

**LA PERSONNE CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN – QUESTIONS
DISPUTEES SUR LA PUISSANCE, QUESTION 9, ARTICLES 1 A 3 :
TRADUCTION ET COMMENTAIRE**

Par M. François Doussau.

Le travail présenté ci-dessous est une proposition d'une nouvelle traduction des trois premiers articles de la question neuf des *Questions disputées sur la puissance* (« *De potentia* ») de saint Thomas d'Aquin. À notre connaissance, ne sont largement disponibles en français que les traductions de Raymond Berton : l'une, révisée et publiée, des questions 1 à 3,¹ et l'autre, sur Internet, de la totalité du « *De Potentia* ».² De l'aveu du traducteur, il s'agit d'une version améliorée ; c'est dans ce contexte que s'inscrit notre contribution, qui, tout en sachant gré à R. Berton de son travail considérable et substantiel, s'en démarque en plusieurs endroits. La traduction est faite sur le texte de l'édition Marietti.³

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la puissance* – « *De potentia* », I. *Questions 1 à 3*, Paris, Parole et Silence – Presses universitaires de l'IPC, 2011, trad. R. Berton.

² <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/questionsdisputees/questionsdiputeessurlapuissancedieulatinfra.htm>.

³ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae*, t. II, Marietti, Turin, 1949 ; *De potentia*, q. 9, a. 1-3, p. 225-230.

TEXTE DE SAINT THOMAS QUESTION 9. LES PERSONNES DIVINES

Article 1

Qu'est-ce que la personne par rapport à l'essence, la subsistance⁴ et l'hypostase ?

Objections :

1. Il semble que ces noms soient tout à fait synonymes. Saint Augustin dit en effet (*De la Trinité*, VII, 3) que les Grecs comprennent la même chose en confessant en Dieu trois hypostases que les Latins en confessant trois personnes. Ainsi, *hypostase* et *personne* ont la même signification.

2. Pourtant, *personne* diffère d'*hypostase* dans la mesure où *hypostase* signifie *individu*, de quelque nature que ce soit, du genre substance, alors que *personne* ne signifie qu'*individu de nature rationnelle*. – En sens contraire, Boèce affirme (« *Liber de persona et duabus naturis* », ou *Contre Eutychès et Nestorius*) que les Grecs n'emploient ce nom d'*hypostase* que pour un individu de nature rationnelle. Si donc *personne* signifie *individu de nature rationnelle*, *hypostase* et *personne* sont tout à fait synonymes.

3. On donne des noms d'après le concept des réalités qu'ils signifient. Or, la raison de l'individuation est la même dans les êtres de nature rationnelle que dans les autres substances. Aussi on ne devrait pas donner à un individu de nature rationnelle de nom propre, différent des autres individus dans le genre de la substance, en différenciant *hypostase* et *personne*.

4. Le nom de *subsistance* vient de *subsister*. Or, rien ne subsiste à part les individus du genre substance, en qui existent les accidents et les substances secondes que sont genre et espèce, comme il est dit dans les *Catégories*. Aussi seuls les individus du genre substance sont des subsistances. Or, l'individu du genre substance peut être appelé *hypostase* ou *personne*. *Subsistance*, *hypostase* et *personne* sont donc synonymes.

5. Cependant le genre et l'espèce du genre substance subsistent parce qu'il leur appartient de subsister, comme le dit Boèce dans le *Contre Eutychès et Nestorius*. En sens contraire, subsister n'est rien d'autre qu'exister par soi ; ce qui existe en autrui ne subsiste donc pas. Or, le genre et l'espèce ne sont qu'en autrui, car ils ne sont que dans la substance première. Si celle-ci disparaît, il est impossible que quelque chose d'autre demeure, ainsi qu'il est dit dans les *Catégories* (5, Les substances). Ce n'est donc pas au

⁴ *Subsistance* ou *subsistence* ? Il conviendrait de privilégier le premier vocable, le deuxième désignant plutôt un concept postérieur à saint Thomas. Cf. MARIE DE L'ASSOMPTION (É. D'ARVIEU), *L'homme, personne corporelle. La spécificité de la personne humaine chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Parole et Silence, 2014, p. 22, note 5, et l'explication tirée de J.-P. TORRELL, *Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2008, p. 986.

genre et à l'espèce qu'il appartient de subsister, mais seulement à l'individu du genre substance ; ainsi demeure l'identité entre *subsistance* et *hypostase*.

6. Boèce affirme qu'« *οὐσία* » – c'est à dire *essence* – signifie *composé de matière et de forme*. Or, il est nécessaire qu'il s'agisse d'un individu, car la matière est principe d'individuation. Ainsi, *essence* signifie *individu* : *personne*, *hypostase*, *essence* et *subsistance* sont synonymes.

7. L'essence est ce que signifie la définition, puisque c'est par cette dernière qu'on sait ce qu'est la chose. Or, la définition d'une chose naturelle, composée de matière et de forme, contient non seulement la forme mais aussi la matière, comme le montre Aristote (*Métaphysique*, VI et VII, comm. 33 et sq.). Donc l'essence est un composé de matière et de forme.

8. Cependant, *essence* signifie nature commune, alors que les trois autres, à savoir *subsistance*, *hypostase* et *personne*, signifient *individu du genre substance*. Néanmoins, on trouve de l'universel et du particulier en n'importe quel genre. Dans les autres genres, on ne distingue pas par le nom entre particulier et universel ; on désigne en effet du même nom la qualité ou la quantité, qu'elle soit universelle ou particulière. Ainsi, pour le genre de la substance, on ne doit pas distinguer les noms pour signifier une substance universelle ou particulière : et ainsi, l'on voit que les noms employés ci-dessus ne sont pas différents.

En sens contraire,

1. Boèce écrit dans son commentaire des *Catégories* que « *οὐσία* », c'est à dire l'essence, signifie *composé de matière et de forme* ; « *ουσιώσις* », la subsistance, signifie la forme ; quant à *hypostase*, cela signifie la matière. Les noms ci-dessus sont donc différents.

2. De plus, le même auteur, dans le *Contre Eutychès et Nestorius*, détermine une différence entre ces noms : on parvient à la même conclusion.

Réponse

D'après Aristote (*Métaph.*, V), on peut employer *substance* en deux acceptions. Premièrement, elle se dit du sujet ultime lui-même, qui n'est attribué à aucun autre ; et cela est le particulier dans le genre *substance*. Deuxièmement, elle se dit de la forme substantielle ou nature du sujet. La raison de cette distinction est qu'on trouve plusieurs sujets regroupés en une nature : par exemple, il y a beaucoup d'hommes dans la nature humaine. Ainsi il faut distinguer ce qui est unique de ce qui est multiplié. La nature commune est ce que signifie la définition désignant ce qu'est la chose : on appelle cette nature commune *essence* ou *quiddité*.

Dans une chose, tout ce qui ressortit à la nature commune est compris dans la signification du mot *essence* ; mais il n'en va pas de même de tout ce qui est dans une

substance particulière. En effet, si tout ce qui est dans une substance particulière relevait de la nature commune, il n'y aurait aucune distinction entre substances particulières d'une même nature. Outre la nature commune, ce qui est dans une substance particulière est la matière individuée qui est le principe de singularité, et, par conséquent, les accidents individuels qui déterminent celle-ci.

Comparée à la substance particulière, l'essence est donc considérée comme sa part formelle : ainsi l'humanité pour Socrate. Pour cette raison, dans les composés de matière et de forme, l'essence n'est pas entièrement semblable au sujet, et ainsi on ne l'attribue pas au sujet : on ne dit pas en effet que Socrate est une humanité à soi seul.

