraction formelle nous donne le "quod quid erat" où ce par quoi l'homme est un homme, appelé encore principium formale ejus.

Humanitas autem pro tanto non est
omnino idem cum homine quia importat
tantum principia essentialia... Est
enim humanitas, qua homo est homo...
homo significat ut totum, humanitas
ut pars. (120)

Les diverses manières de signifier l'essence peuvent donc se prendre des divers modes d'abstraction. De là suivront aussi les diverses façons de prédiquer. On ne peut prédiquer humanitas du sujet singulier Pierre, parce que l'essence ainsi abstraite signifie à la manière d'une partie.

Ita id quod est species secundum quod
praedicatur de individuo, oportet quod
significet totum quod essentialiter
est in individuo, et hoc modo essentia
speciei significatur nomine hominis;

(119) Jacques MARITAIN, De la philosophie chrétienne, Paris, Desclée, 1933, p. 28-29.

(120) In VII Met., lect. 5; Cathala, n. 1379.

unde homo de Socrate praedicatur.

Humanitas nec de homine nec de Socrate praedicatur.(121)

D'une façon analogue la nature individuée est-elle comparable à l'individu. L'individu signifie à la façon d'un tout tandis que la nature individuée signifie à la façon d'une partie. De même que la partie formelle réfère dans homo aux principia essentialia, ainsi dans l'individu sera-t-elle constituée par les principes essentiels individuels équivalant à la Petreitas. L'individu est le subjectum quod, tandis que la petreitas est le principium formale quo. De la nature individuée et de l'individu on peut dire ce que saint Thomas disait de humanitas et de homo: "non est totaliter idem homo et humanitas."(122) C'est pourquoi il pourra dire: "... individuum importat aliquid quod non pertinet ad naturam; et ideo non est contra rationem individui quod idem individuum sit suppositum duarum naturarum."(123) Notons en passant qu'il est question ici d'une nature individuée puisqu'il s'agit de celle qui a été assumée par le Verbe.

(121) De ente et essentia, c.III.

(122) S.T., Ia, q.3, a.3.

(123) Unio Verbi Incarnati, q. unic., a.2, ad 6.

C'est en tenant compte de ces nuances de langage que saint Thomas décrit l'union de la nature humaine à la personne divine. Le Verbe ne s'étant pas uni à un suppôt humain, ne s'est pas uni non plus à un individu humain, mais bien plutôt à la nature humaine, humanitas, et de plus une humanité individuée et singulière.(124)

Sed si intelligatur corpus perfectum
per animam absque hypostasi habente
utrumque, hoc totum compositum ex anima
et corpore, prout significatur nomine
humanitatis, non significatur ut quod
est, sed ut quo aliquid est.(125)

C'est le terme abstrait comme celui de humanitas individua-
ta ou de nature individuée qu'il faut employer pour dési-
gner la nature humaine assumée, car seul il signifie per
modum partis, ut quo aliquid est. L'emploi d'un terme
concret comme homme au niveau des raisons spécifiques, ou
individu au niveau de l'être singulier, impliquerait que
le Verbe s'est uni à un tout, à un quod est.

Manifestum est autem quod suppositum
significatur per modum totius; natura
autem per modum partis formalis.(126)

(124) S.T., IIIa, q.4, a.4.

(125) S.T., IIIa, q.17, a.2, ad 4.

(126) Unio Verbi Incarnati, q. unic., a.3.

Or dans le Christ, il n'y a qu'un seul tout. Et c'est pourquoi les termes *individu* et *suppôt*, qui signifient per modum totius ne peuvent être interchangés qu'avec celui de personne divine.

Voilà pour les significations diverses que revêtent les termes de nature individuée et d'individu. L'individu signifie à la façon d'un tout, tandis que la nature individuée à la façon d'une partie. C'est pourquoi, même si la nature individuée peut avoir raison de partie, il ne s'ensuit pas qu'un être en tant qu'individu ait aussi raison de partie.

Pénétrons plus avant dans le problème. Cette distinction va bien au delà de deux façons diverses de signifier. Elle se rattache, comme nous le laissions entendre plus haut à deux problèmes différents. Dire que l'individu a raison de partie parce que la nature individuée signifie per modum partis, c'est non seulement confondre deux modes de signifier, mais c'est aussi confondre le problème de l'unité de la nature et celle du suppôt ou en d'autres termes, l'individualité de la nature et l'individualité du suppôt. Il y a là deux unités différentes que le texte suivant de saint Thomas distingue clairement. Le Docteur Angélique se demande si dans le Christ, étant donné qu'il s'y trouve deux natures et un seul suppôt, il existe deux

êtres. Il répond: ce qui appartient à un être en tant qu'il est un tout, lui convient d'une façon plus absolue, que ce qui lui appartient selon une de ses parties. Or comme le suppôt signifie par mode de tout, tandis que la nature le fait par mode de partie, il s'ensuivra que l'unité appartient d'une façon plus absolue au tout qu'aux parties.

Et ideo... si unum suppositum habeat
multas naturas; erit unum simpliciter,
et multa secundum quid... sequitur
quod [Christus] sit unum simpliciter
et duo secundum quid.(127) [Nous soulignons.]

Dans le Christ, on peut donc distinguer l'unité propre au suppôt de celle qui appartient à chacune des natures. La première constitue l'unité ou l'individualité qui appartient à un être de la façon la plus absolue. C'est en raison d'elle qu'un être est dénommé un individu. C'est en vertu d'elle aussi qu'on pourra affirmer l'existence d'un seul être ou d'un seul individu dans le Christ, tandis que c'est en raison de l'unité de la nature qu'on parlera de la nature humaine individuée jointe à la nature divine dans un seul et même individu. C'est pourquoi la raison d'unité ou d'individualité appartient d'une façon plus absolue à la personne divine qu'à la nature humaine du Christ,

(127) IDEM, ibid.; S.T., q.17, a.1; In III Sent., d.6, q.2, a.1.

parce qu'elle lui convient selon qu'elle constitue un tout. Considérons à l'appui de ces propos les textes suivants en remarquant tout au cours de la lecture comment la raison d'individu simpliciter sumpta se confond et s'identifie avec l'unité même de la personne ou du suppôt. Nous les avons déjà cités pour montrer que la raison d'individualité peut se retrouver dans les personnes divines.

Individuum in quo assumitur humana
natura non est aliud quam divina
persona.(128)

C'est un texte fort pour montrer que la raison d'individu prise en son sens absolu n'est pas liée à la nature mais bien au suppôt. Le suivant n'est pas moins probant :

Naturam humanam assumpsit Filius Dei
in atomo, id est in individuo, quod
non est aliud a supposito increato.(129)

En conséquence saint Thomas dira qu'il y a dans le Christ plusieurs éléments individuels mais un seul individu.

Individuum per se subsistens, vel singularare, vel particulare quod praedicatur de Christo est unum tantum. Unde possumus dicere in Christo esse plura individua, vel singularia vel particularia; non autem possumus dicere, Christum esse plura individua, vel singularia, vel particularia.(130)

(128) S.T., IIIa, q.4, a.3.

(129) S.T., IIIa, q.4, a.2, ad 1.

(130) Quodlibet. 9, q.2, a.2.

Ces textes ont déjà servi, plus haut, à illustrer comment chez saint Thomas la raison d'individu en son sens fort se confondait avec la raison de tout subsistant. Les considérations présentes sont dans la même ligne. Tout en signalant l'identification de l'individu à son degré suprême avec la notion même de suppôt, elles veulent mettre en lumière comment la raison d'individualité se réalisant dans la nature individuée se distingue de celle qui s'identifie avec l'unité même du suppôt. La première a raison de partie puisque la nature signifie à la façon d'une partie; la seconde a raison de tout puisque l'individu comme le suppôt a raison de tout. Il faut donc éviter les équivoques dans l'emploi du terme individu comme reduplicatif, à cause même de cette double individualité, l'une appartenant à la nature et l'autre au suppôt. D'où les deux problèmes dont nous faisons mention plus haut. Autre est de savoir ce qui constitue l'individualité des inférieurs partageant une même espèce et autre est de connaître ce qui fait l'unité des êtres et les distingue l'un de l'autre. Dans le premier cas nous cherchons à expliquer la multiplication des natures singulières à l'intérieur d'une même nature spécifique; dans le second nous abordons l'étude du problème métaphysique de l'individu qui coïncide de fait avec celui du suppôt. Il s'agit alors de connaître comment ces natures,

individuées par ailleurs, s'approprient chacune son existence avec exclusivité de façon à constituer un être subsistant autonome et indépendant des autres. On reconnaîtra qu'il est question de la subsistance indépendante des êtres. Mais c'est précisément un problème d'individualité, celui du degré suprême de l'incommunicabilité, en un mot le problème de l'individualité même des suppôts. Le premier problème relève de l'ordre de la nature et nous pourrions ajouter de l'ordre prédicamental; le second s'étend jusqu'à celui de l'être ou de la nature dans l'appropriation qu'elle fait de l'existence. C'est un problème aussi d'individualité, mais touchant davantage à l'ordre transcendantal, disions-nous; et nous nous permettons d'en souligner un autre signe, parmi tous ceux déjà apportés, dans le fait que saint Thomas affirme qu'en vertu même de leur subsistance, les natures spirituelles ou immatérielles sont individuées.

Formae vero immateriales cum sint per se subsistentes, ex se ipsis individuantur; ex hoc enim quod aliquid est subsistens habet quod de pluribus praedicari non potest: et ideo nihil prohibet in rebus immaterialibus substantiam individuum et personam inveniri.(131)

Et encore

Ex eo aliquid secundum numerum multi-

(131) De Pot., q.9, a.3, ad 5.

plicatur ex quo subsistentiam habet.(132)

Pour plus de preuves d'autorité, qu'on se rapporte à l'étude, plus haut faite, sur la notion d'individualité et la conversion de cette notion prise dans son sens absolu avec la notion même de suppôt.

S'il en est ainsi, on peut aller même jusqu'à dire que la nature humaine du Christ n'est pas parfaitement individuée dans le sens qu'elle n'a pas l'unité absolue qu'elle n'ait reçu son indépendance complète dans l'être par son union au suppôt divin. L'unité propre à la nature n'est qu'une unité "secundum quid" pour employer les termes mêmes de saint Thomas. Il s'ensuit que si l'individualité entendue au sens absolu et selon sa réalisation parfaite, est liée à l'idée de subsistance, l'on saisit pourquoi nous disons qu'elle n'a pas raison de partie et qu'au contraire elle a raison de tout. C'est pourquoi, à moins que le terme individu ne soit joint à un élément qui signifie par mode de partie à l'exemple de la nature individuée, il indique d'abord et avant tout une totalité, tout comme en pensant à l'être nous nous reportons d'abord à l'être substantiel. Une fois distingués ces deux problèmes, il n'y a aucune raison pour soutenir que le suppôt en tant qu'individu a raison de partie.

(132) De Pot., q.9, a.5, ad 13.

En conséquence la personne en tant qu'individu ne peut avoir raison de partie que si le terme individu réfère à la nature individuée. A supposer que la formule ~~rédu-~~plicative soit légitime en ce sens, nous n'aurions pas prouvé par là, comme nous l'avons vu, que la personne est partie dans la société. D'autre part, une des conditions, pour qu'une telle formule soit admissible, demanderait que la raison d'individualité ut sic dise raison de partie dans un ensemble comme la société. Or nous avons vu plus haut, en dissociant la raison d'individualité de celle du principe d'individuation, qu'il faudrait tout au moins que la notion d'individualité dans l'ordre prédicamental par exemple se confonde avec celle de matière. Car si l'homme est partie de la société, ce n'est pas en tant ^{qu'individu mais en tant} qu'individu par la matière. Ce qui a pour effet de constituer les personnes humaines parties dans la société.

B. L'individu et la personne comme "tout spirituel"

Du point de vue où la personne désigne un tout subsistant distinct des autres tous, l'individu ne s'y oppose pas à la façon d'une partie. Dire que la personne est un tout subsistant, c'est tout simplement affirmer qu'elle est un individu, individuum substantiae. L'individualité, en elle, exprime son unité d'être avec le mode d'exister propre

au singulier, "ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis." (133) Seule la nature individuée est partie d'un tout. Mais ce fait, en plus de n'avoir aucune conséquence au point de vue du rang social de la personne, n'infirme en rien le caractère de tout propre à l'individu. C'est pourquoi la personne en tant qu'individu signifie tout simplement la personne selon l'unité propre au tout. Unité qui lui appartient d'une façon plus absolue que celle de l'une ou de l'autre partie. Telles sont, présentées d'une façon succincte, les conclusions du dernier paragraphe.

Puisque d'une part l'individu comparé à la personne comme "tout subsistant" n'a pas raison de partie, faudrait-il d'autre part admettre cette relation de partie à tout entre l'individu et la personne en tant que "tout spirituel"? Tel est le nouveau problème à résoudre.

Auparavant, nous aimerions répondre à une difficulté qui a pu venir à l'esprit du lecteur. Elle a trait à l'opportunité même du paragraphe précédent (A). Pourquoi, se demandera-t-on, avons-nous fait précéder l'étude du sujet que nous nous préparons à examiner maintenant, d'une longue critique sur l'opposition entre l'individu et la

(133) S.T., Ia, q.30, a.4.

personne prise comme "tout subsistant". Car il ne semble pas que Maritain ait mis l'accent sur cette opposition, mais bien sur celle qui existe entre l'individu et la personne comme "tout spirituel". La spiritualité a la transcendance d'un tout par opposition à l'individualité, impliquant nécessairement, au dire de Maritain, l'idée de partie dans un ensemble. Maritain serait loin de prétendre, continuerait-on à sa décharge, que la personne serait partie de la société parce que la nature individuée est partie du tout substantiel. Notre critique conséquemment représenterait magnos passus extra viam. Il nous semble, au contraire, qu'il n'y a rien à retrancher des considérations précédentes. Nous nous gardons bien d'attribuer à Maritain tous les points que nous avons rejetés au cours de la discussion. Mais il était nécessaire de toucher à toutes ces questions pour plusieurs motifs. D'abord le langage ici et là équivoque de l'auteur, déjà signalé plus haut (ch. II-III), aurait été une raison plus que suffisante. On a déjà fait remarquer comment Maritain passait facilement, dans ses propos sur la personne, de la notion de tout subsistant à celle de tout spirituel. Au sujet de quoi, nous avons dû rejeter l'interprétation qu'il faisait d'un texte de saint Thomas. Dans l'hypothèse où la terminologie de l'auteur eût été exempte de toute ambiguïté, il eût été encore

nécessaire de montrer que l'individu n'a pas raison de partie, même par rapport à la personne considérée comme un tout subsistant. Une étude comparative complète des notions individu et personne chez saint Thomas et chez Maritain, exigeait de dégager tous les rapports possibles entre l'individu et la personne, ainsi que tous les sens possibles de tout et de partie que ces deux notions pouvaient contenir. De plus, et c'est là notre raison fondamentale, il est facile de voir une dépendance étroite entre les rapports de l'individu avec la personne, tout subsistant et ceux-là qui existent entre l'individu et la personne, tout spirituel. Si les premiers ne comportent pas d'opposition, les deuxièmes n'en contiendront pas davantage. Si, en effet, l'individu n'indique que l'unité d'être du tout subsistant, comment dans son rapport avec la nature spirituelle pourrait-il comporter la raison de partie? C'est dans la mesure, nous semble-t-il, où Maritain a négligé de voir cet aspect de tout, lié avec celle de l'unité, plus absolument et radicalement, du concept d'individu dans le genre substance, qu'il a pu s'attarder à discerner quelque raison de partie dans l'individu dans l'ordre du per accidens. Il est, en effet, accidentel à l'individu ut sic d'être partie d'un ensemble. Voilà donc pourquoi nous avons retardé jusqu'à maintenant de discuter l'opposition entre l'individu et la personne prise comme "tout spirituel".

Est-il admissible de concéder à l'individualité raison de partie dans son rapport avec la personnalité du point de vue de sa transcendance spirituelle? Demandons-nous d'abord si la spiritualité propre à la personne lui donne la transcendance d'un tout? Nous ne voulons pas nous étendre longuement sur cet aspect puisqu'il constitue l'objet principal du dernier chapitre. Qu'il suffise de dire que saint Thomas a certainement reconnu à la personne une certaine transcendance en vertu de sa spiritualité. Il lui arrive plutôt rarement de désigner cette transcendance en termes de tout; il semble bien que ce terme ait été réservé pour signifier l'indépendance et l'incommunicabilité de la substance. Cependant toute sa doctrine sur la personne reconnaît à celle-ci la valeur d'un tout dans la mesure où l'esprit marque un dépassement de la matière au-dessus des lois physiques et même au-dessus de tout bien commun créé grâce à son pouvoir d'entrer en contact personnel avec Dieu. Par sa liberté, l'homme domine et se subordonne les choses inférieures. Transcendant même certains biens communs, dans la mesure où la personne n'y est plus subordonnée, elle n'est plus partie et accède à la condition d'un tout.

La question est ici de savoir si cet aspect de tout s'oppose à l'individu comme à la partie. Rappelons d'abord

brièvement, encore une fois, comment dans la pensée de Maritain la notion d'individu est liée à celle de partie. Tous les aspects de l'homme considéré dans son être et son agir et pouvant se rattacher à la spiritualité et marquant une dépendance quelconque de celle-ci, sont groupés autour du pôle personne. Au contraire les éléments et les aspects marqués par une certaine dépendance de la matière sont rangés autour du pôle individu, ceci moyennant la dialectique suivante. Le principe d'individuation, étant la matière chez les êtres matériels, l'individualité tient lieu des aspects dépendant de la matière, parmi lesquels il faut compter celui de partie. L'opposition joue en réalité entre la spiritualité et la matérialité. Mais elle est décrite en termes de personnalité et d'individualité.

Une telle formulation, quoique inexacte, ne saurait comporter d'inconvénients trop sérieux, nous l'avons déjà signalé, si la notion d'individu se restreignait à l'ordre prédicamental des substances matérielles. Tous les individus matériels sont en effet individués par la matière. Mais la notion d'individu déborde ce cadre par sa polyvalence, même dans la doctrine de Maritain. Pour lui, c'est l'individu ut sic qui est partie. S'il insiste sur l'aspect de partie dans l'individualité matérielle, c'est que chez l'individu matériel, l'aspect de partie est plus accusé.

C'est en l'homme, parce qu'il est animal et esprit, que la loi typique de l'individuation vient le plus fortement se composer avec celle de la personnalité...(134)

Or, pour saint Thomas, ainsi qu'il apparaît plus clairement, ce nous semble, de la discussion précédente, l'individu marque d'abord une unité d'être. Comment l'unité d'être dans la personne pourrait-elle comporter l'aspect de partie dans son opposition à la spiritualité? On pourrait tout au plus associer l'idée de partie au principe d'individuation dans la mesure où il est source de multiplication des parties d'un ensemble. Mais le principe d'individuation n'est pas l'individualité. Ce point est acquis. Si l'homme est partie, ce n'est pas en tant qu'individu mais en tant que l'unité de sa nature s'enracine dans la matière. Si l'ange est partie, ce n'est pas en tant qu'individu, mais bien en tant que son unité d'être a sa source dans l'essence créée, qui est un principe de multiplication, autant dire en autant que l'ange est créé. Autrement Dieu Lui-même serait partie en raison de son individualité. Enfin, si tous les êtres sont comme des parties vis-à-vis de Dieu, bien commun, ce n'est pas en tant qu'individus, mais bien parce que leur individualité est celle de l'être

(134) Jacques MARITAIN, Du régime temporel et de la liberté, p. 56.

créé. C'est pourquoi la seule opposition de partie à tout, qui puisse se trouver dans la personne humaine, serait celle qui existerait plutôt entre la spiritualité et la matérialité et chez les autres personnes créées entre la spiritualité et leur condition de créature. La spiritualité, étant par elle-même une perfection simple ne comporte pas de limite et de restriction. On peut donc affirmer que selon la loi de la spiritualité, la personne a raison de tout. Mais l'individualité en tant que signifiant une unité d'être n'est pas moins transcendante et ne saurait donc en vertu d'elle-même être source de limitation dans la personne. Tout l'individu dans sa spiritualité comme dans sa matérialité a l'aspect d'individualité de même que la spiritualité autant que la matérialité constitue l'individu dans son unité d'être.

Enfin, la loi logique de l'opposition s'oppose à son tour à ce que l'individu et la personne soient dans les rapports de partie à tout. Pour qu'une telle opposition fût valide en bonne logique, il faudrait que les termes de l'opposition fussent dans le même ordre. Or dans le cas présent, la spiritualité ressort^{it} à l'ordre de la nature dans laquelle se réalise l'unité d'être, l'individualité marque au contraire une manière d'être en faisant abstraction des notes constitutives de cet être. Le terme le plus

apte à marquer l'opposition serait un terme de nature comme celui de la matérialité. Et l'individualité marquerait cette opposition en autant qu'elle s'identifierait à la matérialité. De cette façon seulement, le pôle individu s'opposerait à celui de personne comme la raison de partie à la raison de tout.

"Cette doctrine de l'individualité et de la personnalité tient aux racines mêmes de la métaphysique thomiste," nous disait Maritain.⁽¹³⁵⁾ L'enquête menée jusqu'ici rend cette assertion fort contestable. Est-ce à dire que le personnelisme de Maritain croulerait ainsi par la base? Nous ne le croyons pas. Ce qui est discutable et que nous avons discuté, c'est la formulation et la conceptualisation de sa doctrine sociale en termes d'opposition entre les concepts d'individu et de personne. A l'intérieur de la personne, il s'exerce certes une tension entre la personne prise comme partie et la personne prise comme tout. La raison de tout peut facilement être rattachée à la notion de personne pour autant que celle-ci est une perfection simple qui réalise une plénitude de totalité en Dieu. Mais on ne peut affirmer la même chose pour la raison de

(135) IDEM, Trois réformateurs, nouv. éd., 1945, p. 276, note 31.

partie au sujet de l'individualité. C'est là, nous semble-t-il, le point vulnérable de la théorie de Maritain. Mais dans la mesure où son personnalisme revendique pour la personne la transcendance d'un tout, plus ou moins restreinte par la condition de partie qu'elle a à subir aux différents niveaux de biens communs, on peut légitimement soutenir qu'il tient aux racines de la métaphysique thomiste. C'est là le sujet même du prochain chapitre. Saint Thomas reconnaît-il à la personne une transcendance suffisante pour qu'il soit permis de proposer un personnalisme thomiste?

