

L'analyse de l'étant et le constitutif de la personne dans le thomisme du xx^e siècle

Alain Contat

Plusieurs travaux relativement récents ont fait apparaître de plus en plus clairement que les thèses métaphysiques les plus fondamentales de saint Thomas d'Aquin ont fait l'objet, tout particulièrement depuis les années Trente du xx^e siècle, d'interprétations non seulement divergentes, mais aussi contradictoires¹. Or la culture d'inspiration catholique a été marquée, au cours de la même période, par un fort intérêt pour l'ontologie de la personne, ce qui s'explique aisément dans le contexte des idéologies déshumanisantes, qu'il s'agisse des totalitarismes de naguère ou du relativisme d'aujourd'hui. Il faut donc s'attendre à ce que les thomistes aient développé des conceptions assez différentes de la personne, et c'est précisément ce thème que nous voudrions traiter dans la présente étude.

Outre les *quaestiones* sur la personne de saint Thomas lui-même², auxquelles elle reconnaît une portée normative, la spéculation thomiste sur cette problématique puise initialement son inspiration, au xx^e siècle, à deux sources fort éloignées l'une de l'autre. La première se trouve dans les deux traditions interprétatives devenues canoniques dans l'Ordre des Prêcheurs, celle de Jean Cabrol *alias* Capréolus, et celle de Thomas de Vio *alias* Cajétan, dont les thèses ont été formalisées et véhiculées par les traités et

Artículo recibido el 8 de septiembre de 2013 y aceptado para su publicación el 21 de octubre de 2013.

¹ Cf. G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes, Essai sur l'histoire des thomismes*; G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, 6-45.

² Cf. THOMAS D'AQUIN surtout *Commentarii in quattuor libros Sententiarum* [ensuite: *Scriptum*] I, d. 23; *Summa theologiae* [ensuite: ST] I, q. 29; III, q. 2, a. 2, et 3; *Quaestiones disputatae De potentia* [ensuite: *De potentia*], q. 9, a. 1, à 3; *Quaestio disputata De unione Verbi incarnati* [ensuite: *De unione*], a. 1.

les manuels de métaphysique ou de théologie depuis la Renaissance jusqu'à la néoscholastique³. L'autre source coïncide avec le personnalisme contemporain, pour lequel l'attention de la philosophie doit se focaliser désormais sur la personne, dans la double dimension du sujet qui se révèle à lui-même grâce à son activité, et du "je" qui n'est lui-même qu'autant qu'il est adonné à un "tu" autre que lui: on aura reconnu les thèses centrales du "personnalisme dialogique" mis en œuvre par Buber et Lévinas⁴. La réflexion critique sur ces deux sources et sur le texte thomasien a donné lieu à trois grandes analyses métaphysiques de la personne:

1. Pour des auteurs plus nombreux et plus variés qu'on pourrait le supposer d'emblée, la doctrine de Cajétan n'a rien perdu de sa pertinence. La personne est constituée telle grâce à la "subsistence" qui clôt la nature rationnelle sur elle-même, et la rend ainsi capable d'exister en elle-même, et, pour cette raison, d'entrer en relation avec les autres existants.

2. Selon un ample courant de pensée qui veut intégrer la méthode transcendantale ou bien le questionnement phénoménologique, il est nécessaire de refonder la métaphysique, et de penser désormais l'être à partir de l'agir. Dans cette perspective, la personne sera conçue comme l'auto-possession dynamique et ontologique de soi, c'est-à-dire comme subjectivité au sens plénier.

3. Un troisième groupe s'est appliqué à redécouvrir l'*esse* thomasien, en contestant à la fois le fléchissement formaliste que lui a fait subir Cajétan et la dévaluation dynamiste à laquelle risque de le soumettre un rapprochement trop hâtif avec la modernité. Il s'agit de comprendre la personne créée comme le sujet constitué par la réception de l'acte d'être dans une essence partiellement ou totalement spirituelle.

Nous allons exposer les grands axes de chacune de ces trois approches, pour en dégager les présupposés ontologiques. Cette recherche nous permettra d'en proposer, dans une quatrième et dernière partie, une évaluation.

³ Pour un exemple typique de cette formalisation, voir R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore*, 103-124.

⁴ A. LOBATO intègre brillamment cet "être pour un autre" de la personne in *La dignità della persona umana, Privilegio e conquista*, notamment 118-136. Ce fut aussi un thème de prédilection pour J. DE FINANCE, par exemple dans son traité *De l'un et de l'autre, Essai sur l'altérité*.

I. La personnalité comme mode de subsistence

Ce fut seulement lorsqu'il fut arrivé au faite de sa carrière intellectuelle, dans le cadre christologique de son commentaire sur la *III^a pars*, que Cajétan élaborait une métaphysique de la personne destinée à perdurer jusqu'à nos jours, malgré toutes les révolutions culturelles que dut affronter le thomisme depuis lors⁵. Sa doctrine repose sur la distinction entre *haec humanitas* et *hic homo*. "Cette humanité", c'est telle nature humaine individuelle, celle de Pierre ou celle de Jésus, que je puis indiquer grâce à un pronom déictique, mais dont j'ignore si elle existe en elle-même ou dans un autre. "Cet homme", en revanche, c'est tel sujet ou suppôt, dont la nature n'est pas seulement individuée, mais aussi subsistante, de telle sorte qu'elle existe ou qu'elle est capable d'exister en elle-même. Pour Thomas de Vio, cette subsistence du subsistant requiert une entité métaphysique particulière:

Tota vis rationis consistit in hoc, quod constitutum rei in hoc quod est esse per se primo susceptivum entitatis realis, oportet esse realitatem aliquam: sed hic homo in hoc differt ab hac humanitate, quod claudit in se aliquid quod est per se primo susceptivum alicuius entitatis realis repugnantis huic humanitati: ergo claudit in se realitatem constitutivam in esse quod differt ab hac humanitate. Sed non differt nisi in esse personali, quo hic homo est hypostasis sive persona, haec humanitas non. Ergo personalitas huius hominis addit aliquam realitatem intrinsece constitutivam personae humanae, supra hanc humanitatem⁶.

Comme il lui arrive fréquemment, Cajétan recourt à un langage si technique qu'il en devient quelque peu sibyllin ; aussi devons-nous expliciter son propos. *Haec humanitas* signifie une quiddité individualisée, c'est-à-dire la "réalité" formelle commune à tous les hommes (substance seconde, composée, vivante, sensitive, rationnelle), à laquelle s'ajoutent les notes individuantes qui la restreignent à cette humanité-ci. Parce qu'elle relève

⁵ Sur la doctrine de Cajétan quant au constitutif de la personne, cf. U. DEGL'INNOCENTI, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, 43-57; E. FORMENT, *Ser y persona*, 197-210 et 386-391; J. HEGYI, *Die Bedeutung des Seins*, 141-148; et surtout G. DE TANOÛARN, *Cajétan, Le personalisme intégral*, ch. 3, 210-275.

⁶ CAJÉTAN, *In Summa theologiae* III, q. 4, a. 2, n. VII, 75b-76a.

exclusivement de l'essence, "cette humanité" ne peut recevoir aucun prédicat étranger à la quiddité ou à l'individualité, comme le seraient par exemple la relation prédicamentale de filiation ou bien l'existence. En ce sens précis, la nature humaine individuelle, considérée dans sa pure constitution essentielle, inclut certes la singularité, mais elle exclut tout ce qui ne fait pas partie de l'humanité à titre quidditatif ou individuel. Tout au contraire, *hic homo* dénote le sujet de nature humaine individualisée, en tant qu'il reçoit l'attribution de ses accidents propres et prédicables, puis, sur un registre supérieur, celle de l'existence grâce à laquelle il est posé hors du néant et de ses causes. En bref, "cet homme" ajoute à "cette humanité" la capacité de posséder en propre les accidents et l'existence. Or cette capacité ne s'identifie à aucune des instances qu'elle relie, puisqu'elle ne relève proprement ni de l'essence substantielle, ni de la forme accidentelle, ni de l'effectuation existentielle. Par conséquent, la différence entre l'humanité individualisée d'une part, et l'homme qui est sujet de l'existence et de ses accidents d'autre part, requiert une entité médiane, la *personalitas* ou *subsistentia*, grâce à laquelle l'essence individuelle est constituée en personne, c'est-à-dire en suppôt de nature spirituelle.

Bien qu'elle soit "réelle", au sens où elle est antérieure à la considération de l'intellect, la subsistence ne laisse pas d'être une entité tout à fait particulière. En effet, elle n'est pas une forme, parce qu'elle n'ajoute aucune détermination formelle actuelle à l'essence substantielle individuée ; mais elle n'est pas davantage un acte, parce qu'elle n'actue rien dans l'essence, et qu'elle est autre que l'existence en acte. Cajétan exprime cette originalité ontologique de la subsistence en la décrivant comme "terminus ultimus, ac ut sic purus, naturae substantiae"⁷ : elle termine ultimement la nature substantielle, parce qu'elle la fait passer du statut d'acte formel spécifié, auquel on ne peut rien ajouter, à celui de sujet, qui pourra recevoir l'actuation ultérieure de l'existence et des accidents ; et ce terme est pur, parce qu'il n'exerce aucun type de causalité sur la nature qu'il termine⁸.

⁷ *Ibidem*, n. X, 76b.

⁸ Voir *ibidem*, n. X, 76b : "Quod autem tertio addi, ut sic purus, ad maiorem explicationem, non ad necessitatem appositum est: ad instruendum novitios quod terminare, ut terminare, nullam dicit causalitatem; et explanandum quod personalitas, ut terminans naturam, nullam causalitatem dicit respectu naturae terminatae; ita quod non solum est extra genera causarum extrinsecarum, sed etiam extra causas intrinsecarum; quoniam nec in genere causae formalis, nec in genere causae materialis se habet ad naturam, sed ut terminus eius".

L'ontologie de la personne, et plus amplement du suppôt créé, repose ainsi sur un système à trois composantes, dont chacune est réellement autre que les deux autres: l'essence, par laquelle la personne ou la chose est ce qu'elle est; l'*esse*, en vertu duquel elle est ou existe; et la subsistance, grâce à laquelle elle est un sujet qui est. À la racine de cette ternarité, il y a l'hétérogénéité de l'essence et de l'*esse*, que Cajétan a professée dès son commentaire sur le *De ente et essentia*, et qu'il a toujours soutenue par la suite: "de même qu'il y a deux êtres, l'être d'essence et l'être d'existence, de même il y a deux réalités, la réalité de l'essence et la réalité de l'existence"⁹. L'être d'essence, c'est la pure consistance formelle qui correspond à un prédicat quidditatif, et qui certes est susceptible d'existence, mais qui est d'abord et par soi un certain "quelque chose" en deçà de l'existence. En face, l'être d'existence est ce par quoi l'être d'essence existe formellement hors de ses causes, et se trouve ainsi posé dans la "nature des choses", c'est-à-dire dans l'univers. Le premier être, l'*esse essentiae*, est certes une puissance par rapport au second, c'est-à-dire à l'*esse existentiae*, et c'est même cette potentialité qui permet de distinguer l'essence du pur être de raison ; mais le point capital, c'est ici que l'essence n'est pas directement puissance d'être, puisque, tout au contraire, l'essence doit se comprendre comme une certaine actualité formelle¹⁰. Pour que l'être d'essence non seulement accède à l'être d'existence, mais surtout le reçoive comme sien, il est donc strictement nécessaire que l'essence, qui par soi est seulement un certain acte formel, soit constituée puissance immédiate de l'existence, c'est-à-dire de son propre acte existentiel. C'est précisément en cette disposition prochaine de l'essence à l'existence que consiste formellement le mode terminatif de subsistance. Grâce à

⁹ CAJÉTAN, *In De ente et essentia Divi Thomæ Aquinatis commentaria*, ch. V, q. 12, ad 4m, 158: "sicut esse est duplex scilicet existentiae et essentiae, ita duplex est realitas essentiae et existentiae, et licet nulla res componat cum sua realitate, tamen cum hoc stat, quod componat cum realitate existentiae; unde essentia hominis absolute in realit prædicamento, substantiae scilicet, reponitur: posita autem in rerum natura fit realis realitate existentiae".