Quant aux substances simples, il n'y a pas de différence entre *essence* et *sujet*, puisqu'il n'y a pas en elles de matière individuelle individuante la nature commune, mais l'essence même est en elles subsistance. On le voit chez Aristote (*Métaph.*, VI) ou Avicenne, qui affirme, dans sa *Métaphysique*, que la quiddité d'un être simple est elle-même simple.

Par ailleurs, la substance qui est sujet a deux propriétés. Premièrement, elle n'a pas besoin d'un fondement extrinsèque qui la soutiendrait, mais elle se soutient elle-même : c'est pour cela qu'on dit qu'elle subsiste, comme un être existant en soi et non en un autre. Deuxièmement, en les soutenant, elle est fondement des accidents. C'est dans cette mesure qu'on l'appelle *substance*.

Par conséquent, en tant qu'elle subsiste, la substance qui est sujet est appelée « οὐσιώσις » ou *subsistance* ; mais en tant que *fondement dans lequel inhérent les accidents*,⁵ on la qualifie d'*hypostase* ou de *substance première*, suivant l'étymologie grecque ou latine. On voit là que la différence entre *hypostase* et *substance* est de raison : elles désignent la même chose.

L'essence, quant à elle, n'est en réalité dans les substances matérielles ni semblable à elles ni tout à fait différente, puisqu'elle se trouve être comme leur part formelle ; mais, dans les substances immatérielles, elle leur est réellement tout fait semblable, avec cependant une différence de raison. *Personne*, pour sa part, ajoute à *hypostase* une nature déterminée : elle n'est rien d'autre qu'une hypostase de nature rationnelle.

Solutions :

1. Parce que *personne* n'ajoute que l'idée de nature rationnelle à *hypostase*, on convient que ces deux termes sont tout à fait identiques dans une nature rationnelle. Par exemple, comme *homme* ajoute à *animal* la rationalité, on admet qu'*animal rationnel* désigne un homme. De cette façon se vérifie ce que dit saint Augustin (« *De Trinitate* », VII, 4) : les Grecs et les Latins affirment la même chose en confessant en Dieu les uns trois hypostases, les autres trois personnes.

⁵ Tour employé ici pour traduire l'antonymie « *substare* »/« *subsistere* », qui n'existe en français que pour les substantifs *substance*/*subsistance*.

2. Ce mot d'*hypostase*, en grec, signifie au sens propre *substance individuelle de quelque nature que ce soit* : c'est l'usage qui le restreint à l'acception *individu de nature rationnelle*.

3. Le propre de la substance individuelle est d'exister par soi, et ainsi d'agir par soi, car rien n'agit qu'un étant en acte. Pour cette raison, la chaleur, n'étant pas par soi-même, n'agit pas non plus par soi-même ; mais le chaud chauffe par la chaleur. Or, agir par soi convient bien mieux aux substances rationnelles qu'à toute autre. En effet, seules les substances rationnelles ont la maîtrise de leur agir, de sorte qu'il leur revient d'agir ou non ; quant aux autres substances, elles sont plus mues que motrices. C'est la raison pour laquelle on a trouvé approprié de donner un nom particulier à la substance individuelle de nature rationnelle.

4. Quoique rien d'autre ne subsiste que la substance individuelle appelée *hypostase*, ce n'est pas pour la même raison qu'elle subsiste ou qu'elle est fondement de l'être. On dit qu'elle subsiste en tant qu'elle n'est pas en un autre ; elle est fondement en tant que d'autres êtres inhèrent en elle. C'est pourquoi, s'il y avait une substance existant par soi sans être sujet d'un accident quelconque, on l'appellerait proprement *subsistance* mais non *substance*.

5. Rappelons que Boèce s'exprime suivant l'opinion de Platon : celui-ci pensait que genres et espèces étaient des sortes de formes séparées subsistantes, dénuées d'accidents ; pour cette raison on pouvait les appeler *subsistances*, mais non *hypostases*. On peut aussi ajouter qu'on attribue aux genres et aux espèces le fait de subsister, non parce qu'ils subsistent, mais parce que des individus de ces natures subsistent, même totalement privés d'accidents.

6. Il est vrai qu'*essence*, pour les substances matérielles, signifie *composé de matière et de forme* ; il ne s'agit cependant pas de la matière individuelle, mais de la matière commune. La définition de l'homme qui signifie son essence contient bien la chair et les os, mais pas précisément *cette* chair ou *ces* os. Au contraire, on inclut la matière individuelle dans la signification d'*hypostase* ou de *subsistance* dans les êtres matériels.

7. Cela répond à la septième objection.

8. Les accidents ne sont individués que par leur propre sujet. Seule la substance est individuée par elle-même, et par ses propres principes ; c'est la raison pour laquelle il est opportun de donner un nom propre seulement au particulier du genre *substance*.

On admet les arguments en sens opposé ; rappelons cependant que Boèce donne à ces noms dans le commentaire des *Catégories* un sens différent de leur usage commun, celui qu'il utilise dans le *Contre Eutychès et Nestorius*. Il attribue en effet le nom d'*hypostase* à la matière comme au premier principe du sujet, par laquelle la substance première est le support d'un accident ; car une forme simple ne peut être un sujet, comme le dit aussi Boèce dans *La Trinité*. Le nom d'« *ουσιώσις* », c'est à dire

subsistance, il l'attribue à la forme comme au principe d'être, car par elle l'être est en acte. Enfin, c'est au composé qu'il donne le nom d'« *οὐσία* » ou *essence*. Il montre par là que, dans les substances matérielles, tant la forme que la matière sont des principes essentiels.

ARTICLE 2

Qu'est-ce que la personne ?

Objections :

1. La définition de la personne que donne Boèce dans le *Contre Eutychès et Nestorius*, à savoir *substance individuelle de nature rationnelle*, ne semble pas convenir. En effet on ne définit rien de singulier, comme le montre Aristote (*Métaph.*, VII, comm. 53). Or, la personne signifie le singulier du genre substance, comme on l'a dit plus haut. Elle ne peut donc être définie.
2. Pourtant, quoique la personne soit quelque chose de singulier, la notion est commune : dans cette mesure on peut définir la personne de manière générale. En sens contraire, ce qui est commun à toutes les substances individuelles de nature rationnelle est le concept de singularité, qui n'est assurément pas dans le genre substance. Aussi ne doit-on pas employer *substance* comme genre pour définir la personne.
3. Pour autant, le nom de *personne* ne signifie pas seulement le concept, mais le concept avec son sujet. Cependant, Aristote prouve (*Métaph.*, VII, comm. 12 sq.) qu'on ne peut définir le composé de sujet et d'accident. Il en résulterait en effet une redondance : puisque l'on emploie le sujet dans la définition de l'accident (ainsi le nez dans la définition du camus), il faudrait employer le sujet à deux reprises dans la définition du composé de sujet et d'accident : une fois pour lui-même, et une autre fois pour l'accident. Si donc la personne signifie le concept et le sujet, il ne convient pas de la définir.
4. De plus, le sujet de ce concept commun est un singulier. Si personne signifie en même temps le concept et le sujet du concept, il résulterait encore que, par la définition de la personne, on aurait défini le singulier, ce qui est incorrect.
5. Par ailleurs, on n'utilise pas le concept dans la définition d'une chose, ni l'accident dans la définition de la substance. Or, *personne* est un nom de chose et de substance. Il ne convient donc pas pour définir la personne d'employer individu, qui est un nom de concept et d'accident.
6. Si l'on définit quelque chose en utilisant la substance comme genre, il convient que ce soit une espèce de la substance. Mais la personne n'est pas une espèce de la substance, puisqu'elle serait séparée des autres espèces de substances. Il est donc impropre d'employer *substance* comme genre pour définir la personne.