CHAPITRE QUATRIEME

PERSONNALISME THOMISTE

1. Le problème: antinomie de la personne et du bien commun

Quelques textes en faveur de la transcendance de la personne

Quelques textes en faveur de la primauté du bien commun

2. Solution:

Deux principes sur le bien commun

La notion de bien commun et quelques applications

La personne et les biens communs: son degré de transcendance

La personne et l'univers

La personne et la société

La personne et la cité des justes

3. Conclusion

CHAPITRE QUATRIEME

PERSONNALISME THOMISTE

1. Le problème:

Antinomie de la personne et du bien commun

Peut-on, de droit ou de fait, légitimement parler de personnalisme thomiste? A certains tenants de la primauté du bien commun, qui ne se réclament pas moins de saint Thomas, une telle formule est de soi contradictoire. Le personnalisme, en effet, est un mouvement qui, visant tout à la fois à éviter les erreurs de l'individualisme et du communisme, accorde à la personne humaine, en vertu de sa dignité spirituelle, une transcendance au-dessus de la société et du bien commun. Comment de telles prétentions peuvent-elles s'accorder avec une doctrine qui répète à satiété le dictum authenticum des anciens: "bonum commune divinius est quam bonum particulare?" Le personnalisme thomiste, d'autre part, fait contre-poids à ce principe en signalant avec le Docteur Angélique que la personne est ce qu'il y a de plus grand dans tout l'univers. Formulées ainsi sans autres nuances, les deux positions sont évidemment irréconciliables.

Chacun des membres de la société est-il fait pour la société, ou la société pour chacun de ses membres? Le personnalisme de Maritain résout cette tension en reconnaissant à la personne un aspect de transcendance qui, tout en l'élevant au-dessus du bien commun, ne cesse pas de la subordonner à la vie communautaire. Une telle solution ne réclame pas nécessairement pour la personne une transcendance absolue par rapport à n'importe quel bien commun. Il s'agit d'une transcendance entendue dans un sens relatif. Ainsi, par exemple, à l'intérieur d'une même catégorie de biens, il est évident que le bien commun conserve son droit de primauté. Par ailleurs, s'il arrive que le bien privé de la personne mis en regard appartienne à un ordre supérieur, on ne voit pas pourquoi les rapports ne seraient pas renversés. L'on sait que pour saint Thomas, le bien privé de la grâce vaut plus que tout l'univers de la nature. Maritain, faisant état de ce principe, affirmera que le bien commun temporel de la société politique est ordonné comme tel au bien spirituel privé de toutes et chacune des personnes.

Jusqu'à quelle échelle de biens communs, la personne a-t-elle droit d'émerger ainsi au-dessus des différentes sociétés, dont elle est membre, au nom de sa spiritualité ou de son ordination directe à Dieu? Pour autant qu'il

s'agit de la comparer aux biens communs créés, il semblerait selon Maritain qu'elle les dépasse tous à certains égards:

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'univers; voilà la vérité fondamentale qui commande tout le débat.(1)

La loi de la primauté du bien commun ne jouerait sans limite que dans la relation personnelle de l'âme avec Dieu, bien commun extrinsèque voulu d'abord pour Lui-même avant d'être voulu pour la béatitude subjective de l'âme. Et même là, aux yeux de Maritain, il semblerait qu'il n'y a plus lieu de parler de la primauté du bien commun, puisqu'en un certain sens, le bien de la personne sera le bien commun.

Et là, dans l'identification intentionnelle de chaque âme à l'essence divine, expiré en un sens la loi de la primauté du bien commun sur le bien personnel parce que le bien personnel est alors le bien commun.(2)

Le bien personnel de chacun des bienheureux est aussi divin que le bien séparé de l'univers entier: il est

(1) Jacques MARITAIN, La personne et le bien commun, p. 11.

(2) IDEM, ibid., p. 78.

identiquement ce même bien, spirituellement possédé.(3)

Certains défenseurs de la primauté du bien commun ne souscriraient pas facilement à une telle thèse. Elle ne fait pas assez large la part du bien commun. Pour eux, la primauté du bien commun doit jouer si rigoureusement qu'elle n'autorise pas le bien commun à se placer au service du bien privé, celui-ci dût-il appartenir à un ordre supérieur. Si d'aventure, certains biens communs sont subordonnés au bien de la personne, ce n'est pas au nom de son bien privé que la personne se les ordonne, mais c'est en tant qu'elle-même s'ordonne à un bien commun supérieur. Il ne convient pas alors de comparer bien commun à bien privé, mais bien commun inférieur à bien commun supérieur.

Cette façon de s'exprimer, à supposer qu'elle serait exempte de toute erreur et équivoque au point de vue des relations sociales de la personne, en plus d'ignorer le principe, ci-haut mentionné, de saint Thomas et qui règle les relations entre le bien privé d'un ordre supérieur et le bien commun d'un ordre inférieur, s'inspire à tort de la crainte d'accorder une valeur trop grande à la personne humaine, et de favoriser l'individualisme qu'on veut com-

(3) Charles JOURNET, "La cause matérielle de l'Eglise glorieuse", dans Nova et Vetera, janvier-mars 1945, p. 86, cité par Jacques MARITAIN, opus cit., p. 78.

battre d'une part et d'autre. Pour autant que Maritain est ici concerné, une telle accusation pêche par ignorantia elenchi. Nous ne saurions trop rappeler que la transcendence, dont il est question, doit être entendue par rapport à certains biens communs et non en fonction de la notion générale de bien commun. Les critiques habituellement adressées à Maritain n'omettent-elles pas de tenir compte de la perspective ordinairement restreinte dans laquelle Maritain s'est placé? Les problèmes à résoudre ressortissent principalement au domaine social. C'est donc surtout dans ses relations à la société que l'étude de la personne est abordée. Or la personne en raison de son ordination directe à Dieu dépasse tout bien commun d'ordre temporel et politique. La société est pour l'homme et non l'homme pour la société. La grande menace du jour faite à la personne, c'est la perte même de son identité au sein des régimes totalitaristes. Il convenait donc de mettre l'accent sur l'éminence de la personne par quoi elle se soustrait aux exigences grégaires de l'Etat.

Est-ce à dire que Maritain n'a pas abordé la question du bien commun, ou n'en a pas tenu compte dans son extension et compréhension métaphysique. Les premières oeuvres de philosophie sociale telles Trois Réformateurs, 1925; Du régime temporel et de la liberté, 1933; Humanisme intégral,

1936 (21^{ème} édition, 1947); Scholasticism and Politics, 1939; Les droits de l'homme et la loi naturelle, 1939; (21^{ème} édition, 1945)⁴; manifestent moins des préoccupations métaphysiques que des soucis de philosophie sociale. Mais son dernier ouvrage sur La personne et le bien commun fait à ce sujet des mises au point jusque dans le domaine proprement métaphysique dans le but de mettre fin à certains malentendus. Le lecteur, qui au départ se serait départi de tout esprit polémique et de préjugés, ne saurait conserver de doute sur la pureté thomiste de la doctrine de Maritain en ce qui a trait à la vocation de la personne. Sa doctrine personaliste est aussi une doctrine de la primauté du bien commun, "une doctrine, comme il le dit lui-même, qui affirme aussi, à chaque degré de l'analogie de l'être, la supériorité du bien commun.(4)

Ses adversaires pourraient faire état, contre notre interprétation, d'un de ses paragraphes commandant tout le débat et qui attribue à la personne une transcendance quasi absolue:

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,

(4) Jacques MARITAIN, opus cit., p. 21.

bien commun intrinsèque de l'univers.(5)

Dans cette citation, les expressions "transcende tout bien commun créé" et particulièrement "bien commun intrinsèque de l'univers" sont de nature à inquiéter les tenants de la primauté du bien commun. Mais ce ne serait pas la première fois que, au détriment de la première règle de l'interprétation des textes, on taille à tort et à travers sans livrer au lecteur l'esprit du contexte. Ici, les nuances de ces déclarations nous sont fournies par les réflexions subséquentes et surtout par une note marginale à la page suivante, dont on ne saurait exagérer l'importance pour l'interprétation du personnelisme de Maritain. Il n'y a pas lieu pour le moment de commenter au long ce texte puisqu'il nous sera donné l'occasion d'y revenir. Signalons toutefois que la personne singulière dans l'ensemble de la cité terrestre ou céleste, ne se voit jamais accorder une primauté absolue sur cet ensemble par rapport à une même catégorie de biens.

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 pour la communication de la divine bon-

XX

(5) IDEM, ibid., p. 11.

té qui est faite à la cité tout entière des bienheureux...(6)

Ce dernier texte n'est pas sans préciser la portée de cette transcendance de la personne sur le bien commun intrinsèque de l'univers. Il importe dès maintenant de le paraphraser quelque peu. Lorsque Maritain parle de transcendance de la personne singulière, il ne faut pas nécessairement comprendre par là la transcendance du bien privé, c'est-à-dire des actes immanents de connaissance et d'amour par lesquels la personne se parfait subjectivement. Entendu ainsi, le bien personnel ne transcende, pour autant qu'on s'en tient aux propos explicites de l'auteur, que le bien commun d'ordre inférieur. On peut soutenir en ce sens que le bien temporel politique est ordonné aux actes spirituels et subjectifs de toutes et de chacune des personnes; que dans l'hypothèse où une seule personne serait élevée à l'ordre surnaturel, tout l'univers serait ordonné au bien surnaturel subjectif de cette unique personne. Outre cette transcendance on peut parler d'une autre transcendance qui convient à la personne en vertu de l'excellence du bien objectif avec laquelle elle vient en contact direct. Ainsi grâce à son ordination directe à Dieu, bien commun extrinsèque, ordination propre à chaque personne singulière,

(6) IDEM, ibid., p. 14, en note.

elle dépasse tout bien commun intrinsèque et immanent de l'univers créé ou de la société. Par là on ne prétend pas que l'acte immanent spirituel de chacune soit de soi un bien supérieur à l'ensemble des actes immanents spirituels de toute la cité, mais on veut tout simplement souligner qu'avant d'être ordonnée à quelque bien commun créé, la personne est d'abord voulue pour Dieu et que par voie de conséquence elle doit diriger et orienter ses actes de connaissance et d'amour sur Dieu avant de les porter sur tout bien créé. En aucune manière le bien commun créé doit-il et peut-il nuire à ses devoirs envers Celui avec lequel elle a le privilège d'entrer en contact direct. Cette ordination étant assurée, le bien commun même créé garde la primauté sur le bien privé de la personne par rapport à une même catégorie de biens. En un mot la transcendance de la personne réfère quelquefois au bien privé subjectif, quelquefois à la personne pour autant qu'elle est apte à atteindre le bien commun souverain. Il y a lieu même dans ce dernier cas, de parler de transcendance puisque dans son ordination à ce bien suprême, elle dépasse toute ordination à un bien commun créé. D'autre part vis-à-vis de l'ultime bien commun, il ne convient plus de parler de la transcendance de la personne, mais simplement de la primauté du bien commun puisqu'alors l'âme se trouve en face du bien

infini qui la déborde d'une façon infinie ainsi que la participation qu'elle a à la bonté infinie. Schématisant toutes ces vues, Maritain écrira que la personne est d'abord ordonnée à Dieu, deuxièmement à l'ordre intrinsèque de l'univers et enfin à elle-même, c'est-à-dire à l'action immanente par laquelle elle se parfait et accomplit sa destinée.(7)

Ces considérations préliminaires, en soulignant les principales difficultés, nous permettent de déterminer l'objet précis de ce quatrième chapitre. Peut-on parler de personnalisme thomiste? ou encore le personnalisme de Maritain est-il d'inspiration thomiste en dépit de la distinction individu-personne que nous avons reconnue étrangère à la lettre et à l'esprit de saint Thomas?

Le principe fondamental du personnalisme de Maritain, nous le trouvons énoncé dans le texte déjà cité:

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'univers; voilà la vérité fondamentale qui commande tout le débat.(8)

La doctrine de saint Thomas contient-elle semblable trans-

(7) IDEM, ibid., p. 13, note 1.

(8) IDEM, ibid., p. 11.

cendance au sujet de la personne? Dans le cas d'une réponse affirmative, la doctrine de Maritain ne doit plus apparaître paradoxale dans l'Ecole thomiste. Cette thèse est sans doute inacceptable à ceux qui ne veulent voir dans le personalisme qu'un retour à l'individualisme, ou qui ne voient dans cette transcendance qu'une opposition radicale à la primauté du bien commun. Pourtant le personalisme de Maritain est bien loin de l'individualisme et la transcendance, dont il parle, s'accorde avec une doctrine sur la primauté du bien commun.

[...] l'on voit qu'il n'est rien de plus illusoire que de poser le problème de la personne et du bien commun en termes d'opposition. Ce problème se pose en réalité en termes de subordination réciproque et de mutuelle implication.(9)

Et plus loin:

L'homme partie de la société... renonce au besoin à des activités plus nobles en elles-mêmes que celles du corps politique pour le salut de la communauté; [nous soulignons] la vie sociale impose à sa vie de personne, prise comme partie du tout, bien des contraintes et des sacrifices.(10)

Dans la même ligne de pensée, il écrivait à la page 57:

[...] quand elle [la personne] entre au-dessus de la vie sociale dans la

(9) *IDEM*, *ibid.*, p. 58.

(10) *IDEM*, *ibid.*

vie solitaire de l'esprit, quand elle quitte les banquets de la vie commune pour se nourrir des transcendants... quand elle obéit à Dieu plutôt qu'aux hommes, en cela même elle sert encore le bien commun de la cité d'une manière éminente.

Le présent chapitre voudrait donc dégager de la doctrine de saint Thomas jusqu'à quel point il est légitime de parler de la transcendance de la personne, en mesurer les limites et les exigences à l'égard des divers biens communs. Comment concilier cette double primauté, celle de la personne et celle du bien commun?

Pour mieux amorcer la discussion, qu'on nous permette de relever quelques textes en faveur de la transcendance de la personne et de la primauté du bien commun

Quelques textes en faveur de la transcendance de la personne

C'est une idée plutôt propre à Maritain de comparer cette transcendance à celle d'un tout. Mais, comme on l'a laissé entendre plus haut, elle était fortement suggérée par certaines façons de parler de saint Thomas dont nous reproduisons la suivante en guise d'illustration:

Naturae autem intellectuales majorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae; nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia.(11)

(11) Cont. Gent., III, c.112.

D'ailleurs l'importance que saint Thomas donne à l'individu intellectuel comme objet de la Providence divine, nous invite à concevoir la personne à la façon d'un tout. L'individu matériel a été voulu^v dans l'intention de la nature pour le bien de l'espèce, parce que la nature veut d'abord ce qui est permanent. Ce qui arrive en effet d'une façon perpétuelle semble bien être premier dans l'intention de la nature. Or parmi 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 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 naturae auctore." (12) En d'autres termes, l'individu spirituel, grâce à sa spiritualité, va finaliser les intentions de la nature, à la manière du tout de l'espèce vis-à-vis des individus matériels. L'individu intellectuel possède la transcendance et la valeur d'un bien commun et par conséquent d'un tout parce qu'il est voulu comme permanent et perpétuel.

Sic igitur solae rationales creaturae directionem a Deo ad suos actus

(12) S.T., Ia, q.98, a.1.

accipiunt, non solum propter speciem
sed etiam secundum individuum.(13)

C'est pourquoi saint Thomas déclare que la personne est ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature: "persona significat id quod est perfectissimum in tota natura,"(14) puisque la Providence prend soin de chacune pour elle-même: "Substantiae intellectuales gubernantur propter se, alia vero propter ipsas."(15)

Quelques textes en faveur de la primauté du bien commun

D'autre part on peut tout aussi facilement produire d'autres textes de la Somme contre les Gentils, qui semblent placer le bien de l'univers et l'ordre du tout au-dessus de la personne.

Id autem quod est maxime bonum in
rebus causatis, est bonum ordinis
universi, quod est maxime perfectum...
Bonum igitur ordinis rerum causatarum
a Deo est id quod est praecipue
volitum et causatum a Deo.(16)

Et 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 parti-

(13) Cont. Gent., III, c.113.

(14) S.T., Ia, q.29, a.3.

(15) Cont.Gent., III, c.112.

(16) Cont. Gent., III, c.64.

culare bonum hujus vel illius rei,
sicut minus perfectum ordinatur ad
id quod est perfectum.(17)

La solution de notre problème consistera maintenant à discerner, entre ces deux séries de textes, le point de rencontre qui fera s'évanouir les contradictions apparentes.

En ce qui regarde les deux dernières citations, deux remarques sont d'abord de mise. 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 n'a pas l'intention dans ce lieu de décrire les rapports entre la personne et le bien commun. Nous concédons qu'il ne s'agit pas ici de bien commun politique et de la personne. Le bien commun auquel il est fait allusion est de beaucoup plus universel. Nous concéderons encore au Père Eschmann(18) que l'objet premier de l'intention de saint Thomas est de montrer contre le nécessitarisme arabe qu'il y a une providence qui gouverne toute chose. Saint Thomas s'en explique ouvertement à la fin du chapitre soixante-quatrième, au livre troisième de la Somme contre les Gentils:

Per hoc autem excluditur error anti-
quorum nautalium qui dicebant omnia

(17) IDEM, ibid.

(18) Th. I. ESCHMANN, O.P., "In Defense of Jacques Maritain", dans The Modern Schoolman, 22(1945), p. 190 seq.

ex necessitate materiae provenire,
ex quo sequebatur omnia a casu acci-
dere, et non ex aliquo providentiae
ordine.(19)

Voici comment la preuve en est élaborée. 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. Mettre de l'ordre, qu'est-ce sinon gouverner toute chose. L'argumentation repose toute entière sur ce principe accepté par les philosophes arabes comme un dictum authenticum, que ceux-ci ne sauraient mettre en doute: "id autem quod est maxime bonum in rebus creatis est bonum ordinis universi quod est maxime perfectum."(20)

Il est donc vrai que les préoccupations politiques sont étrangères au texte. Ce serait toutefois risquer de laisser croire que saint Thomas ne parle pas formellement que de ne pas reconnaître dans ces chapitres une doctrine formelle sur la destinée des personnes en face de l'univers et par voie de conséquence des aperçus précieux sur le bien commun, qui est l'objet propre de la providence.(21)
D'ailleurs, nous le verrons plus loin, il n'y a rien de

(19) Cont. Gent., III, c.64.

(20) In XII Met., lect. 52.

(21) S.T., Ia-IIae, q.19, a.10.

déshonorant pour les personnes à être des parties de l'univers puisqu'elles en sont les parties les plus nobles auxquelles toute chose est ordonnée.

D'un autre côté et c'est là notre seconde remarque, il convient d'user de circonspection, de garder surtout le sens des nuances et de l'analogie dans l'interprétation d'un dictum authenticum médiéval tel que, nous dit le Père Eschmann en se rapportant au Père Chenu, O.P., le principe "bonum commune est divinius" ou encore "quod est optimum in rebus existens est bonum universi." Un dictum authenticum est, au moyen âge, un principe qui tient son autorité des Pères ou des grands philosophes. Personne ne pense à le discuter, mais tous pensent à l'interpréter. Car on se rendait bien compte, en raison de sa généralité, que la formule telle quelle pouvait entraîner de fâcheuses équivoques.

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 reverenter.(22) [Nous soulignons]

Aussi le Père Chenu nous recommande-t-il dans une note marginale à la page où il vient de citer saint Thomas,

(22) Cité par M.D. CHENU, O.P., "Authentica et magistralia." Deux lieux théologiques aux XIIe et XIIIe siècles, dans Divus Thomas, 28(1925), p. 282.

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.(23)

Compte tenu de ces deux remarques, nous pouvons maintenant aborder l'étude de l'antinomie entre la transcendance de la personne et la primauté du bien commun.

2. Solution

Avant d'apporter la réponse définitive à la question, il importe de déterminer la pensée de saint Thomas sur la notion de bien commun. Après une telle enquête nous pourrions comparer la personne au bien commun de l'univers, de la société politique et de la société des justes.

Deux principes sur le bien commun

Il semble que deux principes ou deux vérités commandent le débat sur la primauté du bien commun. Il est utile de

(23) M.D. CHENU, O.P., opus cit., ibid.

les avoir sous les yeux dès le début de cette enquête. Le premier affirme la primauté du bien commun parce que celui-ci est plus divin. Nous l'avons déjà rencontré plus haut. Il remonte à Aristote: "Bonum commune est divinius." Saint Thomas le répète au cours de ses propos sur la société politique et principalement au sujet de l'ordre de l'univers, lorsque dans la Somme contre les Gentils il établit le fait de la Providence contre le nécessitarisme arabe: "Id autem quod maxime bonum in rebus creatis est bonum universi, quod est maxime perfectum." (24) Cependant cette formule s'applique avec rigueur dans l'hypothèse seulement où le bien privé et le bien commun se rencontrent dans une même catégorie de biens. Les niveaux étant différents, le bien commun d'ordre inférieur est dépassé par un bien privé d'ordre supérieur. "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 genus." (25) C'est pourquoi saint Thomas ajoutera 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

(24) Cont. Gent., III, c.64.

(25) S.T., Ia-IIae, q.113, a.2, ad 2; IIa-IIae, q.152, a.4, a.3; III Sent., d.32, a.5, sol.4.

universi."(26)

On objectera: le bien commun n'est pas de soi ordonné au bien privé. C'est un ordre de bien qui est ordonné à l'autre. Il lui est donc accidentel d'être inférieur au bien privé. Et par conséquent la primauté du bien commun est toujours sauvegardée. On ne voit pas que pareille objection puisse infirmer en quoi que ce soit les conclusions de saint Thomas. L'objection se place sous un angle abstrait, du point de vue de la notion abstraite de bien commun. Or les problèmes à résoudre sont d'ordre concret. De soi le bien commun est supérieur au bien privé parce que l'ordre du per se nous réfère à une même catégorie de biens. En ce sens la différence d'ordre est accidentelle. Mais qu'elle soit accidentelle ou essentielle, elle affecte les données du problème. Concrètement tel bien privé est supérieur à tel bien commun. Et l'on doit tenir compte de ce point de vue pour établir une doctrine sociale sur le bien commun. C'est ainsi que la personne est supérieure selon son bien privé spirituel au bien commun temporel et politique.

(26) S.T., Ia-IIae, q.113, a.9, ad 2.

La notion de bien commun(27)

On connaît la définition classique du bien, devenue un aphorisme scolastique: "Bonum est quod omnia appetunt"(28) Le bien est ce que toute chose désire. Or toute chose désire sa perfection. Donc le bien est quelque chose de perfectif:

Cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis...(29)

On aura noté que le bien est perfectif par mode de cause finale, "per modum finis". Aussi, saint Thomas poursuit-il dans la même ligne de pensée: "...omne id quod invenitur habere rationem finis habet et rationem boni." Il en est de même du principe communément invoqué: "Bonum est diffusivum sui", dont l'importance sera ultérieurement mise en relief en fonction de notre problème. C'est d'abord et avant tout dans l'ordre de la causalité finale qu'il doit être compris.

