

χώρα

CHÔRA

REVUE
D'ÉTUDES
ANCIENNES
ET MÉDIÉVALES

philosophie
théologie
sciences

18-19 / 2020-2021

POLIROM

Revue fondée en 2003 par Anca VASILIU (Centre National de la Recherche Scientifique, *Centre Léon Robin*, Sorbonne Université), Alexander BAUMGARTEN (Centre d'Études Anciennes et Médiévales, Université Babeş-Bolyai, Cluj) et Bogdan TĂTARU-CAZABAN (Institut d'Histoire des Religions, Académie Roumaine, Bucarest)

Revue soutenue par l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS

Directeur de la publication

Anca VASILIU (CNRS/Sorbonne Université)

Comité scientifique

Francesca ALESSE (Consiglio Nazionale delle Ricerche, Rome), Jonathan BARNES (Sorbonne Université), Olivier BOULNOIS (École Pratique des Hautes Études, Paris), Annick CHARLES-SAGET (Université Paris X – Nanterre), Andrei CORNEA (Université de Bucarest), Alain DE LIBERA (École Pratique des Hautes Études, Paris), † Jean JOLIVET (École Pratique des Hautes Études, Paris), Alain LE BOULLUEC (École Pratique des Hautes Études, Paris), † Thomas RICKLIN (Université Ludwig-Maximilians de Munich), Christian TROTTMANN (Centre National de la Recherche Scientifique, Tours)

Comité de rédaction

Fabienne BAGHDASSARIAN (Université de Rennes), Monica BRINZEI (CNRS, IRHT, Paris), Adrien LECERF (CNRS, *Centre Léon Robin*, Sorbonne Université), Adrian MURARU (Université Al.I. Cuza, Iaşi), Marilena VLAD (Institut d'Études Sud-Est Européennes, Académie Roumaine, Bucarest)

Secrétariat de rédaction

Gérard JOURNÉE (Centre National de la Recherche Scientifique, *Centre Léon Robin*, Sorbonne Université), Mihai MAGA (Centre d'Études Anciennes et Médiévales, Université Babeş-Bolyai, Cluj)

Couverture: Fragment du manuscrit Basel, UB A-X-24

© 2020 Editura Polirom et *Chôra*

ISSN 1583-8617

www.revuechora.com

Les manuscrits sont à envoyer, avec la mention «pour la revue *Chôra*», aux adresses :
Centre Léon Robin, CNRS – Sorbonne Université

1, rue Victor Cousin
75230 Paris cedex 05, France

ou

Universitatea Babeş-Bolyai, Centrul de Studii Antice şi Medievale
str. M. Kogălniceanu nr. 1
Cluj-Napoca, Roumanie

La publication des articles est conditionnée par l'avis favorable de la rédaction et d'une ou plusieurs expertises anonymes.

ESSENCE, INDIVIDUALITÉ ET PERSONNE CHEZ THOMAS D'AQUIN

Eleni Procopiou
(Université d'Athènes)

Abstract. Essence, individuality and person in Thomas Aquinas. *The rediscovery of the Hellenic philosophy, but also of the Patristic thinking is a typical feature of Thomistic thought, which consists of a new synthesis of Hellenism and Christianity that raises anew the issue of the relation between Christianity and philosophy as a focal point of medieval philosophy. Acknowledgement of Hellenic Patristic thought that focuses primarily on man as an inseparable union of body and soul, joined in a whole, has been a determining factor in the Thomistic approach of being, through the distinction between a person (or hypostasis) from essence (or nature). Through this distinction and because of the Aristotle's hylomorphism, the notion of 'person' is placed in the field of individuality and the unity of the human composite. The metaphysical notion of a person as individual, complemented by the notion of "relation" is directly related to the ontological unity of human nature and is founded upon the metaphysical notion of "essence" (substance).*

«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»¹.

Pendant les dernières années, la question principale qui préoccupe les études médiévales est celle du rapport de la notion de «sujet» et d'«individu» avec la pensée médiévale. Plus précisément, la naissance du «sujet» moderne

1. É. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1989, p. 94. Dans cet article, la traduction des extraits de Damascène et des Pères nous appartient. Les extraits cités en français de la *Somme Théologique* sont traduits par A.-M. Roguet (*Somme Théologique*, Paris, Cerf, 2004) et ceux de la *SCG*, par V. Aubin, C. Michon et D. Moreau (*Somme contre les Gentils*, Paris, Flammarion, 1999).

se situe dans un «long Moyen Âge philosophique»², du monde d'Aristote à l'Âge classique, en vue d'établir une nouvelle interprétation de la modernité selon laquelle on peut fonder les sources du sujet moderne comme un Ego absolu – un sujet pensant, une conscience libre et autonome, en un mot: la naissance de l'«individu» – dans les textes de Thomas d'Aquin. À cet égard, la relation du sujet et de la personne est considérée comme le problème fondamental d'où est issue la notion moderne du sujet, comme sujet pensant dérivant de l'homme-sujet de la pensée de l'Aquinate³, visant à faire dépasser la rupture avouée jusque-là entre le Moyen Âge et l'époque moderne, et à présenter une continuité intellectuelle entre la philosophie médiévale et la philosophie moderne⁴, en détachant la philosophie médiévale et surtout thomasienne de ses racines grecques et patristiques.

La mise en valeur de l'homme en tant qu'individu naturel et personne humaine, et plus précisément en tant que sujet ontologique qui existe en soi et par soi, est en effet une œuvre du Moyen Âge et de l'élaboration thomasienne, mais cette œuvre a été rendue possible grâce à la conjonction entre l'hellénisme et le christianisme. Celle-ci dérive de la première rencontre entre la philosophie grecque et toute la pensée patristique, notamment des Pères grecs⁵, ensuite d'une rencontre avec Jean Damascène, ces derniers étant les premiers à intégrer les notions métaphysiques de l'antiquité grecque dans leur corpus théologique⁶. C'est en effet dans le cadre d'une ouverture effectuée par

2. A. de Libera, *Archéologie du sujet. Naissance du sujet*, tome I, Paris, Vrin, 2007, p. 12 et 23.

3. *Ibid.*, p. 345. O. Boulnois remarque aussi que l'écart entre l'apport de l'«époque moderne» et celui du Moyen-Âge, à propos de la naissance du sujet, se réduit radicalement. O. Boulnois (dir.), *Généalogies du sujet. De Saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007, p. 7 sq.

4. N. Kretzmann, A. Kenny, I. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982, p. 3 («to make the contemporary philosophy intellectually continuous with medieval philosophy»).

5. Les collections des Canons des Pères des IV^e et V^e s. ont été reconnus officiellement par le Canon 2 du Concile de Trullo en 691 dans lequel se trouve également la liste des Pères grecs dont les canons sont officiellement reconnus par l'Église byzantine: Athanase d'Alexandrie, Cyrille d'Alexandrie, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium, Timothée d'Alexandrie, Théophile d'Alexandrie, Denys d'Alexandrie, etc. À l'intérieur de ce corpus les canons les plus nombreux sont ceux de Basile de Césarée (96 textes). Voir Fr. P. Barone, «La réception du principe *Non bis in idem*» dans J.-M. Joubert et F. Ploton-Nicollet (dir.), *Pouvoir, rhétorique et justice*, Paris, Garnier, 2019, p. 125-144, p. 139.

6. L'opinion de quelques médiévistes qu'il y a eu un conflit entre l'hellénisme et le christianisme, dont la preuve fut la fermeture de l'Académie d'Athènes par Justinien, ne rend pas compte du fait que la fermeture était plutôt un acte à visée politique et que la synthèse entre hellénisme et christianisme avait déjà eu lieu dès le II^e s. par les Pères de l'Église et notamment au IV^e s. par les Pères Cappadociens (dont certains ont fait leurs

Thomas d'Aquin vis-à-vis de la métaphysique grecque et surtout aristotélicienne, ainsi que de la pensée patristique⁷ qu'est appréhendée la notion d'individualité en corrélation avec la notion de substance. L'analyse qui suit consiste à éclairer le contenu de la notion de personne, afin de mettre en question l'idée que la conception thomasienne de la personne en tant que substance individuelle et étant singulier concret est compatible avec la notion de sujet moderne, avec l'«avènement du sujet»⁸ et son entrée dans la philosophie considérée comme une histoire de la philosophie du sujet.