¹⁰ Cette "pensée de l'être en partie double" a été bien mise en évidence par G. DE TANOÛARN, *Cajétan, Le personalisme intégral*, 254-255: "Au contraire, l'essence et l'existence sont deux totalités en soi. L'essence est bien puissance par rapport à l'actualité de l'*esse*. Elle est puissance réceptrice de l'*esse*, mais elle n'est pas en puissance de cet *esse*, comme la matière est en puissance de la forme. On peut poser le même problème autrement: la matière désire la forme comme la femelle désire le mâle, notait Aristote au début de la *Physique*. Au contraire, il n'y a dans les essences aucun désir d'être, l'être est bien d'un autre ordre que l'essence, qui n'y aspire pas par elle-même, mais uniquement par le libre dessein du Dieu créateur".

cette instance médiane, l'actualité formelle de l'essence devient un suppôt, ou une personne si elle de nature rationnelle, de telle sorte qu'elle subsiste, c'est-à-dire qu'elle est alors le sujet de sa propre actualité existentielle et de ses formes accidentelles.

Il faut insister sur la cohérence de cette doctrine: si la perfection originelle de la substance créée réelle provient de l'essence et de l'existence comme de deux actes subordonnés, mais irréductibles, un moyen terme unitif s'impose. L'analyse de l'étant subsistant débouche alors nécessairement sur une trichotomie, que nous retrouvons sans surprise au ^{XX}^e siècle chez les thomistes pour lesquels la réfutation des philosophies nominalistes ou existentialistes exige que l'essence possède une consistance ontologique autonome, comme par exemple Tomas Tyn¹¹, ou encore Michel-Louis Guérard des Lauriers¹². Pour ces auteurs, la personnalité n'est rien autre, formellement, que la *subsistentia* d'une nature intellectuelle créée, laquelle ne diffère pas, en tant que telle, de celle des natures inférieures. Il en résulte que leur intérêt se concentre, lorsqu'ils étudient la personne humaine, d'abord sur notre nature spécifique, puis sur sa subsistance, et qu'ils refusent toute définition de la personnalité créée par la relation à autrui, qui doit rester un privilège des Personnes divines¹³, comme le note d'ailleurs justement saint Thomas¹⁴. Au total, la personne existante –Pierre ou Paul– consiste en la synthèse de trois instances ontologiques: la nature humaine et ses propriétés, dans l'ordre de l'essence ; *esse*, dans l'ordre de l'existence ; et la subsistance, mode substantiel qui unit les deux ordres.

¹¹ Cf. T. TYN, *Metafisica della sostanza*, 841: "Il sussistere compete alla forma che, mediante la sussistenza, nel termine suppositzionale, riceve l'essere. Nelle sostanze finite, vi è dunque una triplice dimensione: il supposito terminante la forma (l'essenza) e l'essere che l'essenza riceve nel suo supposito e per suo tramite. In tutte le entità finite differisce l'essere dall'essenza e, per conseguenza, il soggetto ricevente l'essere e disponente l'essenza a tale recezione dalla stessa essenza che esso così dispone".

¹² Cf. M.-L. GUÉRARD DES LAURIERS, "La struttura ternaria dell'ente creato", 443-479.

¹³ Voir à ce propos G. CAVALCOLI, "Sostanza e persona in Tomas Tyn", 163-173.

¹⁴ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 28, a. 4, ag. 4: "persona in hominibus et angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum". Ce principe est confirmé dans la réponse à l'objection, *ibid.* ad 4: "[...] licet in significatione personae divinae contineatur relatio, non autem in significatione angelicae personae vel humanae". Sur l'impossibilité de projeter sur la personne humaine la théologie des relations subsistantes, cf. C. DE BELLOY, "Personne divine, personne humaine selon Thomas d'Aquin: l'irréductible analogie", 163-181.

Dans la lettre du texte cajétanien, et davantage encore chez ses continuateurs néoscolastiques, ce système peut sembler extrêmement formel. Il n'en recèle pas moins des virtualités de relecture existentielle, que Jacques Maritain s'est attaché à expliciter avec brio. Comme chacun le sait, l'existentialisme des années Quarante et Cinquante focalisa son attention sur le sujet et son agir libre, s'opposant par là aussi bien à l'essentialisme présumé de la pensée grecque et médiévale, qu'à l'idéalisme d'inspiration kantienne qui régnait en maître dans la philosophie universitaire d'avant-guerre. Pour le philosophe de Meudon, l'éminence de l'*esse* qui caractérise la métaphysique thomiste lui permet d'assumer la primauté de l'existant revendiquée par l'existentialisme, et le réalisme du sujet subsistant qu'elle professe doit éclairer les profondeurs de la subjectivité que Søren Kierkegaard (traduit dans ces années-là), Gabriel Marcel, et bien d'autres, entendaient explorer¹⁵.

C'est dans la seconde rédaction d'une annexe aux *Degrés du savoir*, rédigée à Princeton en 1954, que notre auteur développe de la manière la plus technique sa conception de la subsistence, et donc de la personne. Il appuie toute son analyse sur l'ontologie duale qu'il emprunte à la tradition issue de Cajétan, et qui résout la substance créée en deux actes originaires :

L'essence est puissance par rapport à l'existence, à l'acte d'être, qui est l'acte et la perfection par excellence. L'essence est forme ou acte dans un certain ordre (l'ordre de la spécification), mais puissance ou capacité dans un autre (l'ordre de l'exercice) ou par rapport à l'*esse*. Entre l'essence et l'existence, il y a une relation *analogue* à celle que nous constatons entre l'intelligence et l'acte d'intellection¹⁶.

En elle-même, l'essence est donc un acte formel en puissance vis-à-vis de l'*esse* compris comme existence ; et, en raison même de l'analogie avec l'acte intellectif, l'existence est conçue comme un exercice d'être spécifié par l'essence, de la même manière que l'intellection est un exercice de la

¹⁵ À ce propos, voir par exemple J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, 65: "En raison même de l'existentialisme (de l'intellectualisme existentialiste) de cette philosophie [la philosophie thomiste], la notion de sujet y joue un rôle capital, nous pourrions même dire que les *sujets* tiennent toute la place dans l'univers du thomisme, en ce sens que pour le thomisme les sujets seuls existent, avec les accidents qui y inhérent et l'action qui en émane et les relations qu'ils soutiennent entre eux; il n'y a que les sujets individuels qui exercent l'acte d'exister".

¹⁶ J. MARITAIN, *Les Degrés du savoir*, Annexe IV, Seconde rédaction, 1044.

faculté intellectuelle, spécifié par l'espèce intelligible. Or si l'essence détermine ce *que* la chose est, elle n'est ni par elle-même, ni par la seule vertu de l'*esse* un sujet *qui* est. Pour que l'étant créé soit véritablement un sujet, et non la simple effectuation d'une essence substantielle, il faut qu'il exerce l'existence comme sienne. La subsistence est ainsi, pour le Maritain de la pleine maturité, l'instance ontologique grâce à laquelle l'essence substantielle est constituée sujet de son propre acte d'être :

[...] étant puissance à l'*esse*, l'essence comme telle suffit par là même à limiter, approprier ou circonscrire à elle-même l'existence qu'elle *reçoit* (pour y porter le sujet). Mais pour *exercer* l'existence il faut autre chose que la seule essence, il faut le suppôt ou la personne, *actiones sunt suppositorum*, les actions relèvent des suppôts, et en particulier et par excellence l'acte d'exercer l'existence ; autrement dit, pour exercer l'existence, il faut que l'essence soit complétée par la subsistence et devienne ainsi suppôt¹⁷.

Exerçant l'existence, qui lui donne son actualité réelle première en tant que substance créée, le suppôt est pareillement apte à exercer comme siens tous les actes seconds qui lui conviennent en tant que cause créée. À ce point, la doctrine de Maritain intègre et dépasse les exigences formulées par les philosophies existentielles. En effet, lorsque la subsistence termine une nature humaine individuelle, elle en fait un sujet dont toute l'intentionnalité cognitive, affective, et productive, procède, et vers lequel la réflexivité concomitante à cette même intentionnalité retourne. La personne est ainsi consciente d'elle-même non seulement comme d'un moi connaissant et agissant, mais surtout comme d'un sujet dont la surexistence intentionnelle s'enracine dans l'existence réelle, et fait face à d'autres suppôts et à d'autres personnes. En bref, Maritain s'efforce de réconcilier la philosophie de l'être et la philosophie de la conscience à l'aide de la trichotomie héritée de Cajétan : l'essence individuée fonde l'identité structurelle de la personne ; l'existence substantielle et les existences accidentelles ou opératives la rendent présente au monde en un sens fort ; et la subsistence unifie ses actes formels et existentiels en une subjectivité qui se possède elle-même¹⁸.

¹⁷ *Ibidem*, 1045.

¹⁸ Pour une analyse de la personne dans la perspective de Maritain, voir P. VIOTTO, "La persona secondo Maritain", 431-455 ; ou, plus récemment, M. FERRANDI, "Le principe de subsistence et l'aspiration transcendantale de la personne humaine", 203-210.

II. La personnalité comme conscience de soi

Pour toute la tradition dans laquelle s'inscrivait Maritain, la philosophie naît avec la question sur les causes de l'étant matériel. De nombreux philosophes catholiques, au cours des cent cinquante dernières années, ont estimé que, après Descartes et Kant, l'*initium philosophandi* devait être transféré du monde vers la conscience, parce que seule l'opération humaine est immédiatement accessible, et donc absolument évidente¹⁹. Il apparaît aussitôt que ce postulat génère une approche de la personne fort différente de la précédente, et c'est là ce que nous voudrions montrer ici à partir d'un auteur particulier, le Père Johannes Baptist Lotz S.J., qui fut l'un des plus brillants représentants du "thomisme transcendantal"²⁰.