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

(27) Sur la notion de bien commun selon saint Thomas, voyez Charles de Koninck, De la primauté du bien commun, et aussi Th. I. Eschmann, dans Mediaeval Studies, cf. Bibliographie.

(28) De Verit., q.21, a.1.

(29) IDEM, ibid., q.21, a.2.

est diffusivum, ^{secundum} sui rationem, non est intelligenda effusio secundum quod importat operationem causae efficientis, sed secundum quod importat habitudinem causae finalis.(30)

Or le bien est d'autant plus grand et meilleur que sa causalité s'étend à plus d'objets. "Unde et bonum quod habet rationem finis, tanto potius ut quanto ad plura se extendit."(31) Avec ce dernier énoncé sur le bien, nous touchons de plus près au caractère distinctif du bien commun, commun en ce qu'unique et le même, il finalise en même temps plusieurs sujets. Il n'est donc pas commun parce qu'il représente la somme des biens privés: "Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam."(32) Il se distingue spécifiquement du bien privé en ce qu'il s'étend à plusieurs, tandis que le bien privé est ordonné à la perfection d'un singulier à l'exclusion des autres:

Bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium. Bonum autem unius personae singularis non est finis alterius.(33)

(30) De Verit., q.21, a.1, ad 4.

(31) In I Eth., lect.2; Piretta, n.30.

(32) S.T., IIa-IIae, q.58, a.7, ad 2.

(33) S.T., IIa-IIae, q.58, a.9, ad 3.

Cependant il ne faut pas mettre entre le bien propre et le bien commun la même opposition qu'entre bien privé et bien commun. En tant que bien, fût-il commun, il demeure perfectif du sujet qui le désire, mais à un autre titre, c'est-à-dire perfectif en tant même que commun. Le bien commun est perfection du sujet, non pas en tant que celui-ci le veut comme sien exclusivement, mais en tant qu'il le veut pour tous et chacun. Un être est d'autant plus parfait, possède un "bien propre" d'autant plus grand et meilleur que ce bien est plus universel. C'est précisément selon le degré d'universalité du bien auquel ils ont accès que les êtres se hiérarchisent en supérieurs et inférieurs. Ceux-ci, les plus inférieurs, s'arrêtent à leur bien propre et privé; on en voit d'autres s'élever jusqu'au bien de l'espèce. Les personnes, elles, en tant que douées d'intelligence et de volonté, peuvent connaître dans une certaine mesure les intentions universelles du Créateur et atteindre comme bien propre le bien de l'univers. Au delà elles trouvent leur suprême bien propre dans le bien commun souverain extrinsèque de l'univers: Dieu, leur perfection ultime, leur ultime "bonum suum".

Ex quo patet, quod quanto aliquid est
perfectioris virtutis et eminentius
in gradu bonitatis, tanto appetitum
boni communioris habet...(34)

(34) Cont. Gent., III, c.24.

Dans leur ordination à ces divers biens communs, les êtres trouvent respectivement leur bien propre, "bonum suum", qui est d'autre part d'autant plus éloigné du bien propre, "bonum individui" et plus perfectif qu'il est plus universel.

Cette distinction, faite par saint Thomas, nous aidera à comprendre et à nuancer la portée de la transcendance accordée par Maritain à la personne. Le lecteur a déjà été mis en garde contre tout excès de simplification à ce sujet.(35) Mais l'occasion est belle d'y revenir pour mettre en relief la conformité de la pensée de Maritain avec celle de son maître. Le personnalisme thomiste ne s'identifie pas avec une doctrine qui prônerait nécessairement et à tout point de vue la transcendance du bien privé sur tout bien commun créé. (Nous verrons plus loin que saint Thomas accorde explicitement une plus grande valeur au bien privé que Maritain lui-même.) Il est une doctrine de la transcendance de la personne. Mais cette transcendance appartient quelquefois à la personne en raison de son bien privé, ainsi qu'il arrive dans le domaine politique et temporel en ce qui a trait aux intérêts spirituels de la personne,

(35) Cf. considérations préliminaires au chapitre IV.

(encore convient-il ici de mettre bien des nuances comme nous le verrons plus loin); quelquefois cette transcendance est attribuée à la personne en raison même de l'excellence même du bien commun souverain, Dieu, que seule la personne peut atteindre directement. En vertu de cette seconde excellence, propre aux personnes, les biens communs créés sont ordonnés en dernière analyse à l'ordination de la personne à Dieu, en ce sens qu'avant ^{de leur} d'être ordonnées à ~~deux~~, elles sont d'abord voulues pour Dieu lui-même.

Ce bien, dont il est question, même s'il n'est pas toujours le bien privé, est très justement appelé le bien de la personne parce que seules les personnes peuvent l'atteindre directement:

Sola creatura rationalis est capax
Dei, quia ipsa sola potest ipsum cog-
noscere et amare explicite; sed aliae
creaturae participant divinam simili-
tudinem et sic ipsum Deum appetunt.(36)

Et encore parce que chaque personne singulière atteint ce bien commun souverain par un acte personnel et singulier, et non pas par je ne sais quel mouvement de masse dans lequel l'ensemble seulement s'adonnerait à la contemplation divine; enfin parce que, tout en étant un bien commun, il est encore un bien ^{meilleur pour} ~~plus propre~~ à la personne que son bien privé.

(36) De Verit., q.22, a.2, ad 5.

De la nature du bien commun et du bien privé découlera la manière dont la personne doit se porter au bien commun. Elle doit le vouloir en tant que commun, c'est-à-dire dans sa diffusibilité même à toutes les parties et non dans l'intention de se l'approprier. Se comporter autrement serait se déshonorer en trahissant sa vocation de personne et imiter le tyran qui fait servir le bien commun à ses fins personnelles.

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.(37)

Car la partie dans le tout doit non seulement s'ordonner au bien du tout, mais de plus, elle doit se garder de vouloir le bien du tout dans son propre intérêt. Certes en travaillant pour le tout, elle trouve en même temps sa perfection, mais ce n'est pas celle-ci qui doit d'abord l'attirer: "non autem ita quod bonum ad se referat, sed potius ita quod seipsum refert in bonum totius."(38)

(37) De Caritate, a.2.

(38) S.T., IIa-IIae, q.26, a.3, ad 2.

Le texte suivant illustre parfaitement, en les distinguant, les façons différentes dont le bien commun et le bien privé sont respectivement voulus:

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 duce.(39)

Polyvalence du bien commun

On a déjà dû constater le caractère analogique de la notion du bien commun. D'où la nécessité de tenir compte, pour régler les relations de la personne vis-à-vis des divers tous, des particularités propres aux divers analogués. L'étude présente veut s'arrêter aux analogués qui nous permettront d'envisager les principales difficultés: le bien commun de l'univers, celui de la société politique, celui enfin de la cité des justes, c'est-à-dire des hommes, pour autant qu'ils sont appelés à contempler et à aimer Dieu

(39) De Caritate, a.4, ad2.

^{la} par charité. Ces divers biens communs pourraient être encore groupés autour d'un autre chef de division, c'est-à-dire dans leur rapport à l'ordre spéculatif et pratique. Pour une meilleure intelligence de la question, il n'est pas nécessairement requis de prolonger nos réflexions sur cette double formalité; quelques brèves explications suffiront ici à écarter à l'avance les obscurités qu'entraînerait éventuellement l'ignorance de cette distinction.

Qui n'en tiendrait pas compte pourrait formuler contre Dieu, envisagé comme bien commun de l'univers, l'objection suivante. Le bien commun est un bien opérable. Or Dieu n'est pas un bien opérable. Donc Dieu n'est pas un bien commun. Il s'ensuivrait aussi que le bien commun ne pourrait jamais constituer l'objet de l'intellect spéculatif, mais de l'intellect pratique seulement. La réponse à cette objection repose sur la distinction ci-haut faite, que nous retrouvons à la lettre dans saint Thomas. Le bien commun se divise en pratique ou spéculatif. Saint Thomas apporte cette distinction en répondant à l'objection qui suit. Il semblerait que la béatitude consisterait davantage dans l'acte de l'intellect pratique que dans l'acte de l'intellect spéculatif. La béatitude est en effet un bien divin et plus un bien est divin, plus il est commun. Or le bien de l'intellect spéculatif appartient en propre à celui qui contemple. Et par conséquent la béatitude doit plutôt se

rattacher à l'intellect pratique. En un mot seul l'intellect pratique peut atteindre un bien commun.

Loin de concéder que seul l'intellect pratique atteigne le bien commun, saint Thomas affirme au contraire que le bien atteint par l'intellect spéculatif est encore plus commun:

[...] bonum cui conjungitur intellectus
speculativus per cognitionem, est
communius bono cui conjungitur intel-
lectus practicus...(40)

Ces mises au point n'auront pas été inutiles au début d'une étude sur le bien commun considéré dans ses diverses réalisations, qui tantôt se rattachent à l'ordre spéculatif et tantôt à l'ordre pratique. Dieu, bien commun de l'univers et objet de la béatitude est un bien commun spéculatif. Le bien commun de la société politique étant un bien à réaliser concerne davantage l'ordre pratique. En disant toutefois que Dieu n'est pas un bien pratique, nous ne prétendons pas qu'il ne soit d'aucune façon terme d'une connaissance pratique. Nous voulons par là exclure qu'il soit "operabile operatione factiva" ainsi que Jean de Saint-Thomas le fait remarquer:

[...] Licet primarium objectum [theologiae], quod est Deus, non sit opera-

(40) In IV Sent., d.49, q.1, a.1, qu 3, sol. 3.

bile operatione factiva, est tamen operatione morali per amorem, tanquam finis ultimus et regula actionum nostrarum et sic practice cognoscibilis.(41)

Considérons maintenant la personne dans ses rapports avec Dieu, l'univers, la société politique et la société des justes. L'ordre suivi n'est pas celui de l'énumération précédente. Nous avons adopté l'ordre dans lequel les difficultés se sont présentées et qui offre l'avantage de nous épargner les répétitions fastidieuses.

La personne et les biens communs: son degré de transcendance

La personne et l'univers

Que l'ordre de l'univers ait été envisagé par saint Thomas comme un bien commun, ou le bien d'un tout dont toutes les créatures sont des parties, il ne saurait demeurer de doute là-dessus pour qui a lu, tout particulièrement, les chapitres 112 et 113 du troisième livre de la Somme contre les Gentils, ou encore certains articles de la Somme Théologique, comme l'article 3 de la question 65, première partie. Qu'on nous permette de citer assez longuement cet article où saint Thomas se montre très explicite:

(41) Jean de Saint-Thomas, Cursus Theologicus, edit. Solesm., T.I, d.2, a.10, n.18, p.400.

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 creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, 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 quamdam 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 amando.(42)

[Nous soulignons.]

Il y a dans l'univers des parties plus nobles et des parties moins 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 les 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. Toute-

(42) S.T., Ia, q.65, a.2.

fois saint Thomas souligne encore ici que les personnes sont ordonnées d'une façon spéciale à Dieu: "quamvis creaturae rationales speciali 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 dans le III Cont. Gentes, 3, rappelant ce qu'il vient de démontrer à savoir que la divine Providence s'étend à toute chose, souligne qu'elle s'occupe des êtres intellectuels et rationnels "prae aliis". La sollicitude toute spéciale que la Providence leur réserve, leur vient de ce qu'eux seuls sont les images de Dieu et que, tandis que tout l'univers extensive et diffusive représente Dieu d'une façon plus parfaite, intensive et collective, la personne dépasse l'univers parce qu'elle est capable de saisir le souverain bien, "quae est capax summi boni." (43) 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 les personnes seules; mais du côté de la qualité de la perfection, il y en a plus dans le contact de l'âme avec Dieu. Il semble donc que la personne, tout en jouant le rôle de partie, joint d'une cer-

(43) S.T., Ia, q.93, a.2, ad 3.

taine transcendance du fait même qu'elle est l'objet d'une providence spéciale: "propter se a divina providentia ordinantur."

Il importe, avant de poursuivre nos commentaires sur ce double aspect de la personne, de dissiper certaines équivoques. Par univers, on désignera ici le tout de l'univers pour autant qu'il comprend l'univers des corps et des esprits. C'est au sein de ce tout que les personnes sont des parties tout en étant voulues pour elles-mêmes. Et dans le présent paragraphe, ce n'est pas la personne singulière comme telle qui est étudiée par rapport à l'ensemble des autres personnes. Cette comparaison sera faite ultérieurement. Le terme personne tient lieu ici de toutes les personnes singulières pour autant qu'elles sont comparées soit à l'univers des corps seulement, soit à l'univers formé d'elles-mêmes et des corps. Nous voulons donc déterminer la place des personnes dans l'univers.

Par rapport à l'univers des corps, chaque personne singulière lui est supérieure. Et n'existât-il qu'une seule personne, elle aurait droit au service de toutes les autres parties de l'univers selon que les créatures inférieures sont ordonnées aux créatures supérieures. Par rapport maintenant à l'univers des corps et des esprits, il convient d'user de plus de nuances. Le bien privé de la personne singulière par rapport à l'ensemble des personnes ne trans-

cende pas absolument le tout de l'univers selon qu'il comprend cette fois l'ensemble des corps et des personnes. C'est l'étude de ce point particulier que nous disions, plus haut, devoir remettre à plus tard. Quelle est donc la place de toutes les personnes singulières dans l'univers des corps et des esprits?

Les personnes sont ordonnées à l'univers; elles suivent en cela la destinée commune à toutes les créatures qui font partie de l'univers: "ulterius autem singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi." Quel peut bien être l'étendue d'une telle ordination pour la personne? Veut-on dire que la personne trouve dans l'univers son ultime terme d'ordination et que ultérieurement elle ne serait ordonnée à Dieu qu'à la manière des autres parties matérielles avec lesquelles elle se perdrait elle-même dans le tout? et que comme ces parties matérielles elle ne rendrait gloire à Dieu que par la pure imitation de la bonté divine?

Ulterius autem, totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas representatur ad gloriam Dei...

Nullement! car saint Thomas s'empresse d'ajouter que les

creaturae rationales speciali modo supra hoc habeant finem Deum quem attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando.

Que signifie donc la subordination des personnes à l'univers? Les textes de saint Thomas nous permettent de lui donner deux sens. La personne est dite ordonnée à l'univers en tant qu'elle en est constituée comme la régente après Dieu et en tant que du point de vue de l'étendue et de la variété des perfections, il y a plus de bontés divines représentées "extensive" dans l'univers tout entier que dans les seules créatures rationnelles.

[...] universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura extensive et diffusive. Sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura quae est capax summi boni. (44)

A la lumière de cette distinction entre la représentation "intensive" et "extensive", il ne répugne pas que les personnes soient ordonnées à l'univers à la manière d'un complément "extensif", selon qu'elles apportent en compagnie des autres créatures leur propre type de perfection. Par leur spiritualité, elles viennent terminer l'échelle ascendante des êtres en se rangeant au sommet de la hiérarchie. Elles fournissent leur part de beauté à l'ensemble et leur part d'harmonie au concert des êtres. C'est un point de vue esthétique, mais c'est aussi un point de vue métaphysique. Car pourquoi Dieu a-t-il créé une multipli-

(44) S.T., Ia, q.3, a.2, ad 3.

cité et une variété d'êtres sinon pour mieux représenter sa bonté, afin que l'aspect de bonté divine qu'un seul être ou tous, pris l'un après l'autre, ne pourraient représenter à eux seuls, le soit par le voisin et par l'unité de l'ensemble.

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 divisim.(45)

Un autre texte se fera plus explicite. Les natures intellectuelles absolument prises sont meilleures que les natures irrationnelles. Mais l'univers qui comporte les deux est meilleur que celui-l  qui ne serait composé que des substances intellectuelles.

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 bonitatis et non secundum multiplicationem individuum in una natura.(46)

(45) S.T., Ia, q. 47, a. 1.

(46) In I Sent., d. 44, q. 1, a. 2, ad 6.

Etre ainsi partie de l'univers en concourant à la perfection du tout ne porte pas préjudice à la dignité de la personne, car elle n'est pas comme telle ordonnée aux créations inférieures mais à l'intégrité du tout.

Nihil tamen prohibet dici quod dignior
creatura facta est propter inferiorem;
non secundum quod in se consideratur
sed secundum quod ordinatur ad integritatem universi.(47)

Or l'intégrité de l'univers, dans le cas qui nous occupe, profite en dernière analyse aux personnes. L'intégrité signifie l'ordination des parties dans le tout. Or la perfection du tout de l'univers, ou son ordination réside précisément dans le fait que l'ensemble des parties inférieures concourent au bien des plus nobles parties et aux activités supérieures qui leur sont propres. Si le tout ne comportait que des parties qui n'y entreraient que matériellement, cette ordination des parties inférieures aux parties supérieures ne constituerait pas l'ultime ordination à réaliser. Les facultés inférieures dans l'homme sont bien par exemple ordonnées aux facultés supérieures; mais toutes en retour sont ordonnées à la perfection du tout. La béatitude, acte des facultés supérieures, est le bien de tout l'homme. Mais dans le cas où les parties supérieures sont

(47) S.T., Ia, q.70, a.2, ad 4.

des personnes, la perfection elle-même du tout (per accidens) sert en ultime analyse à l'activité de connaissance et d'amour des créatures intellectuelles. Seules de telles substances peuvent moyennant leurs facultés spirituelles rendre à Dieu une gloire formelle. L'ensemble de l'univers, par le déploiement des diverses perfections, représente mieux en un certain sens la bonté divine que les personnes seulement, mais on doit ajouter aussitôt que cet ensemble ne saurait remonter à Dieu parfaitement que par le ministère, pour ainsi dire, sacerdotal des personnes. Les personnes sont constituées, pour la création entière, ministres de la louange divine. Et ce ministère s'exerce par leurs actes de connaissance et d'amour, par où elles transcendent la simple représentation plastique de la bonté divine. En un mot, la représentation "extensive" de la bonté divine est dépassée par la représentation "intensive" et s'achève en elle par l'intermédiaire des personnes.

Les textes reproduits ci-après, à l'appui de ce que nous avons avancé, corroborent cette doctrine: le ministère pour ainsi dire sacerdotal des personnes, ainsi que la raison fondamentale de cette transcendence sur l'univers des corps et des esprits, pris selon la représentation purement "extensive". C'est à ce dernier point de vue que saint Thomas pourra dire que, bien que les personnes "propter se

a divina providentia ordinari[antur]," elles n'en sont pas moins ultérieurement ordonnées à la perfection du tout:

Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsae ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi.(48)

Il faut entendre, disions-nous, cette subordination dans le sens déjà expliqué, c'est-à-dire du point de vue "extensif". Cela peut encore vouloir dire, ainsi que nous le verrons plus loin, que le bien privé de la personne singulière est voulu comme ordonné à l'ensemble des personnes avant d'être voulu pour la personne singulière. Mais voulant nous en tenir, pour le moment, au point de vue de l'ensemble des personnes singulières dans leur rapport à l'univers, examinons quelques autres textes à l'appui des commentaires déjà faits.

Les chapitres III et 112 du III^e livre de la Somme contre les Gentils nous montrent la personne comme objet d'une providence spéciale:

Creaturae rationales speciali quadam ratione subduntur divinae providentiae.(49)

[...] propter se a divina providentia ordinari.(50)

(48) Cont. Gent., III, c.112.

(49) Cont. Gent., III, c.111.

(50) IDEM, ibid., III, c.112.

La raison de tels égards résulte de ce que seules les personnes peuvent atteindre directement la fin ultime en elle-même.

Constat ex praemissis finem ultimum universi Deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo et amando...(51)

Les substances intellectuelles, en effet, dépassent les autres créatures quant à la dignité de leur nature et celle de leur fin:

In dignitate autem finis, quia sola natura intellectualis ad ipsum finem universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum; aliae vero creaturae ad finem ultimum non possunt pertingere nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem.(52)

En d'autres termes seules les personnes peuvent explicitement et non seulement implicitement atteindre Dieu comme leur fin ultime, seules elles sont *capaces Dei.*

[...] omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite.(53)

[...] sola rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quandam viam resolutionis inducere ut sic ipsum Deum explicite appetat.(54)

(51) IDEM, ibid.

(52) IDEM, ibid., III, c.111.

(53) De Verit., q.22, a.2.

(54) IDEM, ibid.

Le sens d'un tel désir explicite de Dieu nous est fourni par la réponse à la cinquième objection du même article:

*Sola creatura rationalis est capax
Dei, quia ipsa sola potest ipsum
cognoscere et amare explicite; sed
aliae creaturae participant simili-
tudinem et sic ipsum Deum appetunt.*

Tendre à Dieu explicitement, c'est donc pouvoir le connaître et l'aimer. Ce qui est incontestablement le privilège des créatures intellectuelles. Or c'est en raison de ce privilège qu'elles sont voulues pour elles-mêmes et que toutes les créatures inférieures le sont comme ordonnées à elles. Bien plus, c'est par elles que les créatures inférieures, réduites à n'atteindre Dieu que par la simple participation à la similitude de Dieu, parviennent à le faire ainsi explicitement quoique indirectement. La vertu de la cause première, nous dit saint Thomas, se trouve dans la cause seconde comme les principes dans la conclusion. Or comme il appartient aux natures rationnelles de résoudre les conclusions dans leurs principes, ainsi il leur revient de faire remonter à la fin première les fins secondaires:

*Unde sola rationalis natura potest
secundarios fines in ipsum Deum per
quamdam viam resolutionis inducere,
ut sic ipsum Deum explicite appetat.(55)*

(55) De Verit., q.22, a.2.

En toute rigueur le texte signifie que les créatures rationnelles ordonnent leurs fins secondaires aux fins primaires et non pas qu'ils conduisent les êtres inférieurs à Dieu. Mais le texte suivant ne laisse ^{place à} aucune équivoque: Le premier affirme que les choses qui ne peuvent s'ordonner elles-mêmes à leur fin sont ordonnées à celles qui atteignent cette fin:

In ordinatis ad finem, quae non possunt per seipsa ad finem pertingere, oportet ea ordinari ad illa quae finem consequuntur, quae propter se in finem ordinantur. Sola natura intellectualis Deum consequitur in seipso, eum cognoscendo et amando.(56)

Le deuxième déclare que les créatures supérieures sont chargées de faire remonter les inférieurs à Dieu:

Alius autem ordo est secundum quod res reducuntur in Deum sicut in finem; et quantum ad hoc invenitur medium inter creaturam et Deum, quia inferiores creaturae reducuntur in Deum per superiores.(57)

Saint Thomas enseigne la même doctrine lorsqu'il distingue deux ordres dans l'univers:

Multiplicatio (autem) creaturarum praesupponit duplicem perfectionem rerum: unam scilicet qua universum perfectum est, ex omnibus suis partibus essentialibus;... et aliam qua scilicet universum perfectum ex ordine ad finem.(58)

(56) Cont. Gent., III, c.112.

