

L'acte de la personnalité selon saint Thomas d'Aquin

Emmanuel Housset
Professeur à l'Université de Caen-Normandie

La crise actuelle de la personne.

Poser la question de la personne aujourd'hui ne va pas de soi dans la mesure où notre monde moderne se caractérise contre toute apparence par un réel oubli de la personne. Certes, on n'a peut-être jamais autant affirmé la valeur absolue de la personne et les droits fondamentaux de la personne, mais cela au prix d'une réduction de la personne à cette pure abstraction qu'est la personnalité morale comme capacité à prendre conscience de soi et à répondre de ses actes. Ce discours universaliste bien convenu appartient effectivement à notre monde technique dans lequel chaque individu doit être avant tout disponible, utilisable, manipulable comme un objet fabriqué et précisément ce discours dispense de s'interroger sur ce que signifie être une personne, puisque cela est tenu, dans tous les discours sur la personne, comme quelque chose qui va de soi. Or, ce monde où tous les hommes finissent par se ressembler, finissent par être indifféremment substituables les uns aux autres, dans une mondialisation somnambulique, qui est celle des esprits avant d'être celle du marché, porte en lui une crise profonde, radicale et extrêmement dangereuse de la personne dont les manifestations les plus violentes sont sans doute encore à venir. Cette crise spirituelle dont les conséquences sont politiques, économiques et sociales, n'est pas seulement la crise d'un certain rationalisme par rapport à la tâche d'universalisation de l'existence, mais elle est aussi une crise de l'identité : le divorce actuel entre l'universalité et la différence fait que l'universalité déchoit en confusion et en anonymat et que la singularité se fige en séparation et en exclusion. D'un côté, en effet, on assiste à l'affirmation indifférente de l'universalité de la personne, qui la transforme en une fiction anhistorique, et de l'autre on constate des affirmations identitaires de plus en plus violentes fondées sur des déterminations familiales, sociales, ethniques ou historiques en fait contingentes. Cette revendication identitaire prend la forme d'une exigence de reconnaissance immédiate de sa différence, hors de toute réciprocité et de tout dialogue, et d'une affirmation unilatérale du caractère absolu de son droit. Comme l'a bien montré Hegel, une telle affirmation brutale de son identité ne peut qu'entraîner les individus et les peuples dans les impasses d'un conflit mortel de domination et de servitude. Ainsi, plus l'établissement des droits fondamentaux de la personne se perd dans une généralité abstraite, plus se radicalise la revendication des particularismes. Or, dès que l'unité dégénère en confusion et la distinction en séparation, c'est la personne même qui est perdue et avec elle la possibilité d'une communauté humaine. Le totalitarisme, qui peut prendre aujourd'hui des formes nouvelles, et l'individualisme, qui se manifeste quotidiennement dans les revendications politiques et sociales, ne sont pas accidentels, mais ne sont que les deux conséquences indissociables d'une même déchéance de la personne en simple individu.

Il est clair que l'action historique des hommes s'identifie le plus souvent à la lutte insensée des besoins particuliers pour détruire la volonté des autres hommes soit directement, soit comme réponse à une première violence. Or, nul individu et nul peuple ne peuvent au nom de leur singularité légitimer la destruction de la singularité des autres et la seule singularité vraiment légitime est celle qui peut reconnaître d'autres singularités dans l'instauration d'une cité libre et juste. Telle est le propre de notre personnalité : vouloir être

libre c'est aussi nécessairement vouloir que tous soient libres et toute revendication d'une liberté indifférente à celle des autres est injuste. La responsabilité personnelle ne peut pas supporter de séparation : ou elle répond de la liberté de tous les hommes ou elle n'est pas. Dès lors, l'affirmation violente de ma différence, qui conduit à me préoccuper de ma liberté hors de toute considération de la souffrance d'autrui et de la liberté d'autrui, produit d'une part la négation de la singularité propre d'autrui, et donc fait en sorte qu'il ne soit justement « personne », et d'autre part fait de moi une figure du diable dont le propre est d'être sans visage et donc d'être une non-personne, un manque de personnalité c'est-à-dire un manque d'être. Telle est l'enjeu du sens de la singularité : ou elle conduit à la division et elle se caractérise par cette double négation de la personne (l'autre est personne et je suis une non-personne) ou elle est facteur d'unité entre les hommes et être une personne c'est d'abord vouloir que l'autre ne soit justement pas « personne ».