7. D'autre part, la substance se divise en substance première et en substance seconde. Mais la substance seconde ne peut être utilisée dans la définition de la personne : il y aurait alors opposition avec l'adjectif dès lors que l'on précise *substance individuelle*, puisque la substance seconde est une substance universelle. Il en va de même de la substance première, qui est une substance individuelle : il serait superflu d'ajouter *individu* à *substance* dans la définition. Il est donc impropre d'utiliser *substance* pour définir la personne.

8. Au reste, le nom de *subsistance* semble plus proche de la personne que la substance : nous reconnaissons en Dieu trois subsistances comme trois personnes ; et nous ne reconnaissons pas trois substances, mais bien une. On devrait donc définir la personne par la subsistance plutôt que par la substance.

9. Ce qui est utilisé en tant que genre dans la définition est multiplié par la multiplication de la chose définie : par exemple, autant d'hommes, autant d'animaux. Or, en Dieu, il y a trois personnes mais non trois substances. On ne doit donc pas employer *substance* comme genre pour définir la personne.

10. En outre, *rationnel* désigne la différence avec le simple animal. Mais l'on trouve des personnes chez des êtres qui ne sont des animaux, à savoir les anges et Dieu. On ne doit donc pas utiliser *rationnel* pour définir la personne.

11. Il n'y a de nature que dans les choses mobiles : c'est en effet le principe du mouvement, selon le deuxième livre de la *Physique*. Or, tant les êtres mobiles qu'immobiles ont une essence. On aurait donc employé avec plus de profit *essence* que *nature* pour définir la personne, étant donné que l'on trouve des personnes tant parmi des êtres mobiles qu'immobiles : à savoir les hommes, les anges et Dieu.

12. Définition et défini sont convertibles. Pourtant tout ce qui est substance individuelle de nature rationnelle n'est pas une personne : l'essence divine, en tant que telle, n'est pas une personne ; sinon il y aurait en Dieu une seule personne, comme il y a une seule essence. Il est donc impropre de définir la personne de cette façon.

13. La nature humaine du Christ est bien une substance individuelle de nature rationnelle : elle n'est ni un accident, ni une substance universelle, ni de nature non rationnelle. Pourtant, cette nature humaine n'est pas une personne. S'il en était ainsi, la personne divine, par l'assomption de la nature humaine, aurait assumé une personne humaine ; il y aurait de cette façon deux personnes dans le Christ, l'une, divine, assumant l'autre, humaine. Il s'agit précisément là de l'hérésie nestorienne. Toute substance individuelle de nature rationnelle n'est donc pas une personne.

14. De plus, on ne désigne pas comme personne une âme séparée de son corps par la mort ; elle est pourtant une substance individuelle de nature rationnelle. Cette définition de la personne n'est donc pas correcte.

Réponse

C'est pour une bonne raison, comme on l'a vu plus haut, que l'individu du genre substance reçoit un nom spécial. En effet, la substance est individuée par ses propres principes – et non par un autre principe extrinsèque, comme l'accident par le sujet. De même, parmi les substances individuelles, l'individu de nature rationnelle reçoit à bon droit un nom spécial, car il lui appartient en propre et véritablement d'agir par soi, comme on l'a dit plus haut.

De même qu'*hypostase* ou *substance première*, suivant l'étymologie grecque ou latine, est le nom spécial de l'individu du genre substance, de même *personne* est le nom spécial de l'individu de nature rationnelle. Les deux caractéristiques sont comprises sous le nom de personne.

Ainsi, pour montrer qu'il s'agit spécialement d'un individu du genre substance, on précise *substance individuelle* ; et, pour caractériser sa nature, on y ajoute *de nature rationnelle*. En commençant par *substance*, on exclut du concept de personne les accidents, dont aucun ne peut être appelé ainsi. En affirmant *individuelle*, on en écarte les genres et espèces du genre substance qui ne peuvent non plus être appelés personnes. Enfin, en précisant *de nature rationnelle*, on retranche les corps inanimés, les plantes et les simples animaux, qui ne sont pas des personnes.

Solutions :

1. Dans une substance particulière, il y a trois choses à considérer : premièrement, la nature du genre et de l'espèce qui existe dans les êtres singuliers ; deuxièmement, le mode d'existence d'une telle nature, puisque dans une substance singulière la nature du genre et de l'espèce existe comme propre à cet individu et non comme commune à un grand nombre ; troisièmement, le principe qui cause un tel mode d'existence. Or, si la nature, considérée en soi, est commune, il en est de même du mode d'existence de la nature. Dans la réalité en effet, il n'existe de nature humaine qu'individualisée par quelque chose de singulier : il n'y a pas d'homme qui ne soit cet homme particulier, à moins de suivre l'opinion de Platon, qui croyait à l'existence d'universels séparés. En revanche, le principe d'un tel mode d'existence, à savoir le principe d'individuation, n'est pas commun. Il n'est pas le même pour celui-ci ou celui-là : cet être singulier est individué par cette matière-ci, et celui-là par cette matière-là. Si donc le nom qui signifie la nature est commun et définissable (*homme* ou *animal*, par exemple), le nom qui signifie la nature avec un tel mode d'existence (comme *hypostase* ou *personne*) l'est aussi. Mais le nom précis qui, dans sa définition, inclut un principe déterminé d'individuation, n'est ni commun ni définissable : par exemple, Socrate ou Platon.

2. C'est non seulement le concept de singularité qui est commun à toutes les substances individuelles, mais aussi la nature du genre possédant un tel mode d'existence. De cette manière, le nom d'*hypostase* signifie la nature du genre substance en tant qu'individuée ; quant au nom de *personne*, il ne désigne que la nature rationnelle

existant sous un tel mode. Pour cette raison, ni hypostase ni personne ne sont le nom du concept, comme peuvent l'être singulier ou individu, mais seulement de la réalité. Ils ne désignent pas la réalité et le concept en même temps.

3. 4. Cela répond aux troisième et quatrième objections.

5. Les différences essentielles étant souvent inconnues et sans nom, il faut parfois se servir de différences accidentelles pour nommer les différences substantielles, comme l'explique Aristote (*Métaph.*, VII, comm. 10.). C'est pour cette raison qu'on emploie *individuel* pour définir la personne, afin de désigner le mode d'être individuel.

6. Lorsqu'on divise la substance en première et seconde, il ne s'agit pas d'une division d'un genre en espèces – puisque rien n'est compris sous la substance seconde qui ne soit dans la première – : c'est une division d'un genre selon divers modes d'être. En effet, *substance seconde* désigne la nature du genre, absolument et en soi ; quant à *substance première*, elle la désigne en tant que subsistant individuellement. Il s'agit donc plus d'une division d'un analogue que d'une division d'un genre. La personne est donc bien comprise dans le genre *substance* : non pas en tant qu'espèce, mais en tant que déterminant un mode spécial d'existence.

7. Certains affirment qu'on emploie *substance* pour définir la personne dans la mesure où elle désigne une hypostase. Toutefois, puisque *individu* s'applique au concept d'hypostase, en tant qu'il s'oppose au caractère commun de l'universel ou à la partie (aucun universel ni aucune partie, comme la main ou le pied, ne peuvent être appelés *hypostase*), cela s'applique encore plus au concept de personne, en tant qu'il s'oppose au caractère commun de ce qui peut être assumé. Ceux-là disent en effet que la nature humaine du Christ est bien une hypostase, mais pas une personne. Pour cela, afin d'exclure la possibilité d'être assumé, on précise *individuel* dans la définition de la personne.