De façon cohérente avec la méthode transcendantale, cet auteur a d'abord construit sa métaphysique à partir des conditions de possibilité du jugement, qui est l'acte autour duquel converge toute la vie de notre intelligence. Or juger, c'est affirmer un certain état de choses (*Sachverhalt*) en attribuant un prédicat à un sujet par le biais de la copule "est". Pour que cette opération soit possible, notre esprit doit disposer, antérieurement à l'acte judiciaire lui-même, de trois registres cognitifs *a priori*: il faut d'abord qu'il puisse synthétiser un tout concret grâce au sujet ; il faut encore qu'il puisse objectiver une quiddité grâce au prédicat ; et il faut surtout qu'il puisse anticiper, par le moyen de la copule, tout ce qui pourrait être. Avant et afin de dire que "ceci est un tilleul", je dois donc pouvoir: isoler un "ceci" dans le flux de la perception ; abstraire la quiddité de "tilleul" et toute autre quiddité sensible ; et préconnaître implicitement, c'est-à-dire athématiquement, l'être comme totalité des possibles, puisque la copule "est" peut unir n'importe quel prédicat à n'importe quel sujet dès lors qu'ils ne sont pas contradictoires. La première de ces trois conditions transcendantales de possibilité appelle la deuxième, qui requiert à son tour la troisième. Tout jugement,

¹⁹ Cf. J. B. LOTZ, *Metaphysica operationis humanae*, 23-24: "Operatio humana ita intellecta, prout ipsa omnem analysim philosophicam praecedat, est *unicum datum* a nobis *immediate* habitum; *omnia* autem alia nobis solum *mediate* hac operatione manifestantur. Nulla alia via homini aditum ad mundum rerum externum, ad ceteros homines, ad Deum, immo et ad proprium ego aperitur".

²⁰ Pour une brève présentation d'ensemble du "thomisme transcendantal" de langue allemande, ainsi qu'une bibliographie, on se reportera à O. MUCK, "Die deutschsprachige Maréchal-Schule – Transzendentalphilosophie als Metaphysik: J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u. a."

même élémentaire, dévoile ainsi un certain étant (*Seiendes*), désigné par le sujet, sous un certain aspect, explicité par le prédicat, sur l'horizon de l'être (*Sein*), anticipé par la copule, de telle sorte que notre activité intellectuelle se déploie dans le champ de la différence ontologique entre l'être infini qu'elle projette, et l'étant fini qu'elle objective²¹.

Vers la fin de sa carrière, le P. Lotz élargit son domaine d'investigation, pour appliquer sa méthode transcendantale à différents phénomènes anthropologiques, tels que le langage, le dialogue interpersonnel, ou encore la vie sociale. S'il ne privilégie plus, alors, l'activité judiciaire, et multiplie les points d'ancrage de son "anthropo-onto-logie"²², sa démarche n'en vise pas moins la même thèse de fond, et recourt *mutatis mutandis* au même procédé: il s'agit de montrer que le dynamisme de l'homme transcende toujours son propre objet, car il n'accède à celui-ci, à chaque fois, que sur l'horizon d'un absolu illimité qui, dépassant toute détermination catégoriale, est l'être-même (*das Sein-selbst*). La philosophie politique, par exemple, établit qu'il appartient à l'autorité légitime de réaliser le bien commun par l'exercice de ses pouvoirs régaliens ; mais, en même temps, elle montre que les fins de l'État, aussi bien que ses moyens d'action, doivent toujours respecter la dignité ontologique des hommes sur lesquels s'exerce la puissance publique. Cela signifie que tel ou tel objectif politique concret est comme mesuré par un ordre de valeurs métapolitiques, contre tout réductionnisme totalitaire. Or cette transcendance du destinataire de l'agir politique n'a de sens, à son tour, que par et dans la plénitude absolue de l'être²³, dans "l'ou-

²¹ Le P. J. B. LOTZ expose longuement ces trois niveaux de l'*a priori* judiciaire in *Die Identität von Geist und Sein, Eine historisch-systematische Untersuchung*, 162-226. Il écrit notamment *ibidem*, 196: "Insofern die *onto-logische Differenz* den Unterschied zwischen dem Seienden und seinem Grund oder dem Sein besagt, wird im transzendentalen Geschehen diese Differenz eröffnet. Das ereignet sich schon im Rückgang, wodurch das Aufgehen der ontologischen Differenz zum Vollzug des Urteils gehört und deshalb jedes Urteil aus der eröffneten Differenz hervorgeht".

²² Tel était le titre d'un cours professé à la Grégorienne. Cf. J.B. LOTZ, *Antropo Onto Logia*, notamment 42-47.

²³ Sur cette approche de la différence ontologique par l'analyse de la vie sociale, cf. J. B. LOTZ, *Mensch Sein Mensch*, 55-64. Citons *ibidem*, 63: "Träger der Autorität im Staate sind die Menschen, die den Bürgern verbindliche Weisungen erteilen und deren Befolgen unter Umständen auch mit Gewalt durchsetzen. Ihr Einfluß beruht auf dem juristischen Rückhalt, den ihnen die Verfassung und die Gesetze gewähren, und zugleich auf ihrer Sacherkenntnis. Damit aber die Autorität erfüllt und wirkmächtig sei, bedarf sie einer noch tieferen Gründung; denn die unbedingte Bindung, die sie auferlegt, kann letztlich einzig aus dem Unbedingten oder dem Sein-selbst entspringen".

verture" duquel se déploie l'intentionnalité humaine, qu'elle soit cognitive, volitive ou productive.

Le P. Lotz comprend ainsi l'homme comme l'étant qui se rapporte réflexivement aux autres étants à la lumière de l'être. Le lecteur pense aussitôt à Heidegger, qui caractérisait l'homme comme l'être-là (*Dasein*) qui simultanément ek-siste vers l'être (*Sein*) et in-siste sur l'étant (*Seiendes*)²⁴. Il y a, entre ces deux philosophes allemands, une analogie, que d'ailleurs Lotz revendique, mais qui n'est justement qu'une analogie, c'est-à-dire une similitude relative dans une dissimilitude essentielle. En effet, l'être comme l'homme sont immergés, selon le solitaire de Todtnauberg, dans la temporalité du projet-jeté, au lieu qu'ils sont l'un et l'autre, pour le professeur de la Grégorienne, subsistants, de sorte qu'ils émergent, sans la nier, au-dessus de l'historicité.

C'est dans le cadre de cette ontologie transcendantale que le P. Lotz construit sa théorie de la personne humaine. Il essaie volontiers de cerner celle-ci en la comparant à la sphère des étants infrahumains:

Tout étant se fonde dans l'être et se rapporte pour cette raison à celui-ci ; cependant, l'étant infrahumain n'est pas capable d'expliciter ce rapport ou de l'accomplir réflexivement, ce pourquoi il ne rencontre jamais l'être en tant que tel, et par conséquent pas davantage lui-même en tant que tel ; étranger à l'être, il ne vient pas à lui-même, ni dans le sens de la conscience de soi-même, ni dans celui de la disposition de soi-même. Au contraire, il appartient en propre à la personne d'expliciter son rapport à l'être ou de l'accomplir réflexivement, grâce à quoi elle rencontre l'être en tant que tel, et, avec lui, elle-même, par manière de conscience de soi aussi bien que par manière de disposition de soi-même²⁵.

²⁴ Dans un lexique assez proche de celui du P. Lotz, voir M. HEIDEGGER, "Einleitung zu: «Was ist Metaphysik?»", 375: "Der Satz: «Der Mensch existiert», bedeutet: der Mensch ist dasjenige Seiende, dessen Sein durch das offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins, vom Sein her, im Sein ausgezeichnet ist".

²⁵ J. B. LOTZ, "Die Person, das Sein und das Gute", 150-151: "Alles Seiende gründet im Sein und ist darum auf dieses bezogen; doch vermag das untermenschliche Seiende diesen seinen Bezug nicht zu explizieren oder reflex zu vollziehen, weshalb es nie dem Sein als solchem und folglich auch nicht sich selbst als solchem begegnet; dem Sein entfremdet, kommt es nicht zu sich selbst, weder im Sinne des Selbstbewusstseins noch im Sinne der Selbstverfügung. Im Gegensatz dazu ist es der Person eigen, ihren Bezug zum Sein zu explizieren oder reflex zu vollziehen, wodurch sie dem Sein als solchem und damit auch sich selbst begegnet auf die Weise sowohl des Selbstbewusstseins als auch der Selbstverfügung".

Ainsi, tandis que l'étant infrahumain se rapporte à l'être sans le savoir, la personne humaine a conscience de son rapport à l'être, et d'elle-même en tant précisément qu'elle agit en vertu de ce rapport. Le critère qui permet de distinguer les deux types d'étant, impersonnel et personnel, s'identifie à la réflexivité.

Notre auteur s'appuie ici sur un article célèbre des questions disputées *De veritate*, dans lequel l'Aquinatense oppose la *reditio completa* de l'intelligence à la *reditio incompleta* des facultés sensitives:

[...] illa quae sunt perfectissima in rebus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodam modo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum; sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias, unde dicitur in libro *De causis* quod "omnis sciens essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa". Sensus autem, qui inter cetera est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam quia non solum cognoscit sensibile sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio quia sensus non cognoscit essentiam suam: cuius hanc rationem Avicenna assignat quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale, non est autem possibile ut organum corporale cadat inter potentiam sensitivam et seipsam²⁶.

Le sens considéré à part, et donc l'animal (qui est dépourvu de facultés spirituelles), retourne certes sur son acte; mais il n'accède pas à son essence, et c'est pourquoi il ne connaît pas sa propre conformité à l'objet senti. Grâce en revanche au retour de l'acte intellectif sur la puissance dont il émane, l'intellect peut connaître l'adéquation de son jugement à la chose jugée²⁷, c'est-à-dire la vérité *in actu exercito*. Or la vérité formelle de l'énonciation dépend de la vérité ontologique de son objet, laquelle coïncide, *in re*, avec l'étant qui est visé; et celui-ci, enfin, doit son être à l'*esse ipsum* auquel il

²⁶ *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 1, a. 9, c. J. B. LOTZ cite ce passage en "Die Selbsterfahrung der Person in ihrer Beziehung zum Sein", 345; *Ontologia*, n° 575, 313; "Person und Ontologie", 343; *Antropo Onto Logia*, 43.

²⁷ Cf. *Ibidem*: "[...] secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur".

a part. Lorsque l'intellect, réfléchissant spontanément sur son acte et sur lui-même, connaît sa propre conformité actuelle à la chose connue actuellement, il a donc simultanément une certaine aperception de son essence d'une part, qui est *quodammodo omnia*²⁸, et une certaine compréhension de l'être en acte de la chose connue d'autre part, qui lui vient de son *esse*. Pour saint Thomas, cette conscience de soi qui accompagne l'intellection de la chose est bien une propriété de la substance de nature intellectuelle ; mais il souligne aussi que, si l'essence de l'âme est bien alors aperçue de manière athématique, elle n'est aucunement objectivée à ce stade²⁹.

L'originalité du P. Lotz, et avec lui de toute l'école "thomiste transcendantale", consiste à fonder explicitement la *reditio completa* du sujet de nature humaine dans l'anticipation de l'être. Dans une étude spécifiquement dédiée au problème de la personnalité, il développe une ontologie circulaire de la personne, qu'il formalise de la manière suivante :

Nos considérations mènent à la conclusion suivante: l'homme est, *en tant que personne, essentiellement onto-logique*, c'est-à-dire qu'il est cet étant, dont l'accomplissement de soi se poursuit jusqu'à l'être pur, et qui est le seul en mesure de réaliser son accomplissement de soi grâce à l'ouverture de l'être. Par conséquent, un rapport de conditionnement réciproque caractérise la personne: par l'accomplissement de soi, l'être est ouvert, et par l'ouverture de l'être, son accomplissement de soi est rendu possible ; ainsi, l'être ouvert se montre toujours comme le logos ou le fondement de l'étant déterminé, tel que la personne se le présente³⁰.

