

L'homme à la lumière d'une métaphysique de l'être

MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE, o.p., Professeur de philosophie à l'Université de Fribourg, Suisse

L'UN des problèmes les plus importants de la philosophie contemporaine est celui des rapports de la philosophie première et de l'anthropologie. Heidegger le souligne, et on le comprend facilement. Kant, en effet, en critiquant la métaphysique wolfienne considérée par lui comme impossible, et en rejetant du même coup la métaphysique de l'être, trouve comme un refuge dans l'anthropologie. Il est du reste, ne l'oublions pas, le premier à employer l'expression « anthropologie »; et sa philosophie critique ne peut trouver sa fin que dans une anthropologie. Si la théologie naturelle ne peut plus exister, l'anthropologie lui succède¹; et à son tour celle-ci cédera le pas à la philosophie analytique, où l'homme lui-même disparaît et où l'on ne regarde plus que sa trace: le langage.

Diverses conceptions de l'anthropologie

Il faut donc bien comprendre que l'anthropologie peut être regardée de deux façons très différentes: comme la philosophie qui

¹ N'oublions pas que Feuerbach, pour qui « les temps modernes ont eu pour tâche (...) la transformation et la résolution de la théologie en anthropologie » (*Principes de la philosophie de l'avenir*, in *Manifestes philosophiques*, P.U.F. 1973, p. 128), attribue ouvertement la découverte de l'anthropologie à Luther (voir son essai sur *L'essence de la foi selon Luther*). La différence entre le protestantisme et le catholicisme, estime Feuerbach, « consiste seulement en ceci que l'un est *théologie* alors que l'autre est *christologie*, c'est-à-dire *anthropologie* (religieuse) » (*L'essence du christianisme*, éd. Maspero 1973, p. 523). « Dans le catholicisme, *l'humanité est attribut, prédicat de la divinité* (du Christ): *Dieu homme*; dans le protestantisme au contraire *la divinité est attribut, prédicat de l'humanité* (du Christ): *l'homme Dieu*. (...) Dans le catholicisme *l'homme est pour Dieu*; dans le protestantisme au contraire c'est *Dieu qui est pour l'homme* » (*op. cit.*, pp. 524-525).

prend la place de la philosophie première, de la métaphysique, de la théologie; ou au contraire comme une partie de la philosophie regardant l'homme dans la lumière de la philosophie première, de la métaphysique de ce-qui-est considéré en tant qu'être, et même dans la lumière de la théologie naturelle (l'homme, créature de Dieu, créature spirituelle et religieuse).

Il est facile de comprendre que l'anthropologie qui supplante la philosophie première s'élabore à l'intérieur d'une idéologie plus ou moins explicite. Partant d'une idée *a priori* qui se développe d'une manière immanente et dialectique, on aboutit à l'exaltation de telle ou telle modalité de la vie de l'homme. Il serait intéressant d'exposer ces idéologies diverses qui se cristallisent en diverses anthropologies exaltant telle ou telle capacité de l'homme au détriment de telle ou telle autre capacité.

Relevons ici quelques exemples particulièrement typiques. L'idéologie marxiste aboutit à une anthropologie *sui generis* que nous connaissons bien: celle de l'homme-travailleur, sans doute, mais de l'homme-travailleur défini en fonction de la *praxis*, de sorte que si cette anthropologie admet bien une certaine solidarité des hommes, c'est une solidarité des travailleurs et pour les travailleurs, une solidarité mesurée par la *praxis*. Il ne s'agit pas de découvrir, au delà du travail, un lien avec l'homme concret individuel, avec l'homme spirituel capable de remonter jusqu'à Dieu en L'adorant. La dimension de l'homme religieux est bannie de cette idéologie comme une superstructure qu'il faut rejeter, comme un poids non seulement inutile, mais nuisible. Précisons encore que cette solidarité n'implique pas la découverte de l'autonomie véritable de la personne humaine en son absolu de personne humaine; elle n'exprime que le lien dialectique qui unit les travailleurs entre eux en vertu de la *praxis*. L'anthropologie marxiste est inséparable de l'idéologie dans laquelle elle est née, elle est inséparable de la dialectique qui la structure.