Substance: individu et sujet

L'ontologie thomasienne, en suivant Aristote, est une philosophie des «choses existantes», une philosophie de l'étant (*ens*) comme acte d'être (*esse*) auquel est attribué l'«exister en acte»⁹. Cette philosophie de l'étant réel passe par l'étude de l'essence ou substance constituant le sujet de la métaphysique, puisque c'est l'essence (substance) qui a une subsistance séparée et possède le degré le plus élevé de l'étant. Cet étant concret qu'est l'essence (substance) est donc une chose individuelle, une entité, un tout avec ses qualités, une entité qui forme une unité subsistant à part, comme telle, entité qu'Aristote nomme substance première (particulière): une existence individuelle qui est le sujet des qualités¹⁰.

études à l'Académie d'Athènes) et avait été accomplie à l'époque de l'iconoclasme et de la Renaissance de Photius. On doit remarquer d'ailleurs que le Pseudo-Denys et Jean Damascène ont maintenu le dialogue entre la philosophie grecque et la théologie orthodoxe. (A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993, p. 22).

7. Un trait majeur du caractère intellectuel de Thomas est son attitude à l'égard des sources patristiques, avec son recours direct aux sources (J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2015, p. 186). De plus, Thomas utilise la *Collectio Casiniensis* qui lui donne accès aux quatre premiers conciles et notamment à ceux d'Éphèse et de Chalcédoine. La *Catena aurea*, d'ailleurs, est une *expositio continua* de citations patristiques verset par verset sur les quatre évangiles, de façon à en permettre la lecture suivie, comme si elle émanait d'un seul auteur. Elle fait preuve d'une connaissance exceptionnelle pour son époque de la patristique grecque (57 auteurs grecs contre 22 latins); là, il utilise tout l'homiliaire de Chrysostome; il s'agit d'une «véritable herméneutique» selon J.-P. Torrell (*op. cit.*, p. 170 et 184). Voir aussi E. Stump, «Biblical commentary and philosophy», dans *The Cambridge Companion to Aquinas*, *op. cit.*, p. 252-268 (p. 256).

8. A. de Libera, *Archéologie du sujet...*, *op. cit.*, p. 25.

9. «Ens simpliciter dictum significat in actum esse» (*ST*, I, q. 4, a. 1, ad 3).

10. W. D. Ross, *Aristotle*, London, Methuen and Co Ltd, 1977 (1923), p. 235. Les deux significations de l'*ousia* selon Aristote sont la substance première (*ousia protè*), à savoir cette chose précise qui subsiste par soi, séparée et distincte de toutes les autres, et la substance seconde (universelle) qui ne subsiste que grâce à la substance première subsistante par soi. Voir G.-F. Delaporte, *Métaphysique d'Aristote. Commentaire de Thomas*

La philosophie première d'Aristote est une étude des êtres «en tant qu'êtres et non sous quelque autre rapport»¹¹ et l'ontologie thomasiennne qui envisage la question de la réalité ontologique des choses affirme que «singularia autem sunt entia et magis quam universalia, quia universalia non subsistunt per se, sed sunt solum in singularibus»¹². On constate tout d'abord que la substance première est un sujet d'attribution, un substrat du changement ainsi qu'une subsistance, sujet des accidents. Elle est une unité à l'intérieur de laquelle la matière constitue la condition du changement, à savoir ce qui est soumis au changement et au devenir. Puisque l'être en mouvement est un être composé et divisible, comme l'a suggéré Aristote, c'est-à-dire un être en devenir¹³, c'est le mouvement qui cause le devenir du subsistant. Ce qui implique qu'au-dessous du changement nous avons le sujet, toujours présent, de sorte qu'on peut parler de permanence du sujet et non pas de la matière, qui est, elle, soumise au changement. Cette identité permanente entre l'être et la substance particulière constitue un individu et un sujet¹⁴ (cet homme), un être individuel concret¹⁵ – être premier auquel s'attachent toutes les autres catégories et qui est un composé de matière et de forme. Seul le sujet composé subsiste par soi et tout le reste n'existe qu'en lui¹⁶.

Cet *individuum* (*hic homo*) est défini par Thomas comme indivisible et «séparé de tous les autres», à savoir «subsistant par soi» en suivant l'ontologie aristotélicienne basée sur la substance¹⁷. Puisque le composé est à la fois «séparable» et «cette chose précise»¹⁸, c'est dans cette séparation que se fonde la subsistance ontologique de la substance¹⁹. Dans cette ontologie de l'être concret dont la structure est formée à travers deux compositions métaphysiques, à savoir celle de matière et de forme qui donne la substance (essence), et celle

d'Aquin, tome 1, Paris, L'Harmattan, 2012 (sur V, 10, 898 et 903). Voir aussi Aristote, *Métaph.* Δ, 1017, b 23-26.

11. «[...] καθ' ὅσον ὄντα τὰ ὑποκείμενά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ ἢ ἕτερόν τι, (*Métaph.* K, 4, 1061b 28).

12. *SCG* III, 75. «Or, les singuliers sont des étants, et ce davantage que les universaux, puisque les universaux ne subsistent pas par soi, mais seulement dans les singuliers».

13. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, p. 430.

14. G.-F. Delaporte, *Métaphysique d'Aristote. Commentaire...*, *op. cit.*, tome 1, p. 38.

15. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 462. Le sujet Socrate demeure, même s'il perd la qualité de beau ou de musicien: διὰ τὸ ὑπομένειν τὸ ὑποκείμενον τὸν Σωκράτην αὐτόν (*Métaph.* A 983b13-17 et Z, 3, 1028b 33). Il ne s'agit donc pas d'une dualité, comme le soutient A. Petagine, *Matière, corps, esprit. La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2014, p. 3.

16. G.-F. Delaporte, «Une métaphysique propre à Thomas d'Aquin», *Laval théologique et philosophique* 73, 2 (Juin 2017), p. 167-180.

17. R. Pasnau, *Metaphysical Themes. 1274-1671*, Oxford University Press, 2011, p. 6.

18. G.-F. Delaporte, *Métaphysique d'Aristote. Commentaire...*, *op. cit.*, tome 2 (sur VII, 2, 1293).

19. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 36.

d'essence et d'être (*esse*) qui donne la substance particulière ou individuelle, Thomas apparaît comme le défenseur de l'unité ontologique de l'étant concret²⁰, dans une métaphysique de l'unité du composé humain consistant en la coexistence ontologique de l'âme avec le corps d'une part et en la composition réelle entre être (*esse*) et quiddité d'autre part²¹. Ce qui subsiste, ce qui est subsistance, c'est le sujet ou suppôt, le sujet d'accidents, l'étant concret, un être déjà constitué en acte (auquel s'ajoutent les accidents)²². Ce sujet, c'est-à-dire la substance particulière, est la «substance par excellence»²³ qui possède «specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens»²⁴.

C'est donc la distinction métaphysique aristotélicienne entre substance première (particulière) et substance seconde que suit Thomas en considérant la substance (essence) soit comme quiddité (ce qu'elle est), soit comme sujet ou suppôt (mode d'être)²⁵. Il en résulte que la substance particulière (individuelle), l'étant concret, s'identifie à une relation entre substance première et substance seconde, ainsi qu'à une relation entre substance et accidents dans laquelle le sujet de l'accident n'est pas en puissance mais est déjà constitué en acte²⁶. Dans ce cadre, *substantia* est considérée comme «subjectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae»²⁷ puisque, comme le signale Thomas, «les espèces et les genres ne subsistent pas comme tels, sinon dans la théorie de Platon qui fait subsister les substances des choses à part des singuliers»²⁸.

Les éléments caractéristiques de la substance, à savoir «être séparable» et «être une chose précise», ne conviennent pas à la matière, car la matière

20. A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1931, p. 89.

21. «[...] omne quod est in genere substantiae est. Compositum reali compositione [...] quod esse suum sit aliud quam ipsum, alias non posset differe secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis [...] compositum est saltem ex esse et quod est», *QDV* q. 27, a.1, ad 8. Selon J. Wippel, c'est le «genus argument», à travers lequel on peut distinguer les choses qui ont en commun la notion de leur quiddité (J. Wippel, «Metaphysics», dans N. Kretzmann and E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, 1993, p. 85-127, p. 105).