²⁸ Rappelons, avec la *Summa contra Gentiles* III, c. 112, n° 5 (Marietti, n° 2860), que "unaqueque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu".

²⁹ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 87, a. 1, c: "[...] per actum suum se cognoscit intellectus noster. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. [...] ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio".

³⁰ J. B. LOTZ, "Person und Ontologie", 345: "Unsere Darlegungen zeitigen die abschließende Folgerung: der Mensch ist *als Person wesentlich onto-logisch*, d. h. jenes Seiende, dessen Selbstvollzug bis zum Sein-schlechthin durchstößt und das einzig kraft der Eröffnung des Seins seinen Selbstvollzug zu leisten imstande ist. Demnach gehört zur

La personne se définit ainsi comme l'étant qui, grâce à l'ouverture de l'être, s'accomplit lui-même intentionnellement et réflexivement. L'être est, comme nous l'avons vu, l'horizon qui rend possible l'intellection de l'étant et la volition du bien, à tous les degrés et dans tous les types d'intentionnalité cognitive et affective, parce que tout étant et tout bien renvoient à l'être pur. Et celui-ci est encore ce qui rend possible la réflexion de la personne sur elle-même, puisqu'elle est, en tout acte intentionnel, consciente d'elle-même comme d'un sujet qui est ouvert à la totalité de l'être. Au-delà, en quelque sorte, des objets limités de son connaître et de son vouloir, mais jamais sans leur médiation, la personne humaine s'apparaît à elle-même comme un soi ouvert à la plénitude de l'être.

Une telle doctrine est sujette à deux grandes objections. La première naît de la discontinuité des actes humains: interrompues quotidiennement par le sommeil, l'intentionnalité et la réflexivité spirituelles ne sont pas constantes, et semblent par conséquent ne pas pouvoir caractériser la personne, qui doit leur être antérieure. Il est aisé de répondre que nous sommes toujours au moins en puissance à ces opérations spirituelles, ce qui suffit à nous différencier du monde infrahumain³¹. La seconde objection est plus radicale: l'ouverture à l'être et la *reditio ad essentiam* appartiennent nécessairement à la nature intellectuelle, mais elles ne rendent pas compte, par elles-mêmes, de la subsistance de celle-ci en une personne. En son âme humaine, le Christ est doué d'intentionnalité et de réflexivité; mais la *reditio* de ses opérations spirituelles se termine à une Personne créée, qui ne résulte aucunement de l'activité propre à la nature que le Verbe a librement assumée. La méthode transcendantale, dès lors, ne risque-t-elle pas de confondre la subsistance de la personne humaine avec sa nature spécifique? Pour éviter cette contradiction, le P. Lotz distingue deux constitutions successives de la personne. La démarche que nous venons de synthétiser explore la "constitution plénière" de la personne (*Vollkonstitution*), celle du *suppositum per eminentiam* dont la *redi-*

Person das gegenseitige Bedingungsverhältnis: durch ihren Selbstvollzug ist das Sein eröffnet, und durch die Eröffnung des Seins ist ihr Selbstvollzug ermöglicht; immer zeigt sich das eröffnete Sein als der Logos oder Grund des bestimmten Seienden, als das sich die Person darstellt". Nous avons volontairement traduit le texte allemand de manière très littérale.

³¹ Cf. *Ibidem*, 347: "Zur Klärung unserer Frage führt die Überlegung, daß im substantiellen Grundbestand des Menschen wenigstens die *Befähigung* zum personalem Vollzug und damit zur vollendeten Rückkehr enthalten ist".

tio completa manifeste la conscience intellectuelle de soi (*Selbstbewußtsein*) et la maîtrise volitive de soi (*Selbstverfügung*), c'est-à-dire la pleine autonomie opérative (*Selbständigkeit*). Mais cette constitution plénière pré-suppose une constitution première (*Erstkonstitution*), à laquelle notre auteur s'intéresse fort peu dans ses études thématiques, et qu'il se limite à décrire comme l'incommunicabilité de la substance première³². Nous pourrions dire que, pour Lotz, l'accomplissement de soi (*Selbsvollzug*), dans l'horizon de l'être, définit la subsistance dynamique et parfaite de la personne, au lieu que l'incommunicabilité originaire du soi en constitue la subsistance radicale. Cette approche de la personne reste donc axée sur la réflexivité de l'activité spirituelle, en laquelle elle voit le plus parfait des modes d'être.

III. La personnalité comme possession immatérielle de l'être

Un troisième groupe de thomistes se trouve en profond désaccord métaphysique avec les deux positions précédentes, auxquelles il oppose la primauté de l'*esse* telle que l'Aquinate la formule, surtout dans ses œuvres théologiques ainsi que dans ses deux commentaires sur des traités néoplatoniciens. Il ne s'agit pas d'une école à proprement parler, d'abord parce que les auteurs en cause ont élaboré leurs doctrines indépendamment les uns des autres, et ensuite parce qu'ils divergent sur certains points, en particulier quant au jugement qu'ils portent sur certains commentateurs im-

³² Cf. J.B. LOTZ, "Die Selbsterfahrung der Person in ihrer Beziehung zum Sein", 343: "Der Vollzug der Tätigkeiten ist nämlich nicht dasselbe wie die Befähigung zu diesem Vollzug. Mit der Geistnatur ist nur die *Befähigung* zum Vollzug der entsprechenden Tätigkeiten notwendig gesetzt; deshalb gehört zur *ersten Konstitution* der Person allein diese Befähigung, keineswegs aber der Vollzug selbst. [...] Also wird die Person einzig insofern erfahren, als sie die Tätigkeiten, die aus der Geistnatur als solcher entspringen, aktuell *vollzieht*. Durch diesen Vollzug entfaltet sich die Person erst zur Fülle dessen, was sie ist, ist sie erst ganz als Person da, wird erst ihre *volle Konstitution* erreicht". Lotz comprend donc la constitution première de la personne comme aptitude subsistante à l'accomplissement de soi, mais il n'explique pas en quoi consiste ce "soi" originaire. Dans son traité d'ontologie en latin, il n'est guère plus explicite, et fait même appel à la Révélation"; cf. J.B. LOTZ, *Ontologia*, 312: "Quoad incommunicabilitatem suppositi personalis notandum est: ratio philosophica hic per revelationem et fidem tamquam normam positivam ultra ea ducitur, quae ipsa de se attingere potest. Mere philosophice enim iudicemus, substantiam singularem completam, quae totum constituit, *eo ipso et necessario* esse incommunicabilem ideoque personam". Le thomisme transcendantal reste ainsi en deçà du thomisme classique en ce qui concerne le constitutif ontologique du suppôt.

portants de la fin du Moyen Âge et de la Renaissance. Leur convergence de fond quant au noyau central de l'ontologie thomiste n'en est que plus frappante.

Selon le Docteur Commun, si l'étant est, c'est uniquement en tant que, et parce que, il a part à l'acte d'être: "possumus dicere quod ens siue id quod est sit in quantum participat actum essendi"³³. En face de cet *esse*, l'*essentia* a valeur de puissance d'être: "In omni ergo substantia quantumcumque simplici, post primam substantiam simplicem, est potentia essendi"³⁴. À l'opposé du dualisme de Cajétan, l'essence créée n'est donc pas, originairement, un acte formel, mais la puissance qui, recevant l'acte d'être, en mesure l'intensité, et spécifie ainsi ce qu'est l'être pour ce qui est, c'est-à-dire le *quod quid erat esse* de la substance. Et contradictoirement au postulat fondateur du thomisme transcendantal, l'*esse* ne se présente pas initialement comme l'horizon de tous les possibles, mais comme un acte qui transcende l'acte de la conscience qui le pense. Nous retrouvons cette notion de l'*esse* intensif, acte premier et ultime que l'essence substantielle contracte à la manière d'une puissance réceptive, chez des thomistes de première importance qui appartiennent à des générations et à des cultures différentes les unes des autres: Gilson, Fabro, Forment.

Pour Étienne Gilson, la détermination que l'*esse* reçoit de l'essence est une limitation, et non point une actuation, ce qui renverse l'analogie de proportionnalité, valable en philosophie de la nature, entre les rapports de déterminant à déterminé et d'acte à puissance:

C'est une règle générale que, dans tout rapport de déterminant à déterminé, le déterminé se tient du côté de la puissance et le déterminant du côté de l'acte. Dans le cas présent, au contraire, cette règle ne saurait s'appliquer. Quoi que l'on puisse imaginer qui détermine l'exister, la forme ou la matière par exemple, ce ne peut pas être un pur néant, donc c'est de l'être, et ce n'est de l'être qu'en vertu de l'acte d'exister. Il est donc impossible que la détermination d'un acte d'exister lui vienne du dehors, c'est-à-dire d'autre chose que de lui-même. En effet, l'essence d'un acte fini d'exister consiste à *n'être que* tel ou tel *esse* non l'*esse* pur, absolu et unique dont nous avons parlé. L'acte d'exister se spécifie donc par ce qui lui manque, si bien

³³ THOMAS D'AQUIN, *Expositio Libri Boetii De ebdomadibus*, lect. 2.

³⁴ THOMAS D'AQUIN, *Sententia super Physicam* VIII, lect. 21, n. 13.

qu'ici c'est la puissance qui détermine l'acte, en ce sens du moins que son degré propre de potentialité est inscrit dans chaque fini d'exister³⁵.

Si l'*esse* et l'*essentia* sont bien réellement *aliud et aliud*, ils le sont comme les deux principes, actuel et potentiel, du même étant. Dès qu'il y a un acte d'être fini, il est justement fini par son essence ; et dès qu'une essence est en acte, elle doit son actualité à l'acte d'être qu'elle détermine. L'essence et l'être étant ainsi constitutivement ordonnés l'un à l'autre, la question d'un moyen terme unitif ne se pose pas, car la subsistence de la substance résulte tout simplement de l'*esse* en tant qu'il est possédé et exercé par l'essence à laquelle il donne l'être³⁶. De manière très cohérente avec cette métaphysique de l'étant créé, la personne humaine doit être conçue comme un existant subsistant dont l'essence est une nature raisonnable :

[...] tout homme est une personne. Comme substance, il forme un noyau ontologique distinct, qui ne doit d'être qu'à son acte propre d'exister. Comme substance raisonnable, il est un centre autonome d'activité et la source de ses propres déterminations. Davantage, c'est son acte d'exister qui constitue chaque homme dans son double privilège d'être une raison et d'être une personne ; tout ce qu'il sait, tout ce qu'il veut, tout ce qu'il fait, jaillit de l'acte même par lequel il est ce qu'il est³⁷.

C'est ainsi dans l'acte d'être que Gilson fonde toutes les caractéristiques de la personne : sa subsistence ontologique d'abord, son autonomie opér-

³⁵ É. GILSON, *Le Thomisme*, 177-178. Chacun sait que Gilson traduisait habituellement l'*esse* thomiste par "exister" ou "acte d'exister", pour éviter l'ambiguïté du verbe substantivé "être", qui signifie plutôt *ens* que *esse*. À la fin de sa vie, il revint sur cet usage, comme en témoigne la troisième édition, publiée en 1972, de ID., *L'Être et l'essence*, 350-351 : "J'écrirais aujourd'hui sans hésiter, d'un bout du livre à l'autre, *étant*, pris substantivement, pour désigner l'*ens*, ou « ce qui a l'être », et je réserverais le mot *être*, pris lui aussi substantivement, pour signifier ce que saint Thomas nommait *esse*, ou *actus essendi*, qui est l'acte en vertu duquel un étant est un être actuel".