Regardons maintenant le positivisme, cette idéologie froide, a-politique, qui exalte la connaissance scientifique dans telle ou telle de ses orientations, à l'exclusion de toute pensée métaphysique considérant l'homme dans son esprit et sa destinée propre. Cette idéologie secrète sa propre anthropologie, sa propre vision de l'homme: l'homme-savant, mesure de l'univers, cherchant à le dominer de plus en plus pour se procurer un bien-être de plus en plus grand. Mais ce bien-être est lui-même ordonné au progrès de la science. N'est-ce pas ce progrès qui, en définitive, donne à l'homme sa véritable si-

gnification, sa véritable grandeur? Tout épanouissement de l'homme en dehors du progrès de la science pourra être toléré, libéralement, dans la mesure où il ne contrariera pas l'absolu du progrès de la recherche scientifique... En ce sens on comprend qu'à première vue, et à courte perspective, cette anthropologie puisse paraître très libérale. La science n'a pas de couleur politique, ni religieuse; elle laisse l'homme libre de se développer selon ses goûts propres. Mais un regard plus profond sur cette anthropologie révèle qu'elle limite aussi l'homme dans son développement authentiquement humain, car tout amour humain y est, non pas directement banni, certes, mais relativisé, ordonné au développement du progrès de la science. Reste-t-il alors un véritable amour personnel? — On peut se poser des questions semblables à propos du développement religieux de l'homme, de sa capacité d'adorer et de contempler; celles-ci ne sont pas immédiatement brimées, mais elles ne sont plus considérées en elles-mêmes, dans leur valeur propre; elles sont tolérées dans la mesure où elles n'entravent pas le progrès de la science.

Si nous nous tournons vers les autres idéologies athées, comme celles de Sartre, de Nietzsche, de Freud, ou comme l'« humanisme évolutionnaire » d'un Julian Huxley, nous constatons que toutes engendrent une vision mutilée de l'homme; l'homme n'y est plus développé dans toutes les dimensions de son épanouissement.

Si cela est particulièrement manifeste dans les idéologies athées, cela est également vrai de toute vision idéologique reposant sur une dialectique. L'anthropologie qu'elles secrètent demeure unidimensionnelle, exaltant une dimension de l'homme en rejetant ses autres possibilités de développement. C'est ce qui explique que ces diverses anthropologies s'opposent entre elles; la dimension humaine qu'elles exaltent perd son caractère humain en excluant les autres développements humains (ceci en raison, précisément, de leur caractère dialectique).

Face à ces anthropologies nées d'idéologies, il nous faut découvrir une véritable anthropologie qui respecte toutes les dimensions de l'homme et qui les ordonne en évaluant leurs importances respectives. Cela ne peut se faire que grâce à une philosophie qui saisisse l'homme en ce qu'il a de plus profond, de plus « lui-même », son esprit, et qui en même temps le saisisse dans son individualité corporelle, dans sa sensibilité en ce qu'elle a de propre; une philosophie qui soit capable de saisir, au delà de la distinction de l'esprit

et du sensible, de l'âme spirituelle et du corps (de la matière), *ce-qui-est* considéré en tant que cela *est*. Aucune philosophie qui reste une idéologie ne peut saisir l'homme à la fois en sa totalité et en ce qu'il a de plus profond; partant d'une idée, et donc de quelque chose qui provient de l'homme, une telle philosophie ne pourra jamais atteindre l'homme en son être propre, au delà de ses idées. C'est relativement au développement de ses idées que l'homme sera considéré; il ne sera plus regardé pour lui-même: en son être, en son esprit, en sa propre personne.