22. A. Forest, *op. cit.*, p. 89 et 98.

23. «Subjectum hic dicitur quod in Praedicamentis nominatur substantia prima...» (*In Metaph.* VII, 2, 1273).

24. Un mode spécial d'exister comme étant *per se* (*QDV* q. 1, a. 1, resp.).

25. «[...] substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei, quam quidem substantiam Graeci usiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subjectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae» (*ST*, I, q. 29, a.2, resp.).

26. A. Forest, *op. cit.*, p. 91.

27. *ST*, I, q.29, a.2, resp.

28. *ST*, I, q. 29, a.2, ad 4.

n'existe pas par soi, sans la forme; donc la substance existant en acte ne se dit pas de la matière mais du composé²⁹. Bien que la matière soit le sujet du changement et du mouvement, les éléments corporels ne sont pas des substances mais des qualités de l'étant concret. Ainsi, l'être corporel n'est pas un sujet-matière³⁰ mais un être composé de matière et de forme, d'âme et de corps. Les principes d'âme et de corps désignent des réalités mais non pas des sujets réels subsistant l'un sans l'autre³¹. Dans les êtres composés de matière et de forme, la *substantia* (*essentia*) ne signifie pas seulement la forme ni seulement la matière, mais le composé de matière et de forme communes, considérées comme principes de l'espèce, or l'être corporel est justement l'être composé de matière et de forme³². La matière, donc, n'est pas la substance (essence) de la chose, mais une partie de la substance, et l'«esse ipsum» n'est pas l'acte propre de la matière mais celui de toute la substance³³ qui doit son être à la forme parce que c'est la forme qui donne l'être *in actu* à la matière pour que l'individu puisse subsister.

C'est dans la doctrine de la matière comme principe d'individuation qu'est fondée l'individualité incluant non pas la matière commune de l'espèce, mais la matière déterminée dans des «specified dimensions»³⁴. Cependant, ce n'est pas dans sa matière que consiste l'individualité de l'individu, puisque «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»³⁵. Il en résulte que l'individualité est une propriété de la forme autant que de la matière, laquelle est sujet du mouvement et du changement, mais la naissance ne concerne pas la matière ni la forme mais les composés³⁶. La matière, donc, n'est ni sujet – sinon du

29. G.-F. Delaporte, *Métaphysique d'Aristote. Commentaire...*, op. cit., tome 2 (VII, 2, 1289). Les anciens, dit Aristote, n'ont conçu que la cause matérielle, mais non la substance (essence): οἱ μὲν γὰρ ὡς ὕλην τὴν ἀρχὴν λέγουσιν [...] τὴν οὐσίαν σαφῶς μὲν οὐδεὶς ἀποδέδωκε (*Métaph.* 988a 24, 36).

30. Comme le soutient A. Petagine qui considère la matière comme sujet et substance (*op. cit.*, p. 97).

31. É. Gilson, *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 1997, p. 252.

32. J. Rassam, *La métaphysique de Saint Thomas*, Paris, PUF, 1968, p. 104.

33. SCG II, 54. L'esse appartient aux «Aristotelian first substances» qui sont les «living beings». Voir C. Hugues, «Matter and Actuality in Aquinas», *Revue Internationale de Philosophie* 2 (1998), p. 269-286 («Matter is not a complete individual substance but only a part of an essence» [p. 275]).

34. A. Kenny, *Aquinas on Being*, Oxford University Press, 2002, p. 12.

35. É. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1998, p. 205.

36. G.-F. Delaporte, *Métaphysique d'Aristote. Commentaire...*, op. cit., tome 1 (III, 6, 453 et 455). Le «subject as a whole» est la substance composée et non pas la matière. Il ne s'agit donc pas d'un dualisme métaphysique de matière et de forme (cf. R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae* Ia 75-89, Cambridge University Press, 2002, p. 44).

mouvement et du changement – ni substance, ni hypostase, et encore moins sujet de la substance³⁷. D'ailleurs la forme est antérieure à la matière, étant en puissance vis-à-vis de la forme, puisque l'acte est antérieur à la puissance³⁸. La matière n'admet aucun accident avant son union avec sa forme substantielle, c'est pourquoi on ne peut admettre aucune priorité des dimensions dans la substance³⁹. La matière première étant soumise au changement, elle est une puissance pure, informe, et elle ne peut être réalisée ni conçue à part⁴⁰, de même que la matière déterminée comme principe d'individuation (c'est-à-dire le corps) n'est pas une substance complète. Par conséquent, matière et forme ne sont pas des substances mais des principes, et il n'y a que le composé qui est «séparable» et «cette chose précise»⁴¹; il n'y a que le composé qui subsiste, c'est lui le sujet de génération et de corruption, c'est à dire «un être en acte»⁴². Le corps en tant que corps n'est pas vivant ni principe de vie, et l'homme n'est pas à moitié corps et à moitié âme⁴³. Nous ne sommes pas notre âme et nous ne sommes pas notre corps non plus⁴⁴.

Il faut donc observer que Thomas n'admet pas le dualisme platonicien qui s'identifie à la dualité biblique de l'homme chair/esprit, ni le dualisme ontologique des néoplatoniciens avec la dualité radicale des substances chez l'homme et la théorie des deux substances dans laquelle la substance corporelle est unie à la substance spirituelle, théorie qui n'est pas compatible avec la doctrine de l'hylémorphisme et la conception unitaire de l'homme d'Aristote⁴⁵. C'est cette conception incluant le devenir substantiel qui fait ressurgir le sujet

37. A. Petagine, *op. cit.*, p. 97 et 104.

38. G.-F. Delaporte, *Métaphysique d'Aristote. Commentaire...*, *op. cit.*, tome 2 (VII, 2, 1278).

39. Selon Thomas, il n'y a pas de matière préexistante, donc le corps n'a pas été créé auparavant (*ST*, I, q. 91, a. 2, resp. et 4). Dieu ne possède pas une idée autonome de la matière première séparée du composé (cf. J. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, 2000, p. 321-322). «La matière n'existe pas par elle-même dans la nature, n'étant pas un étant en acte mais seulement en puissance [...] elle est plutôt 'concrétée' que créée» (*ST*, I, q. 7, a. 2, ad 3). Selon Aristote, il ne peut pas y avoir deux êtres parfaits (en acte) en un seul (*Métaph. Z*, 1039 a 3-20).

40. *QDV*, q. 3, a. 5, resp.

41. G.-F. Delaporte, *Métaphysique d'Aristote. Commentaire...*, *op. cit.*, tome 2 (VII, 2, 1293).

42. A. Forest, *op. cit.*, p. 227. La destruction du composé, c'est-à-dire la séparation de l'âme et de la matière, enlève l'être du composé et non pas de l'âme, parce que c'est cette dernière qui donne l'être au composé. (*ST*, I, q. 75, a. 6, resp.).

43. J. Rassam, *op. cit.*, p. 104. La thèse de J. Maritain que «je suis individu à cause de la matière et personne à cause de l'esprit» ne s'accorde pas avec la position thomassienne. J. Maritain, *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947, p. 36.

44. É. Gilson, *The Spirit of Thomism*, New York, Harper and Row, 1966, p. 34.

45. É.-H. Wéber, *La personne humaine au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991, p. 111. Grégoire de Nazianze justifie une vision anthropologique non soumise au dualisme et à

comme un sujet réel, sujet d'accidents qui exerce l'acte existentiel⁴⁶. Ni le corps ni l'âme considérés séparément ne constituent l'homme⁴⁷. L'homme n'est pas son corps ni son âme, car il est de l'essence de l'homme en général d'avoir une âme, de la chair et des os, mais «il est de l'essence de cet homme particulier qu'il soit constitué par cette âme, cette chair et ces os», cet homme précis avec son corps et son âme⁴⁸.

Grâce à l'unité substantielle de l'homme, c'est l'homme tout entier qui sent et pense par son corps et son âme⁴⁹ puisque le corps et l'âme ne sont pas deux substances mais les deux éléments inséparables d'une seule et même substance, qui est un individu, un sujet et une personne. L'âme comme forme substantielle n'est pas un accident mais elle est la forme du corps, donc elle est dans tout le corps et dans chacune de ses parties, c'est pourquoi c'est le même homme qui a conscience de sentir et de penser. Puisque l'âme, l'intelligence, est une partie de l'être de la substance individuelle, car elle est unie à son propre corps, c'est «l'homme qui pense par son âme»⁵⁰, à savoir par son intellect demeurant attaché à la perception; il n'y a pas de pensée sans images («non est intelligere sine phantasmate»)⁵¹.