(57) Cité de Dionysius dans S.T., IIIa, q.6, a.1, ad 1; cf. C.G., III, c.64.

(58) In II Sent., d.15, q.3, a.3.

Or le premier est ordonné au second qui est le principal:

Bonum enim in rebus surgit ex duplici ordine: quorum primus et principalis est rerum omnium ad finem ultimum, qui Deus est; secundus ordo est unius rei ad aliam rem...(59)

Et toutes les créatures qui composent ce tout doivent concourir à ce que l'ordre secondaire se conforme à l'ordre principal, puisque celui-ci "est causa secundi quia secundus ordo est propter primum. Ex hoc enim quod res sunt ordinatae ad invicem, juvent se mutuo, ut ad finem ultimum debite ordinantur."(60)

Or cet ordre secondaire, provenant de ce que les parties sont ordonnées les unes aux autres à la perfection du tout, ne peut être ordonné parfaitement à l'ordre principal que moyennant les personnes qui sont "capaces Dei". Ceci les place précisément dans la condition même d'une fin intermédiaire, ~~entre les deux ordres~~. Car l'homme, de par sa spiritualité, constitue comme un microcosme dans lequel se reflète l'ordre du tout, et il utilise celui-ci pour rendre gloire à Dieu selon qu'il se sert des choses visibles pour atteindre les choses invisibles "... ad perfectum divinae cognitionis."(61)

(59) In I Sent., d.47, a.4.

(60) In I Sent., d. 47, a.4.

(61) In IV Sent., d.48, q.2, a.2.

Ordo universi est finis totius creaturae. Sed in homini est quaedam similitudo ordinis universi; unde et minor mundus dicitur; quia omnes naturae quasi in homine confluant. Ergo videtur quod ipse sit quodammodo finis omnium.(62)

Toutes ces vues sur les relations de la personne à l'univers, nous les trouvons ramassées en un texte de saint Thomas où les personnes sont comparées aux fils de la maison. Nul ne prétendrait que les fils de la maison soient ordonnés à l'organisation de la maison comme à un tout, mais c'est bien le contraire qui est vrai: tout dans la maison ainsi que l'ordre du tout trouvent en eux leur raison d'être:

Sciendum tamen, quod aliquid provideri dicitur dupliciter: uno modo propter 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 ideo substantiae spirituales et corpora coelestia, quae sunt perpetua secundum speciem et secundum individuum sunt provisa propter se et in specie et in individuo.(63)

(62) In II Sent., d.1, q.2, a.3, sed contra, praeterea. Le sens de la restriction apportée par le "quodammodo" est donné dans l'article: "Differenter tamen homo dicitur finis creaturarum et divina bonitas: quia ex parte agentis divina bonitas est finis rerum, sicut ultimum intentum ab agente: sed natura humana non est intenta a Deo.(ibid.,

(63) De Verit., q.5, a.3.

Voilà pour les remarques au sujet de la première manière dont les personnes peuvent être dites ordonnées à l'univers. Elles rejoignent tout naturellement celles que l'on peut faire sur la seconde manière selon laquelle la personne joue un rôle de "providens" dans l'univers. Ce rôle de "providens" se réduit en partie au ministère de louange dont on vient de parler. Par là, et de bien d'autres façons encore, la personne concourt à faire atteindre à l'univers la fin qui lui est assignée. Les personnes deviennent par excellence des causes secondes subordonnées à la providence, chargées elles aussi d'établir l'ordre dans l'univers.

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 provideant. (64) [Nous soulignons.]

En plus de rendre un culte à Dieu au nom de l'univers, les personnes, en vertu de l'excellence de leur nature, reçoivent un champ où elles exercent ce rôle de "providens".

Earum [rationalium animarum] providentia coarctatur ad pauca scilicet ad res humanas et ad ea quae in usum vitae

(64) De Verit., q.5, a.5.

humanae venire possunt.(65)

Un pareil rôle de providens n'est pas chez la personne un signe d'infériorité. Autrement, il faudrait en dire autant de Dieu dont la providence s'étend sur toutes les créatures. De quelque façon par conséquent qu'on entende cette ordination de la personne, on n'y trouve rien qui la réduise au rôle de simple partie matérielle ou à ne se fondre dans le tout qu'à titre de pure représentation "extensive". L'ordre même du tout dont elles sont les parties les plus nobles consiste en ce que toutes les créatures inférieures leur sont ordonnées et en ce que le tout lui-même atteint explicitement la fin de l'univers grâce à leurs activités d'amour et de connaissance.

Que conclure de cette section? A la prééminence certes des personnes sur l'univers, dont elles sont pourtant à la fois parties, mais les parties les plus nobles. Pour autant qu'elles s'élèvent au-dessus de lui, celui-ci est mis au service de leurs actes personnels d'amour et de connaissance. En tant que parties, elles contribuent avec les autres à l'intégration^{ite} du tout rendant ainsi gloire à Dieu "in quantum in eis [partibus singulis] per quamdam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei."(66)

(65) De Verit., q.5, a.8.

(66) S.T., Ia, q.65, a.2.

Mais la personne fait plus que représenter de cette façon la bonté divine, car "supra hoc habeant [creaturae rationales] finem Deum quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando."

Quelle est maintenant la situation des personnes au sein de l'univers des personnes et de la société humaine?

La personne et la société

Les textes ne manquent pas chez saint Thomas décrivant la cité sous l'image d'un tout dont les hommes sont constitués parties. D'où la subordination des citoyens comme la partie au tout. Il arrivera en conséquence que l'un ou l'autre pourra être sacrifié au bien du 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 conservetur.(67)

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 totius.(68)

Persona comparatur ad communitatem, sicut pars ad totum.(69)

(67) S.T., IIa-IIae, q.64, a.2.

(68) S.T., Ia-IIae, q.96, a.4.

(69) S.T., IIa-IIae, q.61, a.1.

Ipse homo ordinatur ut ad finem ad
totam communitatem cuius est pars.(70)

Quaelibet pars, id quod est totius est;
quolibet autem homo est pars communita-
tis et ita id quod est, est communita-
tis.(71)

Le Père Schwalm remarque au sujet de ces textes qu'il ne faut pas les prendre en rigueur de termes: "C'est une analogie de proportionnalité, l'individu est à la société comme (toutes différences à faire étant faites) la partie est au tout."(72) Aussi saint Thomas indique-t-il lui-même une de ces différences:

Homo non ordinatur ad communitatem
politicam secundum se totum et secundum
omnia sua.(73)

Ce que Maritain a traduit ainsi: "L'homme n'est pas ordonné à la société politique selon lui-même tout entier et selon tout ce qui est en lui."(74)

Ce sont là les principaux textes utilisés par Maritain pour établir sa doctrine personnaliste. Nous ne voyons pas en quoi il les aurait sollicités contre les intentions de saint Thomas. Pour qui connaît du Thomisme les notions les plus élémentaires, il n'y a pas lieu d'insister sur la nécessité d'équilibrer la première série de textes par la

(70) S.T., IIa-IIae, q.65, a.1.

(71) S.T., IIa-IIae, q.65, a.5.

(72) M.B. SCHWALM, O.P., Leçons de philosophie sociale t.II, p.424; voir aussi E. GILSON, L'Esprit de la philosophie médiévale, 21ème série, p.80-82.

(73) S.T., Ia-IIae, q.21, a.4, ad 3.

(74) Jacques MARITAIN, La personne et le bien commun, p.63.

dernière citation ou encore par toute la doctrine thomiste de la prééminence de l'union avec Dieu sur la vie active. Les premiers textes, pris isolément, feraient le jeu des théories totalitaristes contre les intentions et surtout les principes fondamentaux du thomisme. Celui-ci admet bien le caractère social de l'homme. Mais l'homme, ne trouvant pas sa fin ultime dans la société elle-même, se doit de chercher une fin supérieure à laquelle la société elle-même est ultimement ordonnée. C'est pourquoi, des conflits naissant entre la fin ultime et la fin intermédiaire, celle-ci doit céder devant la première parce que d'abord et avant tout, "totum quod homo est et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum." (75) Avant d'être partie de la communauté, l'homme est constitué partie vis-à-vis de Dieu selon que la cause universelle souveraine a raison de bien commun. Sans doute, saint Thomas ne groupe pas autour du pôle individu les rapports de l'homme-partie avec le bien commun, mais les réalités, coiffées d'une pareille terminologie, se retrouvent incontestablement les mêmes chez lui sous le terme de partie.

Concédée la marque authentiquement thomiste de ces dernières réflexions ainsi que le caractère de transcendance

(75) S.T., Ia-IIae, q.21, a.4, ad 3.

qui en ressort pour la personne, il y a lieu tout de même de pousser plus avant nos recherches afin d'établir plus fermement la position de saint Thomas. L'on a déjà fait remarquer que le Docteur Angélique n'a pas élaboré pour elle-même une théorie sociale de la personne et du bien commun comme on aurait souhaité qu'il fît. Cependant sa synthèse doctrinale offre des jalons suffisamment nombreux au disciple désireux d'élaborer une doctrine sociale de la personne conforme à la pensée du maître. N'est-ce pas d'ailleurs à cette tâche que Maritain s'est consacré. Les textes clés du personnalisme thomiste, on peut les trouver nombreux dans la seconde partie de la Somme Théologique où est développée la définition théocentrique de la personne. Plus particulièrement, la tension entre la société et la 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, nous-mêmes et le prochain; où est encore établie une hiérarchie entre la sagesse et les vertus morales, notamment la prudence politique. C'est à ces sources que nous voulons particulièrement puiser pour étudier les rapports entre la société politique et le bien commun, de même que les relations dans lesquelles nous place la charité vis-à-vis du bien commun de la cité céleste. Notre étude se poursuivra donc en ter-

mes de vie contemplative et vie active, de sagesse et de prudence. Au départ, nous supposons que tous conviennent de rattacher la vie politique à la vie active. C'est pourquoi il sera facile aux lecteurs de transposer au compte de la vie politique en société ce que nous aurons découvert sur la nature de la vie active.

Avant d'entrer en matière, pour soutenir notre mémoire au cours de la discussion et faciliter, le cas échéant, les rapprochements à faire entre la doctrine de saint Thomas et celle de Maritain, rappelons les traits principaux du personnalisme de Maritain. En ce qui regarde l'homme dans sa relation personnelle à Dieu, le bien commun temporel et politique est ordonné aux personnes singulières, et d'autre part, en ce qui concerne l'homme citoyen, l'homme partie, la personne singulière est soumise au bien commun temporel, bien que ce soit en vertu de ses facultés spirituelles et de sa liberté qu'elle s'ordonne à ce bien commun. Par les liens de justice et d'amitié qui relient l'homme à la société, celle-ci sera autorisée à exiger de lui son dévouement à la chose publique, afin d'assurer les conditions de vie (matérielles, spirituelles, morales) favorables à l'épanouissement des personnes singulières. C'est à titre de personne que l'homme se subordonne le bien commun temporel en s'ordonnant à Dieu, et c'est à titre d'individu qu'il s'ordonne au bien commun temporel sans pourtant violer dans

ce service sa dignité de personne, parce que ce dévouement implique un haussement de la personne et que par rapport à cet ordre inférieur de biens, le bien commun est aussi plus divin pour la personne.

La contemplation est supérieure au bien commun politique;
elle est un acte personnel

La contemplation est de soi supérieure à la vie active et politique. Semblable énoncé peut paraître détonner dans une philosophie qui soutient d'autre part la primauté du bien commun sur le bien privé. Pourtant la seule supériorité qu'elle accorde à la vie active est d'être plus utile mais non pas plus noble.

[...] ad bonum multitudinis pervenitur
per regimen vitae activae; unde ex hoc
non probatur quod activa sit dignior,
sed utilior.(76)

S'agit-il, en effet, de juger de l'excellence des deux vies, la supériorité est accordée à la contemplation. Car la primauté du bien commun ne vaut plus quand le bien privé est d'un ordre supérieur:

Dicendum quod bonum universi est majus
quam bonum particulare unius si acci-
piatur utrumque in eodem genere. Sed
potest esse quod bonum privatum sit
melius secundum genus.(77)

(76) In III Sent., d.35, q.1, a.4, sol. 1, ad 2.

(77) S.T., Ia-IIae, q.112, a.2, ad 2; IIa-IIae, q.152, a.4, ad 3; In III Sent., d.32, q.5, sol.4.

Et l'acte de contemplation, bien privé de la personne, est d'un ordre supérieur à tout l'ordre de la vie active auquel se rattache le bien commun temporel et politique de la société.

La contemplation est un bien privé. Elle réside dans le contact personnel de l'âme avec son Dieu. Ce commerce est si peu l'affaire de la multitude que saint Thomas affirme que l'âme serait parfaitement heureuse sans la compagnie du prochain: "Si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret." (78) Il nous est impossible de concevoir la contemplation comme un mouvement de masse, constitué par un acte commun de contemplation. C'est une affaire personnelle où le prochain, sans être requis essentiellement, n'est pas exclu puisqu'entre les bienheureux il existe une amitié fondée sur la communion en une même béatitude. Il semblerait, d'après un texte du commentaire sur les Sentences, que saint Thomas admettrait une sorte de contemplation commune:

Sicut bonum unius consistit in actione et contemplatione, ita et bonum multitudinis secundum quod contingit multitudinem contemplationi vacare. (79)

Mais on aura remarqué la restriction faite par l'auteur de ces mots: "secundum quod contingit multitudinem contempla-

(79) In III Sent., d.35, q.1, a.4, sol. 1, ad 2.

tioni vacare." Il ne peut s'agir d'un acte commun de contemplation, car la suite du texte nous apprend que le "bonum multitudinis" ut sic est l'objet de l'intellect pratique: "ad bonum multitudinis pervenitur per regimen vitae activae." Ce n'est que par rapport à l'intellect pratique qu'il y a lieu de parler d'"assecutio communis", tandis que du côté de l'intellect spéculatif, il n'y a de place que pour l'acte solitaire de contemplation ou encore les actes solitaires de contemplation de la communauté.

Hoc est verum quod assecutio finis, ad quem pervenit intellectus speculativus, in quantum hujusmodi, est propria assequenti; sed assecutio finis quem intellectus practicus intendit, potest esse propria et communis, in quantum per intellectum practicum se et alios dirigit in finem, ut patet in rectore multitudinis. Sed aliquis ex hoc quod speculatur, ipse solus dirigitur in speculationis finem.(80) [Nous soulignons.]

Plus avant dans le texte, il y a une insistance pour désigner cette spéculation comme une "assecutio singularis".

La raison pour laquelle le contraire serait impossible provient fondamentalement de la distinction entre l'intellect et spéculatif et pratique.

Intellectus practicus ordinatur ad bonum quod est extra ipsum: sed intellectus speculativus habet bonum

(80) In IV Sent., d.49, q.1, a.1, qa 3, sol. 3.

*in seipso scilicet contemplationem
veritatis.*(81)

L'intellect pratique dirige nos propres actions et celles des autres, lesquelles sont toutes deux des activités en dehors même de l'intellect; mais l'exercice de l'intellect spéculatif se termine à l'intérieur de lui-même.

La contemplation, bien privé de l'âme, est d'un ordre supérieur aux actes de l'intellect pratique. Qu'on nous comprenne bien! Nous ne prétendons pas que l'acte immanent du sujet béatifié soit un bien supérieur à la béatitude objective, Dieu bien commun de la cité céleste, (ou que ce bien privé doive être à tout point de vue préféré à l'ensemble des communications divines faites aux bienheureux-- nous verrons plus loin ce dernier aspect de la question.) Car cette doctrine de la transcendance de l'acte privé de contemplation est en même temps une doctrine de la primauté du bien commun, c'est-à-dire de la béatitude objective sur la béatitude subjective.

Béatitudo... quantum ad actum, in creaturis beatis est summum bonum, non simpliciter sed in genere bonorum participabilium a creatura.(82)

On ne compare ici pour le moment que l'acte privé de contem-

(81) S.T., Ia-IIae, q.3, a.5, ad 2.

(82) S.T., Ia, q.26, a.3, ad 1.

plation avec les actes de l'intellect pratique portant sur une oeuvre commune à réaliser, "in quantum per intellectum practicum se et alios dirigit in finem ut patet in rectore multitudinis." Or l'"assecutio singularis", dont il est question dans les textes plus haut cités, dépasse en excellence l'"assecutio communis".

Ipse autem finis intellectus speculativi, poursuivait saint Thomas dans le texte ci-haut cité, tantum praeeminet bono intellectus practici, quantum singularis assecutio ejus excedit communem assecutionem boni intellectus practici.(82a)

Et la raison de cette prééminence est que l'intellect spéculatif réalise une plus grande assimilation avec Dieu. Saint Thomas avait fait contre son propre argument l'objection suivante. L'homme, dit-il, ressemble davantage à Dieu par son intellect pratique, qui est cause des vérités conçues. A cela le Docteur Angélique répond que l'assimilation réalisée par l'intellect pratique n'est que proportionnelle tandis que l'intellect spéculatif contient une assimilation par mode d'union et d'information.

[...] similitudo praedicta intellectus practici ad Deum est secundum proportionalitatem; quia scilicet se habet ad suum cognitum, sicut Deus ad suum. Sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum, est secundum

(82a) In IV Sent., d.49, q.1, a.1, qa 3, sol. 3.

unionem vel informationem; quae est multo major assimilatio.(83) [Nous soulignons.]

Cette assimilation est de beaucoup supérieure puisqu'elle permet de connaître Dieu sicuti est, facie ad faciem.

Par suite de cette prééminence de l'intellect spéculatif sur l'intellect pratique, toute la vie active, les vertus morales parmi lesquelles on compte les vertus politiques, sont ordonnées à la vie contemplative.

Quamvis etiam dici possit quod vita activa dispositio sit ad contemplativam.(84)

Elles disposent à la vie contemplative:

Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam.(85)

De quelle façon? "In quantum causant pacem et munditiam."(86)

L'orientation sociale et communautaire de certaines vertus morales comme les vertus politiques, ne les place pas pour cela au-dessus de la contemplation. A preuve, cette exquise analogie, employée par saint Thomas dans le but de montrer que la prudence politique est ordonnée à la sagesse. La première est au service de celle-ci comme le portier au service du roi, puisque la sagesse unit les hom-

(83) S.T., Ia-IIae, q.3, a.5, ad 1.

(84) S.T., IIa-IIae, q.181, a.1, ad 3.

(85) S.T., IIa-IIae, q.180, a.2.

(86) S.T., IIae-IIae, q.180, a.2, ad 2; q.182, a.1, ad 2; a.4; q.181, a.1, ad 3.

mes à Dieu, "causam altissimam". Le contraire serait vrai si l'homme représentait l'être le plus parfait. Telle est d'autre part la perversion radicale des régimes totalitaires, de s'arrêter à une conception anthropocentrique du monde et d'ignorer l'ordination première des personnes à Dieu.

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 iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur, ut dicitur in I Cor., II, 15. Non enim prudentia habet se intrinsece 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 regem. (87) [Nous soulignons.]

Il importe à ce point de la discussion de nous mettre en garde contre certaines conclusions, trop hâtivement déduites, et qu'on prétendrait justifier au nom de la primauté de la sagesse. Elles fausseraient et la pensée de saint Thomas et celle de Maritain. La supériorité de la sagesse n'autorise pas l'individu à exploiter la société pour réa-

(87) S.T., Ia-IIae, q.66, a.5, ad 1; In VI Eth., lect. 6; (Pirota, n. 1185-1186).

liser ses intérêts personnels, son "assecutio singularis". L'excellence de la vocation divine de la personne ne la soustrait pas à sa condition de partie dans la société. Ce serait pervertir la personne et ruiner la société avec le bien commun que de drainer sur soi avec exclusivité le bien du tout; ce serait vouloir le bien commun comme un bien privé à la façon du tyran qui recherche le bien commun pour se l'approprier.

Amare autem bonum alicujus civitatis
ut habeatur et possideatur, non facit
bonum politicum; quia sic etiam aliquis
tyrannus amat bonum civitatis.(88)

La personne se doit au bien commun et lui doit de le vouloir comme un bien commun. Etre inférieur au bien privé de toutes les personnes comme personnes, comporte pour le bien commun sa redistribution sur les personnes à la fin de permettre à chacune un accès plus facile à son bien éternel; mais cette situation ne le soumet en rien à l'exploitation égoïste du tyran ou du type de la société individualiste bourgeoise. Car la personne accomplit sa destinée éternelle comme engagée dans un milieu terrestre, engagement qui est réglé par les vertus de charité et de justice sociale.

Et secundum hoc actus omnium virtutum
possunt ad justitiam pertinere, se-

(88) De Carit., a.2.

cundum quod ordinat hominem ad bonum
commune.(89)

Ces vertus, pénétrant dans toutes les sphères de l'activité du citoyen et même de l'homme, iront quelquefois jusqu'à affecter, non pas l'ordination, mais du moins l'exercice des activités spirituelles qui ressortissent à la personne comme personne. Les circonstances et les nécessités de la vie obligeront en certains cas à préférer la vie active aux loisirs de la contemplation.

Sous certains rapports le bien commun reprend donc ses droits de primauté sur la personne, soit comme partie de la communauté politique ou encore comme partie de la communauté des justes, tous appelés à l'union avec Dieu. Il y a, dit saint Thomas, une double "ratio boni": la raison de bien honnête et celle de bien utile. Le bien honnête est le bien voulu pour lui-même parce que plus digne. A ce point de vue la contemplation l'emporte sur l'action. Mais comme bien voulu pour une autre chose, l'action l'emporte à son tour sur la contemplation.

Unde activa quantum ad hanc partem
quae salutis proximorum studet est
utilior quam contemplativa; sed con-
templativa est dignior; quia dignitas
significat bonitatem alicujus propter
seipsum, utilior vero propter aliud.(90)

(89) S.T., IIa-IIae, q.58, a.5.

(90) In III Sent., d.35, q.1, a.4, sol. 1; S.T., IIa-IIae, q.182, a.2.