Cela semble pourtant à l'encontre de l'idée de Boèce qui, par la qualification d'*individu*, exclut les universels du concept de personne, dans le *Contre Eutychès et Nestorius*. Il paraît donc plus juste d'affirmer que, dans la définition de la personne, on n'emploie pas *substance* pour remplacer *hypostase*, mais pour ce qui est commun à la substance première (qui est l'hypostase) et à la substance seconde, et se divise en l'une et l'autre. Et l'on réduit ce sens commun à *hypostase* en ajoutant *individuel* : ainsi, il revient au même de dire *substance individuelle de nature rationnelle* et *hypostase de nature rationnelle*.

8. À cause des réponses apportées ci-dessus, cette objection ne porte pas : en effet, on ne donne pas à *substance* le sens d'*hypostase*, mais de ce qui est commun à tous les sens de substance. Même si l'on recevait *substance* dans le sens d'*hypostase*, l'objection ne porterait toujours pas : la substance qui est hypostase se trouve plus proche de la personne que la subsistance, puisque *personne* annonce quelque chose de l'ordre du sujet, comme la substance première, et non seulement le fait de subsister (ce que

désigne *substance*). Parce que le nom *substance* renvoie aussi chez les Latins à la signification d'essence, nous ne parlons pas de trois substances comme nous parlons de trois subsistances, afin d'éviter l'erreur. En grec, *hypostase* étant bien distingué d'« *ουσία* », il n'y a aucun doute en confessant trois hypostases en Dieu.

9. Nous confessons un Dieu en trois personnes : mais nous pouvons aussi dire trois substances individuelles ; si l'on parle en revanche de la substance en tant qu'essence, elle est une.

10. Ici *rationnel* est la différence de l'animal en tant que *raison* – qui en est l'origine – signifie *connaissance discursive*, telle qu'elle est pour les hommes, mais non pour les anges ou Dieu. Quand Boèce écrit *rationnel*, c'est au sens large d'*intellectuel*, qui s'applique bien à Dieu, aux anges et aux hommes.

11. Ce n'est pas en tant que principe du mouvement, comme la définit Aristote, qu'on emploie *nature* pour définir la personne, mais selon la définition de Boèce : la nature est *la différence spécifique informant chaque chose*. Comme cette différence complète la définition et détermine ce qui est défini en le situant dans une espèce, le nom de *nature* est bien plus approprié pour définir la personne – qui se trouve spécialement en certaines substances – que le nom d'*essence*, qui est très commun.

12. Quand on définit la personne, *individu* se dit de ce qui n'est pas attribué à plusieurs. En conséquence, l'essence divine n'est pas une substance individuelle par attribution – puisqu'on l'attribue à plusieurs personnes – bien qu'elle soit individuelle dans la réalité. Cependant Richard de Saint-Victor (« *De Trinitate* », IV, chap. 18 et 23) corrige la définition de Boèce, selon laquelle on donne un sens à *personne* en Dieu, en disant : *la personne est une existence incommunicable de la nature divine* afin de montrer, en précisant *incommunicable*, que l'essence divine n'est pas une personne.

13. La substance individuelle étant quelque chose de complet existant par soi, la nature humaine du Christ, puisqu'elle est assumée par la personne divine, ne peut être appelée *substance individuelle* (ou *hypostase*), tout comme une main, un pied, ou quoi que ce soit qui ne subsiste pas par soi-même séparé d'un autre. On ne peut pour cela pas conclure qu'elle est une personne.

14. L'âme séparée est une part d'une nature rationnelle, à savoir la nature humaine, et non la totalité de la nature humaine rationnelle ; c'est en ce sens qu'elle ne constitue pas une personne.

ARTICLE 3

Peut-il y avoir une personne en Dieu ?

Objections :

1. Il semble que non. D'après Boèce (*Contre Eutychès et Nestorius*), personne a pour étymologie le verbe latin « *personare* »,⁶ qui signifie *résonner*. On appelait les hommes masqués des *personnes* car, dans les comédies et tragédies, ils faisaient résonner leur texte. Or, porter un masque ne s'applique pas à Dieu, à moins qu'il ne s'agisse que d'une métaphore. Le nom de personne ne peut donc se dire de Dieu, à moins d'une éventuelle métaphore.

2. En outre, d'après saint Jean Damascène (I, chap. 1, 2 et 4), nous ne pouvons pas du tout savoir dans quelle mesure tout ce qu'on dit de Dieu lui convient. Or, nous savons ce qu'est la personne, grâce à la définition apportée *supra* (cf. article 2). *Personne* ne peut donc s'appliquer à Dieu, au moins selon la définition ci-dessus.

3. Par ailleurs, Dieu n'est pas d'un genre particulier ; puisqu'il est bel et bien infini, on ne peut le qualifier par aucun genre. Or, *personne* désigne quelque chose du genre substance ; ce mot ne convient donc pas à Dieu.

4. D'autre part, il n'y a en Dieu aucune composition. Or, *personne* désigne un composé : un être singulier de nature humaine, qui est bien une personne, est foncièrement un composé ; même les parties de la définition de la personne montre qu'il s'agit d'un composé. Il n'y a donc pas de personne en Dieu.

5. Il n'y a d'ailleurs en Dieu aucune matière. Or, le principe d'individuation est la matière, et une personne est une substance individuelle : cela ne peut donc pas s'appliquer à Dieu.

6. Toute personne est une subsistance, c'est à dire, selon l'étymologie, *quelque chose qui demeure sous quelque chose*. Or, cela ne s'applique pas à Dieu, qui ne peut être qualifié de subsistance, et donc de personne.

7. *Personne* est compris dans la catégorie *hypostase*. Or, il ne peut y avoir d'hypostase en Dieu, puisqu'il n'a pas d'accident, alors que l'hypostase désigne le substrat d'un accident, comme on l'a vu dans l'article 1. Il n'y a donc pas de personne en Dieu.

En sens contraire, on voit clairement l'inverse de cette position dans le symbole « *Quicumque* » de saint Athanase, dans le « *De Trinitate* » de saint Augustin, au chapitre VII, et dans la coutume générale de l'Église, qui, assistée par l'Esprit-Saint, ne peut se tromper.

Réponse

Personne, comme on l'a dit, signifie une certaine nature avec un certain mode d'existence. Or, la nature que comprend la personne dans sa signification est la plus

⁶ Pour l'étymologie de « *persona* », voir F.-R. MOREAU, « La notion chrétienne de personne : interactions entre théologie trinitaire et anthropologie dans la théologie latine », in *Charitas* 4 (2014) 127-142, et en particulier la première partie, 127-128 ; voir aussi l'article cité : *ibid.* de M. NEDONCELLE, « *Prosopon* et *persona* dans l'Antiquité classique », in *Revue des sciences religieuses* 22 (1948) 277-299.

digne de toutes : il s'agit de la nature intellectuelle, selon son genre. De la même façon, le mode d'existence que porte la personne est aussi le plus digne, puisqu'il s'agit de quelque chose existant par soi.

Or, tout ce qui, chez les créatures, est le plus digne, est attribuable à Dieu : on attribue donc à bon droit le nom de personne à Dieu, tout comme on emploie proprement d'autres noms pour Dieu.