Ainsi, l'âme est une partie de la nature humaine mais «on ne peut pas l'appeler une substance individuelle, c'est-à-dire une hypostase ou substance première»⁵². Il en résulte que l'âme séparée n'est ni un homme ni une personne,

l'opposition entre matière et esprit (cf. A. Vasiliu, *Images de soi dans l'Antiquité tardive*, Paris, Vrin, 2012, p. 202).

46. Un être demeure le même lorsqu'il a le même suppôt, mais l'homme, après la mort, ne reste pas le même, tandis que le Christ demeure le même puisqu'il a le même suppôt, la même hypostase permanente après la mort (Identité du suppôt; *ST*, III, 50, a. 5, resp.).

47. Mais selon Petagine, Thomas indique que les sujets des substances créées en tant qu'individus ont deux façons bien distinctes d'être sujet, une par rapport au corps et une par rapport à l'esprit (A. Petagine, *op. cit.*, p. 117); or ce point de vue ne s'accorde pas avec la conception thomassienne du sujet.

48. *ST*, I, q. 75, a. 4, resp. τὸ τοιόνδε εἶδος ἐν ταῖσδε ταῖς σαρκὶ καὶ ὀστοῖς, Καλλίας καὶ Σωκράτης (*Métaph.* 1034 a 5-6). Sur l'homme comme composé d'âme et de corps dans son unité substantielle chez Maxime le Confesseur, *PG* 90 1168 A, *PG* 91, 1324 AB, 1100 D et *PG* 91, 1325B.

49. C'est l'homme et non pas une sensibilité qui sent, c'est l'homme et non pas un intellect qui pense. (É. Gilson, *L'Esprit*, *op. cit.*, p.191). Les puissances comme principes des opérations (penser, vouloir, voir) «ont pour sujet le composé humain et non pas seulement l'âme» (*ST*, I, q. 77, a. 5, resp.).

50. *ST*, I, q. 75, a. 4, resp., I, q. 75, a. 2, ad 2, 76, 1, resp. et 76, 8, resp. Aristote signalait déjà que c'est l'être humain comme sujet qui prend pitié, apprend ou réfléchit, du fait de son âme *DA* I, 4, 408b11-18 (cf. M. Crubellier, «Aristote: Poursuivre et fuir», dans *Chôra*, *REAM* 17 (2019), p. 91-104, occ. p. 100).

51. *SCG*, IV, 11, 5.

52. *ST*, I, q. 29, a. 1, ad 5.

ni un individu ou sujet, compte tenu qu'elle n'est pas un sujet *per se* indépendant du corps; bien au contraire, elle n'acquiert sa nature achevée que dans son union avec le corps⁵³. Il n'est donc vraiment pas question de parler de «sujet partiel»⁵⁴ dans l'horizon de Thomas qui réfute le platonisme pour lequel le principe pensant, l'âme est une substance séparée, un «moi», ainsi que l'averroïsme pour lequel le principe pensant est extérieur aux hommes individuels.

C'est en s'appuyant sur Aristote que Thomas parvient à établir que «mon acte intellectuel pourrait se distinguer du vôtre en raison de la distinction de nos images, car l'image de la pierre en moi n'est pas la même que son image en vous»⁵⁵, en affirmant que «c'est donc une même chose qui est conçue par vous et par moi mais elle est autrement par vous et autrement par moi»⁵⁶. Dans cette conception, l'âme est la forme du corps humain, en lui communiquant l'être en acte, et l'union de l'âme au corps n'est pas accidentelle mais naturelle, parce que l'âme sans corps ne pourrait pas accomplir sa perfection, et cela s'oppose à la nature de l'âme⁵⁷. C'est alors l'idée de l'unité d'une Raison impersonnelle de l'averroïsme qui est réfutée ici, à savoir qu'il n'y a qu'un intellect commun pour tous les hommes comme substance séparée du corps, c'est-à-dire une seule intelligence et une seule volonté pour tous, tandis que lorsque mon intellect sent qu'il comprend, il a l'idée d'un acte personnel et singulier: «huic homini qui est Socrates [...] ut hic homo intelligeret»⁵⁸. C'est de la réfutation de cette thèse, brûlante à son époque, qu'émerge la conception du caractère individuel de l'âme humaine grâce à sa relation à un corps déterminé, puisque l'intellect n'est pas une substance séparée mais une puissance et une partie de l'âme, laquelle, même si elle n'est pas partie du corps et qu'elle opère son activité sans organe corporel, est néanmoins la forme substantielle du corps et n'a pas d'action en dehors de son contact avec le corps. L'intellect étant donc attaché à la perception, il en résulte que chaque corps a une âme différente: Callias est composé de ce corps et de cette âme⁵⁹.

53. *ST*, I, q. 75, a. 2, resp. et q. 75, a. 4, ad 2.

54. Comme soutient A. Petagine, *op. cit.*, p. 227.

55. *ST*, I, q. 76, a. 2, resp.

56. «[...] aliud est intelligere meum, et aliud tuum; et alius est intellectus meus, et alius tuus [...]». (*De unitate intellectus contra averroistas*, caput 5). Aristote avait déjà signalé la différence entre les individus: «Votre matière, forme, et cause motrice et les miennes sont différentes» (*Métaph.* 1071a27-28).

57. *ST*, I, q. 118, a. 3, resp. et I, q. 79, a. 3, resp. La subsistance de l'âme après la mort ne signifie pas que l'homme reste le même, puisque il n'y a plus d'hypostase permanente du suppôt.

58. *De unitate intellectus contra averroistas*, Caput 3. Selon Thomas, Averroès est «depravator philosophiae Peripateticae».

59. *Ibid.*

La thèse que l'âme est *per se* indépendante du corps et qu'elle est une substance séparée, ou que l'intellect humain est sujet, autrement dit l'attribution de l'être-sujet à l'âme humaine⁶⁰, n'est pas compatible avec la doctrine de l'âme comme forme substantielle du corps de Thomas d'Aquin. Le «hic homo intelligit» signifie que chacun sait que c'est lui-même qui pense, et il s'agit d'un seul sujet puisque c'est le même homme qui sent et pense⁶¹. Cette thèse ne signifie pas que l'âme est le sujet de la pensée ni que l'être-sujet appartient à l'âme seule, mais que l'homme tout entier «pense par son âme» comme il voit par son œil⁶², bien que l'activité de l'âme ne soit pas l'activité d'un organe corporel. D'où il résulte que l'activité de l'âme n'est pas «activity of the body»⁶³, mais que mes pensées sont miennes parce que la forme qui y pense est la forme de mon corps⁶⁴.

Hypostase et personne

Selon Thomas, qui a en vue l'étant concret et qui opère une rupture avec le dualisme traditionnel, c'est le composé de «cette matière et de cette forme qui est une hypostase ou une personne», c'est-à-dire un «individu qui désigne le mode de subsister qui appartient aux substances particulières»⁶⁵, «d'exister dans un seul sujet du fait que celui-ci est indivisé en soi-même et divisé de tous les autres»⁶⁶, et c'est cette substance première (particulière) qui est, selon Thomas, un sujet subsistant, un suppôt (*suppositum*), le sujet singulier d'une nature qui fait la singularité de la personne humaine dans son unité (cet homme-ci)⁶⁷. Pour cette raison, dit Thomas,

dans la définition de la personne le terme «substantia» ne signifie pas l'essence mais le suppôt (*substratum*) puisqu'on y ajoute «individuelle», et pour cette substance-là les Grecs emploient le terme «hypostasis»; ils disent ainsi «les trois hypostases» comme nous disons «les trois personnes». Chez nous il n'est pas

60. A. Petagine, *op. cit.*, p. 227. Dans cette interprétation, qui considère l'âme comme sujet de l'intellect, l'être-sujet s'accorde avec l'âme.

61. *ST*, I, q. 76, a. 1, resp.: sentir n'existe pas sans le corps, et l'intelligence de Socrate est une partie de son être car elle est unie à son corps. Sentir et penser est une opération de l'homme tout entier (*ST*, I, q. 75, a. 4, resp.).

62. «homo intelligat per animam» (*ST*, I, q. 75, a. 2, ad 2).