C'est pourquoi il arrivera que le bien utile devra être préféré à l'autre :

Secundum quid tamen et in casu est
magis eligenda vita activa propter
necessitatem praesentis vitae.(91)

Cette doctrine se reflète tout entière dans celle de Maritain lorsqu'il insiste pour ne pas séparer l'individu de la personne. Nous sommes individus et personnes dans tout notre comportement, individus en vertu de la matière, personnes en vertu de la spiritualité. Mais ces deux aspects se reflètent l'un sur l'autre dans la personne concrète engagée dans la société. Parce que l'homme partie de la cité est aussi une personne, sa relation de partie au tout est rehaussée par l'éclat de la spiritualité. C'est elle qui lui permet d'aimer le bien commun politique et de s'y porter avec le dégagement de la liberté. Car bien que l'homme soit partie, parce que radicalement il est individu, il ne suit pas que c'est par instinct, comme la main se porte aveuglément à la défense du bien de tout le corps, qu'il préfère le bien commun temporel au bien privé du même ordre. En s'adonnant à l'oeuvre publique, il agrandit donc sa personnalité d'autant plus que le bien commun humain se déverse sur chacune des personnes et que

(91) S.T., IIa-IIae, q.182, a.1; q.185, a.2, ad 1.

celui qui se donne aura sa part de distribution. Si d'une part l'accomplissement de son rôle de partie profite à sa vie de personne, d'autre part ses activités de personne, auxquelles il pourrait donner libre cours dans des conditions autres que les conditions humaines, se voient ralenties dans leur exercice du fait même que c'est l'homme tout entier qui est individu.

Saint Thomas, de même, possède un sens trop sûr de la réalité concrète et de toutes les exigences de la vie communautaire, pour ignorer les obligations sociales de l'homme citoyen de la cité politique ou de la cité céleste. Tout en reconnaissant la valeur supra-temporelle de la vie contemplative et sa supériorité sur la vie active, il semblerait ne lui accorder droit de cité en cette vie que moyennant un certain déversement sur la société. La vie contemplative, qui a atteint un degré suréminent, devient éminemment pratique de par sa surabondance. Ne serait-ce pas parce qu'elles s'acquittent mieux de ce devoir social que saint Thomas reconnaît aux "religions" dont la fin consiste dans le "contemplata aliis tradere," une supériorité sur les autres. D'ailleurs, même les solitaires, adonnés principalement à la contemplation, ne sont pas exempts de cette obligation et s'en acquittent en fournissant à leur manière leur part à la besogne commune. "Et tamen illi qui solitariam vitam agunt, multum utiles sunt

generi humano."(92) Sans concourir directement à la tâche commune en procurant des biens temporels, leur vie de prière est une perpétuelle intercession en faveur de leurs frères, et le témoignage bienfaisant donné aux valeurs supra-temporelles.

Le devoir du dévouement au prochain et à la chose publique pourra, à l'occasion, exiger davantage, imposer même de quitter la solitude et les loisirs de la contemplation. Vis-à-vis de certaines activités de l'âme, le bien commun garde son droit de primauté. En vertu de ce droit, saint Thomas justifiera la conduite de ceux qui sont relevés de leurs vœux pour s'occuper des intérêts de la cité.(93) Cependant à ce propos, il s'applique à équilibrer les exigences de l'une et l'autre vie en proposant des règles qui éviteront de sacrifier à la hâte certains éléments de la vie contemplative. On ne doit pas, en effet, se départir trop facilement d'une vie qui favorise si intensément le progrès de la personne. Il n'appartient donc pas à n'importe qui de s'autoriser des nécessités du bien commun pour quitter sa solitude et s'adonner à la vie publique. Cette décision, de nous dire saint Thomas avec saint Augustin,

(92) S.T., IIa-IIae, q.188, a.8; a.4.

(93) In IV Sent., d.38, q.1, a.4, sol. 1, ad 3.

ne relève pas du sujet lui-même. Ce n'est pas à lui qu'il revient de se placer sur le candélabre, mais au supérieur de le lui commander. Autrement, qu'il s'adonne en paix à la contemplation qui est une louable application. Bien plus, dans le cas où l'ordre lui en serait donné, il n'est pas dans l'intention du Docteur Angélique que le contemplatif abandonne entièrement sa vie contemplative, mais bien plutôt certaines de ses modalités. 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, en ne s'abstenant que des douceurs du repos contemplatif sans en perdre les fruits. "Interdum sustinet a dulcedine divinae contemplationis ad tempus separari."(94) [Nous soulignons.]

Opera vitae activae interdum aliquis a contemplatione advocatur propter aliquam necessitatem praesentis vitae: non tamen hoc modo quod cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere.(95)

Et sic patet quod cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis.(96)

(94) S.T., IIa-IIae, q.182, a.2.

(95) S.T., IIa-IIae, q.182, a.1.

(96) IDEM, ibid.

Ces vues nuancées de saint Thomas sur les relations de la personne avec la société, décrites en termes de vie contemplative et de vie active nous permettent de saisir la portée de la remarque faite par Jacques Maritain, nous mettant en garde contre la tentation de concevoir la personne et le bien commun en opposition l'un à l'autre. C'est bien plutôt d'une mutuelle implication qu'il s'agit.

Et quand elle [la personne] sacrifie ce qu'elle a de plus cher au bien commun de la cité, et souffre la torture et donne sa vie pour elle, en cela même, parce qu'elle veut faire ce qui est bien et agir selon la justice, elle aime sa propre âme, selon l'ordre de la charité, plus que la cité et le bien commun de la cité.(97)

Nous ne saurions trop souligner l'importance de cette remarque pour écarter les interprétations de la pensée de Maritain et de saint Thomas, qui laisseraient croire à une lutte continuelle entre la personne et le bien commun se disputant l'un et l'autre le même butin.

Si l'on se cantonne dans une perspective, disons à défaut d'un meilleur terme, purement métaphysique ou mieux abstraite, la tension entre la personne et la société, désignée tour à tour par les termes de tout et de partie, ne peut que souligner l'opposition. En tant que partie l'homme est sacrifié à la communauté en laquelle il semble

(97) Jacques MARITAIN, La personne et le bien commun, p.57.

disparaître; et dans la mesure où il subit son destin de partie, il ralentirait d'autant l'intensité de sa vie de personne. La personne qui cherche à accomplir sa destinée de contemplation et d'amour dans un contact personnel avec Dieu, serait plus ou moins tiraillée contre son gré par les obligations sociales qui militeraient en dernière analyse contre sa vie de personne. C'est à contre-cœur et comme au détriment de sa personnalité qu'elle s'engagerait dans la vie politique, qui représenterait pour elle un obstacle à son épanouissement. Ainsi nous apparaîtrait le conflit entre la personne et la société, si nous allions nous arrêter aux aspects de partie et de tout sous l'angle purement métaphysique ou abstrait et si nous allions oublier qu'ils ne sont que les fondements radicaux d'une double attraction qui dans un sens ou dans l'autre profite moralement au développement de la personnalité.

Toute différente est la perspective si nous transposons ces aspects métaphysiques dans l'ordre moral. Car on ne saurait oublier que le personnalisme appartient à l'ordre moral. Il veut régler les relations humaines de l'homme vis-à-vis de la société et de Dieu. Que l'homme soit alors considéré comme partie ou comme tout, il pose des actes qui ne sont jamais comme tels contre les intérêts de la personne. Quand il se subordonne au bien de la communauté, il

pratique des vertus qui ne peuvent être étrangères à sa vie de personne. Quand il fait ce qui est juste et ce qui doit être fait, son activité politique, qui s'exerce en faveur du bien commun, devient l'activité même d'une personne. Les vertus de justice et de charité qui règlent les relations qu'il a comme partie au tout de la société, transforme celles-ci en des activités méritoires qui favorisent d'autant son union à Dieu, bien spécifique de la personne. D'ailleurs cette activité politique de secours au prochain est d'autant plus dans la ligne de la perfection de la personne qu'elle prend sa source dans l'amour de Dieu, exigeant de déborder en amour du prochain.

Potest tamen contingere quod aliquis in operibus vitae activae plus meretur quam alius in operibus vitae contemplativae: puta si propter abundantiam divini amoris, ut ejus voluntas impleatur propter ipsius gloriam, interdum sustinet a dulcedine divinae contemplationis ad tempus separari. (98)

N'avons-nous pas de plus fait remarquer que pour saint Thomas la vie active était une disposition à la vie contemplative et contribue d'autant au développement de la personnalité. Ajoutons à cela un autre de ses témoignages attestant que sur terre la béatitude imparfaite (donc la vie de la personne) consiste premièrement dans la contemplation,

(98) S.T., IIa-IIae, q.182, a.2.

mais secondairement dans la vie active. Qui parle de béatitude parle d'épanouissement de la personne.

Et ideo ultima et perfecta beatitudo quae expectatur in futura vita tota consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione, secundario vero in operatione intellectus ordinantis actiones et passiones humanas.(99)

A ce propos, le père Mark Brocklehurst, O.P., fait les observations judicieuses qui suivent:

Saint Thomas sees personal life realized in three ways; absolutely and perfectly in the contemplation of heaven and provisionally and imperfectly in the contemplation and virtue of this world... The imperfect personal life of this world is the road to the meritorious cause of the perfect personal life of heaven. But they are each of them in their own right personal and human.(100)

Ainsi donc, lorsque la personne suit le destin de la partie, elle ne renonce pas à ce moment à sa vie de personne. Si la raison fondamentale de sa soumission au bien commun politique prend racine dans les éléments d'imperfection inhérents à la nature humaine et que Maritain groupe autour de l'individualité, il ne s'ensuit pas que l'exercice de

(99) S.T., Ia-IIae, q.3, a.5.

(100) Mark BROCKLEHURST, O.P., "La Personne et le Bien Commun. Critical Notice", dans Dominican Studies, V.I, n.1(1948), p. 78.

cette soumission ne relève pas de la personne selon qu'elle choisit librement de travailler à la cause commune et voit même dans le bien commun temporel son bien propre le meilleur dans la ligne des biens temporels. Pour saisir cela, il faut, comme nous le disions, s'élever à une perspective morale. Et alors le bien commun n'apparaît nullement une menace pour le bien de la personne. C'est pour avoir perdu de vue cet angle de vision que les critiques relevées au deuxième chapitre ont vu dans l'individualité des forces matérielles qui travaillaient contre la vie de la personne, et qu'elles protestaient, bien à tort, contre Maritain, en affirmant que c'est en tant que personne que la personne travaille à l'oeuvre commune. Autre chose est de dire que la personne est partie de la société en tant qu'individu, autre chose est de dire que la personne engage toutes ses énergies spirituelles pour bien remplir son rôle de partie. En ce dernier sens la personne travaille au bien commun en tant que personne. Ce que Maritain n'aurait aucune difficulté à admettre. Transposons au compte de la raison de partie ce que Maritain attribue à l'individualité et nous aurons une formulation des réalités conformes à la lettre de saint Thomas.

Admis que la vie politique puisse se transformer en fruits d'épanouissement pour la personne, on ne peut s'empêcher de constater tout de même une certaine tension, qui

persiste, entre la vie contemplative et la vie active pour autant que la première représente en soi le plus grand bien de la personne singulière duquel elle tend à se rapprocher et qui demeure toujours subordonné à tout bien commun d'ordre pratique. S'il est vrai que la félicité absolue de la personne se mesure au degré de vie contemplative dont elle jouit, ainsi que l'affirme saint Thomas, on peut légitimement se demander quelle part on devra, en tenant compte des nécessités de la vie présente, accorder à l'une et à l'autre.

Et sic patet quod quantum se extendit speculatio, tantum se extendit felicitas. Et quibus magis speculari, magis competit esse felices... Unde sequitur quod felicitas principaliter sit quaedam speculatio.(101)

La règle qui équilibrera cette tension et fera même à l'occasion préférer l'action à la contemplation est celle de la charité. L'action, nous a déjà dit saint Thomas, devient quelquefois préférable parce que plus utile au salut du prochain.

Unde activa quantum ad hanc partem quae salutis proximorum studet est utilior quam contemplativa.(102)

(101) In *X Eth.*, lect. 12; (Pirota, n. 2125).

(102) In III *Sent.*, d.35, q.1, a.4, sol.1.

Puis, prenant à son compte les paroles de saint Augustin
au XIX De Civitate Dei:

[...] negotium justum, scilicet vitae
activae suscipit necessitas caritatis
... Si autem imponitur [sarcina]
suscipienda est, propter necessitatem
caritatis.(103) [Nous soulignons.]

C'est donc sur le terrain de la charité qu'il convient
de poursuivre la discussion sur l'étendue de la transcen-
dence de la personne. La charité serait-elle davantage
centrée sur le bien de la personne ou sur le bien commun?
Quelqu'un doit-il préférer sa propre contemplation à la
contemplation de l'ensemble des personnes? Pour mieux ré-
pondre à cette question, nous devons nous transporter
dans la société des bienheureux et des justes, société sur-
naturelle où l'unique loi est celle de la charité et de la
contemplation divine. Que nous prescrit la charité sur
l'amour de soi, du bien commun extrinsèque et intrinsèque
de la cité céleste? Cette étude nous réserve des éclair-
cissements d'autant plus précieux sur la question du bien
commun et de la personne que saint Thomas compare souvent
les rapports établis par la charité entre les créatures et
Dieu à ceux qui relient les parties à un tout.

(103) Cité par saint Thomas, S.T., IIa-IIae, q.182,
a.1, ad 3.

La personne et la cité des justes

La cité des justes signifie le corps mystique de l'Eglise dont les membres sont liés entre eux et à Dieu par la charité, société qui doit trouver son achèvement dans la cité céleste selon que ses membres communieront personnellement à la vision béatifique de leur fin ultime: Dieu bien commun extrinsèque de la cité céleste.

Il existe un ordre bien défini dans nos rapports de charité chrétienne envers Dieu, nous-même et le prochain. De plus, il convient de distinguer dans la charité des degrés qui varient selon l'intensionem et l'objectum. Tout ordre dit une relation de priorité et de postériorité. D'autre part, prius et posterius se dit par rapport à un principe. Là où se trouve un ordre, se rencontre aussi un principe d'ordination.(104) Or dans l'amitié, ce qui est principalement aimé est ce qui est ^{le} principe du bien sur lequel se fonde cette amitié. L'amitié divine, ayant son principe en Dieu, en cette béatitude qui s'identifie avec Dieu et qui est communiquée aux participants, il découle de cela que le premier aimé dans cet ordre sera Dieu lui-même. Les autres seront aimés selon leur degré de proximité avec le principe de cette amitié. Le "moi" passera

(104) S.T., IIa-IIae, q.26, a.1.

après Dieu, puisqu'il tient de Dieu même le fondement de son amitié avec Lui. Tandis que mon amitié avec Dieu est fondée sur ma participation à cette béatitude, mon amitié avec le prochain, tout en impliquant le même fondement, ne repose que sur mon association ("coassociatio") avec lui dans la participation à cette béatitude, coassociation qui fonde, comme dit saint Thomas, une dilection "secundum unionem in ordine ad Deum"(105) Or comme l'amour s'appuie sur une certaine unité (substantielle ou accidentelle) entre l'objet aimé et le sujet aimant, il est clair que l'amour sera plus grand là où l'unité est plus parfaite. Avec son "moi", la personne possède une unité substantielle d'identification; avec son prochain, une unité de similitude, ou plutôt une "unie".(106) Par conséquent, la charité demandera que la personne singulière se préfère au prochain.

Est-ce là le dernier mot sur la transcendance de la personne singulière? Loin de là. Il ne suffit pas d'invoquer le principe qui veut que la charité bien ordonnée commence par soi-même, pour en conclure péremptoirement à la supériorité de la personne singulière. Car on n'a mis ici en opposition que son bien privé personnel au bien

(105) S.T., IIa-IIae, q.26, a.3.

(106) IDEM, ibid.

privé du prochain. Or l'addition des biens privés de la multitude ne change rien à leur caractère de bien privé et ne les rendra pas comme tels préférables à mon bien personnel. La comparaison à faire dans le débat doit s'établir entre le bien commun et le bien privé de la personne et non entre deux biens privés. Aussi faudra-t-il conduire le débat sur le terrain des rapports de la charité avec le bien commun comme tel. Sur ce terrain, qui du bien commun ou de l'amour de soi-même détient la primauté?

Saint Thomas, se demandant à l'article 4 de la Secunda secundae si l'homme doit s'aimer lui-même en charité plus que le prochain, se pose l'objection suivante: la charité ne recherche pas ses intérêts personnels et par conséquent par la charité on aime plus le prochain que soi-même.

Caritas non quaerit quae sua sunt, respondit, sic intelligitur quia communia propria ante ponit. Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium bonum: sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum partiale sui-ipsius, ut dictum est.(107)

La pensée de saint Thomas semble bien explicite sur ce point. La charité préfère les intérêts de l'autre à ses intérêts personnels, lorsque cet autre s'identifie avec le bien commun. Elle préfère en effet le bien commun au bien privé

(107) S.T., IIa-IIae, q.26, a.4, ad 3.

puisque'il est plus aimable pour chacun que son propre bien privé. Une argumentation identique est suivie dans le De Caritate, a.9, ad 15 et dans la Somme, IIa-IIae, q.26, a.3, ad 1.

Secundum ea quae pertinent proprie ad propriam personam alicujus, plus debet exhibere dilectionis effectum parentibus quam extraneis; nisi forte in quantum in bono alicujus extranei penderet bonum commune, quod etiam sibi ipsi imponere quisquis debet.(108)

Pour autant que les textes précédents sont concernés, (les réserves à faire viendront plus tard) la charité, portant sur le bien commun, place le juste dans le rapport de partie à tout. Or comme la vocation de la partie est d'aimer le tout plus qu'elle-même et de s'aimer comme ordonnée au tout, chaque juste n'est-il pas appelé à aimer Dieu ou même (avec réserve toutefois) le bien commun intrinsèque et immanent de la société des justes, pour lui-même avant de l'aimer pour soi, c'est-à-dire l'aimer dans son incommen-
surabilité ^{avec le} au bien propre privé, l'aimer dans sa communicabilité à tous. Voilà donc ce à quoi semble m'ordonner la charité: "caritas non quaerit quae sua sunt,... quia communia anteponit propriis."

Cette conclusion, pour autant qu'elle revendique la primauté du bien commun, serait-elle la contradictoire de

(108) De Caritate, a.9, ad 15.

la position de Maritain? Sans faire état pour le moment des réserves à faire sur le principe de la primauté du bien commun, cette conclusion, dont nous parlons plus haut, doit pouvoir s'accorder avec une certaine transcendance de la personne puisque Maritain, qui est sans nul doute personnaliste, y souscrit sans ambages. Lisons, par exemple, les deux textes suivants:

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 et aussi d'abord 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 l'Essence increée.(109)

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 increé.(110)

La personne se voit dépasser par Dieu, bien commun suprême, elle se voit encore dépasser par l'ensemble des communications divines faites à la cité des bienheureux tout entière.

(109) Jacques MARITAIN, "La personne et le bien commun", dans Revue Thomiste, v.46(1946), p. 239, note 3.

(110) IDEM, ibid., p. 270.

Toutefois à la différence des parties qui entrent dans la composition des tous matériels (ruche d'abeilles), la créature intellectuelle est voulue pour elle-même et non pas seulement pour le tout créé, selon que chacune d'elles est invitée à s'unir à Dieu par la connaissance et l'amour.

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 singulière.(111)

Cette ordination directe à Dieu passe, du point de vue objectif, avant l'ordination à tout bien créé. Et c'est au moins cette ordination qui fonde la transcendance attribuable à la personne à l'échelle de l'univers des personnes. Il ne s'agit pas nécessairement, comme on le voit, de la transcendance du bien privé de la personne sur l'ensemble des biens privés, mais d'une transcendance tout de même qu'il importe de ne pas ^{négliger} ~~tenir sous le boisseau~~ lorsque l'on défend la personne contre les empiètements des Etats totalitaires. D'ailleurs, nous verrons plus loin que même au niveau de la cité céleste, le bien privé de la

(111) IDEM, ibid., p. 209.

personne reste à un point de vue préférable par celle-ci à l'ensemble de la cité céleste, car chaque personne singulière est plus attachée à sa propre béatitude qu'à la béatitude de toute la cité, même si les autres jouissent à un degré infiniment supérieur de la vision béatifique. Cette supériorité du bien commun n'est donc pas de tout point absolue. Il y aura toujours dans la personne singulière un noeud de résistance, un seuil que Dieu même n'ose pas outrepasser. Car c'est dans les limites imposées par le respect de la liberté humaine et de la nature même de la créature, ainsi que nous l'expliquerons plus loin, que Dieu fait passer le bien du tout avant le bien privé de la personne. Le lecteur voudra bien ne pas perdre de vue ces réserves, sur lesquelles d'ailleurs nous reviendrons plus explicitement, dans l'étude des rapports de la personne et de la charité avec le bien commun de la cité céleste. Ce bien commun étant double, bien commun extrinsèque et bien commun intrinsèque, nous en aborderons l'examen successivement.

a) La charité et le bien commun EXTRINSEQUE

Au-dessus de l'univers de la nature, saint Thomas conçoit Dieu comme un tout transcendant, un bien commun extrinsèque. Dieu étant la source universelle des êtres, est en même temps le terme universel vers lequel ils tendent et qu'ils aiment en tant que parties plus qu'eux-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 Deus. (112)

Il s'ensuit que les êtres créés aiment mieux ce bien commun qu'eux-mêmes:

Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium ejus; unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam. (113)

Le Docteur Angélique aura recours à la même raison, à savoir que Dieu est un bien commun, pour montrer que les anges, d'un mouvement naturel, préfère Dieu à leur bien propre.

Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bene continetur etiam angelus et homo et omnis creatura... sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum. (114)

On prendra soin de noter que le bonum universale en question est un bonum universale in causando, et non pas un bonum

(112) Cont. Gent., III, c.17.

(113) Quodlibet 1, q.4, a.8c; S.T., Ia-IIae, q.109, a.3c.

(114) S.T., Ia, q.60, a.5.

universale in praedicando. Le bonum universale in praedicando désigne la notion de bien en autant qu'elle est commune à tout être. Le bonum universale in causando, un bien comme "perfectivum alterius per modum finis." C'est selon cette deuxième acception que Dieu est bien commun puisqu'il est la fin universelle des êtres. Le texte suivant illustre bien la différence entre ces raisons de bien tout en passant à l'application à Dieu.

Praeterea, quanto aliquod bonum est communius tanto divinius ut patet in I Ethic., cap.1. Sed bonum corporale communius est quam spirituale: quia corporale ad plantas et animalia bruta extendit, non autem spirituale. Ergo corporale bonum spirituali praeeminet; et ita in corporalibus bonis magis est beatitudo quaerenda.(115)

Telle est l'objection que saint Thomas se pose: plus le bien est commun, plus il est divin. Or le bien corporel, étant commun à trois catégories d'êtres, doit être plus divin et préférable en conséquence au bien spirituel. A cette objection, il répondra:

Ad tertium dicendum quod dupliciter aliquid dicitur esse commune. Uno modo per praedicationem; huiusmodi autem commune non est idem numero in diversis repertum; et hoc modo habet bonum corporis communitatem. Alio modo est aliquid commune secundum participationem unius ejusdem rei secundum numerum; et haec communitas

(115) In IV Sent., d.49, q.1, a.1, q1a1,obj.3.

maxime potest in his quae pertinent
ad animam inveniri; quia per ipsam
attingitur ad id quod commune bonum
omnibus rebus, scilicet Deum; et ideo
ratio non procedit. (116) [Nous soulignons.]