Alors qu'à la naissance de l'idée de personne la reconnaissance juridique, philosophique et théologique de l'identité de la personne s'est toujours faite en opposition avec l'identité de la chose, il faut reconnaître que cette réalité propre de la personne est aujourd'hui perdue comme le confirme l'immense succès des sciences humaines qui sont absolument impuissantes à penser la singularité humaine et ne font que la dissoudre dans l'indéfini de la particularité. Plus encore, tous ces discours sur l'esprit humain, qui usurpent trop souvent le beau nom de science, ne font que masquer cette crise structurelle de la personne en effaçant la question « qui suis-je ? » derrière la question « que suis-je ? ». Il est essentiel de dénoncer cette naturalisation généralisée de la personne, qui peut conduire à des violences encore inimaginables, en élucidant le sens propre de la singularité humaine qui est tout autre chose qu'une limitation. On ne peut donc comprendre le sens même de la crise contemporaine, et on ne peut même prendre la vraie mesure de cette crise, que si l'on détermine ce qui est en question dans cette crise à savoir l'identité personnelle. C'est bien parce que nous vivons dans un monde qui a pu retirer à certains hommes le droit d'être reconnus comme des personnes uniques qu'il faut s'arracher à la fausse alternative de l'universalisme et du particularisme pour déterminer quelle est la singularité qui nous constitue vraiment et qui fait qu'aucune personne ne peut se laisser enfermer dans une définition.

La nouveauté de saint Thomas d'Aquin.

Face à l'urgence de penser une telle crise de la personne quel est le sens d'un retour à saint Thomas d'Aquin ? La profonde méditation de saint Thomas sur le sens d'être de la personne est une pensée ancienne, mais qui n'est en rien vieillie parce que d'une part elle demeure liée à l'origine du concept de personne du masque au rôle et jusqu'à l'idée de mode propre d'existence,¹ et d'autre part parce qu'elle s'efforce de tenir ensemble les deux déterminations fondamentales de la personne au Moyen Age à savoir l'être par soi et la relation. Enfin, elle rend possible un retour en deçà des déterminations modernes du sujet. Autrement dit, c'est avec saint Thomas qu'il est possible de retrouver ce qu'il y a d'initial dans l'idée de personne, c'est-à-dire de retrouver ce sens originaire de la personne qui à la fois n'est pas pleinement pensable par les concepts de la métaphysique et qui survit à toutes les instaurations et disparitions des concepts de la métaphysique. En effet, le terme de personne n'est pas un concept technique et c'est justement pourquoi il reconduit à une réalité qu'il ne s'agit pas de déduire, mais d'expérimenter.

Le concept vulgaire de personne, dont on ne peut jamais totalement s'arracher, puisque c'est le continuel abîme de toute réflexion sur l'homme, mais que l'on peut tenter de suspendre, consiste toujours à la comprendre comme l'exemplaire d'une espèce, comme un

¹ Sur la naissance de la personne, voir le livre très éclairant de Philippe Cormier, *Généalogie de personne*, Critérian, 1994.

individu qui possède la différence spécifique d'être raisonnable. Or, cette vieille définition de l'homme comme animal raisonnable en réduisant la personne à la seule rationalité conduit directement à opposer la généralité de l'essence et la particularité comme limitation. La personne ne serait donc qu'une substance fondée sur la rationalité à laquelle s'ajoutent des déterminations particulières et qui n'entretient des relations avec les autres personnes que fondées sur l'égalité, sur la réciprocité et sur la ressemblance. Que cette ressemblance se fonde sur la particularité ou sur l'essence générale ne change rien au fait que cela ne fait pas une relation entre des personnes. Or, en synthétisant la réflexion médiévale sur la personne comme relation, saint Thomas montre que toute l'histoire du concept de personne a consisté à s'arracher à cette représentation de la personne comme individu rationnel support d'accidents. Il permet également de mettre en perspective tout ce qui vient après lui, c'est-à-dire de comprendre que de Descartes à Husserl, en identifiant l'être soi à la conscience de soi, on est précisément retombé dans cette représentation impersonnelle de l'homme qui fait cette fois de l'homme un être absolu, qui a en lui-même sa fin, et dont le pouvoir de dire je, depuis sa transcendance de principe, est intouchable par une altérité. Tout au contraire, saint Thomas propose une compréhension positive de la singularité humaine qui permet d'échapper à l'alternative de l'universalité et de la particularité qui en s'opposant sont toutes les deux dépersonnalisantes. En outre cette nécessaire unité entre individuation et universalisation pour rendre compte de la réalité de la personne permet de montrer que la personne est l'être qui n'est pas toujours déjà lui-même : elle s'accomplit dans la liberté d'un projet. On ne peut être soi qu'à le devenir et on ne devient soi-même qu'en se donnant c'est-à-dire d'abord en accueillant ce que l'on rencontre : le monde, le prochain et Dieu. La nouveauté de saint Thomas est de reconduire à la continuelle nouveauté de ce que l'on a à être.

La singularité incommunicable.