63. Comme le soutient A. Kenny, *Aquinas on Mind*, London, Routledge, 1993, p. 124. Voir aussi A. Kenny, *The Self. The Aquinas Lecture*, Milwaukee, Marquette University Press, 1988, p. 25 sq.

64. A. Kenny, *The Self. The Aquinas Lecture*, *op. cit.*, p. 25.

65. *ST*, I, q. 29, a. 1, ad 3 et I, q. 29, a. 2, ad 3.

66. *ST*, III, q. 77, a. 2, resp.

67. É.-H. Weber, *op. cit.*, p. 494. Voir *ST*, I, q. 29, a. 2, resp. et I, q. 30, a. 4, resp.

d'usage de dire trois «substantiae»: ce terme étant équivoque, on ne veut pas donner à entendre trois «essentiae»⁶⁸.

Il s'agit de la distinction patristique entre la substance (ou essence) et l'hypostase qu'admet Thomas en suivant les Pères Grecs⁶⁹ qui ont élaboré en profondeur le dogme de la consubstantialité selon la formule: «μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν», à savoir une substance (essence) en trois hypostases ou personnes⁷⁰. Chez les Pères Cappadociens, l'*ousia* est assimilée à l'universel (la substance seconde aristotélicienne), et l'hypostase ou personne est assimilée à la substance première. Selon saint Basile,

la substance (οὐσία) et l'hypostase (ὑπόστασις) ont la différence qu'il y a entre le commun et le particulier [...] il faut donc ajouter au commun ce qui est propre [...] le commun c'est la Déité, le propre la paternité⁷¹

et, plus tard, selon Jean Damascène,

c'est dans l'hypostase que subsiste la substance (οὐσία) en acte [...] puisque la substance ne subsiste pas en soi mais est considérée dans les hypostases⁷².

68. *ST*, I, q. 30, a. 1, ad 1. Or il est amené à considérer que «nomen hypostasis non competit Deo [...] cum non substat accidentibus [...] substantia vero convenit Deo, secundum quod significat existere per se» (*ST*, I, q. 29, a. 3, ad 3, 4). Le primat de l'être affirmé par Damascène l'a emporté, dans la pensée de Thomas, par rapport au primat du bien de Denys l'Aréopagite comme il est exprimé dans la comparaison de Dieu avec un «océan infini de substance», phrase suggérée pour la première fois par Grégoire de Nazianze (*Orat.* XLV, 3) et reprise par Jean Damascène dans *De fide orthodoxa* I, 9, PG 94, 835 (É. Gilson, *L'Esprit*, op. cit., p. 55).

69. Sur l'ouverture aux Pères Grecs et au monde grec au Moyen Âge en Occident, A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 98.

70. Toute la doctrine de la Trinité dans la *Summa Theologiae* procède de la patrologie grecque. (J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin maître spirituel*, Initiation 2, Paris-Fribourg, «Vestigia 19», 2002, p. 446). En effet, on constate que Thomas connaît étonnamment bien le dossier patristique (G. Emery, «Saint Thomas et l'Orient Chrétien», *NV* 74 [1999/4], p. 19-36). Voir aussi L. J. Elders, *Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Paris, Presses Universitaires de l'IPC, 2015 («La présence de Saint Jean Chrysostome dans les œuvres de Saint Thomas d'Aquin», p. 181-202). À son tour, P.-M. Gy a observé «un souci exceptionnel de documentation patristique» chez Thomas (P.-M. Gy, «La documentation sacramentaire de Thomas d'Aquin. Quelle connaissance S. Thomas a-t-il de la tradition ancienne et patristique?», *RSPT* 80 [1996], p. 425-431).

71. Saint Basile, Ἐπιστολὴ εἰς τὸν αὐτὸν Ἀμφιλόχιον (*Eidem Amphilochio*), PG 32, 884. «[...] Ceux qui identifient 'ousie' et 'hypostase' sont obligés de n'admettre que des personnes diverses» (*ibid.*).

72. Jean Damascène, *De fide*, III, 6. J. Damascène en codifiant la pensée patristique, a formulé le dogme de la Trinité dans son œuvre *De fide orthodoxa* I, 8.

Il ne suffit pas de montrer simplement la distinction des personnes, énonce Basile, mais «il faut avouer chaque personne comme une vraie hypostase»⁷³.

C'est donc en recourant aux Pères grecs et au dogme de la consubstantialité, lequel consiste à identifier l'essence avec la nature d'une part et l'hypostase avec la personne d'autre part⁷⁴, que Thomas met en valeur la notion théologique de personne, en se situant dans le domaine de l'individualité au XIII^e s. Ce sont notamment les Pères Cappadociens du IV^e s., qui, pour la première fois dans l'histoire, ont distingué l'*ousia* de l'hypostase⁷⁵ et ensuite ont identifié l'hypostase à la personne, en conférant à la notion de personne son contenu ontologique, c'est-à-dire l'hypostase en tant que mode spécial d'être de la substance avec ses qualités concrètes (τρόπος υπάρξεως), tout en associant la personne-hypostase à l'étant⁷⁶. Dans la pensée patristique et dans le dogme de la Trinité, consistant dans la théologie de la «perichorèse» (*circumincessio*), les trois personnes divines, étant les trois hypostases complètes de la Dêité, indépendantes l'une de l'autre, sont en même temps les unes dans les autres sans confusion ni agrégation ni mélange⁷⁷.

L'importance égale attribuée par les Pères aux deux principes de l'unité et de la Trinité, et l'équilibre entre les principes ontologiques de l'*ousia* et de l'hypostase auquel s'attachèrent les Pères Cappadociens⁷⁸, constituent donc le fondement du personnalisme chrétien dont Thomas fut l'héritier. L'*homoousie*, signifiant corrélation de l'hypostase au Tout de la Dêité comme un même et unique mouvement des trois hypostases – lesquelles subsistent indépendamment l'une de l'autre comme des personnes mais sont unies à cause d'une seule substance commune⁷⁹ –, n'aboutit pas à trois essences (substances), parce

73. Saint Basile, 'Επιστολή ΣΙ' πρὸς Νεοκαισάριον (*Ad primores Neocaesariae*), PG 32, 774.

74. Saint Basile, *Contra Eunomium* (PG 29, 497 sq.).

75. On ne trouve pas la même attitude chez Augustin qui déclare: «les Grecs emploient aussi le mot 'hypostase' mais j'ignore quelle nuance ils mettent entre l'*ousia*' et l'*hypostasis*' [...] puisque en latin on dit *una essentia tres substantiae* mais cela reviendrait à poser quatre substances [...]». Augustin aboutit donc à accepter 'une essence ou substance et trois personnes' en substituant la personne à l'hypostase (*De Trin.* V, VIII, 10 et V, IX, 10).

76. Pas seulement 'ce qu'elle est', mais aussi 'comment elle est': «c'est ce 'comment' de l'hypostase qui constitue sa différence» (Grégoire de Nysse, *Ad Ablabium*, PG 45, 133C).

77. Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, PG 45, 336 B.

78. A. de Halleux, «Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères Cappadociens? Une mauvaise controverse, II», *Revue Théologique de Louvain* 17-3 (1986), p. 265-292. L'auteur parle de l'opposition entre l'«essentialisme augustinien» et le «personnalisme cappadocien».

79. ἐνοῦνται γάρ, ὡς ἔφημεν, οὐχ ὥστε συγχεῖσθαι, ἀλλ' ὥστε ἔχεσθαι ἀλλήλων· καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι δίχα πάσης συνάλοιφῆς καὶ συμφύρσεως – οὐδὲ ἐξισταμένων ἢ κατ' οὐσίαν τεμνομένων κατὰ τὴν Ἀρείου διαίρεσιν (J. Damascène,

que chacune des trois hypostases d'un seul Dieu subsiste en portant tout l'être et toute la substance (essence) ou nature divine⁸⁰. C'est dans le modèle de l'«immanence mutuelle»⁸¹ des Personnes divines que s'achève la relation entre nature et personne. Les personnes en tant qu'hypostases, à savoir de vraies entités concrètes avec leur acte complet d'être, bien que distinctes entre elles, ne peuvent pas être séparées absolument parce que la personne ou hypostase ne peut pas subsister sans nature (ou substance) et, inversement, la nature (ou substance) n'existe pas sans l'hypostase.

