

Personne humaine et relation : la personne se définit-elle par la relation ?

Aujourd'hui, la pensée philosophique inclut souvent la « relation à autrui » dans la définition même de la personne humaine. La théologie contemporaine comporte également un important courant qui, à partir de la conception des personnes divines comme « relations subsistantes », soutient que la personne humaine est définie ou constituée comme telle par la relation. Sans entrer dans tous les aspects de cette question, nous proposons ici une réflexion en quatre temps. Premièrement, après un très bref rappel philosophique, nous présenterons quelques-unes des principales voies développées par des auteurs chrétiens en faveur d'une conception relationnelle de la personne humaine ; les approches métaphysiques, en raison de leur caractère fort diversifié, seront présentées dans une deuxième partie. Le propos de ces deux premières parties est essentiellement descriptif, à la manière d'un panorama du sujet traité. Une troisième partie indiquera des questions que soulèvent certaines approches relationnelles de la personne humaine. Enfin, dans une quatrième partie, nous proposerons quelques éléments fondamentaux pour un discernement. Ce discernement ne s'impose pas seulement pour clarifier les notions dans la réflexion philosophique et théologique de type académique : il importe également en vue d'aider la catéchèse, la prédication et les méditations spirituelles. En effet, on ne peut qu'être frappé par l'ampleur que le thème de la « personne-relation » occupe aujourd'hui dans les écrits et les conférences de spiritualité (« je suis relation »), introduisant parfois la confusion dans l'esprit des lecteurs ou des auditeurs. L'exposé qui suit ne prétend pas à l'exhaustivité et il n'entend en aucun cas offrir une synthèse complète. Il se limite plutôt à un aperçu de la question et aux principaux thèmes qui, à notre avis, doivent être pris en compte pour offrir les critères d'un jugement équilibré sur ce sujet.

I. Pour une conception relationnelle de la personne humaine

L'antiquité païenne gréco-latine connaissait déjà une notion de personne caractérisée par des aspects relationnels. Chez Cicéron, par exemple, le terme *persona* recouvrait un faisceau de sens engageant une relation à autrui : le rôle actif, social, moral et juridique de l'être humain. La *persona* désignait l'individu humain doué de raison et agissant dans un contexte social, la présence

singulière d'un homme éprouvée dans sa proximité¹. Il semble pourtant que c'est à partir de Hegel que la personne commença à être comprise principalement dans sa dimension relationnelle. Pour Hegel, la relation que constitue l'interaction fondée sur la réciprocité est, avec le langage et le travail, le milieu à l'intérieur duquel le sujet se constitue comme sujet². L'expérience originnaire est celle de l'interaction où je ne prends conscience de moi que sous le regard de l'autre et de son irréductible altérité. L'individuation de tout être humain est alors comprise comme un processus de socialisation (*Sozialisierung*)³. Cette approche de la personne fut poursuivie par les études de sociologie, en particulier celles d'Émile Durkheim au tournant du XIX^e et du XX^e siècles : outre l'individuation par le corps, c'est la collectivité qui donne à l'« individu » de devenir « personne »⁴. Depuis lors, la réflexion philosophique, sociologique et psychologique n'a cessé d'étendre et d'approfondir le rôle de ce facteur social, en distinguant divers types de relations interpersonnelles qui interviennent dans la constitution puis dans le développement de la personne humaine⁵.

Sur cette base, en simplifiant les choses de manière schématique, on peut observer, dans la pensée philosophique et théologique contemporaine chrétienne, quatre principales voies exploitées en faveur d'une saisie relationnelle de la personne humaine⁶. Sans négliger la philosophie, nous nous concentrerons

1. Voir Maurice NÉDONCELLE, « *Prosopon* et *persona* dans l'Antiquité classique », *Revue des Sciences Religieuses* 22 (1948) 277-299.

2. Paul LADRIÈRE, « La notion de personne héritière d'une longue tradition », dans *Biomédecine et devenir de la personne*, Sous la direction de Simone Novaes, Paris, 1991, p. 27-85, ici p. 35-36 : « Les écrits d'Iéna de Hegel montrent que la personne se constitue comme sujet ou comme moi, non dans un pur rapport de soi à soi mais dans une relation de sujet à sujet, où l'autre n'est pas objet mais est lui aussi sujet, où le moi ne devient lui-même que dans une relation de reconnaissance mutuelle d'un moi avec un autre moi ». Il s'agit des *Leçons d'Iéna* de 1803.

3. Paul LADRIÈRE, « La notion de personne », p. 66-68. La conscience de soi ne se construit qu'à partir d'une reconnaissance réciproque. Cette socialisation n'est pas la collectivisation (*Vergesellschaftung*) d'un individu qui serait déjà pleinement lui-même antérieurement aux rapports sociaux ; l'individuation est un processus qui s'accomplit à travers la socialisation.

4. Paul LADRIÈRE, « La notion de personne », p. 68-72.

5. On note habituellement trois éléments qui permettent de parler d'une relation interpersonnelle au sens propre : cette relation doit exercer une influence réelle et significative sur la personne, elle doit se fonder sur une interaction distincte des rapports sociaux anonymes, et elle doit comporter un aspect cognitif de proximité qui influence les relations à venir. Je remercie le fr. Michał Golubiewski O.P. qui m'a rendu attentif à ces trois éléments.

6. John S. GRABOWSKI, « Person: Substance and Relation », *Communio: International Catholic Review* 22 (1995) 139-163. Ici et dans ce qui suit (même sans mention explicite), nous reprenons plusieurs éléments de la description proposée par cet auteur.

sur les approches théologiques. Ces voies sont de nature très diversifiée et chacune présente à son tour de notables variantes. Elles doivent être distinguées avec soin. Certaines s'efforcent légitimement, et avec succès, de manifester la « dimension relationnelle » de la personne humaine. D'autres présentent des conceptions plus discutables qui *définissent* la personne humaine par la relation, ou qui estiment que l'individu humain serait *constitué* comme personne, à proprement parler, par la relation. Il importe de ne pas confondre ces différentes voies et donc de les présenter en tenant compte de ce qui caractérise (au moins dans leur propos central) chacune des approches.

1. La première voie est issue de la philosophie de la conscience, recourant à la phénoménologie ainsi qu'aux sources classiques. On peut l'illustrer par Karol Wojtyła, en particulier dans son ouvrage *Personne et acte*. Pour restituer la véritable dimension de la subjectivité humaine⁷, K. Wojtyła développe la « participation », conçue en ce sens que l'homme, en agissant en commun avec d'autres, réalise la valeur de sa propre personne⁸. *L'acte personnel*, et la personne que cet acte révèle, trouvent leur valeur dans leur dimension communautaire. Dans cette approche philosophique de l'action humaine, K. Wojtyła ne soutient pas que la personne humaine soit purement relationnelle mais il montre que la personne est *ordonnée à la relation à d'autres* dans la communion. Les notions clés sont ici: agir, conscience⁹, participation, communauté, existence pour autrui, don de soi. La dimension relationnelle n'est pas placée dans la constitution même de la personne, mais dans la *vocation* de la personne à s'accomplir, à se réaliser en communion avec d'autres¹⁰. Cet aspect se retrouve dans l'enseignement de K. Wojtyła devenu pape. Dans sa Lettre apostolique

7. Karol WOJTYŁA, *Personne et acte*, Traduction française de Gwendoline Jarczyk, Avertissement, introduction et annotations de Aude Suramy, Paris, 2011, p. 36-37.

8. Karol WOJTYŁA, *Personne et acte*, p. 297-321. La participation est fondamentalement une forme intersubjective d'« agir avec d'autres ».

9. Karol WOJTYŁA, *Personne et acte*, p. 64: la conscience ne désigne pas seulement le mouvement « spéculaire » de réflexion sur la connaissance (en particulier la connaissance de soi), mais elle « fait pénétrer [...] à l'intérieur des actes et de leur relation au "Je" propre », de telle sorte qu'elle embrasse l'expérience de soi, donnant « d'éprouver *les actes en question comme des actes et comme nos propres actes* ». « La fonction principale de la conscience est de *former le vécu* » (*ibid.*).

10. Cet enseignement doit être soigneusement distingué de la position d'autres auteurs qui, dans le prolongement de l'agir communicatif de Habermas, soutiennent que la personne humaine est constituée comme personne par cet agir communicatif. Voir Hanjo SAUER et Franz GRUBER, « Person sein durch Beziehung. Ein Inbegriff von Theologie », dans *Leben – Erleben – Begreifen*, Zur Verbindung von Person und Theologie, éd. Hanjo Sauer et Franz Gmainer-Pranzl, Festgabe für Johannes Singer zum 80. Geburtstag, Frankfurt a.M., 2001, p. 10-45, ici p. 31-32.