³⁶ Cf. É. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 192, note 1 : "L'être est l'acte même d'exister. En se posant par cet acte, l'être se pose en soi et pour soi. Puisqu'il est, il est par définition lui-même et nul autre : *indivisum in se et divisum ab alio*; on nomme précisément *substance* l'être conçu dans son unité indivise, et l'on nomme *subsistence* la propriété qu'il a d'exister comme substance, c'est-à-dire pour soi et sans dépendance substantielle à l'égard d'un autre être. Ainsi l'acte d'être cause la substance et sa subsistence".

³⁷ É. GILSON, *Le Thomisme*, 371.

rative ensuite, grâce à laquelle elle a la maîtrise de ses actes. En effet, l'être tendant nécessairement à s'épancher en agir, l'*esse* de la nature spirituelle subsistante se déploiera, au-delà de l'essence, en actes spirituels qui, en raison de leur immatérialité, retournent sur eux-mêmes pour enrichir le sujet qui les pose³⁸.

Cornelio Fabro comprend lui aussi l'*esse* comme la source de toutes les perfections de l'étant, dont provient même l'actualité formelle en quoi consiste la quiddité de la substance réelle:

[...] toute essence, bien qu'elle doit acte dans l'ordre formel, est créée comme puissance qui devient actualisée par l'*esse* participé qu'elle reçoit ; son actualité est ainsi donnée par la "médiation" de l'*esse*³⁹.

Lorsque l'acte d'être actue la puissance correspondante, c'est-à-dire l'essence, deux effets formels corrélatifs en découlent aussitôt: d'une part, l'essence, à travers sa forme, acquiert son actualité propre ; et, d'autre part, cette même essence substantielle est instituée sujet de l'*esse* auquel elle doit toute la perfection qu'elle a. En tant qu'elle est désormais en acte, la substance a un *esse in actu*: pour Pierre, être, c'est d'abord être homme en acte ; mais cet *esse in actu* est un être actué, qui se fonde dans l'*esse ut actus* originare. Et en tant que cette substance en acte est le sujet immédiat de son acte d'être, elle subsiste, c'est-à-dire qu'elle a l'*esse* en elle-même, et non dans un autre, à la différence de l'accident⁴⁰. Comme pour Gilson, le principe de subsistance n'est donc rien autre que l'*esse* au sens fort, en tant qu'il est reçu par l'essence substantielle et se trouve donc subjecté en elle:

Nous pouvons donc conclure que l'*esse in actu* correspond à l'*esse essentialis*: comme à l'essence substantielle correspond un *esse* substantiel, ainsi à l'essence accidentelle (la quantité, la qualité, la relation...) correspond l'*esse* accidentel. Mais l'*esse ut actus essendi* est le *principium subsistendi* de la substance, grâce auquel tant l'essence de la substance que celle des acci-

³⁸ Cf. É. GILSON, "Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être", n° 39, 117: "L'opération vient donc de l'être de l'étant et lui retourne comme le posant dans sa complète actualité".

³⁹ C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, 630.

⁴⁰ En effet, saint Thomas décrit ainsi la substance in *Quaestiones de quolibet* IX, q. 3, ad 2: "substantia est res cuius naturae debetur esse non in alio; accidens vero est res, cuius naturae debetur esse in alio".

dents sont en acte et agissent dans la réalité: l'*esse* des accidents est l'*esse in actu* dans le tout qu'est la substance première, il est donc une existence secondaire dérivée de l'existence principale qui appartient de droit à la substance réelle comme un tout en acte⁴¹.

L'expérience, puis l'analyse métaphysique, montrent qu'il y a plusieurs niveaux successifs d'être en acte (*esse in actu*) dans l'étant: celui de la substance, puis celui des formes accidentelles, et enfin celui des opérations; mais cette "diremption", comme aime à dire Fabro, c'est-à-dire cette distribution de l'être, procède d'un seul acte d'être (*esse ut actus*), qui s'épanche dans l'étant par l'intermédiaire de la substance, puis des puissances opératives. L'*actus essendi* est ainsi ce par quoi la substance, statiquement, subsiste; puis ce en raison de quoi, dynamiquement, elle opère, selon les possibilités que lui donne sa nature. Cette double valence de l'*esse* intensif parvient à son degré maximum lorsque, l'essence réceptive étant spirituelle, le sujet subsistant et opérant est alors une personne, dont l'activité retourne, pour ainsi dire, sur le "je" dont elle émane. La personnalité implique ainsi l'intentionnalité et la réflexivité, c'est-à-dire l'*esse in actu secundo* des facultés spirituelles propres à une nature qui transcende la matière, mais elle est formellement constituée par la subsistance d'une telle nature dans son *esse ut actus* propre. C'est pourquoi le Verbe Incarné a bien une nature et des opérations parfaitement humaines, sans être aucunement une personne humaine: l'*esse in actu* de son humanité s'enracine dans l'unique *esse ut actus* du Verbe divin⁴².

C'est à Eudaldo Forment Giralt que revient l'honneur d'avoir explicitement thématiqué une métaphysique de la personne à partir du primat de l'*esse*. En s'appuyant sur de nombreux textes du Docteur Commun, le maître de Barcelone affirme très clairement que l'acte d'être est le principe auquel participent toutes les perfections de l'étant, à commencer par celle de l'essence elle-même:

⁴¹ C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, 265.

⁴² Cf. C. FABRO, "La problematica dello «esse» tomistico", 122: "Quindi in Cristo c'è un unico *esse suppositi* come atto costitutivo intenso. C'è un duplice *esse* se si prende l'*esse* come "esse in actu" perchè due sono le nature secondo le quali è in atto la Persona del Verbo, la divina e l'umana: altro quindi è il modo di "essere in atto" secondo la natura divina e altro secondo la natura umana".

El ser es el que, por incluir todas las perfecciones, confiere al “recipiente” las perfecciones que posee este último. La esencia, por consiguiente, lo que hace no es completar, o perfeccionar, a su ser, con el que constituye el ente, sino limitarlo, o rebajarlo, en sus perfecciones, según cierto grado o medida. La esencia, por tanto, *carece de toda perfección*, o realidad. Sus perfecciones y su misma realidad las ha recibido del ser⁴³.

La substance créée, c’est de l’être reçu selon une certaine mesure, indiquée par l’essence. Or il appartient à la substance, en tant que sujet, de subsister, c’est-à-dire de posséder l’être en elle-même et par elle-même⁴⁴. À l’instar des deux auteurs précédents, Forment en déduit de manière très cohérente que la cause qui fait subsister la substance est celle-là même qui lui confère immédiatement l’être, c’est-à-dire l’actus essendi⁴⁵. Mais puisque la personne se définit précisément comme “distinctum subsistens in natura intellectuali”⁴⁶, le principe en vertu duquel la personne crée est à la fois subsistante et intellective consiste en l’acte d’être d’une essence spirituelle:

El principio personificador, el que es la raíz y origen de todas las perfecciones de la persona, incluida su individualidad total, es su ser propio. Según la metafísica del ser de Santo Tomás, todas las perfecciones del ente, que son expresadas por su esencia, se resuelvan en último término en el acto de ser. Lo que hace que un individuo de naturaleza humana, compuesto de cuerpo y alma, sea una persona no es algo que pertenezca propiamente a esta naturaleza, sino su ser propio, acto primero, consti-

⁴³ E. FORMENT, *Lecciones de Metafísica*, 248.

⁴⁴ Cf. THOMAS D’AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 1, c: “Substantia vero quod est subiectum, duo habet propria. Quorum primum est quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso; et ideo dicitur subsistere quasi per se et non in alio existens”.

⁴⁵ Cf. E. FORMENT, *Ser y persona*, 37-38: “Si lo que hace existir o encontrarse en la realidad del modo que sea es el “esse”, lo que hará existir a la sustancia de un modo especial será el «esse». Como este modo de existir es el subsistir, esto es, el existir «in se et per se», en sí y por sí, o por propia cuenta y no por la de otro, lo que hará existir así será el «esse» de la sustancia, su «esse» propio, pues si existiera por otro «esse», que no fuera el de la sustancia, ésta ya no existiría por sí misma sino por otro, y, por tanto, ya no sería subsistente. Así, pues, la causa del subsistir es el «esse» propio, y, por tanto, para que algo subsista es preciso que posea un «esse» propio”.

⁴⁶ THOMAS D’AQUIN, *Scriptum I*, d. 23, q. 1, a. 4, c.

tutivo y fundamento de la misma esencia, y causa inmediata de todas las perfecciones⁴⁷.

Dans la personne humaine, comme d'ailleurs en tout suppôt réel, l'esse exerce une double fonction. D'une part, il actue toute la perfection formelle à laquelle l'essence est en puissance, et qui est celle d'un composé hylémorphique individuel dont la forme est une âme qui émerge au-dessus de la corporéité et peut lui survivre: voilà sa fonction "entificatrice" (función entificadora). D'autre part, le même et unique esse originaire fait exister cette substance individuelle de nature rationnelle en elle-même, et non dans un autre: voilà sa fonction réalisatrice (función realizadora o existencial)⁴⁸. Grâce à cette double fonction de son esse, la personne se possède elle-même: entitativement, parce qu'elle subsiste en elle-même ; et opérativement, parce que l'activité qui procède de sa nature spirituelle revient sur elle-même⁴⁹. Forment fonde et réconcilie ainsi dans l'acte d'être les deux grandes caractéristiques la personne, celle de la subsistance ontologique et celle de la conscience intentionnelle.

Cette *reductio ad esse* paraît, au premier abord, se heurter frontalement à un texte de saint Thomas que citent fréquemment les héritiers de Cajétan:

[...] et ideo, licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturae, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscumque res non est suum esse⁵⁰.

⁴⁷ E. FORMENT, "La "trascendentalidad" de la persona en Santo Tomás de Aquino", 279.

⁴⁸ Cf. E. FORMENT, *Ser y persona*, 36-37: "Este último [= l'*actus essendi*], por tanto, realiza dos funciones. Una *entificadora*, pues convierte a la esencia en ente, ya que éste es la esencia que tiene el «esse», y, por ello, la esencia sin el «esse» no es un ente. [...] La segunda función se puede llamar *realizadora* o *existencial*, pues hace que este ente que ha constituido, esté presente en la realidad o exista".

⁴⁹ Cf. E. FORMENT, "Persona y conciencia en santo Tomás de Aquino", 279: "El ser propio, en el grado que lo posee la persona, y que la constituye formalmente, le confiere la autoposición. La persona se posee no sólo entitativamente, como los demás entes, sino también por sus facultades superiores, que manifiestan, con ello, que son espirituales, o propias de una substancia inmaterial, que posee un ser propio".

⁵⁰ THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones de quolibet* II, q. 2, a. 2, ad 2.