Sans doute certains prétendront-ils qu'une véritable anthropologie, à notre époque, doit non seulement tenir compte de toutes les découvertes scientifiques qui ont été faites en biologie, en psychologie, en sociologie, dans toutes les sciences humaines, mais doit aussi faire comme la synthèse de ces diverses conclusions scientifiques. Il y a là un problème critique que l'on doit bien saisir car il est capital: comment comprendre les rapports, les liens qui existent entre la philosophie, l'anthropologie et les conclusions des sciences humaines? Nous ne pouvons ici que rappeler que la philosophie réaliste, qui aboutit à une philosophie première, une métaphysique de *ce-qui-est* considéré en tant que cela *est*, ne peut pas se fonder sur les conclusions des sciences (physiques, biologiques ou humaines), car ces conclusions ne peuvent nous faire découvrir les principes et causes propres de la réalité existante, de l'homme existant. Ces conclusions, en effet, formalisent le conditionnement de la réalité, de l'homme existant, elles expriment des rapports constants entre antécédents et conséquents. La philosophie doit revenir à la réalité existante (à l'homme) saisie comme existante dans ses diverses modalités. Autrement, la philosophie ne pourra jamais saisir la véritable finalité de l'homme, de son esprit, et elle ne pourra jamais saisir non plus ce qu'il y a de propre dans son existence corporelle, individuelle.

Certes il faut tenir compte des conclusions de ces sciences, pour être plus attentif à la complexité biologique, psychologique et sociologique de l'homme; mais ces conclusions ne peuvent pas spécifier, déterminer la connaissance philosophique ni l'anthropologie philosophique. Il est capital de comprendre cela dans le monde d'aujourd'hui, pour découvrir la véritable finalité de la personne humaine et éviter tout positivisme. Ajoutons qu'autrement, on ne pourra pas comprendre comment la pensée philosophique d'un Aristote et la doctrine théologique d'un saint Thomas peuvent encore aujourd'hui

nous aider à découvrir une véritable anthropologie philosophique — ce qu'en réalité elles peuvent faire, car le progrès des sciences modernes, qui a transformé la « figure de ce monde », n'a pas modifié l'homme dans son être et sa finalité profonde, ni n'a supplanté la connaissance philosophique que l'on peut en avoir, bien qu'il ait très profondément transformé le conditionnement de la vie de l'homme, de son travail, de son milieu sociologique et économique, et qu'il ait également permis de mieux connaître la complexité de ce conditionnement.

Les grands axes d'une véritable anthropologie

Essayons maintenant de préciser, à la lumière d'une philosophie réaliste et d'une philosophie première, les grands axes d'une anthropologie. Notons d'abord que chacune des parties de la philosophie, regardant l'homme dans l'une de ses orientations, s'achève dans une des dimensions d'une anthropologie philosophique.

1. *Dimension du faire (le travail)*

La philosophie de l'activité artistique, du *faire*, implique une vision de l'homme: l'homme capable de transformer l'univers. Dans son activité du *faire*, l'homme découvre l'univers, le donné, ce qui s'impose à lui, « l'autre », comme une matière en attente de transformation. Qu'il s'agisse de l'ouvrier, de l'artisan ou de l'artiste proprement dit, l'homme devient, par sa propre activité, celui qui transforme l'univers en lui donnant une nouvelle signification. Et, par là, l'univers devient le lieu de la gloire de l'homme, puisque celui-ci demeure en lui en l'utilisant, en le dominant, en le mesurant. Nous découvrons ici l'homme dans son efficacité propre, l'homme inventant des *outils* et des *méthodes* afin de devenir de plus en plus efficace et de dominer ses propres limites dans le temps et le lieu. La conquête de l'espace et du temps, conquête toujours plus rapide et plus vertigineuse, lui apparaît comme sans limites. Complété par l'outil et la méthode, l'homme ne se sent-il pas toujours plus le roi de l'univers? Cependant, plus elle s'étend, plus cette royauté est fragile. L'homme peut se laisser griser par ses découvertes toujours plus étonnantes, découvertes qui, comme telles, semblent être sans fin. Il peut se constituer des outils d'une telle efficacité, d'une telle

puissance, que ces outils eux-mêmes deviennent pour lui comme de nouveaux monstres, instruments de sa propre destruction...