Solutions :

1. Devant un nom, il y a deux questions à se poser : *Pour quelle signification emploie-t-on ce nom ?* et : *D'où tire-t-on ce nom pour désigner cette réalité ?* En effet, on choisit souvent un nom pour signifier quelque chose à partir d'un accident, d'une action ou d'un effet de cette chose ; et pourtant, ce qui est principalement signifié par ce nom, ce ne sont pas ces choses, mais plutôt la substance elle-même de la chose, ou sa nature. Par exemple, le nom « *lapis* », *Pierre*, dérive de « *laesio pedis* »,⁷ mais ce n'est pas ce qu'il signifie : il s'agit plutôt d'un corps qui provoque fréquemment ce genre d'accident. « *Laesio pedis* », *la blessure au pied*, a donc bien plus à voir avec l'étymologie de « *lapis* » qu'avec sa signification.

Si l'on cherche à utiliser un nom pour signifier absolument quelque chose, cela ne s'applique donc pas à Dieu – sinon une de ses propriétés, selon une certaine similitude : et alors, c'est métaphoriquement qu'on l'emploie. C'est ainsi qu'on appelle Dieu *lion* : non pas que la nature de cet animal conviendrait à Dieu, mais en raison de la force qui caractérise le lion. En revanche, si la chose signifiée par un nom convient à Dieu, alors ce nom se dit proprement de Dieu, comme bon, sage, etc. ; bien que parfois, l'origine de l'emploi de ce nom ne convienne pas à Dieu. De cette façon, bien que « *personare* », *résonner à la manière d'un homme masqué*, qui est l'origine du nom de *personne*, ne convienne pas à Dieu, ce qui est signifié par ce nom, à savoir *être subsistant de nature intellectuelle*, s'y applique cependant. Pour cette raison, le nom de personnes divines est employé à bon droit.

2. Tant le nom de *personne* que la définition donnée, correctement comprise, conviennent à Dieu ; cela ne veut pas dire pour autant que ce soit sa définition, car il y a plus en Dieu que ce qui est signifié par un nom. Ainsi, ce qui se dit de Dieu n'est pas défini par le concept d'un nom.

3. Bien que Dieu ne soit pas du genre substance en tant qu'espèce, il se rapporte cependant à ce genre comme principe de genre.

4. Il arrive que la personne, dans la mesure où elle est de telle sorte, soit un composé, parce que ce qui l'achève ou la perfectionne et qui est nécessaire au concept de personne ne se trouve pas systématiquement dans un être un et simple, mais nécessite la

⁷ Littéralement *blessure au pied*. L'étymologie fantaisiste, commune aux docteurs scolastiques (saint Thomas ou Duns Scot par exemple) est tirée de saint Isidore de Séville : *Étymologies*, XIV, 3, 1.

réunion de beaucoup de parties, comme c'est le cas pour l'homme. Or en Dieu, la suprême perfection vient de sa suprême simplicité : il y a là personne sans composition. Les parties de la définition de la personne ne manifestent pas une quelconque composition, à l'exception des substances matérielles. Individu étant une négation, il n'apporte aucune composition en étant accolé à *substance*. La seule composition qui demeure est celle qui relie la substance individuelle, c'est à dire l'hypostase, à la nature : or ces deux choses, dans les substances immatérielles, sont rigoureusement semblables.

5. Pour les êtres matériels, en qui les formes ne sont pas subsistantes par elles-mêmes, mais inhérent dans la matière, il faut que le principe d'individuation provienne de la matière ; quant aux formes immatérielles, puisqu'elles sont subsistantes par elles-mêmes, elles sont individuées par elles-mêmes. D'après cela, si quelque chose est subsistant, il a pour propriété de ne pouvoir être attribué à plusieurs : plus rien n'empêche de rencontrer une substance individuelle et une personne parmi les êtres immatériels.

6. Bien qu'il n'y ait pas en Dieu de composition, comme si en lui une chose était comprise comme étant soumise à une autre, nous concevons séparément, à cause de notre intelligence, son être et la substance existant sous son être, de façon à pouvoir le dire subsistant. On pourrait aussi ajouter que, bien qu'on ne puisse affirmer que Dieu possède un fondement dans l'être – c'est le sens du verbe « *subesse* » d'où est tiré le terme *subsister* –, il est en revanche tout à fait légitime de lui appliquer l'*être par soi*, qui est le sens pour lequel on l'emploie.

7. Bien qu'il n'y ait pas d'accident en Dieu, on y considère cependant des propriétés personnelles dont les hypostases sont le support.

COMMENTAIRE

INTRODUCTION

Outre l'intérêt documentaire que peut présenter une petite contribution à la version française du « *De potentia* », le principal apport de cette contribution réside dans l'éclaircissement du concept de *personne* à la lumière de saint Thomas d'Aquin. De nombreux travaux ont récemment été tentés dans ce sens,⁸ s'inspirant généralement de la question 29 de la *Prima pars* de la *Somme de théologie*. À vrai dire, comme l'ont fait remarquer les auteurs de ces recherches, le détour par l'étude du « *De potentia* » n'est pas strictement nécessaire, car la production par saint Thomas de ces deux œuvres est quasi-contemporaine : les « *Quaestiones disputatae de potentia* » (1265-1266) précèdent de très peu les questions 1 à 74 de la *Prima pars* (oct. 1265-1267).⁹ Cela s'en ressent dans le style comme dans l'argumentation : le fond comme la forme sont très similaires dans les deux *corpus* concernant la personne en soi et les personnes en Dieu. Néanmoins, comme cela a été relevé, l'argumentation des questions disputées étant plus poussée et plus étayée que celle d'un « manuel pour étudiants », le « *De potentia* » ne peut que fournir un appui plus ferme aux grandes lignes issues de la réflexion sur la question 29.

Dans les pages suivantes, nous nous proposons de compléter modestement les conclusions des auteurs cités ci-dessus. Il s'agira de souligner le fondement proprement métaphysique de la valeur de la personne d'après saint Thomas en suivant deux axes de lecture. Il convient d'une part de dégager le développement métaphysique de saint Thomas, permettant la jonction entre théologie et anthropologie en justifiant l'analogie ; d'autre part, d'étudier brièvement le rapport de saint Thomas avec ses prédécesseurs scolastiques sur la question de la personne, rapport qu'on pourrait qualifier d'« intégration critique ».

Un article de l'abbé François-Régis Moreau,¹⁰ dans le numéro précédent de la même revue, ayant rappelé l'origine et le développement du concept de personne en Occident, jusqu'à la définition boécienne, c'est tout naturellement que notre étude en prend la

⁸ Citons par exemple C. DE BELLOY, « L'irréductible analogie », in T.-D. HUMBRECHT (dir.), *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2010, « Les Cahiers d'histoire de la philosophie », p. 137-164 ; G. ÉMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2004, et, tout récemment, MARIE DE L'ASSOMPTION (É. D'ARVIEU), *L'homme, personne corporelle. La spécificité de la personne humaine chez saint Thomas d'Aquin*, *op. cit.* Plus ancien, plus sommaire, mais éclairant : H.-F. DONDAINE, « Renseignements techniques », in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, La Trinité*, t. I, Paris-Tournai-Rome, éd. de la Revue des Jeunes-Desclée, 1943, spécialement p. 238-242 ; et également A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1956.

⁹ La chronologie suit : J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin. L'homme et son œuvre*, Paris, Cerf, 2012, p. 355 ; voir aussi J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris-Fribourg, Cerf-Éditions universitaires de Fribourg, 1993.