Avant saint Thomas c'est Boèce qui à la fin du cinquième siècle a donné la plus célèbre définition de la personne du Moyen Age : « La personne est une substance individuelle de nature rationnelle ² ». Or cette définition en apparence simple, qui veut distinguer nature et personne, en cherchant à envisager une autre individuation que celle par les accidents, va ébranler les catégories d'Aristote par l'introduction d'une prédication personnelle étrangère au monde des choses. La personne, en effet, ne peut être simplement identifiée soit à la substance première (l'individu Socrate), soit à la substance seconde (l'essence homme). Le paradoxe de la personne est donc d'être à la fois une essence générale et une réalité singulière comme le marque l'expression ambiguë de « substance individuelle » qui peut désigner aussi bien une essence qui est individuée par les accidents ou un individu concret (une hypostase) qui reçoit l'essence générale. Il est clair que tant que les propriétés particulières d'une personne ont le statut ontologique d'un accident, c'est-à-dire d'une limitation et d'une séparation, le sens d'être de la personne se comprend sur le modèle de celui de la chose. Ainsi, les catégories d'Aristote ne permettent pas de rendre compte de l'altérité des personnes et c'est pourquoi Boèce introduit aussi l'idée que chaque homme porte une propriété singulière incommunicable comme la « platonité » pour Platon. Dès lors, cette différence singulière et incommunicable, en rendant possible le maintien de soi au plus haut degré, constitue l'essence même de l'être individuel qui précède tous ses accidents : elle est ce dont tout se prédique, y compris l'essence générale qu'est l'humanité. Quelles que soient les apories des analyses de Boèce sur la personne, il s'agit avant tout pour lui de ne pas perdre la dimension de la présence : la propriété incommunicable est ce par quoi une personne m'est donnée, ce qui fonde ultimement son identité. De ce fait, Boèce a ouvert une voie pour comprendre la personne autrement que comme un étant qui a un sens en montrant que la

² *Traité théologiques*, trad. Axel Tisserand, GF Flammarion, p.75.

personne désigne directement l'individu et indirectement la nature rationnelle³. Elle n'est donc pas un *hypokeimenon*, la forme toujours présente de l'être, mais bien une hypostase, c'est-à-dire une existence individuelle propre.

Richard de Saint-Victor au douzième siècle va remettre en cause la définition de Boèce parce qu'elle ne permet pas de comprendre en quoi Dieu est en trois personnes sans séparation ni confusion. Il faut reconnaître que depuis saint Augustin c'est toute la puissance spéculative des discussions trinitaires qui a permis de penser la singularité de la personne comme une distinction qui non seulement n'est pas une séparation, mais qui en outre est une condition de l'unité des personnes. La détermination de la personne comme relation, et non comme substance (même s'il ne s'agit pas d'opposer trop naïvement substance et relation, mais de découvrir quelle est l'hypostase propre de la personne), a une source chrétienne, dont on ne peut faire abstraction, et qui ouvre à une toute nouvelle compréhension du maintien de soi en libérant de toute crispation sur une identité mondaine. Dans *La Trinité*, Richard montre que la substance répond à la question «qu'est-ce que c'est ? », alors que la personne répond à la question «qui est-ce ? ». En cela, la substance décrit quelque chose de général alors que la personne reconduit à un mode d'exister incommunicable, unique et individuel qui se réalise dans l'amour. La singularité est maintenant la façon propre d'aimer, c'est-à-dire d'être à partir d'autre chose que de soi et la liberté devient le fondement de la possibilité de la personne, puisque ce n'est pas la personne comme substance qui rend possible la liberté comme l'une de ses propriétés, mais c'est la liberté qui fonde la possibilité d'être une personne. Autrement dit, la liberté n'est pas une propriété, mais elle est la personne même comme pouvoir être, comme principe d'action. Ainsi, la propriété individuelle, singulière et incommunicable qui définit la personne n'est pas celle d'une nature, mais celle d'une liberté et c'est pourquoi c'est ici l'unicité de la personne qui fonde sa distinction et non l'inverse. En effet, cette singularité est toujours liée à la façon de donner et de recevoir et c'est pourquoi Richard peut modifier la définition de Boèce en disant : « Toute personne est une existence individuelle de nature raisonnable ⁴ ». Une telle individuation par l'existence libre l'homme de la seule individuation par les accidents et de sa solitude puisque loin de s'opposer à la communication elle est ce qui la rend possible. Le mode singulier d'existence raisonnable s'accomplit dans le don de soi, sans des conditions comme l'égalité ou la réciprocité, et de ce fait l'existence incommunicable est communication : chaque personne se distingue d'abord par sa manière propre d'aimer, c'est-à-dire d'avoir son origine en un autre que soi. La singularité n'est plus ce qui isole, mais ce qui unit, elle unit la personne à elle-même en l'unissant aux autres personnes, et toute singularité qui isole est dépersonnalisante parce qu'elle enferme non pas en soi, mais dans le phantasme que l'on pense être.