Mulieris dignitatem (n° 7), par exemple, Jean-Paul II explique (en référence à *Gaudium et Spes* § 24) : « Être une personne signifie tendre à la réalisation de soi [...], qui ne peut s'accomplir qu'à travers un don désintéressé de soi. [...] Dire que l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, c'est dire aussi que l'homme est appelé à exister "pour" autrui, à devenir un don ».

2. Une deuxième voie provient de l'analyse de la structure dialogique de la personne, en phénoménologie et dans le personalisme notamment. Elle part de l'affirmation suivante : on se découvre être une personne, un « Je », lorsqu'on se trouve en relation à un « Tu ». Cette voie se réfère souvent à Martin Buber¹¹. Au fondement de la personne humaine, le « Je » est d'abord constitué par la relation à un « Tu »¹². Dans un sens voisin, Emmanuel Mounier expliquait : la personne « n'existe que vers autrui, elle ne se connaît que par autrui, elle ne se trouve qu'en autrui. L'expérience primitive de la personne est l'expérience de la seconde personne. Le *tu*, et en lui le *nous*, précède le *je*, ou au moins l'accompagne »¹³. De la prise de conscience de l'identité personnelle, on passe alors à la constitution de la personne comme telle : un auteur représentatif de cette conception est Emmanuel Pic¹⁴ qui propose une théologie de la personne en développant la notion de subjectivité et d'intelligence émotionnelle d'Emmanuel Mounier. « *On n'est pas quelqu'un, on le devient* »¹⁵. « La relation est constitutive de l'être personnel »¹⁶. Suivant cette conception, « l'homme possède une dignité dans un jeu de relations réciproques. La dignité est avant tout relationnelle. Ainsi ma propre dignité surgit lorsque je crédite l'autre, quel qu'il soit, de la même dignité »¹⁷. Dès lors, la personnalité (ce par quoi la personne est personne) surgit dans la relation à autrui.

11. Martin BUBER, *Je et tu*, Traduction de Geneviève Bianquis, Avant-propos de Gabriel Marcel, Paris, 1992. La première parution date de 1923.

12. Voir la présentation proposée par Wolhart PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, 1983, p. 173-178 : « Die Konstitution des Ich aus der Beziehung zum Du ».

13. Emmanuel MOUNIER, *Le personalisme*, dans ID., *Œuvres*, tome 3 : 1944-1950, Paris, 1962, p. 453.

14. Emmanuel PIC, *Aux origines des concepts de personne et de communauté*, Comment envisager aujourd'hui une théologie personaliste et communautaire ?, Paris, 2010.

15. Emmanuel PIC, *Aux origines*, p. 162. Italiques dans l'original.

16. Emmanuel PIC, *Aux origines*, p. 157.

17. Emmanuel PIC, « La relation comme fondement de la dignité de la personne », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 111/1 (2010) 12-22, ici p. 15.

L'approche dialogique de la personne comporte deux variantes principales. La première soutient que l'être humain, qui est de nature spirituelle, trouve son identité, mûrit et s'accomplit dans les relations interpersonnelles; les relations interpersonnelles par lesquelles la personne développe ses potentialités interviennent *après* la constitution de l'être humain comme personne¹⁸. La seconde, plus radicale, considère que l'être personnel est constitué comme tel par la relation, ou que la personnalité est la « sédimentation », pour ainsi dire, des relations interpersonnelles; dans ce cas, la relation interpersonnelle intervient dans la constitution même de l'être humain comme personne¹⁹.

3. La troisième voie met en valeur la nature sexuée de chaque être humain et la relation qu'implique cette nature sexuée. Dans la doctrine chrétienne, la relation de *communio* de l'homme et de la femme peut être considérée comme une participation à la vie divine intra-trinitaire²⁰. Ici, d'une part, la relation est vue comme inscrite dans la nature corporelle de l'être humain, à la manière d'un appel; d'autre part, elle concerne l'épanouissement de la personne, c'est-à-dire la réalisation de sa vocation dans la nuptialité²¹.

4. Une quatrième voie, enfin, propose une nouvelle métaphysique relationnelle ou une ontologie trinitaire. Les propositions sont ici particulièrement diversifiées et complexes. Dans ce qui suit, nous allons présenter quatre propositions en suivant un ordre de gradation qui commence par les conceptions les plus « modérées » pour terminer par les plus « extrêmes ».

18. Voir Mauro MANTOVANI, « Persona e relazione, tra teologia e filosofia », *PATH* 10 (2011) 5-18.

19. Nous empruntons le terme « sédimentation » à Alistair I. McFadyen qui l'applique non pas à la personne comme telle mais plutôt à l'identité personnelle (« a compounded sedimentation of a significant history of interaction »); cité par Harriet A. HARRIS, « Should We Say that Personhood is Relational? », *Scottish Journal of Theology* 51/2 (1998) 214-234, ici p. 217; cf. p. 214: « personhood as the "sedimentation" of interpersonal relations ».

20. Voir JEAN-PAUL II, *Mulieris dignitatem*, n° 7: « Le fait que l'homme, créé comme homme et femme, soit l'image de Dieu ne signifie pas seulement que chacun d'eux individuellement est semblable à Dieu, comme être raisonnable et libre. Il signifie aussi que l'homme et la femme, créés comme "unité des deux" dans leur commune humanité, sont appelés à vivre une communion d'amour et à refléter ainsi dans le monde la communion d'amour qui est en Dieu, par laquelle les trois Personnes s'aiment dans le mystère intime de l'unique vie divine ».

21. Pour une description et des références, voir John S. GRABOWSKI, « Person: Substance and Relation », p. 157-159.

II. *Métaphysique relationnelle et ontologie trinitaire ?*

1. Une première proposition consiste en une métaphysique relationnelle qui tient l'égalité importance de la substance et de la relation. On peut l'illustrer par Joseph Ratzinger dans un article sur la personne datant de 1966, puis dans son *Introduction au christianisme* publiée en 1968, et enfin dans une contribution sur la nouvelle alliance datant de 1995. Joseph Ratzinger y part de la doctrine trinitaire (la personne divine comme « relation subsistante ») pour poser la « relativité » de toute personne. Il explique que la personne est « *non pas* une substance délimitée en elle-même mais le phénomène de la relativité totale »²². Dans le cas de la personne humaine, il faut entendre : relativité *vers Dieu*. Suivant J. Ratzinger, la doctrine trinitaire a conféré à la catégorie de la relation une signification toute nouvelle : « Pour Aristote, elle [la relation] faisait partie des “accidents”, des déterminations secondaires et fortuites de l'être, distincte de la substance, seule forme subsistante du réel ». Le christianisme « fait éclater l'ancienne division de la réalité en substance, être proprement dit, et accident, être secondaire et fortuit. Il devient clair à présent qu'à côté de la substance, le dialogue, la relation représente une forme de l'être pareillement originelle »²³. Dans un contexte voisin, afin de montrer que l'alliance est la réponse que Dieu adresse à *l'homme en tant qu'image de Dieu*, J. Ratzinger souligne que Dieu est en lui-même relation, de telle sorte que l'alliance est la manifestation, dans l'histoire, de l'être de Dieu. Il faut ainsi saisir la personne humaine, par analogie avec la personne divine, au moyen de la notion de relation : « Le Dieu biblique est dès lors un Dieu-en-relation, et dans cette mesure, en raison de son identité essentielle, opposé au Dieu philosophique clos en lui-même. [...] Dans ce débat, s'est constituée une

22. Joseph RATZINGER, « De la notion de *personne* en théologie », dans ID., *Dogme et annonce*, Traduit par Anne-Marie Gosselin, Paris, 2012, p. 187-203, ici p. 194 (il s'agit de « ce qu'est la *personne*, selon l'Écriture »). Original allemand : « Zum Personverständnis in der Theologie », dans ID., *Dogma und Verkündigung*, Munich, 3^e éd., 1977, p. 201-219, ici p. 209 : « *nicht* eine sich abschließende Substanz, sonder das Phänomen der totalen Relativität ». Ce texte a d'abord été publié sous le titre « Zum Personverständnis in der Dogmatik » (1966).