Cette distinction, en plus de ^{son} importance pour l'établissement et une meilleure compréhension des considérations à venir, détermine le sens d'une déclaration de saint Thomas, dont on pourrait argumenter pour soutenir que la charité ne nous met pas avec Dieu dans le rapport de parties à tout. L'objet de la charité, nous dit l'article, n'est pas le bien commun, mais le bien suprême. Donc Dieu ne peut être aimé en charité comme bien commun.

Bonum commune non est objectum caritatis, sed summum bonum. (117)

Le contexte de cette citation constitue une réponse à l'objection que l'on fait. Saint Thomas se demande si la charité est une vertu spéciale. Voici alors l'objection qu'il se pose:

Praeterea bonum est objectum generale omnium virtutum: nam virtus est quae bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit. Sed bonum est objectum caritatis. Ergo caritas habet objectum generale; et ita est generalis virtus.

(116) IDEM, ibid., réponse à l'objection 3.

(117) S.T., Ia, q.60, a.5, ad 5.

L'objection veut donc que l'objet de la charité soit le bien prédicable de toute autre vertu. Or pour distinguer ce bien commun in praedicando de l'objet de la charité, saint Thomas répondra que la charité ne porte pas sur le bien commun (in praedicando), mais sur le bien suprême. Mais il n'exclue pas, par là, qu'elle puisse porter sur le bien commun in causando, même si d'abord et avant tout la charité n'a pas comme objet formel ce bonum commune in causando.

Ainsi donc Dieu est-il pour saint Thomas un bien commun, bonum commune in causando, c'est-à-dire qu'il est le même bien numériquement pris qui est participé par tous ceux auxquels sa causalité s'étend. Bien commun, dans le sens formel bien qu'analogique du terme, vis-à-vis de qui les créatures ont la condition de partie. Tel est Dieu dans ses relations avec l'univers de la nature. Seront-elles différentes dans l'univers de la cité céleste?

La charité surnaturelle ne détruit pas les relations naturelles entre Dieu et les créatures. Au contraire, elle les perfectionne. C'est ce que saint Thomas écrit dans la Somme Théologique, Ia, q.60, a.5.

Alioquin, si naturaliter [angelus et homo] plus diligeret seipsum quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa; et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur. [Nous soulignons.]

Il convient de faire remarquer, avant de passer outre, que la charité n'ordonne pas à Dieu comme au bien de l'univers de la nature et de la création, mais à Dieu dans le mystère de la déité, qui nous sera révélé sicuti est. La charité nous ordonne à Dieu, bien commun de cette société céleste constituée par les Trois Personnes et par les âmes entrées par participation dans la gloire de Dieu. C'est pourquoi saint Thomas écrira :

Omnes qui vident ipsam Dei essentiam
moventur in ipsam Dei essentiam prout
ab aliis distincta et secundum quod
est bonum commune. Et quia in quantum
est bonum commune naturaliter amatur
ab omnibus, quicumque videt eum per
essentiam impossibile est quin dili-
gat.(117)

Puisque Dieu dans le mystère de sa Déité est le bien commun de la cité céleste, les membres de cette société seront soumis à la loi de la primauté du bien commun. Ils aimeront en charité Dieu plus qu'eux-mêmes. Cette loi s'accorde avec celle de la charité qui veut que Dieu soit d'abord aimé pour lui-même et non pour la béatitude subjective.

Saint Thomas a donc transporté dans l'ordre surnaturel les lois qui régissent l'ordre naturel. Aussi utilisera-t-il, pour en parler, l'analogie de l'univers de la nature.

Respondeo dicendum quod a Deo duplex bonum accipere possumus: sci-

(117) 3.T., Ia, q.60, a.5, ad 5.

licet bonum naturae et bonum gratiae...

Puis, il expose dans la première partie du parallèle comment toute chose aime Dieu plus qu'elle-même puisque "unaquaeque pars naturaliter plus amat bonum commune totius quam particulare bonum proprium." Il introduit ensuite avec un a fortiori la seconde partie du parallèle qui réfère 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 possunt.(118)

Pourquoi devons-nous préférer Dieu à nous-mêmes? Saint Thomas donne comme raison de cette préférence que Dieu est un bien commun.

La solution première du même article confirme cette doctrine. Notre amitié avec Dieu n'est pas fondée sur l'amour de soi, comme il en est des amitiés où le bien de l'amitié a raison de bien particulier. Mais le bien de l'amitié divine a raison de bien commun et c'est pourquoi il doit être préféré à notre propre bonheur.

(118) S.T., IIa-IIae, q.26, a.3.

Philosophus [amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum... Ergo magis se debet diligere quam Deum] 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 totius.(119)

Un fait très clair se dégage jusqu'ici de l'analyse des textes ci-haut donnés: tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel, la créature intellectuelle apparaît comme une partie vis-à-vis du Tout divin, bien commun extrinsèque. Quelques gloses supplémentaires autour de cette vérité ne seront pas inutiles pour situer la créature en face de Dieu comme bien commun.

Dieu, devant la créature, a l'universalité, la transcendence et l'incommensurabilité du bien commun. Corrélativement la créature a, vis-à-vis de Lui, raison de partie et de bien privé. Elle se sent déborder de toute part dans sa capacité de saisir Dieu, parce que le bien qu'elle a le privilège d'aimer est plus grand que son bien privé. Sa béatitude subjective est infiniment dépassée par la béatitude objective. En Dieu seul se trouvent réalisées l'identification et l'adéquation entre ces deux réalités. Si Dieu était commensurable ^{avec} par la créature, il s'ensuivrait

(119) S.T., IIa-IIae, q.26, a.3, ad 1.

que la partie deviendrait le tout. Vouloir rendre Dieu commensurable ^{avec} par la créature, c'est faire de la partie un tout et se rendre responsable de la pire des perversions, celle-là même des anges déchus, qui ont aspiré à se faire l'égal de Dieu, c'est-à-dire à s'approprier le bien commun. Quand donc nous affirmons que la créature doit préférer le bien de Dieu à son bien propre et privé, nous ne faisons qu'affirmer sa condition de partie et la transcendance de Dieu comme bien commun.

Ce devoir s'étend bien au delà. S'ordonner à Dieu comme à un bien commun, ce n'est pas seulement admettre l'incommensurabilité ^{entre le} du bien suprême ^{et} à soi-même et conséquemment l'aimer plus que soi-même; mais cela comporte aussi de l'aimer dans sa communicabilité et dans ses communications. Le bien commun est incommensurable ^{avec le} au bien privé de chacun. En face de Dieu se communiquant actuellement à l'univers des créatures, l'âme ne peut s'empêcher de l'aimer plus qu'elle-même sans en même temps le vouloir dans sa diffusion à tous. L'aimer plus qu'elle-même, c'est pour elle l'aimer pour lui-même et selon lui-même. Or s'il est de fait engagé dans la communication de sa bonté, elle a le devoir de l'aimer selon l'état même dans lequel elle le voit. Telle est la ligne de conduite que saint Thomas a tracée aux citoyens de la cité céleste, ligne de conduite qui est dictée par la nature même de la charité surnaturelle.

Aimer Dieu en charité exige de le vouloir dans sa permanence et sa diffusion. La vertu de charité rend le juste apte à exercer un tel amour comme les vertus politiques adaptent le citoyen à vouloir le bien commun de la cité terrestre dans son déversement sur tous les membres de la société. C'est le propre du tyran de vouloir s'appropriier, comme nous le disions, le bien de la cité pour son profit personnel. Aussi le bienheureux, comme citoyen céleste, doit-il se soumettre aux lois de la cité, demandant d'aimer le bien du tout dans sa communicabilité.

Amare autem bonum alicujus civitatis contingit dupliciter uno modo ut habeatur et possideatur. Amare autem bonum alicujus civitatis ut habeatur et possideatur, non facit bonum politicum: ... sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est amare civitatem. (120)

Puis saint Thomas passe à l'application dans l'ordre de la charité:

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... 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 seipsos.

(120) De Caritate, a.2.

Notons en passant que c'est encore parce que la charité peut nous faire tendre à Dieu comme à un bien commun, que non seulement nous aimons en conséquence le prochain auquel s'étend aussi la bonté de Dieu, mais aussi que la charité fraternelle a la même nature que la charité pour Dieu. Son objet formel est le même et cette vérité apparaît avec évidence quand on tient compte que Dieu est un bien commun.

*Caritas in diligendo proximum habet
Deum ut rationem formalem objecti
et non solum ut finem ultimum. (121)*

Non seulement l'acte de charité peut être ordonné à Dieu, fin ultime, comme tout autre acte de vertu, mais de plus elle porte sur Dieu en raison de l'identité de son objet formel avec la charité pour Dieu. Or comment peut-il en être ainsi, sinon que la charité pour Dieu s'étend jusqu'à aimer Dieu dans sa communicabilité et sa diffusion au prochain. Ce qui équivaut à l'aimer comme bien commun. C'est pourquoi la charité fera désirer que le prochain soit en Dieu et que Dieu soit en lui :

*Ratio autem diligendi proximum Deus
est: hoc enim debemus in proximo diligere ut in Deo sit. (122)*

(121) De Caritate, a.5, ad 2.

(122) S.T., IIa-IIae, q.25, a.1.

Amicitia caritatis... fundatur super
 communicatione beatitudinis aeternae,
 in cujus participatione communicant
 cum angelis homines... Et ideo mani-
 festum est quod amicitia caritatis
 etiam ad angelos se extendit.(123)

La conclusion se dégage nettement. L'univers des bien-
 heureux est réglé, lui aussi, par la loi de la primauté du
 bien commun. La charité envers soi-même, qui l'emporte sur
 la charité envers le prochain, s'incline devant la supério-
 rité du bien commun extrinsèque et en un certain sens aussi,
 que nous expliquerons plus loin avec tous les correctifs
 voulus, devant la supériorité du bien commun intrinsèque.
 La charité m'ordonne d'abord à Dieu voulu pour Lui-même
 avant de m'ordonner à moi-même, parce que son objet est un
 bien commun ou en d'autres termes parce qu'elle m'ordonne
 à Dieu comme bien commun.

On soulèvera ici une objection. L'objet formel "per
 se primo" atteint par la charité n'est pas Dieu sous la
 formalité de bien commun, mais comme objet de la béatitude.

Caritas habet quoddam speciale bonum
 ut proprium objectum, scilicet bonum
 beatitudinis divinae.(124)

(123) S.T., IIa-IIae, q.25, a.10; De Carit., a.4, ad 1;
 ad 2; a.7; In III Sent., d.28, a.7; d.27, q.2, a.4, sol. 1,
 ad 2..

(124) De Carit., a.7; S.T., IIa-IIae, q.23, a.4; q.24,
 a.2, ad 2; De Carit., a.2, ad 8; ad 16; a.4, ad 2; ad 5;
 a.12, ad 16.

Finis ad quem principaliter terminatur
caritas est ipsa beatitudo increata.(125)

Caritas facit hominem Deo inhaerere
propter seipsum; spes autem et fides
faciunt hominem inhaerere Deo sicut
cuidam principio, ex quo aliqua nobis
proveniunt.(126)

Aucun de ces textes ne donne, comme raison formelle de la charité, la raison de bien commun. Comment pouvons-nous dire que la charité ^{nous} ordonne ; à Dieu comme à un bien commun? Nous concédons l'objection sans accepter la conclusion qu'on en tire. Que la formalité spécifique de la charité ne soit pas Dieu sous l'aspect de bien commun, il ne s'ensuit pas que la charité ne puisse nous faire aimer Dieu comme bien commun. Expliquons-nous.

Dans l'hypothèse où une seule âme jouirait de la vision béatifique, Dieu sans aucun doute, ne serait pas atteint sous la formalité de bien commun, mais bien sous celle de bien suprême, qui est l'objet de la béatitude divine:

Beatitudo quantum ad objectum est
summum bonum simpliciter...(127)

La béatitude divine et son objet abstraient comme tels de l'aspect de bien commun. Celui-ci s'ajoute à Dieu dans sa relation à une multitude de bienheureux, rendus participants

(125) In III Sent., d.28, a.1, ad 5.

(126) B.T., IIa-IIae, q.17, ad 6.

(127) S.T., Ia, q.26, a.3, ad 1.

de cette béatitude et qui constituent la cité céleste. L'objet de la charité est précisément l'objet de la béatitude divine. C'est la bonté in créée atteinte sous la lumière surnaturelle, pour autant qu'elle est aimable en soi et pour soi. La charité se présente comme une relation d'amitié avec Dieu, fondée sur la communication faite aux bienheureux de la béatitude divine. Cet amour, n'étant pas un amour de concupiscence, mais d'amitié, veut aimer Dieu "ut ei bonum velimus"(128). Aimer Dieu pour Lui-même, c'est l'aimer tel qu'il s'aime, vouloir qu'il soit heureux, qu'il soit ce qu'il est, se complaire dans le bonheur qu'il trouve en Lui-même. Rien dans ces formalités ne nous réfère à l'idée de bien commun. Certes l'âme qui serait seule avec son Dieu dans ce commerce d'amitié se trouverait encore devant un bien incommensurable qu'elle devrait aimer plus qu'elle-même, Dieu demeurant infiniment aimable et dépassant toutes les capacités subjectives de l'âme bienheureuse. "Maius est in se bonum Dei quam participare possumus fruendo ipso."(129) La distance qui sépare alors Dieu de cette âme est celle qui existe entre le bien in créé et le bien créé, et non pas ^{celle qui sépare} le bien commun du bien privé. On fera

(128) S.T., IIa-IIae, q.23, a.1.

(129) S.T., IIa-IIae, q.26, a.3, ad 3.

peut-être instance en disant que, si du moins l'âme seule devant son Dieu ne peut l'aimer dans ses communications actuelles à la cité, pour la bonne raison que dans l'hypothèse il n'y a pas de cité, du moins l'aime-t-elle dans sa communicabilité et qu'alors elle l'atteint en charité comme bien commun, non pas communiqué mais communicable. Nous concédons que la charité, en se portant sur Dieu qui embrasse sans morcellement tous les attributs divins, l'aimera selon toutes les qualités qui découlent de sa perfection infinie. Mais cela ne change en rien à la raison per se primo atteinte par la charité.

L'âme aimera donc Dieu formellement comme bien commun, quand Dieu se communiquera actuellement à une multitude de bienheureux. Et cela dans le même mouvement de charité qui la porte sur le "summum bonum". Car, bien que l'objet formel de la charité ne soit pas la raison de bien commun, puisque la charité ne porte pas d'abord et avant tout sur Dieu dans ses relations aux créatures, ~~il reste que la charité ne porte pas d'abord et avant tout sur Dieu dans ses relations aux créatures~~, il reste que la charité faisant aimer Dieu comme il est concrètement, l'aimera aussi comme bien commun. Dieu s'est en fait communiqué à une société de bienheureux et de justes. Advenant l'existence d'une cité céleste, le bien suprême acquiert la transcendance d'un bien commun. Et la charité qui porte sur Dieu dans le

mystère de sa béatitude personnelle, se prolonge dans l'amour de Dieu comme bien commun de la cité. Saint Thomas, qui s'est placé la plupart du temps, dans cette perspective concrète, apportera, pour cette raison, comme motif de préférer Dieu au bien subjectif de l'âme, cette formalité de bien commun réalisée en Dieu, tête de la cité céleste. Se plaçant d'un point de vue abstrait, il aurait pu assigner une autre raison à savoir la perfection infinie et surabondante de Dieu, à laquelle d'ailleurs il fait allusion dans la Somme Théologique:

Magis autem amamus Deum amore amicitiae quam amore concupiscentiae: quia maius est in se bonum Dei quam participare possumus fruendo ipso.(130)
[Nous soulignons.]

Mais, comme saint Thomas, ainsi que nous le disions, s'est placé dans la perspective d'une multitude de participants à un bien commun, c'est à cette raison de bien commun qu'il fait communément appel de préférence à toute autre pour déterminer les rapports de la charité que l'âme entretient avec Dieu.

(130) S.T., IIa-IIae, q.26, a.3, ad 3.

b) Le bien commun intrinsèque de l'univers des bienheureux et la personne singulière

Certains personalistes admettront sans difficulté que le bien commun extrinsèque de l'univers dépasse le bien de la personne. Admettraient-ils tout autant qu'il en est ainsi en ce qui regarde le bien intrinsèque et immanent, c'est-à-dire l'ensemble des communications divines faites à la cité tout entière? Maritain, personaliste, souscrirait à la seconde assertion tout autant qu'à la première. En cela encore, il est facile de montrer que sa doctrine est conforme à saint Thomas.

Il suit de là qu'absolument parlant elle [la personne] est aimée et voulue pour l'ordre de l'univers de la création avant d'être aimée et voulue pour elle-même, ce qui n'empêche qu'à la différence des êtres irrationnels elle est réellement pour elle-même et est référée directement à Dieu.(131)

De même dans l'ordre surnaturel, la personne voulue et aimée pour elle-même, "est voulue et aimée d'abord... pour la communication de la divine bonté qui est faite à la cité tout entière des bienheureux..."(132)

(131) Jacques MARITAIN, La personne et le bien commun, p. 13, note 1.

(132) IDEM, ibid.

On aura reconnu, sans peine, dans ces lignes la doctrine de la primauté du bien commun, à laquelle saint Thomas a constamment recours dans la Somme contre les Gentils au sujet de l'ordre de l'univers, objet de la providence divine. Pourquoi Dieu a-t-il créé les choses multiples, y est-il écrit, sinon pour représenter sa bonté plus adéquatement. Transposant ce principe dans l'univers des bienheureux, on peut affirmer, en toute sécurité, que la gloire de Dieu apparaît avec plus d'éclat dans l'ensemble hiérarchisé des bienheureux et de leurs actes personnels de contemplation que dans un seul. Nous voulons épargner ici au lecteur la répétition fastidieuse des textes déjà rapportés dans le paragraphe sur l'ordre de l'univers.

D'ailleurs la primauté du bien commun intrinsèque fait suite logique à la primauté du bien commun extrinsèque. La charité amène la personne à vouloir Dieu comme se communiquant, autant dire dans un sens, dans l'ensemble de ses communications créées avant de l'aimer dans la communication singulière qui lui est faite. Car le concert de tous constitue un hommage plus digne de Dieu que le témoignage d'un seul.

A ce niveau encore, devons-nous constater que la transcendence de la personne trouve sa limite dans l'excellence du bien commun auquel elle est en un sens d'abord ordonnée

avant de ^{l'être} s'aimer ^{le pour} elle-même. La raison en est que le bien privé de la personne se trouve comparé à un bien commun du même ordre. D'où sous ce rapport l'application plus rigoureuse du principe de la primauté du bien commun. Cependant l'application de ce principe doit subir quelque correctif. Il n'y a que le souverain bien commun, Dieu, qui en jouisse sans réserve. Dans l'ordre du créé, nous entrons nécessairement dans le domaine du relatif et c'est ce qu'il importe de souligner dans la doctrine du bien commun. Remarquons d'abord que la personne ainsi partie et subordonnée au bien commun intrinsèque, n'entre pas dans ce tout à la façon d'une partie d'un tout matériel. En ce dernier cas, la partie n'a aucune raison d'être si ce n'est d'être faite pour le tout, tandis que les personnes et chacune d'entre elles, ainsi que nous l'avons déjà signalé avec Maritain et saint Thomas, sont gouvernées pour elles-mêmes. Car les personnes et chacune d'entre elles peuvent entrer en contact direct avec Dieu par leurs activités de connaissance et d'amour. Elles constituent, chacune pour elle-même, un monde, pour ainsi dire, imperméable dont la première préoccupation est de s'ouvrir sur Dieu.

[...] 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 ré-

dempteur à lui, personne singulière.(133)

On trouve en ces mots l'écho de certaines affirmations de saint Thomas, déjà relevées plus haut:

Substantiae intellectuales gubernantur propter se, alia vero propter ipsa... Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem propter ipsam.(134)

A noter que cette sollicitude s'étend à la personne individuelle et singulière:

Sic igitur solae rationales creaturae directionem a Deo ad suos actus accipiunt, non solum propter speciem, sed etiam secundum individuum.(135)

Il est vrai que saint Thomas a ajouté un correctif tendant à minimiser cette excellence de la personne. Ce soin spécial que la providence lui manifeste ne l'empêche pas d'être ultérieurement ordonnée à Dieu et aussi à la perfection de l'univers:

Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsae ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi.(136)

Monsieur Maritain a aussi respecté toutes ces nuances quand

(133) Jacques MARITAIN, "La personne et le bien commun," article cité de la R.T.(1946), p. 209.

(134) Cont. Gent., III, c.112.

(135) Cont. Gent., III, c.113.

(136) Cont. Gent., III, c.112.

il écrit:

Chaque substance intellectuelle est faite 1* pour Dieu, bien commun séparé de l'univers, 2* pour la perfection de l'ordre de l'univers (selon qu'il est non seulement l'univers des corps, mais aussi des esprits) et 3* pour elle-même, c'est-à-dire pour l'action (immanente et spirituelle) par laquelle elle se parfait et accomplit sa destinée. (137)

Cependant chez les deux auteurs, on aura remarqué l'ordre qu'ils mettent dans ces ~~deux~~ ordinations. La personne est d'abord ordonnée à Dieu et ensuite à la perfection de l'univers: "in Deum et ad perfectionem universi." Avant d'être référée donc à tout bien commun créé, la personne est d'abord référée à Dieu. Aucun amour du bien commun créé ne pourrait légitimer la séparation d'avec Dieu. Est-ce à dire que la personne jouit dans son bien privé d'une transcendance au-dessus de tout bien commun créé, même celui de la cité céleste? Cela nous ne le pouvons le déduire des textes mêmes que nous avons en ce moment sous les yeux. La transcendance, dont il est explicitement question ici, ressortit à l'excellence du bien commun objectif que la personne a le devoir de rechercher en tout premier lieu. Les deux auteurs se sont placés, semble-t-il, du point de

(137) Jacques MARITAIN, La personne et le bien commun, p. 13, note 1.

vue sapientiel de Dieu. Dans cette perspective sapientielle et que nous appellerions aussi objective pour les raisons que nous donnerons plus bas, Dieu par le même acte d'amour par lequel il communique sa bonté à chacune des âmes participantes, et les met chacune en possession de sa divine béatitude, veut d'abord cette communication singulière comme ordonnée à l'ensemble de ses communications créées tout en aimant chacune des âmes pour elle-même puisque toutes et chacune entrent en possession de sa gloire. Toutefois si cette préférence du tout aux parties impliquerait de la part de Dieu la volonté positive d'exclure une d'elles par la damnation, alors la transcendance de la personne reprend ses droits, puisque Dieu ne peut jamais ainsi sacrifier la personne, non seulement parce que son acte comporterait une contradiction mais aussi parce qu'il respecte la liberté de la personne singulière. À ce point de vue déjà, il y a lieu de mettre une sourdine au principe de la primauté du bien commun et c'est avec cette première réserve qu'on doit en parler.