L'homme de la technique, de l'efficacité pure, ne peut découvrir en cette technique et cette efficacité son véritable bonheur, sa propre finalité. Il découvre des *moyens*; et le jour où ces moyens sont considérés pour eux-mêmes, comme finalisant la recherche de l'homme, celui-ci en devient l'esclave. Ce roi de l'univers devient l'esclave de ce qu'il a lui-même créé, l'esclave de son outil; et l'outil peut alors devenir pour lui comme une idole.

2. Dimension de l'amour d'amitié

La philosophie de l'activité morale, de l'*agir* humain, s'achève dans une vision de l'homme ami des hommes, capable de se choisir un ami. L'homme prend alors conscience de sa capacité de découvrir « l'autre », au sens fort, comme un autre lui-même; il prend conscience de sa capacité de donner à l'autre ce qu'il a de meilleur en lui-même, et de recevoir ce que l'autre a de plus intime et de meilleur en lui. L'homme peut vivre une communion profonde avec l'homme qu'il a choisi librement, qu'il aime; il peut réaliser avec lui une oeuvre commune. Si l'homme du *faire* est celui du projet et de la créativité, l'homme de l'*agir* est celui de l'intention et du choix, de la responsabilité. Si l'homme du faire peut devenir le roi de l'univers (mais aussi, hélas, l'esclave de ses outils), l'homme de l'*agir* peut découvrir sa finalité en aimant l'homme et en devenant son plus fidèle serviteur (mais il peut aussi s'enfermer dans l'égoïsme, en ne considérant plus les autres que comme relatifs à lui). Une fois qu'il a découvert cet amour réciproque impliquant choix libre et don mutuel — l'amour d'amitié, qui est sa finalité personnelle —, l'homme comprend que le progrès des sciences et des techniques doit être tout relatif à l'amour de l'homme pour l'homme; que l'outil ne doit pas devenir une idole, mais doit être au service de l'homme; l'homme doit passer devant lui.

La morale classique du devoir prend alors sa véritable signification: elle est tout ordonnée à l'épanouissement de l'amour d'amitié, elle est là pour permettre à l'homme de se dépasser en aimant l'autre comme son ami. La véritable anthropologie philosophique est donc celle de l'*ami*, impliquant l'homme moral, l'homme vertueux, l'homme du devoir.

3. Dimension communautaire

La philosophie de la communauté humaine, la philosophie politique considère l'homme qui, en coopérant avec ses semblables, devient à la fois source et gardien d'un *bien commun*. Il en devient la source car, en coopérant avec l'autre, il réalise une oeuvre qui n'est plus simplement la sienne, mais aussi celle des autres hommes qui la réalisent avec lui. De ce bien commun il est aussi le gardien; car ce bien étant plus parfait que le bien individuel, il doit le respecter, l'aimer et tout faire pour l'intensifier, dans la mesure même où il est lié volontairement à ceux qui ont réalisé ce bien avec lui. On découvre là une nouvelle dimension de l'homme, qui n'est plus seulement l'efficacité ou la communion affective avec l'ami, mais la dimension de l'homme engagé dans une communauté en vue d'aider l'homme à mieux découvrir sa véritable fin. Cet homme qui coopère est celui qui est capable de commander, et aussi celui qui est capable d'obéir en exécutant. On voit ici apparaître le problème central de la philosophie politique: toute coopération implique une autorité au service du bien commun et une exécution au service de ce même bien commun. Cette coopération est à l'origine d'un ordre de justice, puisqu'entre celui qui exerce l'autorité et celui qui exécute se créent des droits nouveaux. Si le bien commun (auquel sont ordonnées à la fois l'autorité et l'exécution) n'est plus considéré, s'il est mis entre parenthèses, on voit naître alors la dialectique du maître et de l'esclave (la lutte des classes), qui sera considérée comme l'âme de toute philosophie politique.