23. Joseph RATZINGER, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, édition augmentée d'une préface pour l'an 2000, Paris, 2013, p. 116. Original allemand : *Einführung in das Christentum*, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Munich, 1968, p. 143 : « Für Aristoteles stand sie [die Kategorie der Relatio] unter den “Akzidentien”, den zufälligen Zuständlichkeiten des Seins, die sich von der Substanz als der allein tragenden Form des Wirklichen abheben. Die Erfahrung des dialogisierenden Gottes [...] sprengt die Antike Aufteilung der Wirklichkeit in die Substanz als das Eigentliche und die Akzidentien als das bloß Zufällige. Nun wird klar, daß neben der Substanz der Dialog, die Relatio, als eine gleichermaßen ursprüngliche Form des Seins steht ».

catégorie philosophique tout à fait nouvelle, qui pour nous forme la notion fondamentale de l'analogie entre Dieu et l'homme, le cœur de la pensée philosophique : la notion de personne. Une catégorie déjà existante, celle de relation, a été fondamentalement transformée dans sa signification. Dans le tableau aristotélicien des catégories, la relation se trouve dans le groupe des accidents qui renvoient à la substance et sont en dépendance d'elle ; en Dieu il n'y a dès lors pas d'accident. La doctrine chrétienne de la Trinité fait sortir la relation du schéma substance-accident. Désormais, Dieu lui-même est décrit comme un ensemble trinitaire de relations, comme une relation subsistante (*relatio subsistens*). Lorsqu'on dit de l'homme qu'il est l'image de Dieu, cela signifie qu'il est un être constitutivement en relation ; qu'à travers toutes ses relations et en elles, il cherche la relation qui est le fondement de son existence »²⁴.

Dans ses explications concernant la personne humaine, J. Ratzinger vise spécialement à écarter l'individualisme qui marque la notion moderne du sujet, ainsi qu'à montrer l'orientation fondamentale de tout être humain vers Dieu. Bien que l'application anthropologique de l'analogie trinitaire de la personne-relation soit caractéristique de la pensée contemporaine, on peut observer ici une sorte de reprise de la pensée de saint Bonaventure, pour qui la relation de l'homme à Dieu n'est pas accidentelle mais essentielle²⁵.

24. Joseph RATZINGER, « Der Neue Bund. Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament », *Internationale katholische Zeitschrift "Communio"* 24 (1995) 193-208, ici p. 206-207 : « Der biblische Gott ist also ein Gott-in-Beziehung, und insofern vom Wesentlichen seiner Identität her dem in sich geschlossenen philosophischen Gott entgegengesetzt. [...] In diesem Ringen ist eine philosophische Kategorie ganz neu gebildet worden, die für uns den grundlegenden Begriff der Analogie zwischen Gott und Mensch, die Mitte philosophischen Denkens bildet: der Begriff der Person. Eine schon bestehende Kategorie, die der Relation, wurde in ihrer Bedeutung grundlegend verändert. In der aristotelischen Kategorientafel steht die Relation in der Gruppe der Akzidenzien, die auf die Substanz verweisen und auf sie angewiesen sind; in Gott gibt es daher keine Akzidenzien. Durch die christliche Trinitätslehre tritt Relatio aus dem Substanz-Akzidenz-Schema heraus. Gott selbst wird nun als trinitarisches Beziehungsgefüge, als *Relatio subsistens* beschrieben. Wenn vom Menschen gesagt wird, er sei Bild Gottes, so bedeutet dies, daß er das auf Beziehung angelegte Wesen ist; daß er durch alle seine Beziehungen hindurch und in ihnen die Beziehung sucht, die der Grund seines Daseins ist ». La traduction française reprend le texte de la communication que le cardinal Ratzinger a prononcée le 23 janvier 1995 à l'Académie des Sciences morales et politiques sous le titre « La Théologie de l'Alliance dans le Nouveau Testament » (<<http://www.ratzinger-papst-benediktstiftung.de/downloads/ratzinger.pdf>>).

25. Voir Gilles EMERY, « La relation de création », *Nova et Vetera* 88 (1/2013) 9-43, cf. p. 30-33.

2. Une autre proposition significative de « métaphysique relationnelle » a été développée par le théologien jésuite William Norris Clarke²⁶. Elle entend prolonger la métaphysique thomiste en plaçant la relation au plan de l'*esse* (acte d'existence) plutôt qu'au plan de l'agir. L'auteur soutient que l'*esse* est intrinsèquement « communicatif de soi » de telle sorte que la relation trouve son fondement non seulement dans l'agir (l'action est un fondement des relations réelles) mais, plus profondément encore, dans l'*esse*. La « relationalité » serait ainsi une dimension primordiale de l'être, inséparable de la « substantialité », tout comme l'agir est inséparable de l'*esse*. Clarke ne pose pas de primauté de la relation sur la substance, mais il considère la substance et la relation comme des modes inséparables de l'être. Être, c'est être une substance en relation. Cela s'applique éminemment à la personne.

3. Une troisième approche va plus loin en posant la *primauté de la relation* par rapport à la substance. Cette troisième voie peut être illustrée par un ouvrage de Klaus Hemmerle, publié en 1976, qui plaide pour une nouvelle « ontologie trinitaire »²⁷. À la lumière de la foi en Dieu Trinité, et au moyen de l'analogie du langage, de la pensée et du jeu, Hemmerle propose une nouvelle ontologie dans laquelle la relation détrône la substance. Suivant Hemmerle, la substance conçue comme ce qui « se tient en soi-même » offre un cadre trop étroit pour la saisie chrétienne de l'être. On ne peut plus considérer la substance comme la catégorie fondamentale²⁸. À « l'isolement substantiviste » de la scolastique, il faut préférer la dynamique de l'être en relation qui se donne²⁹, c'est-à-dire promouvoir une ontologie de la relation, de la pluralité, du processus (*Vorgang*) et de l'accomplissement (*Vollzug*)³⁰.

On en trouve un développement récent dans deux ouvrages de Michel Salamolard concernant l'Eucharistie. Pour cet auteur, il y a convertibilité de la substance des créatures et de leur relation à Dieu (« la substance de toute chose,

26. William Norris CLARKE, *Person and Being*, Milwaukee (WI), 1993; cf. ID., « Person, Being, and St. Thomas », *Communio: International Catholic Review* 19 (1992) 601-618; ID., « Response to David Schindler's Comments », *Communio: International Catholic Review* 20 (1993) 593-598.

27. Klaus HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln, 1976. Les thèses de cet ouvrage ont reçu un large écho, notamment à travers Hans Urs von Balthasar.

28. Klaus HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, p. 36-37.

29. Klaus HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, p. 61.

30. Klaus HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, p. 44-51.

c'est, en dernière analyse, sa relation à Dieu »³¹), au sens où *la relation devient le contenu même de la notion de substance*: « la relation est bel et bien, dans la perspective d'une ontologie éclairée par la révélation chrétienne, la substance de la substance »³². Non seulement la relation n'est plus un accident, mais elle devient le cœur de la substance. Michel Salamolard se réfère explicitement à Klaus Hemmerle: « la consistance de l'être est le fruit de ses relations »³³. Le problème est clairement identifié: il réside, suivant l'auteur, dans la notion de « substance » telle que l'a comprise la tradition aristotélicienne et scolastique³⁴. Il faut donc abandonner la conception aristotélicienne de la substance et redéfinir la relation comme « l'énergie de l'être »³⁵. Le rapport classique entre la substance et la relation est inversé: la relation à Dieu constitue « le seul fondement » de la réalité subsistante de la créature³⁶. Sans entrer ici dans les conséquences de cette approche pour la doctrine de l'Eucharistie³⁷, retenons un aspect qui concerne plus directement la personne. Dans l'approche classique, suivant Michel Salamolard, « la relation est très secondaire. Elle s'ajoute aux choses, elle peut les enrichir, sans être jamais indispensable. On dira par exemple: "Je suis moi, indépendamment de mes relations changeantes." Au contraire, dans notre vision moderne, aussi bien en science qu'en philosophie, tout ce qui existe par les relations constitutives de son individualité et par les relations qu'il entretient avec tout ce qui n'est pas lui. *La relation est l'énergie invisible de l'être* »³⁸. La personne ne sera donc plus conçue comme une substance

31. Michel SALAMOLARD, *L'Eucharistie où tout est changé*, Dire la présence réelle aujourd'hui, Paris, 2013, p. 49. « Substance créée et relation à Dieu semblent ici convertibles, interchangeables, disant la même chose sous deux aspects distincts » (*ibid.*). Notons le primat, très clairement affirmé, de la relation à Dieu.