Liberté et singularité.

Saint Thomas dans la *Somme théologique* va tenter de réduire le conflit entre Boèce et Richard de Saint-Victor de façon à intégrer substance et relation dans une même définition de la personne, notamment en développant l'idée d'une «relation subsistante » qui marque à la fois le caractère unique de chaque personne et l'identité d'essence entre les personnes. Saint Thomas va radicaliser l'idée que la relation n'est pas ce qui s'ajoute à la substance, mais est au contraire la substance elle-même puisqu'on ne peut pas séparer la subsistance de la relation. Si «la personne signifie ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature : savoir, ce qui subsiste dans une nature raisonnable ⁵ », le terme de personne, qui convient d'abord à Dieu, marque l'existence par soi dans la nature intellectuelle, c'est-à-dire libre, qui désignent

³ Voir Viktor Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius*, Paderborn, 1935, p.58.

⁴ *La Trinité*, trad. G. Salet, Cerf, 1959, p.283.

⁵ *Somme théologique*, I, Q29 a3 rep., Cerf, tome 1, p.371.

les deux caractères de sa dignité⁶. La personne est donc une nature intellectuelle qui existe par soi selon un mode incommunicable et il faut donc reconnaître qu'il y a pour l'homme au minimum une double individuation : une individuation par la matière, qui semble commune avec les choses mais qui possède cependant son caractère propre, et une individuation qui n'appartient qu'à la personne et qui est l'individuation par la relation au bien universel ou individuation noétique. Néanmoins, c'est la seconde individuation qui assure l'unité de la totalité de ce que l'on est et c'est donc à partir de son mode propre de se parfaire que s'ordonne tout ce qui est en soi dans la mesure où c'est lui qui fait de la personne un sujet c'est-à-dire un principe dernier d'attribution. Non seulement la personne est essentiellement autre que toute chose de la nature parce qu'elle n'est pas la simple forme d'une matière et qu'en cela elle est plus individu que toute chose en ce qu'elle se tient par elle-même et agit par elle-même, mais en outre la personne marque avant tout l'unité et de ce point de vue on ne peut justement pas distinguer en elle une individualité et une personnalité. Ainsi, la thèse controversée de l'unicité de la forme substantielle est ce qui fonde ontologiquement l'unité de l'homme, puisque l'âme intellectuelle est la seule forme substantielle du composé humain. Cette thèse écarte toute compréhension de l'homme comme une composition d'une nature corporelle et d'une nature spirituelle en montrant que la personne n'a pas d'autre hypostase, c'est-à-dire d'autre principe d'identité, que l'intellection. La personnalisation est un passage de la puissance à l'acte et c'est ce passage qui donne sa signification véritable à la définition de la personne comme substance individuelle de nature rationnelle. Saint Thomas ne pense donc pas la personne à partir de la nature puisqu'elle ne doit pas être comprise comme la plus haute réalisation de la nature. Au contraire, c'est à la lumière de ce qu'est la personne qu'on peut comprendre la nature en l'homme. Plus précisément, ni la matière seule, ni l'incommunicabilité ne peuvent rendre compte à eux seuls de l'individuation de la personne qui n'est ni seulement la forme d'un corps, ni seulement un sujet qui agit de façon propre. Autrement dit, pour saint Thomas l'individuation suppose à la fois la matière, l'incommunicabilité et l'accomplissement de l'essence, c'est-à-dire la rationalité, la liberté. La personnalité est donc bien l'acte libre de réaliser de façon propre sa nature rationnelle en assumant le corps. C'est donc bien la liberté comme acte d'être qui confère son unité et donc sa réalité à la personne : âme et corps, la personne subsiste par soi d'une façon propre en s'ouvrant à ce qui est autre qu'elle et dont elle est inséparable.