L'Aquinat semble soutenir ici que l'esse n'appartient pas à la ratio du supôt, c'est-à-dire à sa notion constitutive, non plus qu'à celle de la nature créée (ce deuxième point étant évident en thomisme), mais que le supôt et la nature diffèrent néanmoins en ceci que l'esse "concerne" ou "regarde" le supôt (*pertinet ad*), au lieu qu'il reste autre que la nature. Les tenants du mode de subsistence en déduisent que la nature est constituée en supôt par un terme qui, n'étant ni l'esse ni la nature elle-même, doit être nécessairement une tierce entité⁵¹. À cette objection majeure, Forment répond en s'appuyant sur la tradition thomiste opposée à Cajétan, celle qui remonte à Capréolus⁵², et qui fut notamment illustrée au xxe siècle par le cardinal Louis Billot S.J. L'exposé de celui-ci est si clair qu'il mérite d'être cité longuement:

[...] cum subsistens creatum nihil aliud sit quam substantia habens suum proprium esse in se, ut saepe inculcatum est, duobus modis sumi et significari potest: *realiter* scilicet, et *denominative*. Realiter sumptum, dicit totum compositum ex essentia et esse, quorum utrumque in sui ratione intrinseca claudit. Denominative autem acceptum, dicit tantum substantiam individuum, connotando esse quod ab illa habetur, quandoquidem omne subiectum habens perfectionem, a perfectione habita recte denominari potest. Et simile est de albo, quod realiter consideratum dicit compositum ex subiecto et albedine, sed denominative dicit solum subiectum, connotando albedinem quae illud afficit et in eo recipitur. Et haec est ratio cur S. Thomas aliquando dicit quod *esse* pertinet ad ipsam constitutionem subsistentis, aliquando vero excludit *esse* ab eo quod importat in recto ratio suppositi. Sed nulla est ibi contradictio, quia ut bene animadvertit Capreolus in III, D. 5, Quaest. 3 circa finem: "Album est duplex, denominativum et formale; ita etiam persona vel suppositum potest dici dupliciter. Primo modo *denominative*, et sic suppositum dicitur illud individuum quod per se subsistit. Secundo modo *formaliter*, et sic suppositum dicitur compositum

⁵¹ Cette justification du mode terminatif de subsistence se trouve par exemple en R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Synthèse thomiste*, 657-667.

⁵² En s'appuyant ici sur Capréolus, puis en citant Billot, M. Forment montre qu'il porte sur les commentateurs scolastiques de l'Aquinat un autre regard que C. FABRO, lequel, en *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, 309, reproche au *Princeps thomistarum* d'exprimer le couple *esse – essentia* au moyen des locutions *esse actualis existentiae – esse essentiae*, comme le faisait l'albertiste Jean de Nova Domo à la suite d'Henri de Gand, ce qui oriente déjà l'esprit vers une actualité par soi de l'essence.

tum ex tali individuo et ex sua subsistentia per se". Non mirum igitur videri debet si S. Thomas rem subsistentem modo una, modo altera ratione accipiat, et per consequens sibi semper constare dicendus sit, licet quandoque verba discordare videantur⁵³.

La clef du problème consiste ainsi en la distinction entre le supposé considéré denominative, c'est-à-dire selon qu'il est dit être ce qui est "posé sous" (sub-positum) l'esse et les accidents, d'une part, et le même supposé considéré realiter, c'est-à-dire en tant qu'il est réellement ce qui subsiste, d'autre part. Sous le premier aspect, le supposé se rapporte à l'esse et en dépend, mais il ne l'inclut pas: en ce sens, le supposé (ou la personne) est ce qui a l'esse, mais ne se définit pas par l'esse, bien qu'il soit sous l'esse, de la même façon, mutatis mutandis, que l'homme blanc denominative est bien le sujet de la blancheur, mais ne se définit pas par la blancheur que néanmoins il possède. C'est sur ce registre que saint Thomas peut écrire que "esse [...] personam autem, sive hypostasim, consequitur sicut habentem esse"⁵⁴. Sous le second aspect, en revanche, le supposé inclut l'esse comme ce en vertu de quoi il subsiste: en ce sens, il est ce qui a l'esse en soi, et non en un autre, de la même manière, analogiquement, que l'homme blanc realiter (Billot) ou formaliter (Capréolus) n'est vraiment tel que grâce à la composition ontologique de la substance homme et de l'accident blancheur. C'est dans cette optique que le Docteur Angélique note, sans se contredire, que "esse pertinet ad ipsam constitutionem personae"⁵⁵. La distinction entre ces deux regards sur la personne provient de la composition réelle qui caractérise tout étant créé: ce qui est doit tout ce qu'il est à son acte d'être, de telle sorte que la personne, comme tout autre supposé réel, est constituée par son esse spécifié et limité par son essence ; mais ce qui est, n'est pas son propre

⁵³ L. BILLOT, *De Verbo Incarnato, Commentarius in tertiam partem S. Thomae*, 56-57. Le passage cité du *Princeps thomistarum* se trouve en CAPRÉOLUS, *Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis*, In III *Sent.*, dist. 5, q. 3, a. 3, § 2, II, ad 4, 110b: "Illa etiam persona, vel suppositum, potest dici dupliciter: primo modo, denominative, et sic suppositum dicitur illud individuum quod per se subsistit; secundo modo, formale, et sic suppositum dicitur compositum ex tali individuo et ex sua per se subsistentia". E. FORMENT examine la position de Billot dans *Ser y persona*, 251-256, et celle de Capréolus dans le même ouvrage, *passim*.

⁵⁴ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 17, a. 2, ad 1.

⁵⁵ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 19, a. 1, ad 4.

acte d'être, de telle sorte que le suppôt, sous l'esse auquel il participe, ne s'identifie pas à celui-ci.

IV. Evaluation critique

Les trois métaphysiques de la personne que nous venons d'examiner s'inspirent toutes de la spéculation thomasienne sur l'étant spirituel subsistant, dont elles mettent en œuvre les principes constitutifs. Elles diffèrent cependant notablement les unes des autres, et cela pour des raisons qui ne tiennent pas seulement à leurs options ou à leurs contextes historiques respectifs, mais qui sont d'ordre proprement théorique. En effet, c'est parce qu'elles n'interprètent pas de la même façon les notions premières d'étant, d'essence, et d'esse, qu'elles aboutissent à trois doctrines qui s'opposent entre elles quant au constitutif ultime de la personnalité. Pour comprendre en profondeur ces oppositions fondamentales, nous devons expliciter la configuration propre de l'ens qui spécifie chacune d'entre elles. Dans ce but, commençons par mettre en parallèle les résultats auxquels nous sommes parvenus dans chacune de nos trois investigations.

1. La solution élaborée dans l'école qui se réclame de Cajétan résout la personne créée en trois instances ontologiques réellement distinctes entre elles (même si elles sont évidemment inséparables) : une essence individuelle, forme angélique ou humanité individualisée, au moins partiellement spirituelle, qui possède une actualité formelle par soi ; le mode terminatif de subsistance, qui constitue cette essence en sujet de son existence et ses opérations ; l'existence, qui pose dans la réalité cette essence subsistante et que celle-ci exerce comme sienne. Ce système repose sur la dualité de deux actes originaires, l'un formel et l'autre existentiel, dont le premier est en puissance prochaine au second grâce à une troisième entité : la subsistance, laquelle constitue formellement la nature spirituelle en personne.

2. Le thomisme transcendantal caractérise la personne comme la subjectivité qui se déploie, d'une part, sur l'horizon de l'être même (*ipsum esse – Sein selbst*), et qui, d'autre part, revient sur elle-même comme sur un "je". Cette approche implique deux conditions de possibilité corrélatives : il faut, en premier lieu, que l'être même soit l'Être subsistant, sous peine d'identifier au néant l'horizon de notre intentionnalité ; et il faut, en second lieu, que l'être de cet étant qui n'est pas l'être même soit limité par une essence qui, contrairement à la nature animale, rende possible l'anti-

cupation de l'Être absolu et, par là même, la conscience réflexive de soi. La personne humaine pourrait alors se définir comme l'étant dont l'essence l'ouvre intentionnellement à l'Être absolu et à lui-même en tant qu'autre que cet Être.

3. Pour les thomistes qui voient dans l'esse réel, et non intentionnel, la source de toutes les perfections de l'étant, la personne résulte immédiatement, c'est-à-dire sans médiation d'aucune autre instance, de l'actuation d'une puissance d'être qui transcende la matière par un acte d'être qui, pour cette raison, peut s'épancher ultérieurement en intentionnalité spirituelle. Parce que l'essence est actuée par un esse participé, la personne est un *distinctum subsistens* ; et parce que cette essence émerge au dessus de la corporéité, la personne subsiste *in natura intellectuali*. C'est ici l'acte d'être qui fonde à la fois la subsistance de la personne, l'intellectualité de sa nature, et finalement, grâce à la conscience qu'elle a d'elle-même, sa subjectivité.

Ces trois analyses ontologiques de la personnalité humaine sont liées aux trois séries de significations par soi de l'ens ou de l'esse que l'Aquinat emprunte au Stagirite: l'étant qui se dit selon les schèmes de la prédication, c'est-à-dire les catégories ; l'être, ou plus précisément le "est" conjugué à l'indicatif présent, qui signifie la composition attributive, et, par là même, la vérité de la chose ; et l'étant ou l'être qui signifie l'acte ou la puissance⁵⁶. Au cours de la *resolutio* métaphysique, les catégories sont réduites, par convergence analogique, à la première d'entre elles, qui est la substance⁵⁷, et celle-ci est à son tour fondée dans le *quod quid erat esse*, c'est-à-dire dans l'essence substantielle⁵⁸. Quant à la division de l'étant en acte et en

⁵⁶ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sententia super Metaphysicam* V, lect. 9, n. 5: "Distinguit modum entis per se: et circa hoc tria facit. Primo distinguit ens, quod est extra animam, per decem praedicamenta, quod est ens perfectum. Secundo ponit alium modum entis, secundum quod est tantum in mente [...]. Tertio dividit ens per potentiam et actum [...]. Dicit ergo primo, quod illa dicuntur esse secundum se, quaecumque significant figuras praedicationis"; n. 11: "Ponit alium modum entis, secundum quod esse et est, significant compositionem propositionis, quam facit intellectus componens et dividens. Unde dicit, quod esse significat veritatem rei"; n. 13: "Ponit distinctionem entis per actum et potentiam; dicens, quod ens et esse significant aliquid dicibile vel effabile in potentia, vel dicibile in actu".

⁵⁷ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sententia super Metaphysicam* VII, lect. 1, n. 7: "ipsa substantia dicitur ens ratione suiipsius, quia absolute significantia substantiam significant quid est hoc. Alia vero dicuntur entia, non quia ipsa habeant secundum se aliquam quidditatem, quasi secundum se entia, cum non ita dicant absolute quid: sed eo quod "sunt talis entia", idest eo quod habent aliquam habitudinem ad substantiam".

⁵⁸ Saint Thomas conclut en effet ainsi son interprétation du dernier chapitre du livre Z, in *Sententia super Metaphysicam* VII, lect. 17, n. 31: "Et iterum videbitur, quod haec

puissance, il faut d'abord rappeler la triple antériorité de l'acte sur la puissance qu'établissait déjà Aristote: selon la notion, selon le temps (au point de vue de l'espèce, non de l'individu), et selon la substance⁵⁹ ; puis il faut surtout souligner que l'esse, au sens d'actus essendi, est pour saint Thomas l'acte par antonomase: "ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur ad omnia ut actus"⁶⁰. Nous arrivons ainsi à trois significations premières de l'étant ou de l'être: l'essence de la substance ; le rapport d'attribution ; l'actualité de tout acte. Les trois doctrines que nous avons étudiées mettent assurément toutes en œuvre ces trois significations de l'être ; mais il apparaît aussi que chacune se focalise sur l'une d'elles, et –peut-être volens nolens– lui confère un rôle structurant dans l'analyse de la personne qui lui est propre. Voyons cela.