32. Michel SALAMOLARD, *L'Eucharistie où tout est changé*, p. 178; cf. p. 87: « Nous pouvons sans regret, semble-t-il, abandonner le concept de substance, à moins de lui donner une nouvelle... substance, un nouveau contenu – la relation ».

33. Michel SALAMOLARD, *L'Eucharistie où tout est changé*, p. 81.

34. Michel SALAMOLARD, *L'Eucharistie où tout est changé*, p. 41.

35. Michel SALAMOLARD, *L'Eucharistie où tout est changé*, p. 85: « *La relation est l'énergie de l'être*: telle est la définition générale qui semble convenir. Par l'énergie qu'il reçoit, l'existant est vitalement relié à d'autres existants, et ultimement à son Origine absolue, dont il procède. Par l'énergie qu'il donne, l'existant est vitalement relié à d'autres existants, et ultimement à l'Existant absolu, vers lequel il est tendu et en qui il trouvera son accomplissement ».

36. Michel SALAMOLARD, *L'Eucharistie où tout est changé*, p. 44.

37. L'auteur réinterprète la « transsubstantiation » eucharistique, d'une manière fort discutable (à vrai dire déroutante), comme un « changement radical de relation entre le pain et le Christ », un changement précisément centré sur la relation comme « substance de la substance » (voir par exemple p. 178).

38. Michel SALAMOLARD, *Le pari fou des chrétiens*, Big Bang, eucharistie, œcuménisme, Saint-Maurice, 2013, p. 25-26. L'auteur présente ce livre comme le « frère jumeau » de son ouvrage sur l'eucharistie (p. 9).

mais comme un être-en-relation, au sens expliqué plus haut : d'abord et fondamentalement un être-en-relation avec Dieu comme origine et accomplissement de l'homme, puis un être-en-relation aux autres.

4. Une quatrième voie enfin, la plus extrême à notre connaissance, consiste à concevoir la personne humaine comme une « relation subsistante ». Cette thèse a été soutenue par le théologien jésuite Jean Galot qui propose une analogie – à la limite de l'univocité – entre la personne divine et la personne humaine³⁹. « Si la personne divine est relation subsistante, la personne humaine doit l'être aussi, dans une ressemblance essentielle qui n'est pas supprimée par l'écart ontologique entre Dieu et l'homme »⁴⁰. J. Galot exclut expressément que la personne soit une « relation substantielle » car cette expression « impliquerait que la personne est une substance ou nature, qu'elle prend sa réalité dans la substance ».⁴¹ Il comprend en effet l'« être relationnel » comme ce qui distingue la personne par rapport à la nature. C'est pourquoi J. Galot préfère parler de « relation subsistante, ou mieux encore de relation hypostatique », afin de maintenir la distinction entre l'hypostase, la substance, la personne et la nature⁴². Cette « relation » n'est évidemment pas un accident. En quoi consiste-t-elle ? « En affirmant que la personne est être relationnel, nous entendons en effet une relation avec les autres personnes, le dynamisme de l'être “vers” autrui. Cela signifie que la personne n'existe que comme réalité se rapportant à d'autres personnes. [...] Le moi ne se pose qu'en relation avec d'autres moi, parce que sa réalité la plus profonde consiste dans cette relation. Il s'agit d'une relation tout à fait spécifique, notablement différente d'autres relations »⁴³. L'auteur parle d'une « relation tout à fait spécifique » car il ne veut pas que la personne, définie comme être relationnel, soit « simplement définie par autrui » : la relation qui constitue la personne doit être « une relation qui a sa réalité en elle-même », « une relation qui existe par elle-même »⁴⁴.

39. Jean GALOT, *Christ de notre foi, Christologie II: Réflexion sur le mystère*, Louvain, 1986, p. 94-101.

40. Jean GALOT, *Christ de notre foi*, p. 97.

41. Jean GALOT, *Christ de notre foi*, p. 96. L'auteur n'écarte cependant pas toute notion de substance. Il précise : « La personne humaine concrète possède certes une réalité qui n'est pas d'ordre relationnel ; elle a ce qu'on peut appeler une perfection substantielle, notamment celle de l'esprit doué d'intelligence et de volonté. Elle possède en effet une nature humaine individuelle. Mais si l'on veut distinguer dans ce tout concret ce qui appartient à la nature comme telle et ce qui appartient à la personne comme telle, on est amené à caractériser la personne au sens strict comme être relationnel » (p. 94).

42. Jean GALOT, *Christ de notre foi*, p. 96.

43. Jean GALOT, *Christ de notre foi*, p. 94-95.

44. Jean GALOT, *Christ de notre foi*, p. 95.

Selon J. Galot, il faut donc distinguer : 1° la relation qui intervient dans la constitution même de la personne humaine et dans sa définition ; 2° les relations que la personne noue concrètement avec d'autres. La première relation, qui constitue et définit la personne, consiste dans « l'être relationnel » qui est antérieur aux relations particulières et qui se déploie ensuite dans ces relations particulières. En effet, l'être relationnel qui constitue la personne comme telle « existe préalablement à toute relation concrète particulière, et il existe même chez ceux qui ne peuvent, par suite d'obstacles accidentels, nouer de telles relations »⁴⁵. Quant aux relations concrètes particulières, J. Galot les appelle « accidentelles », « en ce sens qu'elles n'entrent pas dans la constitution de l'individu mais viennent simplement le perfectionner »⁴⁶. Il y aurait donc, d'une part, la personne elle-même constituée comme relation et, d'autre part, les relations qui adviennent ensuite à cette personne. Enfin, J. Galot note trois limites de « l'analogie » de la personne comme « relation subsistante » chez les hommes et en Dieu Trinité. Premièrement, les personnes divines sont constituées par des relations d'origine, ce qui n'est pas le cas des personnes humaines (sur ce point, J. Galot note assez curieusement : « il reste qu'à l'origine il y a un acte créateur qui suscite individuellement chaque personne, la fait surgir dans l'être en "opposition de relation" avec toutes les autres personnes »). Deuxièmement, les personnes trinitaires possèdent la même nature divine, numériquement une et identique, tandis que les personnes humaines ne possèdent qu'une nature « spécifiquement » identique. Troisièmement, les personnes divines sont parfaitement constituées dès l'origine dans leur réalité personnelle et ne peuvent pas acquérir de perfection, tandis que les personnes humaines sont régies par la loi de la croissance et du progrès⁴⁷.

45. Jean GALOT, *Christ de notre foi*, p. 96.

46. Jean GALOT, *Christ de notre foi*, p. 95-96.

47. Jean GALOT, *Christ de notre foi*, p. 99-101. Après ce livre, Jean Galot a repris ce thème dans un article : « La définition de la personne, relation et sujet », *Gregorianum* 75 (1994) 281-299 ; reproduit dans ID., *Dieu en trois personnes*, Saint-Maur, 1999, p. 27-47. Plus nuancé, cet article maintient néanmoins : « De la définition de la personne divine comme être relationnel, il est inévitable de conclure à une définition analogue de la personne humaine » ; « La subsistance qui caractérise le sujet est une subsistance relationnelle. C'est la subsistance de l'être relationnel comme tel » (*Dieu en trois personnes*, p. 36 et p. 44). Jean Galot y conserve également sa critique de la définition classique de la personne : « Définir la personne comme l'être qui existe en soi et pour soi expose au danger d'une conception égoïste ou égocentrique de la personne » (*Dieu en trois personnes*, p. 46).

III. *Plusieurs questions*

Observons tout d'abord que les conceptions relationnelles de la personne humaine cherchent à promouvoir d'importants aspects qui méritent d'être honorés. Premièrement, ces conceptions entendent corriger l'individualisme du sujet moderne en soulignant la dimension communautaire de la personne humaine (offrant aussi les bases anthropologiques pour saisir le mystère de l'Église comme communion). Deuxièmement, ces approches (surtout celles de Jean-Paul II et de Joseph Ratzinger) mettent en relief la relation à Dieu créateur et fin ultime, inscrite dans la personne humaine. Troisièmement, la plupart des auteurs que nous avons présentés veulent offrir une compréhension de l'être humain à la lumière de la foi en la Trinité et au Christ, dans le souci d'une cohérence de la doctrine trinitaire, de la christologie et de l'anthropologie.

Il est clair que les approches que nous avons exposées sont fort différentes. L'examen détaillé de chacune d'entre elles nous entraînerait bien au-delà du propos de cette étude. C'est pourquoi nous nous bornons ici à indiquer quelques questions de portée générale, tout en notant la spécificité de certaines thèses lorsque cela s'impose pour éviter la confusion. Précisons que ces questions se limitent aux approches qui tentent de définir ou de décrire la personne humaine par la relation⁴⁸.