On comprend alors que par opposition à la chose, la personne humaine n'est pas d'abord elle-même, mais qu'elle est l'acte de se parfaire en accomplissant son acte propre qui est de penser et c'est pourquoi la métaphysique thomiste rompt avec une interprétation essentialiste de la personne humaine pour dégager d'une façon réellement nouvelle le sens d'être de la personne comme acte d'être. Ainsi, avec saint Thomas, la singularité n'est plus comprise comme la détermination de la chose que l'on est, mais se laisse comprendre comme le mode propre de notre présence aux choses : cette individualité noétique devient le là des choses. De ce point de vue, l'homme, comme dit saint Thomas est bien un être de frontière entre l'esprit et la matière, entre le présent et le passé, entre lui-même et les autres, et l'unité de la personne est la voie d'accès à l'unité de toute chose : pour se parfaire, elle doit non seulement assurer l'unité de l'âme et du corps, mais elle doit aussi se maîtriser elle-même, répondre du monde et se soucier d'autrui. La tâche propre de l'homme est d'assurer la continuité entre tous les êtres : « De là vient que l'âme intellectuelle est appelée horizon et confins des réalités corporelles et incorporelles, en tant qu'elle est une substance incorporelle, qui est pourtant forme d'un corps ⁷ ». Le corps n'est plus ici un obstacle au devenir soi et la réflexion sur la personne libère du phantasme d'un esprit pur désincarné et impersonnel. En effet, l'âme seule pour saint Thomas ne peut être appelée une personne et le corps n'est plus

⁶ Voir *Somme théologique*, II-II, Q 64, a 2.

⁷ *Somme contre les Gentils*, II, 68, GF Flammarion, tome 2, p. 269.

pour elle un poids à maîtriser mais le lieu d'un accomplissement de son essence puisqu'on ne peut pas penser sans le corps. De même que l'union au corps ne saurait être contingente, la singularité n'est pas contingente : chaque homme a sa façon propre d'être présent au monde à travers son corps. Dès lors, la personne ne se parfait pas seulement par la connaissance, mais aussi par la volonté par laquelle elle se porte vers ce qui est hors d'elle : la personne à la maîtrise de ses opérations et sa volonté peut porter sur toute chose. Ainsi la liberté qui se fonde dans le jugement est le mode d'existence des êtres intellectuels qui sont à la fois cause d'eux-mêmes et mus par l'objet connu. La liberté n'est pas ici un habitus ou une faculté, mais une activité du vouloir et on ne peut séparer en l'homme connaître et vouloir puisque ce sont les deux sources de la liberté. Or pour saint Thomas cela montre que l'objet moteur pour la substance intellectuelle est le bien commun et non un simple bien particulier. Seul un être libre peut se porter vers le bien de la communauté qui est plus haut et plus divin que le bien de l'individu : la communauté humaine est une communauté de volonté qui ne saurait consister en une simple limitation du bien particulier puisque le bien commun qui seul rend vraiment libre est la fin de chaque personne. La liberté est donc le mode d'union personnelle de l'homme avec le bien commun par la connaissance qui attire ce bien dans l'esprit et par la volonté qui meut l'âme vers ce bien. De ce point de vue, la liberté est effectivement le mode le plus digne de l'existence personnelle sans se confondre avec une simple autonomie puisque seule l'intensité de l'acte dépend de l'agent alors que la spécification de l'acte dépend de l'objet. En écartant ainsi le volontarisme (la volonté est seule motrice) et l'intellectualisme qui conclut à une passivité de l'appétit volitif et qui conduit à un déterminisme retirant toute valeur à nos actes, saint Thomas montre que la liberté est personnelle en ce qu'elle est l'unité de l'opération de la volonté et de la connaissance de l'objet.

Individuation et incarnation.

L'oubli de la personne est l'oubli de la singularité parce que c'est l'oubli de notre union avec le corps alors que seule l'âme forme d'un corps peut s'accomplir comme agent libre. Cela signifie que si l'individuation par la liberté ne peut pas se confondre avec l'individuation par la matière, elle n'est pas non plus une individuation sans le corps. Il est clair que pour l'homme, à la différence des choses, on ne peut pas se contenter de penser une communauté spécifique, cependant toute la difficulté est de penser l'individualité de tel homme sans ajouter une différence qui limiterait son humanité. Saint Thomas tente donc de penser une singularité qui échappe à l'alternative de l'essence et de l'accident et qui relève donc d'une nouvelle forme de prédication. L'homme n'est ni un esprit pur ni une simple chose et c'est pourquoi on ne peut envisager son sens d'être sans penser une singularité intelligible. Il est clair que si la matière demeure bien individuante pour l'homme, elle n'est pas personnalisante puisque c'est seulement la quantité qui est le principe de l'individualité des étants corporels. Or, cette identité numérique, celle qui existe entre deux individus du fait de leur extériorité substantielle, ne peut assurer l'ipséité de la personne dans la mesure où elle est notamment réductible après la mort. Les notes individuantes ou les différences accidentelles ne peuvent dire qui je suis. Autrement dit, cette individuation par la matière n'est pas rien puisqu'elle marque ce qu'il y a de limitation dans notre être, mais elle ne peut élucider notre co-appartenance à l'être. Toute la difficulté est donc que notre singularité intelligible, si elle n'est pas causée par la matière, s'accomplit cependant à travers le corps et notamment dans l'intellection indirecte du singulier qui suppose l'union des sens, comme faculté du singulier, et de l'intelligence. Saint Thomas veut impérativement écarter la thèse platonicienne selon laquelle l'âme s'unit au corps comme le moteur au mobile ou l'homme au vêtement, c'est-à-dire de façon accidentelle : les opérations de la personne (sentir, penser etc.) ne peuvent être attribuées à l'âme seule ou au corps seul. Il y a donc bien une individuation essentielle de l'âme dans son union avec le corps, qui ne dépend pas du corps,