Si maintenant nous abordons le problème sous un autre angle, à savoir du point de vue subjectif ou de la personne singulière en quête de son bonheur, il y aura lieu peut-être d'accorder dans certaines limites, même au bien privé de la personne, (son union subjective avec Dieu) une prééminence

sur tous les autres biens privés de toute la cité céleste. Monsieur Maritain n'a pas eu de propos explicites sur ce point. Il nous le laisse du moins soupçonner ^{une doctrine d'essence} quand il fait passer l'ordination de la personne à Dieu avant toute autre ordination au bien créé. Il a voulu surtout prévenir les accusations d'individualisme que l'exaltation de la personne a pu lui attirer. On a confondu le bien de la personne chez Maritain avec le bien privé qu'elle rechercherait d'une façon égoïste. C'est pourquoi s'est-il empressé dans ses mises au point, que l'on trouve dans La personne et le bien commun, de dissiper les malentendus en déclarant que "absolument parlant elle [la personne] est aimée et voulue pour l'ordre de l'univers de la création avant d'être aimée et voulue pour elle-même, ce qui n'empêche pas qu'à la différence des êtres irrationnels elle est réellement pour elle-même et est référée directement à Dieu." (138)

Or dans la mesure où saint Thomas s'est montré plus explicite, on peut dire qu'il va au delà de Maritain pour accorder à la personne, même dans son bien privé, une certaine transcendance sur toute la cité céleste des personnes. C'est ce qu'il importe d'examiner en répondant à l'objection qui suit.

(138) IDEM, ibid.

Si, comme nous l'avons vu, nous devons aimer Dieu, bien commun de la cité céleste et même le bien commun immanent de cette société, plus que nous-mêmes, il s'ensuivra que, Dieu se communiquant davantage aux autres, ceux-ci devront être préférés à notre bien propre. Et ce propos ne va-t-il pas jusqu'à renverser l'adage voulant que la charité bien ordonnée commence par soi-même?

La réponse à cette difficulté repose sur une distinction dont saint Thomas fait un fréquent usage dans ses traités sur la charité. Le principe de la charité est double selon qu'il réfère à l'objet ou à l'aimant. Du côté de l'objet, l'acte de charité détient son espèce, tandis que du côté du sujet, son degré d'intensité. Par espèce nous entendons le degré déterminé de participation à la béatitude divine, auquel est appelé l'un ou l'autre bienheureux. Secundum objectum quelqu'un est tenu d'aimer davantage, d'un amour appréciatif, pour ainsi dire, celui qui est plus intimement uni à Dieu par la charité. Au contraire, selon le degré d'intensité de son amour, ou le degré d'attachement, quelqu'un aimera davantage lui-même et ses proches.(139) Quelques exemples, donnés par saint Thomas, illustreront d'eux-mêmes cette distinction. Secundum objectum on est

(139) S.T., IIa-IIae, q.26, a.7.

tenu de préférer son père à son fils, parce qu'il y a dans le premier une raison de similitude plus grande avec Dieu dans l'ordre de la causalité, tandis que secundum intensiorem on aimera davantage son fils parce qu'on lui est uni ~~par des liens~~ plus intimes^{ment} qu'à son père, le fils étant la propriété même du père. (140) Cet ordre, saint Thomas déclare qu'il sera conservé au moins partiellement dans la patrie. D'abord, Dieu demeurera, tant du point de vue de l'aimant que de l'aimé, "super omnia diligendus." Il est en effet aimé comme la cause même de notre béatitude dont nous tenons la nôtre, et par voie de conséquence aimé d'abord pour Lui-même avant de l'être pour nous. En deuxième lieu, en vertu même de la distinction, ci-haut faite, tel bienheureux préférera secundum objectum les meilleurs à lui-même, par le désir de se mieux conformer à la volonté de Dieu. "Primo quidem modo [secundum differentiam boni] plus diligit meliores quam seipsum, minus vero minus bonos." La raison d'une telle préférence suit dans le même texte: le bienheureux veut, par conformité à la volonté divine, ce qui est dû en justice divine à chacun.

Volet enim quilibet beatus unum quemque
habere quod ipsi debetur secundum divinam
justitiam propter perfectam conformitatem

(140) S.T., IIa-IIae, q.26, a.9.

voluntatis humanae ad divinam.(141)

Mais selon l'intensité de l'acte, le bienheureux s'aimera plus que les autres, fussent-ils meilleurs que lui-même. Car le don de charité pourvoit d'abord à ce que chacun ordonne son propre esprit à Dieu; ce qui, dit saint Thomas, appartient à l'amour de soi-même: "quod pertinet ad dilectionem sui-ipsius." (142) Ce n'est que secondairement qu'il pourvoit à l'ordination des autres à Dieu. Du point de vue de l'intensité de l'acte, il n'y aura qu'une seule chose de changée au paradis: elle regarde la préférence à accorder à tel voisin contre tel autre. Le principe d'ordination ne sera plus cette fois l'union subjective au prochain, parce que, nous dit saint Thomas, toute la vie du bienheureux sera à base de ses rapports avec Dieu:

Unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparisonem ad Deum; ut scilicet ille magis diligatur et propinquior sibi habeatur ab unoquoque qui est Deo propinquior.(143)

Sed quantum ad seipsum oportet quod aliquis plus se quam alios diligat.(144)

Cette distinction, qui commande tout ce débat d'une façon aussi nuancée et permet de concilier les exigences

(141) S.T., IIa-IIae, q.26, a.13.

(142) IDEM, ibid.

(143) IDEM, ibid.

(144) IDEM, ibid., ad 1.

de la ratio boni superioris objective avec celles des tendances subjectives de la personne qui recherche plus intensément sa propre perfection, qui y est plus attachée qu'à celle des autres, celle-ci représenterait-elle une raison de bien de beaucoup supérieure, tient à un fondement plus éloigné que nous révèle un texte important de Ia-IIae, q. 19, a.10. Il convient donc de conduire nos recherches jusque là.

Une fois cette distinction établie, il se peut, en effet, que nous nous demandions encore pourquoi, du point de vue de l'intensité de l'acte, quelqu'un doit-il se préférer à une raison de bien supérieure réalisée dans un autre qui est de fait plus proche de Dieu? Comment s'expliquer que l'amabilité objective de l'objet ne soit pas la mesure de l'intensité de mon amour; ou encore que le degré d'intensité ne corresponde point à l'excellence même objective du bien, ainsi qu'il arrive en Dieu où l'intensité est proportionnée à la raison objective de bien existant chez les bienheureux? Voici comment saint Thomas se pose et résout cette difficulté.

Per caritatem homo maxime Deo assimilatur. Sed Deus diligit magis meliorem.
Ergo et homo per caritatem magis debet meliorem diligere quam sibi conjunctiorem. (145)

(145) S.T., IIa-IIae, q.26, a.7, object. 2.

A cet endroit, saint Thomas se contentera d'une brève explication quitte à nous renvoyer au texte plus élaboré de Ia-IIae, q.19, a.10. Il y a des choses, y est-il écrit, qu'il nous convient de vouloir, mais que Dieu ne veut pas nécessairement 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 est.(146)

La solution repose en dernière analyse sur cette vérité que la volonté de Dieu diffère de la nôtre. Sa science est infinie et universelle; la nôtre finie et moins universelle. Et Dieu n'y peut rien puisque cette condition est inhérente à la nature des êtres créés. Il se présentera donc des situations où notre volonté ne coïncidera pas matériellement sur le même objet avec celle de Dieu. Néanmoins il lui sera demandé de s'y conformer formellement, c'est-à-dire de vouloir toute chose sub ratione boni universalis. En Dieu le volitum materiale et le volitum formale coïncident et s'identifient. Chez nous ils peuvent différer, une seule chose nous étant demandée à savoir que tout soit au moins voulu sub ratione voliti formalis. Ces expressions s'éclaireront d'elles-mêmes à la lumière du texte de saint Thomas.

(146) IDEM, ibid., ad 2.

D'abord le Docteur Angélique commence par illustrer avec un exemple concret la possibilité pour deux volontés d'être bonnes en vertu des raisons de bien qui les attirent, tout en se portant sur des objets contraires. Ainsi, la volonté du juge qui veut la mort du malfaiteur est bonne parce que conforme aux normes de la justice sociale. Mais la femme du malfaiteur n'est pas moins bien intentionnée quand elle réclame qu'on lui conserve la vie de son mari. L'un veut la perte de l'accusé sub ratione boni communis; l'autre, son salut sub ratione boni privati. Or la Providence divine conduit l'univers sub rationi boni communis, tandis que la créature ne s'élève qu'à l'angle particulier qui lui est proportionné. Le bien proportionné à la providence divine, c'est le bien commun qui est sa propre bonté à manifester dans l'univers; mais le bien proportionné de la créature demeure restreint aux limites de sa nature créée. D'où une divergence possible de vouloirs, due à une divergence plus fondamentale de vues. Telle chose pourrait être désirable par la créature, qui ne saurait l'être par Dieu sous une raison de bien plus universelle.

Cependant, d'ajouter saint Thomas, la volonté de l'homme ne saurait être droite, qui se porterait sur un bien particulier sans le référer au bien commun comme à une fin, même si les intérêts du bien commun ne sont pas perçus d'une

façon explicite. Car la bonté d'une chose se juge non par rapport à un bien particulier, mais par rapport à tout l'ordre de l'univers.

Judicium autem de bonitate alicujus rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare; sed secundum seipsum et secundum ordinem ad totum universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet...(147)

La fin, continue saint Thomas, est comme la "ratio formalis volendi illud quod ad finem ordinatur." (148) C'est pourquoi même si la volonté humaine n'est pas tenue de coïncider matériellement avec la volonté divine sur telle chose particulière, il lui faut se conformer au moins au "volitum^σ formaliter": "conformari divinae voluntati in volito formaliter." Mais, objectera-t-on, ce volitum formaliter, est-il possible de nous y conformer, si nous ne le connaissons pas? Saint Thomas répond à la difficulté en disant que, si nous ignorons ce que Dieu veut en particulier, nous savons au moins que tout ce qu'il désire, il le veut "sub ratione boni". Et conséquemment, toute chose voulue "sub ratione boni" rend la volonté humaine conforme à la volonté divine "quantum ad rationem voliti." En d'au-

(147) S.T., Ia, q.49, a.3.

(148) S.T., Ia-IIae, q.19, a.10.

tres termes, il est impossible à l'homme de pénétrer les pensées divines sur chaque chose particulière parce qu'il ne connaît pas l'ordination concrète de l'univers telle qu'elle est l'objet du décret divin. Cependant, l'homme entre dans les intentions divines et la volonté universelle de Dieu, quand il veut tel bien particulier selon les lumières qui lui sont données, en ordonnant ce bien, au meilleur de sa connaissance, au bien commun de l'univers. Il lui suffira quelquefois dans l'hypothèse où il n'aurait aucune lumière sur le bien de l'ensemble, de vouloir son bien particulier puisqu'ainsi il sert le bien du tout en jouant parfaitement son rôle de partie. C'est déjà se conformer à la volonté divine sur le bien du tout, puisqu'il est dans les desseins de Dieu qu'en cherchant son bien particulier on serve ainsi le bien de l'ensemble. Il existera donc chez nous un décalage entre le volitum materialiter et le volitum formaliter, alors qu'en Dieu ces deux formalités s'identifieront.

In objecto voluntatis duo sunt considerata: unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita; aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi, quae est finis... Et sic ex parte objecti duplex conformitas inveniri potest. Una ex parte voliti: ut quando homo vult aliquid quod Deus vult; et hoc est quasi secundum causam materiale: objectum enim est quasi materia actus; unde est minima inter alias. Alia ex parte rationis volendi,

sive ex parte finis; ut cum aliquis
propter hoc vult aliquid propter
quod Deus; et haec conformitas est
secundum causam finalem. (149)

A la lumière de ces principes et de ces distinctions, il nous est maintenant possible de comprendre pourquoi la charité bien entendue commence par soi-même, bien que du point de vue sapientiel et objectif il puisse se rencontrer plus d'amabilité dans le prochain et dans toute la cité céleste que dans nous-mêmes. Ainsi s'explique le décalage entre le degré d'amour du point de vue intensif et le degré d'amour du point de vue objectif. Il correspond à la différence qui sépare le "volitum materialiter" du "volitum formaliter". Du point de vue de Dieu, qui veut toute chose sous la raison de bien commun, l'amour se mesure exactement sur le degré de bonté participé par les créatures, bien qu'il soit aussi dans ses desseins que chaque personne préfère son propre bonheur à celui des autres. Mais une raison particulière peut me faire préférer intensive ma béatitude subjective, qui objectivement peut représenter une raison de bien moins grand. Cette raison particulière est fondée sur la différence entre l'objet formel de la providence divine et celui de la volonté d'une créature.

(149) De Verit., q.23, a.7.

Charitas facit hominem conformari Deo secundum proportionem ut scilicet ita se habeat homo ad id quod suum est sicut Deus ad id quod suum est. Quaedam enim possumus ex caritate velle quia sunt nobis convenientia, quae tamen Deus non vult quia non convenit ei ut ea velit... (150)

Le don de la charité est donné à chaque âme pour qu'elle s'unisse, elle personnellement, à Dieu. Elle doit avant tout assurer ce contact qui la rendra heureuse. Et c'est ainsi qu'elle entre dans les intentions de la volonté universelle de Dieu, qui tout en voulant d'abord le bien de l'ensemble, veut que chaque âme se préoccupe d'abord de sa propre félicité. Saint Thomas dit que, dans l'état de gloire, tous se conformeront à Dieu matériellement, mais il ajoute aussitôt le correctif suivant, à savoir que chaque personne devra s'aimer plus que le prochain parce que c'est à cela que pourvoit le don de charité:

In statu tamen gloriae, omnes videbunt in singulis quae volent, ordinem eorum ad quod Deus circa hoc vult; et ideo non formaliter sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt. (151)

Cependant

Aliquis plus seipsum diligit quam proximum... Ad hoc etiam donum caritatis

(150) S.T., IIa-IIae, q.26, a.7, ad 2.

(151) S.P., IIa-IIae, q.26, a.13.

unicuique confertur a Deo ut primo
quidem mentem suam in Deum ordinet,
quod pertinet ad dilectionem sui-ipsius.(152)
[Nous soulignons.]

C'est parce qu'il en est ainsi, c'est parce que chaque bienheureux est plus attaché à son propre bonheur qu'à celui des autres, que dans l'hypothèse où, pour la manifestation plus parfaite de la justice divine, la damnation d'une personne singulière serait requise, celle-ci ne serait pas tenue et ne devrait d'aucune façon désirer sa propre damnation, puisque cela supposerait sa séparation d'avec Dieu. On pourrait même ajouter que même du point de vue sapientiel et "objectif" de Dieu, la préférence du bien de l'ensemble au bien privé de telle personne ne saurait jamais procéder d'une volonté positive mais seulement d'une volonté permissive, tant il est vrai que la personne garde en face du bien commun un droit d'immunité que Dieu même se doit de respecter. C'est compte tenu de toutes ces réserves qu'il est permis de parler et de la transcendance de la personne et de la primauté du bien commun.

Conclusion

La conclusion de ce chapitre voudrait reprendre en condensé les résultats de notre enquête. Elle nous apparaît

(152) IDEM, ibid.

plus vraie que jamais, à la fin de cette étude, cette réflexion de Maritain qu'il n'est rien de plus faux que d'opposer l'une à l'autre la transcendance de la personne et la primauté du bien commun. C'est bien plutôt d'une mutuelle implication qu'il s'agit aux divers niveaux de sociétés où la personne a à poursuivre son destin. Aussi ne nous sommes-nous pas engagés dans ce débat avec l'intention de revendiquer pour la personne une transcendance absolue, mais bien d'en mesurer l'étendue en tenant compte des exigences du bien commun. Or ce degré de transcendance nous est apparu suffisant, chez saint Thomas, pour qu'il soit légitime de parler de personnalisme thomiste. Mais c'est un personnalisme qui s'accorde si bien avec la primauté du bien commun qu'il fait consister la grandeur de la personne dans son ordination au bien commun suprême, Dieu, qu'elle aime plus que son bien propre privé. En deçà de ce sommet, la primauté du bien commun ne joue plus avec la même rigueur. Et c'est à ce moment que se fait sentir une tension entre la personne et le bien commun. Vis-à-vis de tout bien commun créé, la personne offre d'une façon ou d'une autre un noeud de résistance qui lui permet de transcender sous quelque aspect les tous créés, non sans se plier en même temps aux demandes du bien commun.

Ainsi les personnes dans l'univers, dans lequel elles entrent en compagnie des êtres irrationnels, subissent la condition de partie selon qu'elles représentent un type d'être de plus dans le déploiement varié de toutes les créatures. Mais, les personnes tenant le rang des parties les plus nobles à titre d'êtres subsistants spirituels, l'ordination de l'univers est telle qu'elle concourt en dernière analyse à leurs activités d'amour et de connaissance par quoi les natures intellectuelles représentent *plus parfaitement* Dieu intensive et collective.

Passant à l'univers lui-même des personnes, pour autant qu'il forme la société politique et la société des justes, nous avons vu que dans l'ordre temporel et politique, la vie de contemplation, qui est l'ultime épanouissement personnel de chaque personne, est préférable à la vie active ratione dignitatis, alors que ratione utilitatis, necessitate caritatis, la vie active, l'emportant, demandera quelquefois de sacrifier les loisirs de la contemplation. Car l'homme dans la cité terrestre a, selon certains biens, raison de partie ordonnée au tout. Il se doit à l'oeuvre commune pour autant que la justice et la charité règlent ses rapports avec les autres hommes. Il reste, tout de même, que ses obligations de justice et de charité, en lui imposant d'accepter sa condition de partie, ne militent pas

contre ses intérêts spirituels, mais contribuent au contraire au haussement de sa vie morale, autant dire de sa vie de personne.

Sous l'angle maintenant où les hommes sont tous appelés à la contemplation, ils forment une nouvelle société, centrée cette fois sur un double bien commun: l'extrinsèque et l'intrinsèque, vis-à-vis desquels la charité règle les rapports de la personne singulière. Chacune est, en un certain sens, seule avec son Dieu, sans intermédiaire créé obligé qui s'immisce dans ses activités personnelles de contemplation. Ce Dieu, elle l'aime plus qu'elle-même parce qu'il est un bien commun préférable de tout point à la partie. Et Lui la transcende de la plénitude de son être dont dépend le bonheur personnel de l'âme. Là s'éteint la transcendence de la personne. Mais, il faut ajouter, que c'est au point où elle s'arrête devant Dieu qu'elle s'affirme à l'égard de tout le créé. Car la Source de tout bien, par conformité à sa volonté, l'âme l'aime aussi dans ses communications créées, mais en se portant d'abord sur Elle avant de s'ordonner à celles-ci. Voilà la première transcendence dont elle jouit et qui, à la rigueur, n'est pas encore la transcendence de son bien privé, mais provient en elle de la préférence qu'elle doit accorder au bien commun extrinsèque sur tout bien commun intrinsèque. C'est pour-

quoi cette transcendance, fondée sur le fait que la personne est d'abord voulue pour Dieu, ne l'empêche pas comme créature et partie d'un ensemble d'être, sous cet aspect, voulue comme ordonnée à ce tout de communications créées avant d'être voulue pour ses actes immanents de connaissance et d'amour par quoi elle s'achève subjectivement. Il nous semble, comme nous l'avons dit, que Maritain ne s'en soit tenu explicitement qu'à ce point de vue. Toutefois cette transcendance se met bientôt en transcendance du bien privé de la personne, quand se plaçant du côté de la personne en quête de félicité, on la voit s'attacher plus étroitement à sa béatitude subjective qu'à celle de toute la cité céleste à quelque degré de participation que les autres bienheureux soient parvenus, puisque la charité lui est d'abord donnée pour s'unir personnellement à Dieu, et que chaque personne singulière n'est pas de nécessité immédiatement responsable du bien commun, objet formel de la providence divine, auquel il lui est demandé de ne se conformer que formaliter.

Voilà ce qu'il faut entendre par le personnalisme de Maritain. Il respecte la primauté du bien commun au moment même où il exalte la vocation personnelle de chaque âme appelée à toucher Dieu dans la solitude de la contemplation. Cette rencontre personnelle avec Dieu est la seule qui ré-

ponde parfaitement et à la rigueur exclusivement à ses aspirations, non seulement parce qu'aucune créature, fût-ce l'ensemble de l'univers, ne peut combler cette attente, mais encore parce que la personne sait bien que Dieu seul peut la pénétrer dans les profondeurs de sa subjectivité. Ne rejoignons-nous pas ici les aspirations des existentialistes, personnalistes à différents titres, aspirations vers l'"autre" qui puisse comprendre leur "moi". Mais cette angoisse ne sera en voie de disparaître qu'au moment où le dialogue s'engagera avec l'"Autre" par excellence, en qui seul je serai vu à découvert et qu'en même temps je verrai à découvert. L'existentialisme ne cherche-t-il pas à retrouver par la voie de la subjectivité ce que saint Thomas nous a exposé par la voie des concepts. Il a fait fausse route avec Sartre en prenant une orientation anthropocentrique et du coup tournée sur une subjectivité fermée, mais par manque de fidélité aux appels de la subjectivité travaillée par l'inquiétude de l'Absolu. Le personnalisme thomiste, sensible à l'angoisse de la personne, dissipe le malaise par une attitude franchement théocentrique.

CONCLUSION

Au cours de notre travail, nous avons essayé de nous en tenir à un point de vue strictement objectif, blâmant ce qui était blâmable, louant ce qui était louable. Tout en reconnaissant les efforts de monsieur Maritain pour intégrer dans le thomisme certains courants d'idées contemporaines, nous n'avons pu admettre ses licences de langage à propos de la distinction entre individu et personne. Avec saint Augustin citant Gerson, nous dirions volontiers: "nobis ad certam regulam loqui fas est." Le langage philosophique est astreint à des règles fixes dont il est toujours pour le moins incommode de se départir. Ainsi en est-il pour le concept d'individu dans la tradition thomiste. Malgré l'importance donnée, dans les disputes séculaires, au problème de l'individuation par la matière, il faut bien se garder de confondre le principe d'individuation avec l'individualité. Ce n'est que sous le couvert d'une telle confusion qu'il est possible d'identifier la raison de partie à celle d'individu. Car le principe d'individuation est à l'individu comme la cause à l'effet. Or l'individualité, loin de désigner la raison de partie, est une notion analogique qui parcourt toute l'échelle des êtres dont elle signifie l'unité singulière. C'est la raison pour laquelle elle est d'application si facile tant

aux êtres parties d'un ensemble qu'à l'Etre suprême, Tout transcendant, qui ne compose en rien avec la raison de partie. La personne en tant qu'individu ne peut donc signifier que l'homme pris selon cette unité d'être, quelque soit le caractère de partie que puisse entraîner pour lui le fait d'être individué par la matière. Tout au plus pourrions-nous soutenir que la personne en tant qu'individu est partie en raison de sa matérialité. C'est ce dernier terme qu'il aurait fallu substituer à celui d'individu pour marquer l'opposition avec la personnalité. Maritain ne le laisse-t-il pas lui-même pressentir lorsqu'il écrit: "Ce que Luther a affranchi, c'est l'individualité, c'est l'homme animal." [Nous soulignons.]