¹⁰ F.-R. MOREAU, « La notion chrétienne de personne... », *art. cit.*

suite, afin de voir comment et pourquoi saint Thomas s'attache si profondément à la définition de Boèce : la personne est *une substance individuelle de nature rationnelle*.¹¹

LA DEFINITION ANALOGIQUE DE LA PERSONNE ET SA DIGNITE METAPHYSIQUEMENT FONDEE

Comme on le sait, c'est la théologie qui a livré le concept de personne à la philosophie, à travers les définitions trinitaires et christologiques et la réflexion occidentale (en particulier Tertullien, saint Augustin et Boèce). Il est évident que la précision lexicale des Grecs se prête mieux à de rigoureuses définitions ;¹² il n'est cependant pas anodin qu'en Occident ce terme de *persona*, déjà chargé de toute une valeur philosophique et morale, ait été choisi pour désigner les Trois qui sont un seul Dieu. Le terme est-il univoque, analogue ou bien équivoque ? Saint Thomas opte résolument pour l'analogie, ce qui permet à la fois une meilleure intelligence du mystère de l'essence divine et une élévation sans précédent de la dignité de l'être humain. Encore faut-il bien lire de quelle façon il utilise cette analogie et ce qu'elle lui permet de dire.

En effet, une des grandes difficultés contemporaines de lecture de la réflexion thomasienne sur la personne est la tendance à y chercher des réponses à des questions inconnues de saint Thomas. Après un siècle de personnalisme et de débats philosophiques sur la valeur de la personne, le lecteur moderne de l'Aquinat, vite ébloui par la définition du concept de *relation subsistante* au sein du Dieu unique, l'applique, par une facile mais mauvaise compréhension de l'analogie, à la personne humaine : *Bien peu [parmi les philosophes contemporains] cependant résistent à la tentation anachronique de faire entrer de force cette découverte théologique [la relation subsistante] dans le débat moderne entre une conception transcendantale de l'homme qui en fait un sujet-substance posé absolument dans son essence et une approche existentielle qui y voit avant tout un être de relation, pure ouverture dialogique d'une liberté qui se constitue par son indétermination même*.¹³ Pour saint Thomas, comme le rappelle le père de Belloy, l'intérêt de la réflexion sur la personne réside dans une définition de la *ratio* analogique de ce terme : le concept analogiquement attribuable à Dieu, à l'ange et à l'homme.

Face à cet objectif, le *docteur commun* se trouve comme tenant en main deux fils difficilement conciliables. Tout son travail consiste à les réunir pour constituer une réflexion sans solution de continuité. D'une part, saint Thomas a en main la définition logique de la personne¹⁴ émise par Boèce, certes parfois contestée, corrigée ou

¹¹ BOECE, *Traité sur la personne et les deux natures du Christ contre Eutychès et Nestorius* ; in BOECE, *Courts traités de théologie – Opuscula sacra*, Paris, Cerf, 1991, « Sagesse chrétiennes », p. 59.

¹² L'abondance historique d'hérésies et de conflits sur ce point précis relativise néanmoins quelque peu ce constat...

¹³ C. DE BELLOY, « L'irréductible analogie », *a. cit.*, p. 139.

¹⁴ Rappelons cependant que, même si Boèce place sa définition dans un développement logique, elle prend plus largement place dans un traité théologique consacré à l'unique personne et aux deux natures du Christ.

infléchié mais toujours transmise et généralement acceptée : « *substantia individua rationalis naturae* », *substance individuelle de nature rationnelle*. De l'autre, il cherche à rendre théologiquement raison de l'affirmation de foi trinitaire : un seul Dieu en trois personnes. Cela semble de prime abord une tâche ardue, cette tâche à laquelle d'autres auteurs se sont consacrés sans y parvenir tout à fait.

Revenant aux sources de la réflexion de Boèce, *saint Thomas a dû chercher directement en théologie ce qu'est la personne, la « ratio personae », qui ne peut être saisie qu'au niveau métaphysique*.¹⁵ Tout au long du deuxième article de la question neuf du « *De potentia* », il creuse la définition boécienne et toutes les contestations apportées. Dans la réponse, après en avoir admis la validité logique, il donne d'elle une lecture métaphysique pour bien montrer qu'elle rend compte des notes essentielles : incommunicabilité, subsistance, intellectualité.¹⁶ Ainsi, ayant dégagé de la théologie la *ratio de personne*, il montre comment la définition logique la signifie parfaitement si elle est reçue dans une lecture métaphysique.

*Si on avait été fidèle à saint Thomas d'Aquin, on aurait vu que saint Thomas a une conception métaphysique de la personne humaine, mais en théologien. Il utilise donc en théologie la conception métaphysique qu'il en a. De fait, saint Thomas commence par utiliser la définition logique de Boèce, et termine avec une conception métaphysique de la personne. Toute l'« évolution » de la pensée de Thomas d'Aquin se fait autour du problème de la personne. Il est revenu à Aristote pour pouvoir comprendre parfaitement ce que Boèce disait au niveau logique : la personne est « la substance individuelle de nature rationnelle ». Saint Thomas, lui, essaie de donner une conception métaphysique de la personne qui nous permette de dire quelque chose sur le mystère de la Très Sainte Trinité au niveau théologique [...]. Si on n'introduit pas en philosophie première le problème de la personne, on est infidèle à Thomas d'Aquin, puisque lui-même a une conception métaphysique de la personne : en effet, il est impossible, en ayant une conception purement logique de la personne, de parler du mystère de la Très Sainte Trinité en théologie.*¹⁷

C'est au cours de son développement que saint Thomas aborde la question qui intéresse les le lecteur d'aujourd'hui, celle de la liberté.¹⁸ Remarquons immédiatement qu'il n'utilise pas directement ce terme : ce qui l'intéresse directement, c'est l'agir par soi, le « *dominium sui actus* », la maîtrise de l'agir. Cette caractéristique de la personne est une conséquence, premièrement, de la subsistance et de l'incommunicabilité qui fondent l'être comme suppôt. Ce thème de la métaphysique thomasienne est bien connu : c'est d'abord parce qu'elle est un suppôt (de nature rationnelle), unifiant tous les composants

¹⁵ M.-D. PHILIPPE, « Le problème de la personne, sommet de la philosophie première », in *Aletheia* 4 (1993) 17, note 4.

¹⁶ *L'individualité est un aspect transcendantal de l'être réel, confinant à l'unité ; subsister évoque le mode parfait d'exister propre à la substance ; l'intellectualité évoque la plus noble des natures, celle qui se possède dans l'opération immanente*. H.-F. DONDAINE, « Renseignements techniques », *op. cit.*, p. 241.

¹⁷ M.-D. PHILIPPE, « Le problème de la personne... », *a. cit.*, p. 18, note 6.