1. Il faut clairement distinguer la relation à Dieu créateur et nos relations aux autres personnes humaines. Concernant la relation à Dieu créateur, quel est son statut ? La plupart des auteurs que nous avons présentés refusent d'y reconnaître une relation prédicamentale, un accident, c'est-à-dire une relation qui détermine réellement la substance (en faisant composition avec cette substance) mais qui s'en distingue. Faut-il alors reconnaître, à la suite de Duns Scot, qu'il s'agit d'une relation transcendantale⁴⁹ ? Nous avons présenté, dans un article récent, les raisons pour lesquelles, à la suite de saint Thomas d'Aquin, on peut mettre en doute cette thèse scotiste⁵⁰. Il en va, chez saint

48. En particulier, les observations qui suivent ne concernent pas Karol Wojtyła (ni comme philosophe et théologien, ni comme pape) car sa conception relationnelle de la personne n'implique jamais que cette personne soit définie par la relation.

49. Rappelons que, par « relation transcendantale », on entend ici une relation qui s'identifie avec la créature elle-même (la relation à Dieu créateur s'identifierait réellement à l'être même de la personne humaine).

50. Gilles EMERY, « La relation de création », *Nova et Vetera* 88 (1/2013) 9-43.

Thomas, de l'équilibre qu'il faut maintenir entre la consistance propre du monde et sa dimension religieuse. Si l'on définit la personne humaine par sa relation à Dieu, ou si l'on affirme que la personne est constituée comme telle par ce rapport à Dieu, l'ordre propre du créé n'est-il pas « absorbé » dans le rapport à Dieu?⁵¹ Nous y reviendrons plus loin.

2. Il importe de préciser à quel plan la relation aux autres trouve place dans la conception de la personne humaine. S'agit-il du développement des potentialités humaines, de l'accomplissement de la personne humaine dans ses relations à d'autres? Ou s'agit-il, comme certains auteurs l'affirment explicitement (J. Galot en particulier), d'une relation qui constitue la personne comme telle? La première conception doit être reconnue, mais la seconde pose une difficulté insurmontable. Nous y reviendrons également plus loin.

3. La compréhension générale de la relation est profondément modifiée par rapport à sa conception classique. Lorsqu'ils introduisent la relation dans la définition de la personne humaine, beaucoup d'auteurs refusent de considérer la relation au sens aristotélicien. D'une part, plusieurs auteurs manifestent une piètre conception des accidents, considérés comme accessoires ou fortuits; d'autres leur attribuent une valeur ontologique négligeable. Cette conception de l'accident n'est pas celle de saint Thomas d'Aquin, pour qui la substance créée ne *peut pas* exister sans certains accidents *qui sont de l'être*. D'autre part, la plupart des auteurs omettent la distinction fondamentale entre l'être de la relation et sa formalité, c'est-à-dire entre l'existence concrète de la relation (son « poids d'être » : l'inhérence qui est le mode d'être des accidents existant dans la substance) et sa raison formelle qui consiste dans le pur rapport à autrui. Nous y reviendrons également.

4. Corrélativement, un problème central réside dans la notion de « substance ». Chez bon nombre d'auteurs qui promeuvent une conception relationnelle de la personne, la substance est comprise (de manière réductrice) comme une réalité fermée, « close sur elle-même », statique, dénotant un isolement, voire un « égoïsme ». Quelles qu'en soient les sources, cette conception monadique de la substance n'est manifestement *pas* celle qui a permis de penser la personne divine comme relation subsistante!

51. Nous renvoyons ici à nos réflexions sur le « *duplex ordo* » des créatures (le rapport à Dieu et les rapports internes du monde) dans « La relation de création », p. 26-27 et p. 42.

5. Si l'on place la relation au même plan que la substance, en écartant les catégories aristotéliennes, faut-il y reconnaître les deux premiers modes de l'être créé, de manière uniforme? Et si l'on considère la relation comme étant plus fondamentale que la substance, *sur quoi se fonde* la relation? Dans le cas de la relation envers Dieu créateur, sur quoi repose cette relation *dans* la personne humaine?

6. Si c'est à la relation envers autrui (relation intersubjective) qu'il revient de nous constituer comme personnes, qu'est-ce qui demeure constant dans une personne à travers ses changements de relations? Sans continuité personnelle d'ordre substantiel, il n'y a plus de relation. On confond parfois le fait d'être une personne avec le sens ou l'expérience que l'on a de son identité personnelle. Certaines explications tendent à attribuer à la constitution ontologique de la personne ce qui revient à la conscience de l'identité personnelle⁵². Or *être* une personne ne s'identifie pas avec la *conscience* d'être une personne. Par ailleurs, si la personne est définie par ses relations avec d'autres personnes humaines, nous pourrions aussi bien être définis comme des « non personnes » si nous n'avons pas de relation sociale significative. Autrement dit: « Que la personne humaine comporte en sa structure un rapport à l'*autre* ne signifie pas encore qu'elle soit constituée dans sa dignité éminente de personne par ce rapport »⁵³. On peut faire la même remarque concernant la phénoménologie du don: pour se donner, ne faut-il pas d'abord être et avoir de quoi donner? C'est parce que la personne *est* personne qu'elle est capable de se donner vraiment. « Il semble donc bien, encore une fois, que la relation à l'autre survienne à la personne plutôt qu'elle ne la constitue »⁵⁴.

7. Il y a analogie entre la personne divine et la personne humaine (une analogie où, comme dans toute analogie entre Dieu et la créature, la dissemblance est plus grande que la ressemblance). En quoi consiste la ressemblance? Si, dans cette ressemblance, on place la relation comme *constituant* la personne humaine, sommes-nous encore en présence d'une analogie où tombons-nous

52. Dans ce cas, on risque de tomber dans une sorte de « constructivisme » psychologique et social. Cela advient lorsqu'on affirme, par exemple, qu'un enfant devient une personne par le fait qu'il est considéré et traité comme une personne. Emmanuel Pic n'échappe pas à ce danger lorsqu'il écrit: « La dignité est avant tout relationnelle. Ainsi ma propre dignité surgit lorsque je crédite l'autre, quel qu'il soit, de la même dignité » (voir plus haut la note 17).

53. Joseph DE FINANCE S.J., « La personne et l'autre », dans *Id.*, *Personne et valeur*, Rome, 1992, p. 71-90, ici p. 82.

54. Joseph DE FINANCE S.J., « La personne et l'autre », p. 84.

dans l'univocité? Autrement dit, n'attribue-t-on pas à la personne humaine une caractéristique exclusivement divine (une caractéristique que la personne divine possède en vertu de sa simplicité transcendante)? Nous y reviendrons plus bas.

8. Enfin, il ne faut pas confondre « l'ordre de la réalité » et « l'ordre de la manifestation ». Cette remarque s'adresse spécialement aux tentatives de définir la personne par l'intentionnalité ou par l'agir libre. Saint Thomas lui-même fait observer que la personne se caractérise par son agir libre (par la maîtrise de ses actes)⁵⁵. Il le fait, après avoir posé la notion de substance, dans le but de manifester la *nature rationnelle* qui caractérise la personne. Ici, le concept clé est celui de « nature rationnelle », c'est-à-dire une nature dotée des facultés d'intelligence et de volonté. Dans l'ordre de la manifestation, l'agir libre révèle la personne. Mais dans l'ordre de la réalité, l'agir libre se fonde dans la « substance individuelle de nature rationnelle ». Il semble bien qu'une conception relationnelle de la personne exige une réflexion approfondie sur la *nature*.

IV. Quelques propositions pour orienter la réflexion

1. Si la philosophie et la théologie éprouvent aujourd'hui un besoin spécial de développer une compréhension de la personne comme relation, c'est sans doute parce que la modernité a perdu le sens ancien de la personne. Ce sens ancien soulignait la dimension publique de la personne, la dignité de son rôle social. Il est bien suggéré par le « masque de théâtre » qui semble attaché à l'histoire du nom latin *persona* (un sens que les médiévaux connaissaient à travers Boèce⁵⁶). Pour la pensée chrétienne antique et médiévale, il allait de soi que la personne humaine est *indissociablement* individu et membre de la communauté humaine. « Chaque être humain singulier peut être considéré sous deux aspects : premièrement, en tant qu'il est une certaine personne singulière (*persona singularis*); deuxièmement, en tant qu'il fait partie d'un certain collège (*pars alicuius collegii*) »⁵⁷. L'individualisme moderne a peu à peu érodé ce sens de l'appartenance à une communauté, à tel point que « personne » et « individu » sont parfois devenus des concepts antinomiques.

55. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 29, a. 1, resp. Il s'agit du premier article consacré à la notion de « personne ».

56. Voir par exemple saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 29, a. 3, arg. 2 et ad 2; *De potentia*, q. 9, a. 3, arg. 1 et ad 1.

57. Saint THOMAS D'AQUIN, *De malo*, q. 4, a. 1, resp. La suite du texte considère ce « collège » qu'est la communauté humaine tout entière qui, par analogie, peut être considérée d'une certaine façon « comme un seul homme » (*huiusmodi enim collegium hominum reputatur quasi unus homo*). L'interrelation et l'unité du genre humain ne peuvent guère être exprimées avec davantage de force.

Faut-il porter remède à cet individualisme en demandant à la relation de constituer ou de définir la personne humaine? Plutôt que d'assigner une telle mission à la relation, il faut retrouver le sens intégral de la personne humaine, être singulier et communautaire en vertu de sa *nature* même de créature rationnelle subsistant dans la corporéité.

2. Concernant la relation, il vaut la peine de rappeler l'analyse qu'en a donnée saint Thomas⁵⁸. Une relation réelle, c'est-à-dire une relation qui existe « dans la nature des choses » et non seulement dans l'esprit qui conçoit cette relation, comporte deux éléments constitutifs. Le premier est l'élément formel (*ratio*) qui caractérise distinctement la relation parmi tous les modes de l'être: il consiste dans le pur rapport à autrui (« *respectus* », « *ad aliud* »). Ce pur rapport à autrui constitue l'essence de la relation, et c'est *cela* que signifie la définition de la relation comme « rapport à un autre ». Le second élément est l'être ou l'existence (*esse*) de la relation. Dans les créatures, l'être de la relation réelle est « accidentel » (c'est l'inhérence: « *esse in* », l'existence dans la substance), il s'ajoute à la substance dans laquelle cette relation existe. Sous cet aspect, la relation est bien inscrite dans la substance: la relation vient « faire corps » avec et dans la substance. Nous disons: *dans* la substance. En effet, les relations réelles n'existent pas « entre » les termes en relation mais bien « dans » les choses qui existent concrètement⁵⁹. Et donc la relation réelle n'existe concrètement que parce qu'elle est la relation *de* quelque chose ou *de* quelqu'un: une relation réelle ne peut pas exister autrement que dans une substance qui, elle, n'est pas seulement d'ordre relatif. Outre les aspects que nous mentionnerons plus bas concernant l'analogie, cette analyse nous permet déjà de formuler une observation importante: il ne faut pas confondre l'aspect

58. La référence à saint Thomas d'Aquin s'impose même, dans la mesure où c'est lui qui a développé la conception de la personne divine comme « relation subsistante », sur la base de cette analyse de la relation.

59. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 28, a. 2, resp.: « En chacun des neuf genres d'accidents, il y a deux aspects à considérer. 1° Il y a d'abord l'être (*esse*) qui revient à chacun d'eux en tant qu'accident. Et pour tous en général, cet être consiste à exister dans un sujet (*in esse*). En effet, l'être de l'accident, c'est d'exister dans un autre. 2° L'autre aspect à considérer en chacun d'eux, c'est la raison formelle propre (*propria ratio*) de chacun de ces genres. Or dans les autres genres que la relation, par exemple dans la quantité ou la qualité, la raison formelle propre du genre se prend encore par rapport au sujet: on dit ainsi que la quantité est une mesure de la substance, et que la qualité est une disposition de la substance. Mais la raison formelle propre de la relation ne se prend pas par rapport au sujet en qui elle existe: elle se prend par rapport à quelque chose d'extérieur (*ad aliquid extra*) ». Pour une explication plus détaillée, voir Gilles EMERY, « *Ad aliquid*: la relation chez Thomas d'Aquin », dans *Saint Thomas d'Aquin*, éd. Thierry-Dominique Humbrecht, Paris, 2010, p. 113-135.

« ontologique » de la relation (son *esse*) et sa « formalité » de relation (le rapport à autrui). Cette « formalité » recouvre, à bien des égards, ce que beaucoup d'auteurs entendent aujourd'hui en parlant de relations interpersonnelles et d'intentionnalité⁶⁰. Or la personne humaine ne peut être caractérisée en profondeur par des relations que si elle est d'abord *une réalité capable de porter des relations*, c'est-à-dire une réalité subsistante dans laquelle et de laquelle la relation reçoit sa consistance « ontologique ».

3. Concernant la relation fondatrice à Dieu créateur (la « relation de création »), nous proposons avec saint Thomas de valoriser la notion d'*accident propre* de la créature, en l'occurrence de la personne humaine. Il ne s'agit *en aucun cas* de quelque chose d'accessoire. Cette relation appartient *nécessairement* à la créature, avec un réel poids ontologique, parce que la créature reçoit son existence de Dieu : *en ce sens*, on peut dire qu'elle est constitutive de l'existant concret qu'est une personne humaine. Cette conception permet de rendre compte de la « consistance » propre de l'ordre créé (on peut « définir » une personne humaine, c'est-à-dire signifier l'*essence* de l'être humain sans y faire intervenir la relation à Dieu), tout en affirmant que l'ordre interne des créatures existe à cause du rapport envers Dieu et en vue du rapport avec Dieu (dimension religieuse des créatures et de la personne humaine en particulier)⁶¹. — À cette relation de création, il faut ajouter la relation aux parents. La génération d'un petit homme leur est proprement attribuée : la maternité, la paternité et la filiation sont des relations de personne à personne. Par leur activité propre qui dispose à la création immédiate de l'âme rationnelle par Dieu, les parents collaborent à l'activité divine ; saint Thomas parle ici de l'activité des parents comme d'un « instrument » de Dieu⁶².

60. Par « intentionnalité », nous entendons ici la vie de l'esprit, c'est-à-dire la vie de l'intelligence et de la volonté, dans son rapport à autrui. Un large courant promeut ainsi une compréhension transcendantale de la relation avec la tendance à faire reposer la conception de la personne sur cette intentionnalité. Voir par exemple Charles LEFÈVRE, « La relation personnelle chez saint Thomas d'Aquin », *Mélanges de Science Religieuse* 31 (1974) 121-144. Cet auteur parle de « la relation comme d'un aspect transcendantal de l'être » (p. 143) pour rendre compte de « l'essentielle intentionnalité qui me constitue » (p. 144).

61. Voir Gilles EMERY, « La relation de création ».

62. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 118, a. 2, ad 3. Cette doctrine présuppose une conception métaphysique profonde du concours de Dieu et de l'homme. La causalité des parents n'est ni détachée de celle de Dieu, ni placée en parallèle à celle de Dieu, mais elle s'inscrit dans celle de Dieu comme collaboration à l'œuvre divine. Si les parents procurent la matière du corps et exercent ainsi une activité dispositive envers la création immédiate de l'âme par Dieu, c'est à cause de la vertu ou de l'énergie de leur être spirituel (cf. q. 118, a. 1, resp. et ad 3 : l'âme sensitive de l'embryon est dérivée de l'âme des parents).

4. Dans la définition de la personne par Boèce (la personne est « une substance individuelle de nature raisonnable »), telle qu'elle est interprétée par saint Thomas, la formule « substance individuelle » n'implique aucun solipsisme ou égocentrisme, aucun isolement ni aucun « chosisme », mais elle désigne la réalité concrète et le *mode d'existence* de celui qui se tient distinctement dans l'être en lui-même et non dans un autre (c'est la « subsistance »), assurant ainsi la consistance métaphysique, l'identité stable et la continuité du sujet personnel dans sa relation à Dieu et dans ses relations interpersonnelles⁶³.