mais qui est une individuation par liberté qui constitue l'histoire même de l'homme : « Et bien que l'individuation de l'âme dépende occasionnellement du corps quant à son commencement parce que l'âme n'est individuée que dans le corps dont elle est l'acte, cependant il n'est pas nécessaire qu'à la suppression du corps l'individuation disparaisse ; puisque cette âme existe purement et simplement, et qu'elle a acquis une individualité du fait qu'elle est devenue la forme de tel corps, son existence demeure toujours individuée⁸ ». C'est en étant forme du corps que l'âme s'individue, c'est-à-dire en animant librement le corps. De par l'union avec le corps, c'est bien cette fois la forme qui est individuée et alors que dans les choses la forme ne peut subsister hors de la matière, en l'homme la forme qui s'unit à la matière est une forme subsistante.

Il ne s'agit pas pour autant de dire qu'il y a en l'homme une individuation par la matière et une individuation par la forme, parce que cela rendrait impensable l'unité de l'homme, et du même coup impensable aussi sa responsabilité. En effet, le rapport de l'âme humaine à son corps est incomparable avec le rapport de la forme et de la matière dans les choses : c'est âme et corps que l'homme s'ouvre en même temps à l'intelligible et au monde. De ce point de vue on peut dire que la personne est la vérité de l'individu puisque c'est comme agent libre que l'homme réalise l'unité de l'âme intellectuelle, de l'âme sensitive et de l'âme nutritive. Ainsi, l'homme n'est pas un vivant auquel s'ajouterait le sens de l'animalité, puis celui de l'humanité, mais c'est à partir de l'humanité que peuvent se comprendre l'animalité et le vivant en l'homme : « Reste donc que leur principe soit une forme unique, par laquelle ce corps est tel corps. Telle est l'âme⁹ ». Notre individuation est donc bien liée à notre incarnation en étant liée à chacun de nos actes libres qui s'inscrivent en nous et ainsi nous donnent un visage et des mains. En luttant contre la thèse d'Averroès de l'unicité de l'intellect, saint Thomas veut maintenir que l'on puisse parler de « ma » pensée et que la volonté humaine ne puisse pas être réduite au statut d'une puissance purement passive qui ne fait pas mon mérite ou mon démerite. Saint Thomas défend donc la thèse aristotélicienne de l'âme acte du corps et de l'intellect possible comme puissance de ce corps de façon à sauver le caractère proprement personnel de la pensée humaine qui est une action immanente de l'homme tout entier et non une action transitive de l'intellect séparé. Dès lors, contre le danger d'une dépersonnalisation, saint Thomas soutient que l'homme n'est pas l'intellect, mais seulement principalement l'intellect et que cette nuance indique que l'intellect doit s'unir au corps selon un être unique qui seul peut être un agent libre. Saint Thomas peut alors conclure : « Et il en résulte en outre que si l'intellect dans lequel seul réside la principauté et le pouvoir de tout utiliser, est identique et indivis en tous les hommes, il n'y a aucune différence entre eux quant au libre choix de la volonté et qu'elle est identique en tous. Ce qui est manifestement faux et impossible : cela est en effet contraire au phénomène et cela détruit toute science morale et tout ce qui relève de la société politique, qui est naturelle à l'homme, comme le dit Aristote¹⁰ ». L'unité de personne n'est donc pas une unité de composition, mais bien celle d'un acte d'être qui est celui de l'homme tout entier.

Dramatique de la personne

La reconnaissance d'une singularité noétique a permis de comprendre que l'isolement de l'identité humaine ne conduit qu'à se perdre dans ce qui ne nous appartient pas en propre. C'est en accomplissant son essence que l'âme s'individue et c'est pourquoi l'intellect n'est pas individué avant son union avec le corps même s'il demeure individué après la mort. C'est donc en s'appropriant le corps que l'homme s'approprie au monde et s'approprie à l'être et devient une personne. Par rapport à Boèce, l'individualité est ici clairement celle d'une

⁸ *L'être et l'essence*, trad. C. Capelle, Vrin, 1985, p. 66.

⁹ *Somme contre les Gentils*, II, §58, GF tome 2, p.239.