Cette corrélation entre les principes ontologiques de l'*ousia* et de l'hypostase ou entre nature et personne est le vrai fondement de la fameuse conception métaphysique d'essence (substance) et d'existence de Thomas d'Aquin, par laquelle est posée la composition réelle d'essence et d'existence comme une composition extra-mentale, ontologique, de l'essence (substance) avec l'acte d'être dans l'étant⁸², dans laquelle l'existence n'est pas conçue comme accident⁸³.

La personne, considérée comme un mode spécial par lequel l'étant existe, n'est pas un accident surajouté à lui, mais c'est un aspect constitutif de

De fide I, 8). «Uniuntur enim, ut diximus, non ut confundantur, sed ut habeantur in invicem, et eam quae in invicem circumincessionem habeant, sine omni congregatione et commassatione [...] neque extra se stantibus vel secundum substantiam incisae, secundum Arian divisionem.» La traduction latine est citée par A. de Libera, *Archéologie...*, *op. cit.*, p. 288.

80. ὥσπερ ἐν σφραγιδι τινὶ τῆς ὅλης φύσεως τοῦ Πατρὸς ἐναποσημανθείσης τῷ Υἱῷ. («comme un cachet, la nature entière du Père s'imprime dans le Fils»), Basile de Césarée, *PG*, 30, 864. Le Père, le Fils, l'Esprit ne sont pas parties de la nature (substance) divine, mais sont la substance divine même (Grégoire de Nysse, «Des trois personnes dans la divinité» [*PG*, 45, 176 C, 177A]).

81. A. de Libera, *Archéologie...*, *op. cit.*, p. 287 *sq.* Il faut toutefois signaler que la περιχώρησις ou intériorité réciproque des personnes est une œuvre des Pères Cappadociens et du dogme trinitaire, que Jean Damascène est en train de répéter dans son *De fide* (voir J.-P. Torrell, note 69).

82. L'étant est un composé d'être et de quiddité (voir n. 21).

83. Pour la critique de Thomas à Avicenne, voir G.-F. Delaporte, *Métaphysique d'Aristote. Commentaire...*, *op. cit.*, tome 1 (IV, 2, 556, 558). Chez Avicenne, l'existence est surajoutée du dehors à l'essence des êtres composés, sans inclure l'existence (É. Gilson, *Le Thomisme*, *op. cit.*, p. 179-181). La distinction réelle entre essence et existence est le trait fondamental de la métaphysique thomiste, et, selon Owens, «very unaristotelian» parce que chez Aristote «being and essence are identical», tandis que «they are different» chez Thomas (J. Owens, «Aristotle and Aquinas», dans *The Cambridge Companion to Aquinas*, art. cit., p. 38-59, p. 39). Pourtant, il n'y a pas de distinction réelle chez Thomas entre essence (quiddité) et existence, parce qu'elles sont unies d'une composition réelle dans l'étant, de la même manière que chez Aristote il n'y a pas de distinction réelle entre essence (substance) première et essence (substance) seconde puisque chez Aristote aussi, les essences universelles subsistent dans les choses singulières et elles ne sont pas séparées, comme c'est le cas chez Platon.

l'existence de l'hypostase comme dimension particulière et distincte, laquelle ne peut pas être séparée de la «nature ou substance» qui demeure une notion ontologique. La personne est un être concret, une substance première, une hypostase dans laquelle s'exprime une double unité, puisque

L'âme et le corps constituent en chacun de nous une double unité: de nature et de personne. De nature en tant que l'âme s'unit au corps comme une forme [...], de personne en tant qu'un seul individu subsiste dans la chair et l'âme⁸⁴.

Il en résulte que, chez les êtres composés de matière et de forme, on n'identifie pas la nature au suppôt, c'est-à-dire qu'on ne dit pas que «cet homme est son humanité»⁸⁵, parce que l'essence (substance) «humanité» n'est pas un homme unique, chaque homme ne s'identifiant pas avec l'*esse* de toute l'humanité⁸⁶. Il en va tout autrement chez Dieu, où il n'y a pas de distinction réelle entre suppôt et nature, et où chaque hypostase, étant une nature subsistante, possède tout l'*esse* de la déité⁸⁷.

Ainsi, l'immanence mutuelle des personnes, telle qu'elle est considérée dans le dogme de la Trinité, ne concerne pas les personnes humaines, c'est-à-dire que, selon Thomas, les Pères grecs et Damascène, elle ne peut pas être transmise aux personnes humaines. Alors que les personnes divines subsistent l'une dans l'autre (εν ἀλλήλῃς) en une communauté réelle dans laquelle est conçue l'unité d'essence comme «une substance, une bonté, une puissance, une volonté, un acte, un pouvoir, une seule et non pas trois similaires entre eux...»⁸⁸, en ce qui concerne les hommes, les hypostases-personnes ne se trouvent pas l'une dans l'autre, mais il y a une distinction réelle entre elles car

elles sont distinctes par le lieu et par le temps et par l'opinion ainsi que par la puissance et la forme [...] et par le mérite et la profession, mais surtout parce qu'elles ne se trouvent pas l'une dans l'autre mais elles sont séparées⁸⁹.

84. *ST*, III, q. 2, a. 1, ad 2.

85. *ST*, III, q. 2, a. 2, resp.

86. *SCG*, IV, 14. «*Esse* is other from essence or quiddity» puisque «being is other than essence» (J. Aertsen, *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden, Brill, 1988, transl. H. D. Morton, p. 33). «*Entia* do not exhaust the perfection of *esse* but, as *habentia esse*, possess a restricted share of its richness.» (F. O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, University of Notre Dame Press, 2005, p. 207).

87. Dans le mystère de la Trinité, les personnes sont réellement identiques à la nature divine en possédant l'*esse* divin (J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les Degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932, p. 850).

88. *De fide*, I, 8.

89. *Ibid.*: «... il est impossible de trouver dans la Création une image qui puisse montrer le mode d'être de la Sainte Trinité» (*De fide*, I, 8). La Trinité est, selon Grégoire de Nysse, un mode d'existence qui ne convient pas à l'homme (A. Vasiliu, *op. cit.*, p. 175).

En effet, dans le dogme trinitaire («modèle périchorétique»), les personnes divines étant unies comme «*una mens*, une âme ou un intellect»⁹⁰ et identifiées à leurs relations, elles sont identiques à la nature divine⁹¹. Mais selon Thomas, ce modèle ne concerne pas les personnes humaines qui, étant distinctes entre elles, ont des dimensions particulières et une âme personnelle, et leurs relations ne sont pas «subsistantes en soi»⁹², constitutives des personnes mais accidentelles, parce qu'en ce qui concerne les hommes, «la relation n'a pas la propriété de poser quelque chose dans la nature... mais dans la raison»⁹³. Il en résulte que les relations humaines ne sont pas d'ordre ontologique mais accidentel, puisqu'elles présupposent la distinction des sujets-hypostases et, étant dérivées⁹⁴, leur fondement est extérieur à eux.

En ce qui concerne les personnes humaines, selon Thomas, toute substance est un être, mais aucune substance n'est tout l'être; c'est donc la nature qui dépasse l'hypostase, car «elle enveloppe de nombreuses hypostases»⁹⁵. Chez l'homme, composé d'une matière et d'une forme, la nature est différente de la personne puisque «la nature même dans Socrate ou Platon n'est pas une

90. Selon A. de Libera, la scolastique a travaillé à déréifier l'hypostase avec la «déchosification» de la ψυχή (A. de Libera, *Archeologie...*, *op. cit.*, p. 95).

91. La conception thomasiennne des «relations subsistantes» en ce qui concerne les personnes divines est fondamentale dans l'histoire de la théologie, et elle trouve son fondement dans le dogme de la consubstantialité des Pères grecs: «Le nom de Père n'est pas un nom de substance (οὐσία) ni d'acte, mais de relation, à savoir de comment est le Père à l'égard du Fils et le Fils à l'égard du Père.» (Grégoire de Nazianze, *Discours*, 29, 16, *PG* 36, 96). Cette même citation a été utilisée par Thomas dans *ST*, III, q. 2, a. 3, ad 1 et 3). Chez Damascène aussi: «Comme la naissance ne caractérise pas la nature mais l'hypostase, de même le nom de servitude et de *dominium* ne sont pas des traits de la nature mais de ceux qui sont en relation avec quelque chose, justement comme le nom de paternité et de filiation lesquels ne signalent pas l'essence mais la relation.» (*De fide*, III, 21). Cette citation a été elle aussi utilisée par Thomas dans *ST*, III, q. 20, a. 1. Sur les personnes divines «entail distinction through relation alone», voir G. Emery, *The Trinitarian Theology of St Thomas Aquinas*, Oxford University Press, 2007, p. 117, et «The esse of the divine relation is the same being as the divine substance», dans *id.*, *Trinity in Aquinas*, Ypsilanti, MI, Sapientia Press, 2003, p. 141.