5. Quant à la « nature raisonnable », c'est peut-être l'élément le plus important pour notre propos : cette « nature raisonnable » signifie l'essence des êtres doués d'intelligence et de volonté (liberté). Cela implique en l'être humain un principe d'activité défini par une fin, des dynamismes, des puissances actives et passives. La « nature raisonnable » est un principe d'être et elle est aussi, par définition, un principe d'action et de relations spécifiques. Loin d'être « statique », la *nature* est une réalité dynamique : elle est le principe interne du développement cohérent d'un être⁶⁴, et à ce titre le principe de ses actions propres et de ses relations. Et lorsque cette nature est *raisonnable*, elle s'épanouit ou rayonne par le mode intelligent et libre de l'agir, jusqu'au don de soi. Cela a été manifesté de manière remarquable par le troisième concile œcuménique de Constantinople, en 680-681, concernant les deux volontés et les deux activités du Christ : sa volonté et son activité divines, et sa volonté et son activité humaines. Le vouloir et l'agir y sont qualifiés de « naturels », car ils ont pour principe la nature⁶⁵. Plus précisément : l'agir libre est le fait du suppôt ou de la personne (c'est la personne qui est le

63. Dans l'interprétation de la définition boéthienne de la personne par saint Thomas, l'« individu » est compris comme un « mode d'être » (*modus essendi*) et la « substance » désigne un « *modus existendi* » ; voir par exemple saint THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 5 et ad 6 ; *Somme de théologie* I, q. 29, a. 2, resp. Cette approche exclut toute réduction « chosiste » de la substance individuelle ; voir notre étude : « The Dignity of Being a Substance: Person, Subsistence, and Nature », *Nova et Vetera* [English Edition] 9 (4/2011) 991-1001. Pour une réflexion plus approfondie : Camille DE BELLOY, « Personne divine, personne humaine selon Thomas d'Aquin : l'irréductible analogie », dans *Saint Thomas d'Aquin*, éd. Thierry-Dominique Humbrecht, Paris, 2010, p. 137-164, spécialement p. 140-145.

64. Cf. ARISTOTE : « La nature est le principe et la cause du mouvement et du repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, par essence et non par accident » (*Physique*, livre II, 1 ; 192b 21-22).

65. CONSTANTINOPLE III, *Exposé de foi* : « Nous proclamons de la même manière en lui [Le Fils, unique engendré, Dieu Verbe, Seigneur Jésus-Christ], selon l'enseignement des saints Pères, deux volontés ou vouloirs naturels (*duo physikas thelèseis ètoi thelèmata*) et deux activités naturelles (*kai duo physikas energeias*), sans division, sans changement, sans partage et sans confusion » (*Les*

sujet concret de l'action, le principe *quod*) mais il s'enracine dans la nature comme principe « par lequel » la personne agit (principe *quo*)⁶⁶. Ces précisions sont capitales : l'opération (l'action) et la volonté (prolongeons : l'intentionnalité) sont des *propriétés (idiomes) de la nature*. C'est en vertu de sa nature que la personne humaine possède la capacité de se rapporter aux autres, au monde, à soi et à Dieu, par son intelligence et son action libre. La dimension interpersonnelle et le rapport spécifique envers Dieu (l'image de Dieu) qui caractérisent la personne humaine sont précisément inscrits *dans la nature raisonnable qui la définit*. Cela amène à saisir la personne humaine comme une perfection métaphysique, naturelle et substantielle, qui s'épanouit dans l'ordre de l'agir en valeurs psychologiques, morales et relationnelles⁶⁷. Il importe de redécouvrir cette compréhension de la nature, spécialement lorsqu'on s'interroge sur le rapport entre personne et nature :

L'idée selon laquelle les êtres possèdent une nature s'impose à l'esprit dès lors qu'il veut rendre raison de la finalité immanente aux êtres et de la régularité qu'il perçoit dans leurs façons d'agir et de réagir. Considérer les êtres comme des natures revient donc à leur reconnaître une consistance propre et à affirmer qu'ils sont des centres relativement autonomes dans l'ordre de l'être et de l'agir et non pas de simples illusions ou des constructions temporaires de la conscience. Ces « natures » ne sont pas pour autant des unités ontologiques closes, refermées sur elles-mêmes et purement juxtaposées les unes aux

Councils œcuméniques, t. II-1, *Les décrets*, Sous la direction de Giuseppe Alberigo, Paris, 1994, p. 286-287). Le fondement en est le dogme de Chalcedoine : le Christ possède deux natures, chacune étant le principe d'une activité distincte en communion avec l'autre. Avant Constantinople III, cet enseignement a été professé par le pape saint Martin I^{er} au concile du Latran en 649 : « De même que nous confessons ses [= du Christ] deux natures (*duas naturas / duo tas phuseis*) unies sans confusion ni division, de même conformément aux natures, deux volontés naturelles (*duas naturales voluntates / duo ta kata phusin thelemata*), la divine et l'humaine, ainsi que deux opérations naturelles (*duo tas physikas energieas*), la divine et l'humaine, cela pour confirmer parfaitement et sans omission que le même et unique Jésus Christ, notre Seigneur et Dieu, est vraiment par nature Dieu parfait et homme parfait, à l'exception du péché, et qu'ainsi il voulait et opérait divinement et humainement notre salut » (DENZINGER n° 500, traduction adaptée).

66. C'est ainsi que saint Léon le Grand expliquait dans son Tome à Flavian (en 449) : « Chaque nature accomplit ce qui lui est propre en communion avec l'autre nature, en ce sens que le Verbe opère ce qui est du Verbe, et la chair met à exécution ce qui est de la chair ». Saint Léon distingue bien l'unique personne qui agit (le Fils incarné) et les deux principes formels d'activité distincte (ce par quoi la personne agit, c'est-à-dire la nature). Pour un commentaire, voir Gilles EMERY, « Le mystère de l'Incarnation dans le Tome à Flavian de saint Léon le Grand », *Nova et Vetera* 87 (4/2012) 397-418, ici p. 411-412.

67. Cf. Jacques MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. 4, Fribourg/Paris, 1983, p. 679-681. On peut voir aussi Gilles EMERY, « La Trinité, le Christ et l'homme. Théologie et métaphysique de la personne », dans *L'humain et la personne*, Sous la direction de François-Xavier Putallaz et Bernard N. Schumacher, Paris, 2009, p. 175-193.

autres. Elles agissent les unes sur les autres, entretiennent entre elles des rapports complexes de causalité. Dans l'ordre spirituel, les personnes tissent des relations intersubjectives. Les natures forment donc un réseau et, en dernière analyse, un ordre, c'est-à-dire une série unifiée par la référence à un principe. [...] Dans la tradition théologique chrétienne, la personne présente deux aspects complémentaires. D'une part, selon la définition de Boèce, reprise par la théologie scolastique, la personne est une « substance (subsistant) individuelle de nature rationnelle ». Elle renvoie à l'unicité d'un sujet ontologique qui, étant de nature spirituelle, jouit d'une dignité et d'une autonomie qui se manifeste dans la conscience de soi et la libre maîtrise de son agir. D'autre part, la personne se manifeste dans sa capacité à entrer en relation : elle déploie son action dans l'ordre de l'intersubjectivité et de la communion dans l'amour. [...] La personne ne s'oppose pas à la nature. Au contraire, nature et personne sont deux notions qui se complètent. D'une part, toute personne humaine est une réalisation unique de la nature humaine entendue au sens métaphysique. D'autre part, la personne humaine, dans les choix libres par lesquels elle répond dans le concret de son ici et maintenant à sa vocation unique et transcendante, assume les orientations données par sa nature⁶⁸.

Les relations interpersonnelles (familiales, sociales, politiques) sont constitutives du *développement* de la personne, conformément à la nature humaine qui en est le principe. Lorsque saint Thomas explique la dimension sociale de la personne humaine, le langage humain et la communication avec autrui, il en rend précisément compte par la « nature raisonnable » qui caractérise cette personne humaine⁶⁹. Autrement dit, l'approche de la personne en termes de *subsistence* et de *nature*, loin de mettre dans l'ombre la dimension relationnelle de la personne, la fonde et la promeut bien plutôt.

6. Concernant l'analogie entre personne divine et personne humaine, on reproche souvent à saint Thomas de n'avoir pas poussé la réflexion jusqu'à son terme (ou on le regrette), car il réserve strictement la constitution relationnelle de la personne aux seules personnes divines : « Bien que la relation soit contenue dans la signification de la personne divine, il n'en va pas de même dans la signification de la personne des anges ou de la personne humaine »⁷⁰. En effet, « dans les créatures, la distinction des supposito ne revient pas aux relations, mais

68. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle » (2009), n^{os} 65, 67 et 68, dans : CTI, *Documents II (1986-2009)*, Paris, 2013, p. 597-599.

69. Voir par exemple saint THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, livre III, ch. 147 ; cf. ch. 129 et ch. 131 ; *Sententia Libri Politicorum* I 1/b (édition léonine, t. 48 A, p. 79).

70. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 29, a. 4, ad 4.

elle doit avoir lieu par des principes essentiels : car dans les créatures, les relations ne sont pas subsistantes »⁷¹. L'acception relationnelle de la personne est réservée à la Trinité, en vertu du statut que la relation revêt en Dieu, c'est-à-dire parce qu'*en Dieu seul* « les relations subsistent »⁷². Notons deux choses. Premièrement, lorsque saint Thomas saisit la personne divine comme relation subsistante, il le fait sur la base d'une analyse de la relation qui en permet l'attribution analogique en Dieu sans faire éclater la doctrine aristotélicienne des Catégories. Deuxièmement, on néglige trop souvent une distinction capitale : « Autre chose est de chercher la signification du nom *personne* en général, et autre chose de chercher la signification de la *personne divine* »⁷³.

Il faut en effet distinguer : 1° une *notion commune* de « personne » qui s'applique par analogie aux personnes divines et aux personnes humaines (ainsi qu'aux anges ; c'est la définition de Boèce : la personne est une « substance individuelle de nature raisonnable ») ; 2° une *notion propre* de personne humaine et une *notion propre* de personne divine. Cette notion propre fait intervenir, comme élément déterminant, *l'individuation* de la personne. En Dieu Trinité, il s'agit des relations. Les personnes divines consubstantielles se distinguent par des relations auxquelles elles s'identifient⁷⁴. Chez nous, personnes humaines, l'individuation a lieu par la matière ou, si l'on préfère, par l'union substantielle de notre âme et de notre corps. « Ce qui fait que le composé d'âme et de corps est un homme (*homo*), n'est pas quelque chose de positif en dehors de l'âme, du corps et de leur union »⁷⁵. Ce qui me distingue *radicalement* des autres personnes humaines, ce ne sont pas mes relations (elles contribuent certes à développer ma distinction personnelle dans le cours de mon existence), mais l'union substantielle de mon corps et de mon âme qui constitue la personne que je suis, au fondement de mes relations.

71. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 39, a. 1, ad 1.

72. *Ibid.* Saint Thomas l'affirme en vertu de la simplicité absolue de Dieu, et plus précisément en raison de l'identité de l'être (*esse*) de la relation avec l'essence divine : « Ce qui, dans les créatures, possède un être accidentel, dès lors que l'on transfère en Dieu, y possède l'être substantiel ; car [...] tout ce qui existe en Dieu est son essence. [...] Dès lors, si l'on considère la relation sous l'aspect où, dans les choses créées, elle a un être accidentel dans le sujet, de ce côté la relation qui existe réellement en Dieu possède l'être de l'essence divine et ne fait qu'un avec elle » (*Somme de théologie* I, q. 28, a. 2, resp.). Saint Thomas applique ici à l'étude de Dieu les deux éléments qu'il a préalablement dégagés dans son analyse de la relation (voir plus haut la note 59).

73. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 29, a. 4, resp.

74. La paternité est le Père, la filiation est le Fils, et la procession est le Saint-Esprit, en tant que ces relations de paternité, de filiation et de procession subsistent dans l'être divin (saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 40, a. 2, resp.).

75. SAINT THOMAS D'AQUIN, III *Sent.*, dist. 6, q. 1, a. 2, ad 5.

Faire de la relation le principe d'individuation des personnes humaines reviendrait à une forme de constructivisme qui ne peut pas rendre compte de l'identité d'un sujet stable au fondement de ses relations, ni de la dignité intrinsèque de la personne. Cette dignité se fonde bien plutôt sur la subsistance et sur la nature raisonnable de la personne humaine. « Subsister dans une nature rationnelle est une grande dignité: c'est pourquoi tout individu de nature rationnelle est appelé *personne* »⁷⁶. En définitive, ce qui étonne dans les tentatives contemporaines d'appliquer aux hommes la constitution relationnelle de la personne, « c'est la confusion qui s'y manifeste entre les ordres du créé et de l'incrédé, de l'humain et du divin, si respectueusement et finement distingués par le maître d'Aquin. La "relation subsistante" est brutalement ramenée du ciel sur la terre »⁷⁷. Ces considérations invitent à redécouvrir la valeur de la définition de la personne par Boèce: elle offre une notion *analogue* de « personne » qui s'applique, de manière différenciée, à Dieu, aux anges et aux hommes. De son côté, la notion propre de personne tient compte de ce qui, en Dieu, ne *peut pas* être attribué aux créatures (la relation subsistante), car il s'agit d'une prérogative exclusivement divine; et, en l'homme, elle tient compte de ce qui revient proprement aux hommes (l'union de l'âme rationnelle et du corps⁷⁸) et ne *peut pas* être attribué à Dieu.

7. La personne humaine *participe* à la relationalité des personnes divines. Elle n'y participe cependant *pas* en tant qu'elle serait *constituée comme personne* par une relation ou par des relations⁷⁹. Elle y participe en un sens dérivé, d'une part, en tant que la pluralité ordonnée des créatures ainsi que la pluralité des individus au sein d'une même espèce (en l'occurrence la pluralité des personnes

76. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 29, a. 3, ad 2.

77. Camille DE BELLOY, « Personne divine, personne humaine », p. 138. L'auteur poursuit: « elle [la relation subsistante] ne désigne plus de loin, comme chez Thomas, le secret bienheureux, le royal apanage des trois personnes divines en leur vie transcendante et mutuelle immanence, mais elle est censée désormais pouvoir fournir à tout individu la formule univoque et standardisée par quoi se constitue sa personnalité ».

78. « L'homme, c'est ce qui a la raison dans une nature sensible (*homo est id quod habet rationem in natura sensitiva*) »: saint THOMAS D'AQUIN, *Super Metaph.*, livre VII, leçon 9, n° 1463.

79. Vincent Holzer note avec lucidité: « Si l'on peut établir que la notion de personne est analogique et qu'elle s'applique *en propre* à Dieu en raison de sa dignité ontologique, en est-il de même pour la notion de relation? À regarder les choses d'un peu près, l'on s'aperçoit que l'usage de la notion de relation s'accompagne d'un exhaussement "substantiel" qui ne saurait entrer dans la définition ou la détermination formelle de la personne humaine »; voir Vincent HOLZER, « Les relations intra-trinitaires et la relation de l'homme à Dieu. Peut-on parler d'une *analogia relationis*? », *PATH* 10 (2011) 49-73, ici p. 49-50. Dans sa proposition, V. Holzer favorise plutôt la considération de l'économie divine de la création et de la grâce.

qui forment le genre humain) sont produites par les personnes divines distinctes⁸⁰. D'autre part, et principalement, c'est par sa *nature rationnelle* que la personne humaine participe à la relationalité trinitaire, en tant que cette nature est un principe de connaissance et d'agir libre⁸¹. La relationalité est inscrite dans la nature intellectuelle de la personne humaine, destinée à s'accomplir dans ses relations à autrui et fondamentalement dans sa relation théologique à Dieu, par la participation à la vie intra-trinitaire⁸².

L'agir intelligent et libre fonde en effet les relations dans lesquelles la personne humaine se réalise et accomplit sa vocation : la relation vivante de connaissance et d'amour de Dieu, c'est-à-dire l'accomplissement, par la grâce, de l'image de Dieu inscrite dans la nature humaine ; le rapport aux autres personnes humaines, en vertu de la nature sociale que l'homme possède en tant qu'être rationnel, un rapport qui concerne tant le plan de la nature que celui de la grâce (la vie de charité dans l'Église, la communion des saints). La personne humaine développe ses potentialités, prend conscience d'elle-même, accomplit son identité dans l'histoire et réalise sa vocation par ses relations interpersonnelles, conformément à sa nature d'image de Dieu, en vue de la relation envers Dieu comme seul Bien ultime capable de combler parfaitement la personne créée.

Fr. Gilles EMERY, OP

80. Voir Gilles EMERY, *La Trinité créatrice*, Paris, 1995, p. 445-454. Il s'agit de la causalité créatrice de la Trinité : en I *Sent.*, dist. 26, q. 2, a. 2, ad 2, saint Thomas explique que la procession des personnes divines distinctes est la cause de toute procession et de toute « multiplication » des créatures. La perspective est ici « descendante » : la foi aux personnes divines incréées, qui se distinguent par des relations, éclaire le sens de la pluralité créée. Les prérogatives exclusives des relations trinitaires y sont clairement soulignées.

81. Nous avons déjà noté que la dimension relationnelle intervient également dans le rapport « initial » envers Dieu créateur : c'est la relation de création. Mais, à proprement parler, cette relation ne constitue pas la personne humaine et ne la définit pas. Elle caractérise plutôt la personne humaine comme une *créature* qui reçoit son existence de Dieu.

82. Voir saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 93, a. 7 et a. 8, concernant l'« image de Dieu » en l'homme.