¹⁸ Au cours de l'article 1, ad 3^{um}.

de l'être par l'acte d'être, que la personne est responsable :¹⁹ « *actiones sunt suppositorum* ». Plus profondément, cette maîtrise de l'agir est encore la conséquence de la nature intellectuelle²⁰ qui rend capable de connaître sa fin et d'y tendre. C'est là la véritable dignité de la personne, inséparablement liée, comme on le voit, à son approche métaphysique : *la notion de personnalité, si complexe qu'elle soit, est avant tout d'ordre ontologique. C'est une perfection métaphysique et substantielle qui s'épanouit dans l'ordre opératif en valeurs psychologiques et morales.*²¹ Commentant le passage sur le « *dominium sui actus* », le père de Belloy poursuit :

*La surprise est grande : nous étions en pleine métaphysique ontologique et voilà que, sans crier gare, saint Thomas nous entraîne sur les chemins de la liberté et de l'agir existentiel ! Nous attendions une délimitation stricte de la « nature raisonnable » et nous trouvons l'exercice autonome d'une volonté déterminant ses propres actes. En réalité, notre étonnement de modernes eût lui-même bien étonné le docteur médiéval qui ne séparait pas, comme nous, intellect et volonté, nature et liberté, être et agir. Pour lui, au contraire, et pour tous ses contemporains, l'acte suppose l'être et c'est le mode d'être par soi, propre à la substance, qui fonde et rend possible un mode d'agir où se reconnaît ultimement la personne.*²²

C'est une fois cet approfondissement effectué que se révèlent à la fois la possibilité et la force de l'attribution analogique de *personne* à Dieu et à l'homme, et la richesse intrinsèque de la personne humaine.²³ *Nous retrouvons les traits essentiels de la notion moderne de personne : raison et liberté. Notons seulement que cet aspect éminent d'autonomie, centré sur l'acte et non sur l'être, reste second et dérivé ; l'acte suppose l'être ; l'agir par soi suppose le subsister.*²⁴

LA « SYNTHÈSE CREATRICE²⁵ » DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Des « nains juchés sur des épaules de géants »

Saint Thomas, confronté à l'affirmation de foi d'un Dieu en trois personnes, reprend un chemin déjà parcouru par ses prédécesseurs. L'expression personnelle de la Trinité a entraîné des hésitations chez saint Augustin : *mais il est forcé de maintenir, parce que*

¹⁹ D'après Malet, tous les termes employés, précisés et définis dans la réflexion de saint Thomas ont pour but de ramener à cette question centrale du suppôt. A. MALET, *Personne et amour...*, *op. cit.*, p. 90.

²⁰ Précisons bien que, quand saint Thomas lit *nature rationnelle* dans la définition de Boèce, c'est au sens large d'*intellectuel* : article 2, ad 10^{um}.

²¹ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 5^e éd. revue et augm., 1946, p. 457-458 ; et, plus largement, tout le n° 20 du chap. V.

²² C. DE BELLOY, « L'irréductible analogie », *op. cit.*, p. 146.

²³ Cf. article 1, ad 3^{um} : hors de toute nécessité théologique à propos de la Trinité, utiliser le concept et le terme de personne permet de dénommer, dans une perspective métaphysique, les êtres qui possèdent l'agir libre.

²⁴ H.-F. DONDAINE, « Renseignements techniques », *op. cit.*, p. 241.

²⁵ L'expression, appliquée précisément à ce sujet, vient de A. MALET, *Personne et amour...*, *op. cit.*, p. 70.

*l'usage le veut, l'expression : trois personnes.*²⁶ Il n'est pas la peine de revenir sur les troubles doctrinaux en Orient autour des questions trinitaires et christologiques, qui font peu à peu naître le problème philosophique de la personne. La question est provisoirement résolue par Boèce, par sa définition *a minima* de la personne : « *substantia individua rationalis naturae* ». Au douzième siècle en Occident, la pensée chrétienne profite du renouveau culturel pour s'emparer à nouveau de la question trinitaire à travers l'approfondissement philosophique de la notion de personne. Saint Thomas profite de toute la pensée antérieure à sa réflexion pour effectuer une assimilation. Il possède non seulement la capacité de discerner ce qui est bon de ce qui est critiquable, mais il sait surtout faire siennes les avancées qui l'ont précédé, de façon à effectuer un progrès encore supérieur. Même ce qu'il considère comme des erreurs manifestes lui permet d'améliorer son propos.

Le premier et principal inspirateur de l'enseignement thomasiens sur la personne, c'est bien évidemment Boèce, puisqu'il défend, justifie et propose sa définition comme la plus riche de possibilités argumentatives, tout en intégrant à sa compréhension les critiques qui lui ont été adressées.

Gilbert de la Porrée (1070 – 1154)

S'inspirant des Pères grecs, Gilbert de la Porrée commente Boèce et infléchit la réflexion trinitaire de saint Augustin, qui n'avait pas été renouvelée véritablement depuis lors. Sa pensée sur les personnes et la Trinité est trop développée pour la résumer ici : retenons simplement la distinction qu'il établit, à la suite de Boèce, entre substance et subsistance,²⁷ dont on trouve un écho dans l'article premier de la question neuf du « *De potentia* ».

Pierre Lombard (1100 – 1160)

Le Maître des *Sentences*, d'habitude source importante du *docteur angélique*, établit quant à lui une quasi-synonymie entre personne, hypostase et subsistance. Saint Thomas lui donne la parole dans les objections de l'article premier, puis réfute rapidement, par la simple définition, cette opinion. Il avait déjà eu l'occasion d'aborder les problèmes de vocabulaire et de la traduction du grec dans son *Commentaire des Sentences*.²⁸

²⁶ A. MALET, *Personne et amour...*, op. cit., p. 22. Si on demande : trois quoi ?, la parole humaine reste parfaitement à court. On répond bien : trois personnes, mais c'est moins pour dire cela que pour ne pas rester sans rien dire. SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, V, IX, 10 ; Paris, Desclée de Brouwer, 1955, « Bibliothèque augustinienne, 15 », p. 449.

²⁷ Voir A. MALET, *Personne et amour...*, op. cit., p. 35.

²⁸ G. ÉMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 139-140. Au demeurant, Boèce déjà avait lui-même magistralement éclairci ces questions lexicales : BOECE, *Contre Eutychès et Nestorius*, op. cit., III.

Richard de Saint-Victor (1110 – 1173)

Dans son « *De Trinitate* », Richard de Saint-Victor propose une réflexion de haut vol sur la Trinité que saint Thomas se garde bien de négliger. Plus marqué par le néo-platonisme du Pseudo-Denys, il est aussi inspiré par saint Augustin et saint Anselme. Après la condamnation partielle de Gilbert de la Porrée, Richard de Saint-Victor identifie la source de son erreur dans la définition de Boèce, qui lui semble trop générale pour s'appliquer à Dieu.²⁹ Il n'hésite pas à proposer une nouvelle définition de la personne en termes applicable à Dieu : *existence incommunicable de la nature divine*.³⁰

*La nouvelle définition de Richard a rapidement connu prestige et influence parmi les théologiens [...]. Elle continue de séduire les philosophes de notre époque, mais pour des raisons tout autres ! Tandis que les maîtres de l'École admiraient l'effort de précision et de rigueur du Victorin pour donner une définition de la personne qui convînt proprement à Dieu, on s'enchant plus volontiers aujourd'hui de sa critique supposée de la substance au seul profit de l'existence, sans voir que, pour lui, l'existence distincte et incommunicable ne se comprend qu'à partir de son ancrage dans l'être substantiel.*³¹

Saint Thomas, puisqu'il défend malgré tout la définition de Boèce, reçoit « *individualis* »³² – qui trouble Richard – en l'infléchissant dans le sens d'« *incommunicabilis* ». Il rejoint par là le chanoine de Saint-Victor en acceptant sa définition pour une personne divine, bien qu'elle n'ait pas sa faveur. C'est bien l'incommunicabilité qui est fondatrice de la personne, et, pour saint Thomas, l'adjectif *individuel* en rend compte.³³ Cela lui permet de conserver un terme commun à Dieu, aux anges et à l'homme, à condition toutefois d'en préciser la signification, qui ne pourra être la même pour chacun des analogués.³⁴ La solution de saint Thomas lui permet de réaliser une synthèse entre Boèce et Richard de Saint-Victor,³⁵ semble-t-il opposés auparavant.³⁶

²⁹ Saint Thomas fait du Victorin un objectant dans l'article 2, en particulier en 10, 11 et 12. Voir aussi C. DE BELLOY, « L'irréductible analogie », *a. cit.*, 151.