D'autre part, le concept de personnalité développé par Maritain est d'indice bien thomiste en ce qui regarde du moins l'élément spirituel. C'est ce qui autorise à parler de personnalisme thomiste. Par là on est loin d'entendre que le personnalisme qui s'accredite ici et là de par les différentes écoles de pensée soit nécessairement thomiste. Le personnalisme n'est pas le fait d'une école de philosophie; il n'exprime que les aspirations de diverses philosophies à défendre la personne contre certaines erreurs contemporaines. Le personnalisme de telle école vaudra ce que vaut son concept de personne. Mais un trait

commun les unit: le primat accordé à la personne humaine sur les nécessités matérielles ou les structures politico-sociales. Or le personnalisme thomiste est personnaliste parce qu'il reconnaît une semblable primauté, celle-là dont nous avons tenté de prendre la mesure exacte; il est thomiste puisque saint Thomas lui-même accorde à la personne cette transcendance, caractérisée par la vocation divine de chacune des personnes, toutes et chacune faites pour Dieu, ut capax Dei. En même temps on a pu constater que cette doctrine personnaliste est aussi une doctrine du bien commun, puisqu'à chacun des niveaux où la personne tend à émerger vers un degré supérieur, elle trouve son plus grand bien dans le bien commun dans la ligne précise des biens où elle n'est que partie: bonum commune est divinius. A son tour elle jouit de la valeur d'un tout dans la ligne de ses intérêts éternels. A ce sommet de la personnalité, tout en étant voulue par Dieu comme ordonnée d'abord à l'ensemble des communications créées, elle est voulue aussi pour elle-même à la différence des êtres irrationnels, tandis que du point de vue où chacune des personnes est responsable de son propre salut, chacune est plus attachée à sa propre béatitude qu'à la béatitude de tous les saints de la cité céleste, fussent-ils de beaucoup plus élevés en grâce, parce que le don de charité, qui lui est fait, pourvoit d'abord

à son ordination à Dieu, ce qui, au dire de saint Thomas, entraîne avant tout l'amour de soi-même de préférence à l'amour du prochain. Devant Dieu seul, la transcendance de la personne expire, la liberté de la personne étant toutefois respectée, mais elle expire au moment même où l'amour désintéressé de Dieu constitue la béatitude subjective du bienheureux: "Fecisti nos ad te Domine."

Le personnelisme de Maritain peut se dissocier de la distinction entre individu et personne tout en gardant son caractère thomiste, parce que la personne contient vraiment les formalités de tout et de partie que veulent désigner respectivement chez Maritain celles de personne et d'individu. C'est en rattachant celles-là à celles-ci, plus exactement la raison de partie à la raison d'individu que Maritain s'est éloigné de saint Thomas.

"Malheur à moi, si je ne thomise pas", écrivait un jour Maritain dans Confession de foi. D'aucuns s'empres-
seraient de retourner cet anathème contre son auteur pour son "soi-disant personnelisme thomiste". A quoi l'on pourrait rétorquer à sa défense avec les paroles de saint Paul, d'une application plus opportune que jamais et d'un plus grand à-propos que le dit anathème: "La lettre tue, mais c'est l'esprit qui vivifie." Pour apprécier le personna-

lisme de Maritain à sa juste valeur, il faut le placer dans l'ensemble des ombres et des lumières. C'est, sans contredit, le jeu de lumière qui prédomine. Etienne Gilson regrettait que le moyen-âge qui, initié par les Grecs à placer l'individu au-dessus du collectif, avait conçu un profond respect pour la personne singulière, n'eût pas élaboré un personnalisme social à la hauteur de la découverte. Ses vœux ne sont-ils pas en partie comblés par les efforts faits par Maritain pour mettre en lumière le primat de la personne sur tous les appareils collectifs dans la préférence à soi-même du Tout transcendant, Dieu, bien commun extrinsèque de l'univers de la nature et de la grâce.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de saint THOMAS D'AQUIN

- Opera Omnia jussu impensaque Leonis XIII edita, T. 1-15, Romae, ex typographia polyglotta s.c. de propaganda fide, 1883-1930.
- In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, ed. novissima cura et studio Fr. Angeli Pirotta, O.P., Taurini, Marietti, 1934, xxiv-747 p.
- In Metaphysicam Aristotelis Commentaria, cura et studio P. Fr. M.-R. Cathala, O.P. altera ed. attente recognita, Taurini, Marietti, 1926, xii-786 p.
- Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi recognovit atque edidit R.P. Marius Fabianus Moos, O.P., T. 3, Parisiis, Lethielleux, 1933, xv-1358 p.
- Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, ed. nova cura R.P. Mandonnet, O.P., T. 1 et 2, Parisiis, Lethielleux, 1929.
- In Octo Libros Politicorum Aristotelis, peculiaris editio alumnis Universitatis Lavalensis exclusive reservata, Quebeci, 1940, 432 p.
- Quaestiones Disputatae, cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, O.P., ed. revisa, Taurini-Romae, Marietti, [1949], xxx-616 p.
- Quaestiones Quodlibetales, cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, O.P., ed. revisa, Taurini-Romae, Marietti, [1949], xxiii-269 p.
- Summa contra Gentiles, reimpressio XIII stereotypa, Taurini, Marietti, 1915, xxiii-560 p.
- Summa Theologiae, cura et studio Sc. Petri Caramello, cum textu ex recensione leonina, Taurini-Romae, 1950.

Ouvrages de Jacques MARITAIN

Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau, Paris, Plon, [c1925], 284 p.

Une opinion sur Charles Maurras et les devoirs des catholiques, Paris, Plon, [1946], 75 p.

Primauté du spirituel, Paris, Plon, [1927], 314 p.

Religion et culture, 2e éd., Paris, Desclée de Brouwer, [1930], 115 p.

Les degrés du savoir, nouv. éd. rev. et augm., Paris, Desclée de Brouwer, [c1932], 919 p.

Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau, London, Sheed and Ward, 1950, 234 p.

Du régime temporel et de la liberté, Paris, Desclée de Brouwer, [1933], 268 p.

"Réflexions sur la personne humaine", dans Cahiers Laennec, I(1935), p. [25]-42.

humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté, Paris, Fernand Aubier, [1936], 384 p.

Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle, Paris, Desclée de Brouwer, [c1939], 266 p.

Scholasticism and Politics, London, Geoffrey Bles: The Centenary Press, [1940], 284 p.

Confession de foi, New York, Editions de la Maison Française Inc., c1944, 232 p.

Les droits de l'homme et la loi naturelle, New York, Editions de la Maison Française Inc., 1942, 142 p.

Christianisme et Démocratie, New York, Editions de la Maison Française Inc., c1943, 108 p.

De Bergson à Thomas d'Aquin, New York, Editions de la Maison Française Inc., c1944, 269 p.

Principes d'une politique humaniste, New York, Editions de la Maison Française Inc., c1944, 232 p.

Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau, nouv. éd. rev. et augm., Paris, Plon, [1945], 333 p.

"La personne et le bien commun", dans Revue Thomiste, t.46(1946), p. [237]-279.

La personne et le bien commun, Paris, Desclée de Brouwer, [c1947], 94 p.

Articles et Livres

ALLPORT, Gordon W., Personality. A Psychological Interpretation, New York, Henry Holt and Company, [c1937], 588 p.

BAISNEE, A. Jules, "Two Catholic Critiques of Personalism", dans The Modern Schoolman, t.22(1945), p. [59]-75.

BROCKLENHURST, Mark, O.P., "La Personne et le Bien Commun. Critical Notice", dans Dominican Studies, v.I, n.1(1948), p. 74-82.

CHARDIN, Theillar de, "La crise présente", dans Etudes, t. 233, oct. (1937), p. [145]-165.

CHENU, M.D., O.P., "Authentica et magistralia. Deux lieux théologiques au XIIe et XIIIe s.," dans Divus Thomas, t.28(1925), p. [257]-285.

CHENU, M. D., O.P., Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, Montréal-Paris, J. Vrin, 1950, 305 p.

CREAVEN, John A., "Personalism, Thomism and epistemology", dans The Thomist, t.8(1945), p.[1]-26.

- GREAVENLY, John A., "Person and Individual", dans The New Scholasticism, t.17(1943), p.[230]-250.
- DELAYE, S.J., "La personne humaine", dans Dossiers de L'Action Populaire, n.392, oct.(1937), p. 1861-1882.
- DELAYE, S.J., "Qu'est-ce que la personne humaine?" 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], t. 3, col. 831-855.
- DELOS, J. Th., O.P., Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, La Justice, t.1... Paris, éd. de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, [c1932], Appendice II, Notes doctrinales thomistes, "Individu et Société", 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, v.14(1938), p.[1]-58.
- DIEPEN, H., O.S.B., "La critique du Basilisme selon saint Thomas d'Aquin", dans Revue Thomiste, t.1 (1950), p.[112]-118.
- DONNELLY, Malachi, J., S.J., "The Theory of R.P. Maurice de la Taille on Hypostatic Union", dans Theological Studies, v. 2, n. 4(1941), p. [510]-526.
- DUGGAN, G., S.M., "The Teaching of St Thomas Regarding the Formal Constitutive of Human Personality", dans The New Scholasticism, t. 15(1941), p.[318]-349.
- DUQUESNE, M., "Personne et existence", dans Rev. des Sciences Ph. et Th., t.26, n.3(1952), p.[418]-435.
- ESCHMANN, Th. I., O.P., "Bonum commune melius est quam bonum unius. Eine Studie ueber den Wetvorrang des Personalien bei Thomas von Aquin", dans Mediaeval Studies, t.6(1944), p.[62]-120.

- ESCHMANN, Th. I., O.P., "In Defense of Jacques Maritain", dans The Modern Schoolman, t.22(1945), p.[183]-208.
- ESCHMANN, Th. I., O.P., "A Thomistic Glossary on the Principle of the Preeminence of a Common Good", dans Mediaeval Studies, t.5(1943), p.[123]-165.
- FESSARD, Gaston, Autorité et bien commun, Paris, Aubier, éd. Montaigne, 1944, 120 p.
- GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., "La personnalité, ce qu'elle est formellement", dans Revue Thomiste, t.16(1933), p.[257]-266.
- GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., "De Vera Notione Personalitatis", dans Act. Pont. Acad. Rom., t. 5(1938), p.[78]-92.
- GILLET, M. S., O.P., Culture latine et ordre social, [Paris], Flammarion, [1935], 284 p.
- GILSON, Etienne, L'esprit de la philosophie médiévale, Paris, J. Vrin, 1932, 2 vol.
- GREVILLOT, Jean-Marie, Les grands courants de la pensée contemporaine, Paris, éd. du Vitrail, [1947], 305 p.
- GUILLAUME, P. A., S.J., "L'Evangile étudié au point de vue social", Paris, Beauchesne, 1913, 385 p.
- ISWOLSKY, Hélène, Au temps de la lumière, Montréal, éd. de l'Arbre, [c1945], 260 p.
- JANSSENS, L., Personne et société. Théories actuelles et essai doctrinal, Gembloux, Duculot, 1939, xix-353 p.
- KONINCK, Charles de, De la primauté du bien commun contre les personnalistes, Québec, éd. de l'Université Laval; Montréal, éd. Fides, 1943, xxiii-195 p.
- 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.

- KONINCK, Charles de, "Metaphysics and International Order", dans Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, t.17(1941), p. 52-64.
- LEPEVRE, Luc.J., "Personnalisme et crise moderne", dans La Pensée Catholique, n.7(1948), p.37-55.
- LEMARIE, O., Essai sur la personne, Paris, Alcan, 1936, 126 p.
- MARMY, Emile, La communauté humaine selon l'esprit. Documents, nouv. éd. rev. et augm., Fribourg-Paris, éd. St-Paul, 1949, xix-911 p.
- MICHEL, Suzanne, La notion thomiste de bien commun. Quelques-unes de ses applications juridiques..., Paris, J. Vrin, 1932, xxii-246 p.
- MOUNIER, Emmanuel, Manifeste au service du Personnalisme, Paris, Aubier, éd. Montaigne, 1936, 245 p.
- MOUNIER, E., Qu'est-ce que le personnalisme, Paris, éd. du Seuil, [c1946], 106 p.
- MOUNIER, E., Révolution personnaliste et communautaire, Paris, Aubier, 1935, 414 p.
- PEILLAUBE, E., Caractère et personnalité, publié par Ch. Eyselé, Paris, Pierre Téqui, [1935], 222 p.
- PLAQUEVENT, J., "Individu et Personne. Esquisse historique des notions", dans Esprit, janv.-fév. (1938).
- ROUGEMONT, Denis de, Politique de la personne, nouv. éd. rev. et augm., Paris, éd. "Je Sers", [1946], 263 p.
- SCHILTZ, Eugène, "La notion de personne d'après saint Thomas", dans Ephem. Theol. Lov., t.10(1933), p. [409]-426.
- SCHWALM, M. B., O.P., Leçons de philosophie sociale, Paris, Bloud et Gay, 1910-1911, 2 vol.
- SCHWALM, M. B., O.P., "Individualisme et solidarité", dans Revue Thomiste, t. 6(1898), p.[65]-99.

- SCHWALM, M. B., O.P., La Société et l'Etat, Paris, Flammarion, [1937], 283 p.
- SIMON, H., Destins de la personne, Paris, Bloue et Gay, 1935, 182 p. (Cahiers de la Nouvelle Journée, n. 31, 1935)
- SIMON, Yves, "On the Common Good", dans The Review of Politics, v.6, n. 4(1944), p.[530]-533.
- TAILLE, M^e, de la, "Actuation créée par acte incorré", dans Recherches de Sciences Religieuses, t.18(1928), p.[253]-268.
- TAILLE, Maurice de la, "Entretien amical d'Eudoxe et de Palmède sur la grâce d'union", dans Revue Apologétique, v. 48(1929), p.[5]-26.
- TONNEAU, J., O.P., "Individu, Personne, Société", dans Bulletin Thomiste, t. 5(1938), p. [466]-477.
- WELSCHEN, R., "Le concept de personne selon saint Thomas", dans Revue Thomiste, t. 22(1914), p. [129]-142; t. 24(1919), p.[1]-26.

APPENDICE

SOMMAIRE DE L'individu et la personne dans le personnelisme de Maritain¹

PROPOSITION

L'opposition entre l'individu et la personne comme entre la raison de partie et celle de tout semble être un des thèmes fondamentaux du personnelisme de Maritain. Elle tiendrait, selon ce dernier, aux racines mêmes de la métaphysique thomiste. Est-il possible en se réclamant de saint Thomas d'appuyer une telle prétention? Sinon la question se pose à savoir s'il faut rejeter en bloc la doctrine sociale de Maritain, comme dénuée de fondement thomiste. A cela l'on peut répondre que la formulation ou la conceptualisation en termes d'opposition entre individu et personne, sans être thomiste, n'affecte pas le contenu thomiste du personnelisme de Maritain. Saint Thomas accorde à la personne une telle valeur qu'il est légitime de parler de personnelisme thomiste.

1. Thèse de doctorat en philosophie présentée par le révérend Père Jacques Croteau, O.M.I., à la Faculté de Philosophie de l'Université d'Ottawa, 345 pages.

CHAP. I - POUR ET CONTRE LE PERSONNALISME

Le personnalisme représente les aspirations de philosophes et de sociologues, défenseurs de la personne contre les erreurs libéralistes et totalitaristes. Emmanuel Mounier est le chef de file du nouveau mouvement en France. Il a recours à la distinction entre individu et personne, devenue le "slogan" du mouvement. Cependant sa doctrine ne repose pas sur une base métaphysique très solide. Maritain tente de remédier à cette lacune en appuyant le mouvement et sa distinction sur la métaphysique thomiste. Quelques critiques ont attaqué cette distinction, tandis que d'autres mettent en doute, en raison de la primauté du bien commun, la possibilité d'un personnalisme thomiste.

CHAP. II - PERSONNE ET INDIVIDU CHEZ MARITAIN

Le libéralisme accorde à la personne valeur d'un tout sous l'aspect où elle n'est que partie. Le totalitarisme ne considère les personnes que comme parties alors que sous certains aspects, elles ont valeur de tout. Tous deux confondent, selon Maritain, l'individualité avec la personnalité. La personne en tant que personne est un tout; mais en tant qu'individu elle a raison de partie.

L'homme, en tant qu'individu a raison de partie parce que le principe d'individuation (la matière chez les êtres

matériels) est source de multiplication et de déterminabilité. Il constitue l'homme partie dans l'espèce, la cité et l'univers, le soumettant au déterminisme des lois physiques. Cette raison d'individuation est absente de Dieu, parce que là la raison de partie ne compose pas avec celle de tout. Il n'y a en Dieu que des tous parce qu'on n'y rencontre que des personnes pures. La personne en effet a valeur de tout. C'est pourquoi l'homme en tant que personne destinée à Dieu a valeur d'un tout relatif, transcendant le monde matériel et même tout bien commun créé, puisque chaque personne est voulue pour elle-même et doit faire passer son ordination à Dieu avant toute subordination à un bien commun créé.

CHAP. III - INDIVIDU ET PERSONNE CHEZ SAINT THOMAS

Le principe d'individuation chez les êtres créés (anges, hommes, etc.) est certes source de la multiplication des individus, parties dans un ensemble. Mais de cela il ne s'ensuit pas que les êtres soient parties en tant qu'individus. Il faut en effet distinguer le principe d'individuation de l'individualité, comme la cause de l'effet. Tout au plus pourrions-nous dire que l'homme est partie en tant que matériel, c'est-à-dire en tant que le principe d'individuation est la matière.

D'autre part, si la notion de principe d'individuation, qui est pour saint Thomas tout simplement un principe d'incommunicabilité, ainsi que la notion d'individualité, n'était rattachée qu'à l'ordre prédicamental et matériel, il y aurait des inconvénients moins sérieux à lier l'idée d'individu à celle de partie, étant donné que dans l'hypothèse tous les individus seraient individués par la matière. Mais la notion d'individu déborde l'ordre prédicamental. C'est une notion analogique qui s'applique à tous les êtres avec les réserves demandées par les règles de l'analogie. Or la raison d'individu, en sa compréhension comme en son extension, n'a rien qui évoque l'idée de partie. Disant unité d'être dans l'état singulier, elle se dit des parties comme des tous. Bien plus, l'individu simpliciter sumptum comme l'être simpliciter sumptum réfère à l'ordre substantiel. C'est pourquoi il ne peut d'aucune façon s'opposer à la personne prise comme un tout subsistant, comme la raison de partie à la raison de tout, puisque la personne n'est elle-même qu'un tout subsistant dans une nature rationnelle. Comparée à la personne selon sa note spirituelle, on ne voit pas davantage comment l'individualité pourrait désigner la raison de partie. Ce serait laisser entendre que le tout subsistant qu'est l'individu, s'oppose à la spiritualité comme la raison de partie au tout,

ou encore comme un "tout" à un "tout". Seule la nature individualisée pourrait être envisagée comme une partie dans un tout subsistant. Mais cette vérité en plus de n'avoir aucune conséquence sur le destin de la personne dans la société, reste étrangère au problème, puisque la nature individualisée n'est pas l'individu.

CHAP. IV - PERSONNALISME THOMISTE

Le personnalisme de Maritain peut se dissocier de la distinction entre individu et personne parce que les deux termes de la soi-disant opposition se réfèrent à des formalités que l'on trouve chez saint Thomas sous une autre formule. Son personnalisme est thomiste dans la mesure où l'on peut trouver chez saint Thomas et chez lui une doctrine qui accorde à la personne, sous certains aspects, une certaine primauté équilibrée à la fois par la condition de partie que, sous d'autres aspects, la personne doit subir aux différents niveaux de biens communs. Mais on ne saurait en dire autant de la formulation ou conceptualisation de cette tension en termes d'individualité et de personnalité.

Pour avoir un résumé du contenu de ce chapitre, qu'on veuille bien consulter la conclusion du quatrième chapitre, donnée plus haut.

TABLE DES MATIERES

Chapitres	Pages
INTRODUCTION	1
I- POUR ET CONTRE LE PERSONNALISME	9
1. Le personnalisme et les mouvements sociaux .	10
2. Le mouvement personnaliste	17
3. Contre le personnalisme et sa distinction entre individu et personne	31
II- PERSONNE ET INDIVIDU CHEZ MARITAIN	40
1. Les diverses significations du terme personne	41
2. Les notions d'individu et personne	50
3. La distinction entre individu et personne . .	78
4. Individu et personne dans la société	91
III- INDIVIDU ET PERSONNE CHEZ SAINT THOMAS	116
Observations générales	
Un point de départ commun	117
Ambiguïté de la terminologie	124
Considérations particulières	
Le problème	129
Principaux points discutés	130
1. La notion d'individualité	136
A. Notion générale	137
Son extension	137
Sa compréhension	140
Degrés d'individualité	142
B. Application aux êtres matériels et aux êtres spirituels	148

TABLE DES MATIERES

352

2. Personne et individu	166
A. L'individu et la personne comme <u>tout</u> <u>subsistant</u>	167
La notion de personne	169
<u>Substantia individua</u>	169
Termes désignant la <u>substantia prima</u>	173
Traits distinctifs de la personne	179
Tout subsistant	179
Suppôt adéquat et inadéquat	182
Personne et individu	195
B. L'individu et la personne comme <u>tout</u> <u>spirituel</u>	207
IV- PERSONNALISME THOMISTE	217
1. Le problème: antinomie de la personne et du bien commun	218
Textes en faveur de la transcendance de la personne	229
Textes en faveur de la primauté du bien commun	231
2. Solution	235
Deux principes sur le bien commun	235
La notion de bien commun	238
La personne et les biens communs: son degré de transcendance	247
La personne et l'univers	247
La personne et la société	264
La personne et la cité des justes	289
Conclusion	328
CONCLUSION	334
BIBLIOGRAPHIE	339
Appendice	
SOMMAIRE DE <u>L'individu et la personne dans le</u> <u>personnalisme de Maritain</u>	346