1. La première configuration accorde une actualité première et irréductible à la nature, intellectuelle ou rationnelle, que la personne intègre, en tout état de cause, dans sa constitution. C'est à partir de cette perfection essentielle, c'est-à-dire du premier sens de l'étant, que l'on pense les deux autres instances: la subsistence vient, en quelque sorte, faire passer la nature du statut de pure objectalité à celui de subjectivité possible ; puis l'existence effectue cette subjectivité possible en subjectivité réelle. Bien plus, quoique la subsistence et l'existence n'appartiennent pas à l'ordre de l'essence, et qu'elles ne puissent par conséquent pas être parfaitement objectivées en un concept, l'effort de la spéculation tend néanmoins à les appréhender à la manière d'un objet. De la même manière, l'intentionnalité intellectuelle, qui se noue autour de la copule du jugement, est considérée avant tout comme une propriété de la nature rationnelle. Par conséquent, même si un Jacques Maritain, en dialogue avec l'existentialisme de son époque, valorise au maximum la singularité existentielle de la personne, dont il avait une perception aiguë, il n'en construit pas moins le premier étage de sa doctrine autour de la nature spirituelle, dont la consistance précède l'existence et la subjectivité. La trichotomie de l'étant qui sert ici d'instrument à la métaphysique de la personne présuppose donc bien, en son point de départ, une autonomie de l'essence substantielle, et du sens catégorial de l'être.

sit substantia uniuscuiusque, quae est quod quid erat esse. Substantia enim quae est quod quid erat esse, est prima causa essendi”.

⁵⁹ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Θ, 8.

⁶⁰ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 4, a. 1, ad 3.

2. À cette analyse objectivante, la deuxième approche oppose une reconstitution transcendantale, qui s'appuie sur l'intentionnalité judicative. On procède ainsi de l'activité judicative à l'ouverture en laquelle elle opère, c'est-à-dire du "est" de la proposition à l'être pur, qui est d'abord entendu comme la totalité illimitée des possibles, avant d'être ensuite identifié à l'Être subsistant. Puis l'investigation retourne sur le sujet, qu'elle découvre comme une conscience finie qui, cependant, ne peut connaître ou vouloir ses objets qu'en projetant, au-delà d'elle-même, un horizon infini. L'essence de la personne créée apparaît alors comme ce qui explique sa finitude, et rend compte de son altérité par rapport à l'Être subsistant. L'itinéraire est donc balisé d'abord par l'infinité potentielle de l'être qui signifie la vérité possible de tout jugement non contradictoire, puis par l'infinité actuelle de l'Être pur et subsistant grâce à laquelle cette vérité échappe à l'abîme du néant, et enfin par l'essence qui n'est, dans cette perspective, que la limite de tout étant qui est autre que l'Être. Bien que Johann Baptist Lotz entende élaborer une ontologie de la personne, et non pas seulement une phénoménologie de l'intentionnalité, son point de départ transcendantal se répercute néanmoins à tous les niveaux de sa investigation: d'abord parce que l'Esse subsistens est postulé à partir de l'horizon de la conscience spirituelle, et ensuite parce que celle-ci est conçue comme le mode suprême de l'être, exemplaire en Dieu, participé chez l'homme.

3. La troisième conception de la personne met en œuvre une métaphysique qui résout toute la richesse ontologique de l'étant, et donc du sujet de nature spirituelle, en son acte d'être fontal. Il en résulte que les deux autres significations par soi de l'être ou de l'étant dépendent de l'esse. En ce qui concerne l'essence substantielle de la personne, il s'agit d'abord d'un rapport de mesure, et ensuite de participation: "avant" son actuation par l'acte d'être, l'essence est une certaine capacité positive d'être, qui n'a pas d'actualité propre, mais qui indique, pour utiliser une formule d'Étienne Gilson, la quantité d'être⁶¹ nécessaire à la nature d'une substance partiellement ou totalement immatérielle; "après" cette actuation, elle est cette nature spirituelle en acte, qui participe à l'esse qui lui donne l'être mais qu'elle n'est pas identiquement. Étant sujet de son acte d'être, cette substance subsiste, ce pourquoi elle est une personne; et comme elle est de nature rationnelle, elle

⁶¹ Cf. É. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, 194: "Les essences ainsi entendues se distinguent donc entre elles comme les mesures de la quantité d'être qui constitue et définit chaque espèce".

connaît la vérité au moyen de l'intentionnalité judicative, et donc de la copule "est", qui signifie, de manière proportionnée à chaque énoncé, l'actualité d'un prédicat dans un sujet⁶². Au-delà de l'intention seconde d'attribution, l'être au sens de vérité, en tant qu'il s'inscrit dans l'activité intellectuelle de la personne, révèle la virtualité ultime de l'esse participé dans une nature immatérielle: l'ouverture de l'esprit à tout ce qui a l'être, en même temps que la conscience de cette ouverture, puisque l'intellect, dans le jugement, connaît sa propre adéquation à l'actualité de la chose jugée.

On voit que chacune des trois doctrines que nous avons étudiées privilégie, chaque fois, l'une des significations par soi de l'étant. La première se noue autour de l'essence substantielle, qu'elle subordonne ensuite à l'ordre de l'existence, pour ne pas tomber dans l'essentialisme. La seconde se développe au contraire à partir des deux pôles de la copule du jugement, c'est-à-dire de l'être pur et de la conscience, dont elle postule ensuite la consistance ontologique, pour éviter l'idéalisme. Et la troisième s'enracine dans l'esse ut actus, dont la réception dans une capacité d'être au moins partiellement immatérielle fonde à la fois la subsistance et la spiritualité de la personne. En ce qui regarde la constitution structurelle de l'étant fini, chacune de ces théories implique une configuration spécifique du rapport entre l'essence et l'esse, et par conséquent de la nature propre à chacun de ces deux principes originaires. Pour le premier type, que nous pouvons qualifier de figure duale, l'essence est l'acte formel premier de l'étant, en puissance à l'esse qui est son acte existentiel, premier lui aussi, mais seulement dans son ordre. Pour le deuxième type, que nous appellerons figure transcendantale (au sens moderne de ce vocable), l'essence n'est, pour l'étant créé, que la limite négative de son être, lequel tend à s'identifier, de soi, au connaître⁶³. Enfin pour le troisième type, que nous proposons de nommer figure intensive,

⁶² En effet, la copule "est" ne signifie la vérité de la proposition que parce qu'elle renvoie d'abord à l'être en acte du prédicat dans le sujet, comme l'explique l'*Expositio Libri Peryermenias* I, lect. 5, n. 22: "hoc verbum est consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti; significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam est, simpliciter dictum, significat in actu esse; et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum est, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum est".

⁶³ Cf. J. B. LOTZ, *Die Identität von Geist und Sein, Eine systematisch-historische Untersuchung*, 232: "Genauer gesehen, geht es dabei um die Identität zwischen dem *Sein* selbst und dem *Erkennen* des Menschen".

l'essence est en revanche la capacité positive de l'esse, lequel est comme l'énergie ontologique primordiale qui fonde toutes les perfections, transcendantes et catégoriales, de l'étant, mais ne s'identifie formellement à aucune. Récapitulons dans un tableau ces trois configurations de l'étant auxquelles nos investigations nous ont conduit⁶⁴:

	<i>figure duale</i>	<i>figure transcendante</i>	<i>figure intensive</i>
<i>essence</i>	acte formel	limite négative	capacité positive
<i>esse</i>	acte existentiel	acte virtuellement conscient	acte d'être intensif
<i>constitutif de la personnalité</i>	mode terminatif de subsistence	conscience subsistante de soi	possession de l' <i>esse</i> par une essence immatérielle

Il convient de souligner l'irréductibilité de ces trois figures de la personne créée. Elle est particulièrement claire quant à l'essence, qui ne saurait être en même temps, et sous le même rapport, acte et puissance, privation négative et capacité positive. L'incompatibilité est néanmoins encore plus profonde en ce qui concerne l'*esse*, ce qui n'est pas étonnant, puisqu'il s'agit du principe premier de l'étant. Dans la figure duale, l'*esse* pensé comme existence reste extérieur à l'essence qu'il réalise, alors qu'il constitue l'étant en son intimité dans les deux autres cas ; mais il n'a pas la même nature, car la figure transcendante tend à le concevoir comme une actualité virtuellement consciente d'elle-même, au lieu que la figure intensive insiste fortement sur l'antériorité de l'être par rapport à la conscience, même si elle admet que l'être est, de soi, transparent à lui-même, mais au titre de propriété consécutive, et non point de caractéristique constitutive.

Si ces trois configurations s'opposent de manière inconciliable, au moins quant à l'analyse dernière de l'essence et de l'*esse*, il est nécessaire de s'interroger sur leur vérité intrinsèque. À cet égard, la première figure nous semble impliquer une contradiction formelle. Elle suppose en ef-

⁶⁴ Nous nous permettons de signaler ici que nous avons déjà abordé le thème des trois figures de l'étant fini dans deux études antérieures: A. CONTAT, "Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento"; ID., "Il confronto con Heidegger nel tomismo contemporaneo".

fet, comme nous l'avons vu, une autonomie ontologique de l'essence, en vertu de laquelle telle nature humaine individuelle jouirait, dans la personne réelle en laquelle elle existe, d'une actualité formelle qui ne devrait rien à son existence. Comme toute actualité dépend de l'Acte pur, il faut bien que cet acte essentiel créé participe à la plénitude de l'Essence incréée. Cela advient, dira-t-on, par la médiation de l'idée divine, qui n'est autre que l'Essence divine en tant qu'elle peut être participée de manière limitée à telle espèce et à tel individu. L'essence individuelle de Pierre aurait ainsi son exemplaire dans l'idée divine de Pierre. Mais il reste à expliquer comment cette essence individuelle finie, aussi bien que l'idée divine correspondante, participent en définitive à l'Essence infinie. Si l'on répond qu'il s'agit seulement d'une similitude analogique (qui comporte une dissimilitude essentielle), on affirme *ipso facto* que l'actualité en cause ici, qui est l'actualité de l'essence, admet deux états, l'un infini, en Dieu, et l'autre fini, dans la créature, et que, dans celle-ci, elle est limitée par elle-même à tel degré de perfection formelle spécifique: c'est par soi que l'essence est restreinte, chez l'homme ou chez l'ange, à n'être que telle essence déterminée. Or cette hypothèse vient heurter le principe selon lequel l'acte ne peut être limité que par une puissance distincte de lui: "nullus igitur actus invenitur finiri nisi per potentiam, quae est vis receptiva"⁶⁵. C'est pourquoi il faut exclure, en thomisme, que l'essence créée puisse être un acte originaire, et cette impossibilité rend irrecevable le dualisme ontologique sur lequel s'appuie la théorie de la personne héritée de Cajétan.