92. «Persona significat relationem prout est subsistens in natura divina», *ST*, I, q. 39, a. 1, resp., q. 29, a. 4, ad 1, 3 et a. 4, resp. Voir aussi É. Bailleux, «Le personnalisme de saint Thomas en théologie trinitaire», *Revue Thomiste* 61 (1961), p. 25-42. Selon Thomas, les relations au sein de Dieu sont des relations d'identité (*ST*, I, q. 28, a. 4, ad 1).

93. *QDV*, q. 1, a. 5, ad 15.

94. Puisque «la création est une dépendance de l'être créé à l'égard du principe qui l'établit; elle appartient donc au genre de la relation» (*SCG* II, 18). Selon B. Davies, quand nous disons que quelque chose a été créé, cela signifie qu'il est 'derived' parce que son existence est dérivée. (B. Davies, «Aquinas on What God Is Not», *Revue Internationale de Philosophie* 2 [1998], p. 207-225, occ. p. 224).

95. *SCG*, IV, 40.

hypostase; l'hypostase est ce qui subsiste en elle»⁹⁶. Il s'ensuit que, dans cette conception, il y a une assimilation complète du sujet-substance à l'hypostase et à l'étant subsistant, et c'est ainsi que la personne comme sujet ontologique est considérée comme une hypostase, c'est-à-dire comme une substance particulière, un individu, un étant qui subsiste par soi et en soi, et dont la dimension ontologique est achevée par l'agir humain, puisque «actiones autem in singularibus sunt», ce qui signifie que l'agir est le fait d'un *suppositum*, d'un être subsistant⁹⁷. C'est dans la personne comme sujet ontologique et agent moral que s'unissent l'exister et l'agir, puisque la personne «habet esse et operationem» et que «l'operatio est ultima perfectio rei»⁹⁸. La dignité éminente donc, pour nous, est que nous sommes «des personnes» et non des choses, parce que «nous avons la maîtrise de nos actes..., nous ne sommes pas agis mais nous agissons par nous-mêmes»⁹⁹.

L'approche de la relation entre personne (suppôt) et nature constitue une particularité de la pensée de Thomas, enracinée dans la tradition grecque et patristique, laquelle admet la réalité ontologique de la nature humaine comme substance universelle mais non pas séparée des singuliers, puisque les Pères grecs s'orientent tout d'abord vers la destinée de la nature humaine comme créature rationnelle à l'image et à la ressemblance de Dieu¹⁰⁰, en admettant l'individu-personne comme une réalité ontologique¹⁰¹. Ainsi, c'est dans l'unité ontologique de la nature commune de tous les hommes que trouve son fondement la notion de personne comme sujet ontologique, émergeant de la distinction métaphysique fondamentale entre *ousia* et hypostase, ou nature

96. *SCG*, IV, 55 et IV, 49.

97. *ST*, q. 29, a. 1, resp. «actiones sunt suppositorum et totorum» (*ST*, II, q. 58, a. 2). Damascène déjà affirmait: «L'homme soit est un être irrationnel ou, s'il est rationnel, il est maître de ses actes, ayant le libre arbitre [...], les êtres dépourvus de raison n'ont pas de libre arbitre.» (*De fide*, II, 27).

98. *ST*, I, q. 75, a. 3, resp. et *SCG*, I, 45. L'agir était déjà chez Aristote le trait propre à sa conception de la vertu.

99. Selon A. Petagine, «nous sommes des sujets et non des choses» (*op. cit.*, p. vii), mais cette thèse ne correspond pas à la conception thomasiennne de la personne, selon laquelle «persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente» (*ST*, I, 29, 3, ad 2).

100. «Puisque chaque homme se compose d'âme et de corps, on dit que la nature des hommes est une» (*De fide*, III, 16). «Seule la nature intellectuelle est libre [...], la nature intellectuelle est seule à atteindre Dieu» (*SCG*, III, 112). «Seule la créature rationnelle est dirigée par Dieu dans ses actes, non seulement [...] en fonction de l'espèce mais en fonction de chaque individu.» (*SCG*, III, 113 et *ST*, I, q. 22, a. 2, resp.). Il faut en outre signaler que chez Aristote déjà, l'idée de l'*ousia* était liée au concept de «nature» puisque l'être se définit par sa «nature» et chaque être naturel est une «substance». Voir R. Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 77.

101. «Nous ne tirons pas l'espèce à partir des hypostases mais dans les hypostases.» (*De fide*, I, 8). ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἐστὶ (Aristote, *DA*, III, 432a 5).

et personne, grâce à laquelle l'hypostase acquiert sa dimension relationnelle avec la nature. Il en découle que la personne, en tant que réalisation de la nature humaine, n'existe qu'en conjonction avec elle. Il n'y a pas de personne sans nature ni de nature sans personne¹⁰².

La valorisation de l'individu dans la pensée métaphysique et théologique de Thomas demeure en harmonie avec la valeur ontologique de la nature humaine comme humanité, comme créature rationnelle. De plus, la prise en considération de la valeur ontologique de la substance individuelle et notamment de la personne, au XIII^e s., vis-à-vis de la supériorité de l'espèce sur l'individu, a été validée par Thomas grâce à l'admission de la relation ontologique entre nature et personne. L'idée grecque et l'idée théologique de l'être de l'homme, qui ont identifié le sujet ou suppôt à la substance au sens d'étant subsistant, n'ont pas rejeté le sujet; au contraire elles l'ont mis en valeur en l'identifiant à l'hypostase qui exerce l'acte existentiel et l'agir, à savoir dans la considération thomiste de la personne qui est «*id quod est perfectissimum in tota natura*»¹⁰³.

L'identification du sujet ou suppôt à la substance comme étant subsistant résulte de la métaphysique thomiste, laquelle est une métaphysique de l'«ens», c'est-à-dire du «quod est», où le «quod» désigne la chose même qui existe¹⁰⁴, puisque tout *esse* nous est donné dans un *ens*. C'est grâce à cette métaphysique de l'être qui consigne l'existence, que Thomas n'a pas abouti à la réification ou à la chosification de l'hypostase – la *res extensa* – dans le champ de son anthropologie, fondée également sur la relation ontologique entre nature et personne (hypostase), tout comme sa théologie. Dans cette métaphysique de l'étant, où l'étant n'est pas un genre et n'est pas tout l'être (*esse*), le sujet-personne est une synthèse de l'individuel et de l'universel, d'essence et d'*esse* (le mode d'être des Pères grecs), d'essence et d'existence, et ne constitue pas un sujet libéré de toute détermination ontologique, physique ou sociale dans l'absolu de son existence individuelle. C'est dans cette conception qu'est alors abolie la tension entre l'universalité et la singularité dans la personne humaine¹⁰⁵.

102. Voir n. 12.

103. *ST*, I, q. 29, a. 3, resp. L'homme est un microcosme selon Thomas et les Pères, «car toutes les créatures du monde se trouvent de quelque façon en lui» (*ST*, I, q. 91, a. 1, resp.). «Dieu créa l'homme [...] comme un deuxième monde, en grand petit [...]». (Jean Damascène, *De fide*, II, 12). L'homme est, selon Grégoire de Nazianze, la «glorieuse créature de Dieu» (τὸ τοῦ Θεοῦ πλάσμα τὸ ἑνδοξόν, un être «petit en grand, humble et élevé, mortel et immortel [...]») (Grégoire de Nazianze, *Discours 6-12*, 785 A 24 et 785 B 5-10, trad. et notes par M.-A. Calvet-Sebasti, Paris, Cerf, 1995).

104. É. Gilson, *Le Thomisme*, op. cit., p. 187. À cause de son attachement à la «chose qui existe», le thomisme devient un «chosisme», selon Gilson (p. 187). Mais le réalisme thomiste, ainsi que le réalisme aristotélicien, orienté vers les choses réelles, n'en reconnaît pas moins un monde surnaturel immanent au monde naturel, et donc il ne peut se réduire en chosisme.