¹⁰ *De l'unité de l'intellect*, dans *Contre Averroès*, trad. A. de Libera, GF, p. 163.

opération qui produit aussi la véritable individualité du corps. Dès lors, la personne n'est plus un individu qui aurait la raison, mais un être qui s'individue par la connaissance et la volonté, c'est-à-dire par ses opérations dans la vie intellectuelle, morale et politique et c'est cette individuation qui ne pouvait pas se dire avec les catégories de la pensée grecque. La personne est l'identité d'un rapport singulier à l'être, c'est-à-dire la singularité d'une mise en œuvre de la vérité universelle : le paradoxe de la personne n'est pas d'être universelle et singulière, mais de s'individuer en s'universalisant par les actes de la liberté. Dès lors cette individualité n'est pas naturelle mais « morale » comme mode propre de vouloir le bien commun : parce que l'homme s'individualise en s'universalisant, l'existence humaine n'est personnelle qu'en s'accomplissant dans une fin interpersonnelle.

Cela dit, en l'homme il n'y a pas identité entre la nature et la personne et c'est pourquoi s'il y a une singularité intelligible, elle n'est saisissable qu'indirectement à partir des opérations. Certes, le véritable accomplissement de soi aura lieu dans la vision, après la mort, de ce que l'on est, mais en cette vie il est meilleur d'accomplir sa tâche propre que de se connaître : l'homme a le monde et Dieu à connaître, telle est sa personnalité. En effet, la connaissance de soi ne doit pas s'enfermer dans la connaissance de ce que l'on fut, pour être vraiment une présence à son advenir et c'est pourquoi l'incarnation n'est pas une prison, mais ce qui délivre du face à face avec soi pour ouvrir à la connaissance du monde et à l'amour de celui qui par son acte libre a créé le monde. Être pour l'homme ce n'est pas seulement être cet étant qui a la capacité de se connaître, mais c'est se mouvoir par la volonté vers autre chose que soi et c'est attirer en soi par la connaissance ce qui est autre que soi et c'est pourquoi il n'a accès à son être qu'à partir de son acte : « De même la lumière de l'intellect agent est comprise par soi-même, dans la mesure où elle est la raison des *species* intelligibles, en faisant en sorte qu'elles soient intelligibles en acte ¹¹ ».

Il s'agit de tenir à la fois que l'âme est pleinement présente à elle-même et qu'elle ne se connaît qu'à devenir ce qu'elle est par la connaissance et l'amour, c'est-à-dire en poursuivant une fin qu'elle ne se donne pas. Ainsi, la personne humaine n'est auprès d'elle-même qu'en étant au-delà d'elle-même : « Dans l'amour d'amitié, l'affection sort absolument d'elle-même, car on veut du bien à son ami et on y travaille, comme si l'on était chargé de pourvoir à ses besoins et cela en vue de l'ami lui-même ¹² ». L'homme est porté vers ce qui est hors de lui et de ce fait être par soi et être hors de soi ne s'opposent pas dans la personne : seul un être maître de ses actes peut se laisser perfectionner par l'objet de son amour. Ainsi, l'être le plus parfait parmi les créatures n'a pas en lui-même sa propre perfection, mais il la reçoit de sa rencontre avec les autres personnes et avec Dieu. C'est reconnaître alors théologiquement que la personne humaine reçoit sa perfection d'un Dieu qui est lui-même une personne et qui en l'aimant est la source de sa personnalité. Le nom de personne convient d'abord à Dieu parce que Dieu est individué par lui-même, c'est-à-dire par ses bien et ses perfections, plus que toutes les substances simples. En cela Dieu n'a pas de principe d'individuation et il ne peut pas être individué au sens des choses de la nature. La question « qui est-ce ? » ne peut recevoir de réponse que par la mise en lumière d'un mode d'être déterminé de la personne qui n'est elle-même qu'en existant, c'est-à-dire en se portant au-delà d'elle-même. On peut donc dire que pour saint Thomas la substance même de l'homme est l'existence comme acte de se perfectionner en se portant vers l'objet de son amour. L'acte de la personnalité n'est pas un choix entre le bien et le mal dans lequel la volonté demeure encore indéterminée, mais est l'acte de se décider pour la nécessité de son être. En cela la personne ne reçoit pas l'individualité d'autre chose qu'elle-même, mais elle s'individue par elle-même qu'en prenant le risque de s'annoncer à autrui. En retour, aimer c'est laisser l'autre répondre lui-même à la question « qui est-ce ? » et c'est par cette réponse qu'il est une

¹¹ *Questions disputées sur la vérité* n°X, *L'esprit*, trad. K. S. Ong-Van-Cung, Vrin, 1998, p.121.