La deuxième figure est élaborée à partir de la projection, au-delà de l'objet, d'un horizon d'apparition, qui est la condition de possibilité corrélatrice à la copule "est", et que le P. Lotz, avec la *Maréchal-Schule* de langue allemande, appelle l'être même (*Sein selbst*). Tel qu'il est construit par la méthode transcendantale, cet horizon est strictement solidaire de la conscience intellectuelle, dont il exprime l'ouverture illimitée. À l'intérieur de ce dispositif a priori, l'être ainsi anticipé par la conscience comporte deux notes distinctives. En premier lieu, il est tout entier relatif à l'intellect humain, puisqu'il n'est que l'espace intelligible que l'on pourrait définir par la non-contradiction: l'être, sur ce

⁶⁵ THOMAS D'AQUIN, *Compendium theologiae* I, c. 18. Sur ce principe, on consultera avec profit J. F. WIPPEL, "Thomas Aquinas and the Axiom That Unreceived Act Is Unlimited"; J.-D. ROBERT, "Le principe: 'Actus non limitatur nisi per potentiam subjectivam realiter distinctam'".

registre, c'est tout ce que le jugement pourrait affirmer sans pécher contre le premier principe de l'intelligence. Il en découle, en second lieu, que si l'on objective cet horizon -ce qui est nécessaire pour comprendre ce qu'il est-, on le décrira comme la totalité des possibles, c'est-à-dire l'intégrale de tout ce qui est apte à exister réellement, selon une définition quasi suarézienne de l'*ens*⁶⁶. Nous avons ainsi affaire à un *Sein* relatif et possible, qui s'oppose contradictoirement à l'*Ipsum esse subsistens*, puisque celui-ci est absolu et actuel. Certes, toute l'entreprise philosophique du P. Lotz -et, plus amplement, toute la stratégie culturelle du thomisme transcendantal- consistent à "dépasser" cette opposition, au motif que la tension athématique de l'esprit humain vers l'absolu sombrerait dans l'absurde si l'absolu n'existait pas. Mais ce postulat n'est-il pas foncièrement gratuit ? À partir du moment où l'on a décidé de concevoir l'être *en fonction* de l'intentionnalité, et non point en lui-même, on s'est enfermé dans la sphère du pensable et du possible, de sorte qu'il est vain de vouloir ensuite en sortir⁶⁷. Heidegger avait donc raison de nier, même après la *Keibre*, que le *Sein* pût jamais transcender la temporalité du *Dasein*, puisque l'un et l'autre sont corrélatifs.

Ayant ainsi rejeté, en leur principe générateur, les deux premières figures, sans leur dénier cependant une grande valeur heuristique, nous pouvons encore, pour conclure, mettre très brièvement en évidence la profonde cohérence de la troisième figure avec la *resolutio* thomiste de l'étant. Pour le Docteur Commun, "persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura"⁶⁸. Or le fondement suprême de toute perfection, c'est l'*esse*: "hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et

⁶⁶ Cf. F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, II, sect. 4, n. 5: "Dico secundo: si ens sumatur prout est significatum hujus vocis in vi nominis sumptae, ejus ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam, nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum".

⁶⁷ É. GILSON a très bien vu cette impossibilité in *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 151: "Entre le transcendantal *abstrait de l'expérience* par le réalisme thomiste et le transcendantal *condition de l'expérience* pour la critique kantienne, aucun rapprochement n'est possible. L'un présuppose l'être pour être concevable, l'autre détermine a priori les conditions de la concevabilité de l'être; l'un se trouve soi-même au sein de la réalité nouménale, l'autre s'interdit l'accès de cette réalité nouménale, parce que ce dont c'est l'essence d'être une condition s'interdit l'absolu, cet inconditionné, comme par définition". Nous avons étudié plus en détail la preuve lotzienne de l'existence de Dieu à partir du déséquilibre entre la conscience et son horizon in A. CONTAT, "La *quarta via* di san Tommaso d'Aquino e le prove di Dio di sant'Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico", 112-125 et 155-174.

⁶⁸ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 29, a. 3, c.

propter hoc est perfectio omnium perfectionum”⁶⁹. C’est donc à l’*esse* qu’il faut ramener toute la perfection de la personne. Mais cette perfection consiste, selon le texte que nous venons de citer, en deux caractéristiques conjointes: la personne subsiste, c’est-à-dire qu’elle a l’*esse* en elle-même et non dans un autre, et la personne est de nature rationnelle, c’est-à-dire que son essence émerge, partiellement ou totalement, au-dessus de la matière. Or l’acte d’être est bien, dans la logique de la troisième figure, le principe de subsistance de la personne, en tant qu’il est immédiatement reçu dans son essence, ainsi que le principe auquel cette essence doit son intellectualité, en tant qu’il est la source de son actualité propre. Et c’est pourquoi la personne est sans conteste, dans l’univers créé, l’épiphanie la plus parfaite de l’*esse*.

Alain Contat

Pontificio Ateneo Regina Apostolorum (Roma)

alain.contat@wanadoo.fr

Références bibliographiques

BELLOY, C. DE (2007). Personne divine, personne humaine selon Thomas d’Aquin: l’irréductible analogie. *Les Études philosophiques* 62/2, 163-181.

BILLOT, L. (1949). *De Verbo Incarnato, Commentarius in tertiam partem S. Thomae*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.

CAJÉTAN (1903). *Commentaria in Summa theologiae*, III. En S. THOMAS D’AQUIN, *Summa theologiae* (ed. Leonina, vol. 11), Roma: S.C. De Propaganda Fide.

— (1934). *In De ente et essentia Divi Thomae Aquinatis commentaria*. Ed. M.-H. Laurent. Torino: Marietti.

CAPRÉOLUS, J. (1904). *Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis*, t. V. Ed. C. PABAN – TH. PÈGUES. Tours: Alfred Cattier.

CAVALCOLI, G. (2007). Sostanza e persona in Tomas Tyn. *Sacra Doctrina* 52, 127-190.

CONTAT, A. (2008). Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento. *Alpha Omega* 11 (2008), 77-129; 213-250.

— (2011a). La *quarta via* di san Tommaso d’Aquino e le prove di Dio di sant’Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell’ente tomistico.

⁶⁹ THOMAS D’AQUIN, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

En C. PANDOLFI – J. VILLAGRASA, *Sant'Anselmo d'Aosta "Doctor Magnificus". A 900 anni dalla morte*. Roma – Morolo: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum – If Press, 103-174.

— (2011b). Il confronto con Heidegger nel tomismo contemporaneo. *Alpha Omega* 14, 195-266.

DEGL'INNOCENTI, U. (1967). *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*. Roma: Pontificia Università Lateranense.

FABRO, C. (1961). *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Louvain – Paris: Publications Universitaires de Louvain – Éditions Béatrice-Nauwelaerts.

— (1969). La problematica dello "esse" tomistico. En ID., *Tomismo e pensiero moderno*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 103-133.

FERRANDI, M. (2009). Le principe de subsistence et l'aspiration transcendante de la personne humaine. *Nova et Vetera* (Suisse) 84, 203-210.

FINANCE, J. DE (1993). *De l'un et de l'autre, Essai sur l'altérité*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.

FORMENT, E. (1983). *Ser y persona*, Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.

— (1992). *Lecciones de Metafísica*. Madrid: Rialp.

— (2003a). Persona y conciencia en santo Tomás de Aquino. *Revista Española de Filosofía Medieval* 10, 275-283.

— (2003b). La "trascendentalidad" de la persona en Santo Tomás de Aquino. *Espíritu* 52, 271-284.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. (1945). *De Christo Salvatore, Commentarius in III^{am} partem Summae theologiae sancti Thomae*. Turin: Marietti.

— (1946). *La Synthèse thomiste*. Paris: Desclée de Brouwer.

— (1960). *Introduction à la philosophie chrétienne*. Paris: Vrin.

— (1972a). *L'Être et l'essence*. 3a ed. Paris: Vrin.

— (1972b). *Le Thomisme, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. 6a ed. Paris: Vrin.

— (1978). *L'Esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin.

— (1983). Éléments d'une métaphysique de l'être. En ID., *Autour de saint Thomas*. Paris: Vrin, 97-126.

GILSON, É. (1983). *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Paris: Vrin.

GUÉRARD DES LAURIERS, M.-L. (1974). La struttura ternaria dell'ente creato. *Renovatio* 9, 443-479.

HEGYI, J. (1959). *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin, Capreolus – Silvester von Ferrara – Cajetan*. Pullach bei München: Verlag Berchmanskolleg.

HEIDEGGER, M. (1975). "Einleitung zu: 'Was ist Metaphysik?'". En HEIDEGGER, M. (2004), *Wegmarken* [Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 9]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 365-383.

LOBATO, A. (2003). *La dignità della persona umana, Privilegio e conquista*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.

LENHARDT (Coord.), *Universitas, Dienst an Wahrheit und Leben. Festschrift für Bischof Dr. Albert Stobr*, I. Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 343-351.

LOTZ, J. B. (1960). Die Selbsterfahrung der Person in ihrer Beziehung zum Sein. En L.

— (1963a). *Ontologia*. Barcelona – Freiburg i. B. – Roma: Herder.

— (1963b). Die Person, das Sein und das Gute. En P. ENGELHARDT (Coord.), *Sein und Ethos*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 144-157.

— (1963c). Person und Ontologie. *Scholastik* 38, 335-360.

— (1972a). *Die Identität von Geist und Sein, Eine historisch-systematische Untersuchung*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.

— (1972b). *Metaphysica operationis humanae, Methodo transcendentali explicata*, Roma: Pontificia Università Gregoriana.

— (1977). *Antropo Onto Logia*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.

— (1982). *Mensch Sein Mensch, Der Kreislauf des Philosophierens*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.

MARITAIN, J. (1983). La notion de subsistence. En MARITAIN, J. et R., *Les degrés du savoir, Œuvres complètes, IV*. Fribourg (Suisse) – Paris: Éditions Universitaires – Éditions Saint-Paul, 1031-1061.

— (1990). L'Existant. En MARITAIN, J. et R., *Court traité de l'existence et de l'existant, Œuvres complètes, IX*. Fribourg (Suisse) – Paris: Éditions Universitaires – Éditions Saint-Paul, 65-85.

MUCK, O. (1988). Die deutschsprachige Maréchal-Schule – Transzendentalphilosophie als Metaphysik: J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u. a. En E. CORETH, W. M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER (Coords.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, II. Rückgriff auf scholastisches Erbe*. Graz – Wien – Köln: Styria, 590-622.

PROUVOST, G. (1996). *Thomas d'Aquin et les thomismes, Essai sur l'histoire des thomismes*, Paris: Cerf.

ROBERT, J.-D. (1949). Le principe "Actus non limitatur nisi per potentiam subjectivam realiter distinctam". *Revue philosophique de Louvain* 13, 44-70.

TANOÜARN, G. DE (2009). *Cajétan, Le personalisme intégral*, Paris: Cerf.

TYN, T. (2009). *Metafisica della sostanza, Partecipazione e analogia entis*, Verona: Fede & Cultura.

VENTIMIGLIA, G. (1997). *Differenza e contraddizione, Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Milano: Vita e Pensiero.

VIOTTO, P. (1996). La persona secondo Maritain. En V. MELCHIORRE (Coord.), *L'idea de persona*, Milano: Vita e Pensiero, 431-455.