105. Thomas, donc, a formulé un «personnalisme modéré», É. Bailleux, art. cit., occ. p. 25.

À partir du christianisme, ce n'est plus seulement l'homme, mais la personne humaine, qui peut atteindre la perfection. La reconnaissance de la valeur éminente de la personne par le christianisme¹⁰⁶ résulte de la reconnaissance de la réalité de l'individuel à côté de l'espèce et non pas de l'effacement de l'espèce ou de la nature, ni de l'identification de la substance individuelle à sa forme (âme) qui renvoie à la dualité corps-espace et âme-pensée de l'époque moderne. Mais l'âme n'est pas une substance séparée de la matière et l'homme n'est ni un pur esprit, ni un ange, ni une conscience réflexive¹⁰⁷; l'homme est un être corporel, réel, un sujet, un individu dans lequel sont unies l'essence à l'existence, à savoir une personne subsistant dans telle nature¹⁰⁸.

En conclusion

Dans la pensée thomasienne, l'idée de personne est mise en valeur en tant que sujet et individu réel, un étant individuel concret, rationnel et maître de ses actes, dont le fondement métaphysique demeure le concept de substance (essence). Tout en restant en parfaite cohérence avec les principes fondamentaux de la métaphysique aristotélicienne, la théorie thomasienne de la personne considérée dans sa réalité ontologique et morale comme hypostase, c'est-à-dire en relation ontologique avec la notion de nature (ou substance-*ousia*), se fonde sur le dogme de la consubstantialité¹⁰⁹ des Pères grecs, qui ont formulé pour la première fois l'idée de l'hypostase-personne en l'associant à l'idée de

106. É. Gilson, *L'Esprit...*, *op. cit.*, p. 191.

107. J. Marenbon, *The Self...*, *op. cit.*, p. 274.

108. Selon Petagine, c'est dans l'angélologie thomiste que sont fondées les notions d'individu et de sujet, car la substance ou sujet de l'ange est identifiée à la forme subsistante constituant une espèce à part. Mais, selon Thomas, la forme pure de l'ange est aussi vis-à-vis de son être en rapport de puissance à acte et, étant aussi un composé (puisque'il n'y a pas d'identité entre individu et nature chez les anges), elle ne s'identifie pas à son être (*ST*, I, q. 50, a. 2, ad 3). D'ailleurs, Thomas ne dit nulle part que «l'ange est le sujet le plus parfait dans l'univers» (comme le soutient Petagine, p. 196), mais que c'est la personne qui est ce qu'il y a de plus parfait dans la nature. La considération de l'être-sujet de la forme chez l'ange met en valeur la forme comme substance séparée et sujet de la pensée, mais, de plus, l'identification sujet/forme/espèce ne saurait constituer le paradigme en vue de la considération de la personne humaine comme composé de matière et de forme, et ne pourrait aboutir qu'au mépris de l'individu au bénéfice de l'espèce.

109. La théorie thomasienne du sujet est une réponse à la théorie averroïste de deux sujets et elle est liée «au modèle périchorétique» (A. de Libera, *Archéologie...*, *op. cit.*, p. 329). M. Plested affirme «the Greek Patristic turn» de Thomas d'Aquin avec la réception de la doctrine de la transfiguration de J. Damascène. Voir M. Dauphinais, A. Hofer OP, and R. Nutt (eds.), *Thomas Aquinas and the Greek Fathers*, Ave Maria University, Sapientia Press, 2019, p. 206.

l'étant (*ens*). On voit par là que la conception thomasienne de la personne aboutit à établir un équilibre entre l'idée grecque et l'idée théologique de l'être de l'homme, dans une synthèse de l'hellénisme et du christianisme, grâce à laquelle s'effectue la mise en valeur de l'individualité à son époque, en l'empêchant d'être absorbée par l'espèce ou la nature, mais sans éliminer la nature.

Mais dans la pensée thomasienne, la valorisation du concept de personne comme individu et sujet ontologique dans son unité ne se limite pas au champ métaphysique. Elle concerne tout autant le champ moral-juridique, dans lequel les personnes-individus, en tant que protagonistes de l'ordre cosmique et social, sont soumises aux rapports juridiques du monde du droit dans le cadre duquel la relation juridique s'établit selon la diversité des sujets¹¹⁰. C'est en effet sur cette conception ontologique et unitaire de la personne que s'appuyait l'affranchissement de la dépendance des structures féodales, dépendance qui consistait en la soumission de l'homme «tout entier» dans la relation féodale, car «celui qui se donne tout entier n'a pas d'individualité ni de responsabilité personnelle pour ses actes»¹¹¹.

Cependant, l'approche thomasienne de la personne comme individu et sujet ne doit pas être confondue avec la «métaphysique du sujet» ou la subjectivité de l'époque moderne, où l'être humain est considéré comme un soi, un ego, un «sujet pensant»¹¹² face au monde. C'est en effet cette philosophie de l'individu, dont le fondement métaphysique n'est plus la «substance» (essence), qui a conduit au primat absolu de la personne comme un soi absolu, isolé du monde¹¹³, en transformant dans le monde du droit le sujet de droit en sujet des droits absolus et inaliénables. La notion moderne du sujet, donc, est issue de la substitution du sujet isolé aux concepts ontologiques de substance (essence) ainsi que de nature, comme fondements de la notion de personne et du dualisme du sujet en matière-sujet et en âme-sujet de la pensée, qui ont conduit à une théorie de l'homme comme sujet de la pensée en éliminant la conception unitaire de l'être humain de Thomas d'Aquin¹¹⁴.

110. «Le naturel et le surnaturel n'est pas une dualité ontologique, il est en continuité car il intègre une même existence» (A.-D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Flammarion, 1930, p. 113).

111. M. Bloch, *La société féodale*, Paris, Albin Michel, 1968, p. 329.

112. «The Cartesian ego is a substance whose essence is pure thought, the mind or res cogitans... the ego identified with the soul or mind as opposed to the body» (A. Kenny, *The Self...*, *op. cit.*, p. 27-61).

113. «I myself am the subject of my acts» c'est le fondement de la conception moderne, c'est-à-dire «the perception of myself as suppositum of my own acts»; l'origine de la conception moderne de la subjectivité se situe selon A. de Libera dans la pensée augustinienne (A. de Libera, «When Did the Modern Subject Emerge?», *American Catholic Philosophical Quarterly* 82, 2008, p. 181-220).

114. J. Marenbon, qui n'est pas d'accord avec l'avis qui veut transformer Thomas en «champion of subjectivity», affirme que Thomas a posé «a theory of the self without

Ainsi, la conception thomasienne de la personne, visant à l'unité de l'homme entier et puisant ses racines dans l'anthropologie antique et chrétienne¹¹⁵, est parvenue à révéler l'individualité sous sa forme modérée et non sous le concept absolu de *sujet* de l'époque moderne¹¹⁶.

subjectivity», mais «the subject is not a self», c'est-à-dire «subjective consciousness» (J. Marenbon, «The Self», dans M. Cameron [ed.], *Philosophy of Mind in the Early and High Middle Ages*, London and New York, Routledge, p. 257-278, p. 274). Pourtant, la question de la connaissance de l'âme saisissant l'être est liée à la connaissance de soi puisque l'individu se pense lui-même, à travers une connaissance adéquate de la réalité (voir *QDV*, q. 10, a. 8, resp. et *SCG*, IV, 11-5 et 11-9).

115. Il n'y a point «rupture mais continuité entre cette doctrine chrétienne de l'homme et l'anthropologie des Grecs» (M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 1983, p. 114). Mais il y a une «rupture du XVI^e siècle avec l'idéal ancien» (voir R. Lenoble, *op. cit.*, p. 17 et 282).

116. C'est-à-dire le concept du sujet dans le cadre de l'émancipation, où la question «comment être libre» signifie «comment devenir un sujet» (O. Boulnois, *op. cit.*, p. 9 et 10). À notre époque, nous vivons «la crise» ou «la mort du sujet» simultanément avec la conception de l'«ethical subjectivity» fondée sur une «ontology of being-with» (*ethics as ontological*, voir S. Critchley, *Ethics-Politics-Subjectivity*, London, Verso, 2009, p. 245); la notion de l'étant, conçu comme relationnel, aboutit à un «individu», dépourvu de toute individualité.