³⁰ « *Naturae divinae incommunicabilis existentia* ». Cette définition, comme saint Bonaventure, ennuyé, le faisait remarquer, a le grand inconvénient de n'être applicable qu'à Dieu en voulant n'employer que des mots propres. Exit donc l'analogie avec tous ses bons services en théologie. Cf. A. MALET, *Personne et amour...*, *op. cit.*, p. 37, et G. ÉMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, p. 137-138.

³¹ C. DE BELLOY, « L'irréductible analogie », *a. cit.*, 152.

³² Article 2, ad 5^{um}, ad 7^{um}, et surtout ad 12^{um}.

³³ Article 3, ad 4^{um} et ad 5^{um}.

³⁴ Voir G. ÉMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, p. 147.

³⁵ A. MALET, *Personne et amour...*, *op. cit.*, p. 38. Voir aussi C. DE BELLOY, « L'irréductible analogie », *a. cit.*, 154 : *Malgré son accord de fond avec les corrections ou les précisions apportées par Richard, saint Thomas ne partage pas l'engouement de beaucoup de ses contemporains pour la nouvelle définition de la personne. Il ne manque certes pas de citer le Victorin, mais toujours dans les marges de réponses aux dernières objections et jamais dans le corps des articles, où il donne toute la place à Boèce. C'est qu'il ne veut pas se priver de la richesse analogique d'une définition qui, correctement entendue, convient à la fois aux personnes divines et aux personnes humaines.*

³⁶ Cette opposition n'est cependant que partielle : lorsqu'il en vient à la personne humaine, Richard de Saint-Victor n'oppose même plus sa définition à celle de Boèce comme dans le cas de la personne divine, mais il met les deux formules en parfaite équivalence. C. DE BELLOY, « L'irréductible analogie », *a. cit.*, 153.

Un autre terme dérange ce dernier : le mot de *substance*, d'après son étymologie « *sub-stare* », possède une connotation de support pour les accidents, ce qui ne peut s'appliquer à Dieu. Ce point est développé par Alexandre de Hales, dont saint Thomas reprend la précision.

Alexandre de Hales (1185 – 1245)

Le rédacteur de la première *Somme* effectue une première jonction, que saint Thomas utilise par la suite, entre Boèce et Richard de Saint-Victor. Ce dernier, comme on l'a vu, était troublé par le « *sub-stare* » impliqué par l'étymologie de *substance* ; Alexandre de Hales résout le problème en donnant une acception plus large à *substance*, qui peut ainsi se comprendre comme « *stare in* ». Il accepte de cette façon les critiques de Richard tout en conservant la définition de Boèce.³⁷ Il clôt de la sorte le problème sémantique de la substance en recevant le mot sans sa connotation impliquant des accidents, formule que saint Thomas reprend à son compte.³⁸

Alexandre de Hales avait aussi traité de la question des rapports entre eux des termes essence, subsistance, hypostase et personne. Il établit un schéma des termes, allant du plus commun au plus personnel : *essence/ousia*, *subsistance/ousiosis*, *hypostase* et *personne*. Sans être identique, la réponse de saint Thomas, dans la réponse de l'article premier, s'en rapproche. La seule différence est la distinction formelle qu'il établit entre hypostase et personne, tandis que saint Thomas les identifie presque :³⁹ *ces deux termes sont tout à fait identiques dans une nature rationnelle*.⁴⁰

Par ailleurs, Alexandre tente, le premier, de trouver une formule vraiment satisfaisante pour définir la personne, qui puisse s'appliquer réellement à Dieu, aux anges et aux hommes : *suppôt de nature rationnelle, distinct par la propriété*.⁴¹ Saint Thomas le suit dans ce projet⁴² mais préfère revenir à la définition classique, qui lui semble parfaitement convenable.

Saint Bonaventure (1221 – 1274)

L'intérêt de citer le *docteur séraphique* réside dans la comparaison que l'on peut établir entre deux penseurs médiévaux rigoureusement contemporains. Tous deux acceptent la définition de Boèce et les précisions de Richard de Saint-Victor ; cependant, saint Thomas s'en tient là, préférant la première, quand saint Bonaventure opte pour la

³⁷ A. MALET, *Personne et amour...*, *op. cit.*, p. 42.

³⁸ Article 2, ad 7^{um}, ad 8^{um}, ad 9^{um} ; article 3, ad 6^{um}.

³⁹ A. MALET, *Personne et amour...*, *op. cit.*, p. 44.

⁴⁰ Article 1, ad 1^{um}.

⁴¹ « *Rationalis naturae suppositum proprietate distinctum* ». Cette définition est une union de la définition boécienne et de celle, peu rigoureuse, appelée *des maîtres*, utilisée par l'école franciscaine : « *hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente* ». G. ÉMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, p. 136.

⁴² Voir le début du *Respondeo* de l'article 2.

formule de synthèse mise en œuvre par son maître Alexandre de Hales.⁴³ En effet, cette définition est plus directement liée à la question trinitaire et s’y applique sans problèmes : cela répond bien aux vues du franciscain, jaloux du primat de la théologie sur la philosophie. Quant à saint Thomas, son projet est autre : aussi revient-il à Boèce, enrichi des développements des deux siècles précédents.

CONCLUSION

Dans son œuvre de synthèse entre la foi et la raison, saint Thomas semble vouloir tenir à bout de bras deux fils, celui qui définit la personne purement philosophiquement à partir de la raison, et celui qui impose une notion de *personne* applicable au Dieu Trinité. Le point de rencontre se trouve pour lui dans la définition de Boèce, suffisamment précise pour répondre aux exigences de la raison et assez large pour être acceptée par la foi. Certains théologiens, même en l’acceptant du bout des lèvres, la jugeait cependant *plus philosophique que théologique*.⁴⁴

À sa manière habituelle, saint Thomas utilise son génie d’assimilation pour intégrer les développements précédents et créer une synthèse qui lui permet de répondre à son projet. Accepter des conclusions semblant à l’encontre des siennes et en extraire des principes judicieux est ainsi pour lui le moyen magistral d’unir la théologie, la métaphysique et la logique dans une compréhension optimale de la personne. De ce résultat découlent deux conséquences dont la richesse n’est qu’évoquée par saint Thomas d’Aquin, mais dont la portée est puissante : la possibilité d’utiliser l’analogie pour attribuer un concept à Dieu et à l’homme, une fois bien distingué l’ordre créé de l’ordre incréé ; et la haute dignité de la personne humaine, liée à son fondement dans l’être.

La réflexion chrétienne contemporaine utilise cette dignité de la personne et cette analogie possible pour chercher en l’homme le reflet des relations trinitaires. Une chose est certaine à la lecture du corpus thomasien consacré à la personne : si le *docteur angélique* développe bien le concept de *relation subsistante* pour les personnes trinitaires, il ne se sert jamais de l’analogie pour l’appliquer aux personnes humaines. Pour lui, *être à l’image de Dieu*, c’est avant tout posséder comme lui l’être par soi et la nature intellectuelle. À vrai dire, rien n’empêche strictement de s’appuyer sur l’Aquinat pour poursuivre un développement sur le sens profond de la relation pour la personne humaine, en s’appuyant sur les deux notions de relation intra-trinitaire et d’analogie du concept de personne ; mais tel n’est assurément pas le travail de saint Thomas lui-même.

⁴³ A. MALET, *Personne et amour...*, op. cit., p. 48.

⁴⁴ G. ÉMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d’Aquin*, op. cit., p. 131.