¹² *Somme théologique*, I-II, Question 28 a3, Cerf, tome 2, p.201.

personne. En ce sens particulier, la personne peut être dite l'acte commun de l'aimant et de l'aimé. On ne reconnaît l'autre comme une personne qu'aussi longtemps qu'on ne sait pas qui est l'autre et qu'aussi longtemps qu'on ne répond pas à sa place à cette question. L'amour est précisément ce qui ne rend pas visible l'autre homme en lui donnant le statut d'une chose dans le monde, mais il est ce qui comprend la singularité d'autrui comme invisible par excès et ce qui lui révèle en retour l'excès de sa propre singularité. Ainsi, l'acte de la personnalité est la décision par laquelle j'aime l'image de Dieu dans les autres hommes.

Ce que la personne connaît d'elle-même, c'est ce à partir de quoi elle se porte vers le monde et vers Dieu : c'est à partir de ce qu'elle rencontre que l'âme s'éveille à ce qui lui est donné en propre d'accomplir. Une telle présence-absence de l'âme à elle-même souligne que la vérité de l'homme n'est pas d'abord dans la manifestation du pouvoir de se connaître, mais dans la liberté par laquelle on laisse l'image de Dieu se manifester en nous. Certes, en cette vie l'âme ne peut pas se voir en Dieu, mais cela libère aussi de l'idée que la présence à soi doit être comprise comme un pur face à face avec soi puisque c'est au contraire en connaissant ce qu'elle n'est pas et ne produit pas, la vérité, qu'elle découvre sa véritable destination : elle est ce qu'elle dévoile de la vérité.

Il y a bien un excès de l'âme humaine sur ce qu'elle peut connaître d'elle, mais l'impossibilité d'une intelligibilité directe pleine et entière de sa singularité est ce qui fait que l'on est en avant de soi au plus profond de soi. Alors que celui qui veut être sa propre fin demeure en arrière de lui-même et est en danger d'inexistence, l'existence personnelle est au contraire fondamentalement contingente : j'advieus à moi-même par ce qui me touche, je me reçois de ce qui m'est donné. De ce fait, la singularité intelligible, la façon propre et irréductible, même après la mort, de connaître et de vouloir la vérité, est ce qui en nous se réserve et nous donne un avenir. Personne ne peut en toute transparence faire en soi la part de l'essence et la part de l'accident et cela signifie que ce qui devient intelligible à partir de ses actes propres garde sa dimension d'inintelligibilité qui est en fait un mode de la présence à soi. La vocation en nous ne s'oppose pas à l'essence de l'âme, elle n'est pas non plus seulement contenue dans l'essence de l'âme, mais elle est ce qui fonde le déploiement de cette essence en lui donnant la forme d'un don de soi. En montrant qu'être soi c'est se donner, saint Thomas oppose radicalement l'unité de nature et l'unité de personne : l'unité de personne est l'acte de s'unifier à l'univers par la connaissance et aux autres par l'amour. L'individualité n'est donc pas une qualité de la chose homme, mais une activité de la raison pratique donnée à être plus que donnée à voir. Je ne suis moi-même qu'à répondre à l'appel de la vérité à travers le monde et à travers la communauté des hommes. Cette individualité est donc libérée de toute idée de limite pour signifier le mode propre de la responsabilité à l'égard de la totalité. Une telle personnalité morale n'est donc pas ce que je me donne, mais elle est ce qui m'advient, toujours par surcroît, de l'acte libre d'accueillir la vérité.

Ainsi saint Thomas nous apprend à ne plus penser la personne comme un substantif et la singularité comme un accident de la substance, pour nous rendre à cette relation à l'être en montrant que c'est à partir de la lumière de l'être que l'homme peut devenir lui-même : la relation est la vérité de la personne, ce qui veut dire qu'on ne devient soi-même qu'en consentant à son éternelle vocation et que c'est ce consentement qui fait de la vie de chaque personne un drame unique dans cette histoire qu'est le monde. Un individu ou un peuple ne peuvent être arrachés abstraitement à leur histoire, mais les liens qui définissent leur singularité ne sont ni ethniques, ni seulement historiques puisque ces liens en marquant d'abord des séparations sont source de violence, mais ce sont des liens spirituels dans lesquels ils se comprennent comme responsables de la justice dans le monde. Or parce que la modernité a perdu ce sens de l'individualité en en faisant à nouveau la qualité d'une substance, elle a oublié qu'un individu ou un peuple ne sont pas l'histoire de ce qu'ils furent, mais l'histoire de ce qu'ils ont à être dans le déploiement de la justice pour tous. La

personnalité est ce qui est absolument exigé de nous dans notre rapport à l'être et la personne ne peut être elle-même, auprès d'elle-même, que là où elle ne s'appartient plus pour se donner.