Une véritable vision de l'homme ne peut faire abstraction de cette dimension de l'homme dans son engagement communautaire, politique. Cette dimension sera considérée soit en vue d'un bien commun qui réalise une certaine unité au delà des diverses situations économiques, sociales, culturelles, soit indépendamment de ce bien commun, auquel cas, ne voyant que la diversité des situations de ceux qui exercent l'autorité et de ceux qui exécutent, on s'arrêtera à leurs positions antagonistes et rivales, dont on proclamera l'irréductibilité et entre lesquelles on instaurera une lutte obligatoire.

Enfin, n'oublions pas que toute véritable communauté politique se fonde sur la famille, qui est la communauté humaine fondamentale. La source de cette communauté familiale est l'amour personnel réciproque de l'homme et de la femme, de l'époux et de l'épouse, amour qui est source de fécondité tant au niveau biologique qu'au

niveau spirituel (l'oeuvre commune de l'éducation). Le bien commun de cette communauté a quelque chose de tout à fait particulier, puisqu'il regarde la conception, la naissance et l'éducation première de l'enfant; et que l'enfant, en tant qu'il est une personne humaine ayant à découvrir sa propre finalité, dépassera ce bien commun.

A toute anthropologie qui se veut réaliste sont essentielles ces trois dimensions de l'homme considéré dans ses activités d'homme: l'homme source d'efficacité, l'homme source d'amour et capable de recevoir l'amour, l'homme coopérant avec son semblable pour réaliser une véritable communauté humaine dans la justice et le respect d'un bien commun. Ajoutons qu'il est essentiel de bien établir l'ordre de ces trois dimensions. Les différentes manières d'évaluer cet ordre donnent lieu à diverses anthropologies. Si l'efficacité au niveau communautaire est considérée comme la valeur suprême, relativisant l'amour personnel de l'homme pour l'homme, on est en face d'une anthropologie qui ne respecte plus la vraie dignité de l'homme, puisque seul l'amour d'amitié est capable de finaliser vraiment l'homme en ce qu'il a de plus propre. La seule anthropologie véritable est celle qui reconnaît la primauté de l'amour personnel de l'homme pour l'homme; de sorte que la recherche de l'efficacité, si elle est utile et même essentielle, demeure toujours subordonnée au bien commun et à l'amour d'amitié, car elle reste de l'ordre des moyens; et que la recherche du bien commun tout en étant bonne et essentielle, ne peut finaliser parfaitement l'homme.

4. Dimension de la corporéité (l'homme dans le temps, et partie de l'univers)

Mais on ne peut s'arrêter à la découverte de ces trois dimensions essentielles de l'anthropologie; il faut aller plus loin. En effet, le problème du *faire*, du travail, de l'efficacité, nous met en présence de l'univers comme matière à transformer. Mais il faut comprendre que l'homme lui-même, par son corps, est une partie de cet univers; et que par son corps il est lui-même capable d'être modifié et considéré comme une matière susceptible d'être manipulée. Il faut donc regarder l'homme dans sa corporéité et dans sa capacité d'être modifié, le regarder comme partie d'un tout (notre univers). Nous touchons là l'aspect *fondamental* de toute anthropologie réaliste. C'est par là que l'on découvre la dépendance de l'homme à l'égard du temps. L'homme est un être mesuré et conditionné par le temps, il est un

être en devenir qui ne peut s'abstraire du temps, de sorte qu'être né à telle ou telle époque n'est pas indifférent à son développement. Par là l'homme est un être historique dans son activité artistique (son efficacité) et politique, et même dans son amour d'amitié. Cette dimension de la temporalité se retrouve dans toutes ses activités, mais elle ne les *détermine* pas: elle les *conditionne*. Cependant il peut se faire que, dans certaines circonstances particulières, ce conditionnement temporel, historique, soit si fort et si contraignant qu'il en arrive à s'imposer jusqu'à supprimer toute autre détermination. L'être humain n'est plus alors qu'un fait historique déterminé par certains antécédents historiques et déterminant à son tour d'autres faits provenant de lui. Et ce qui est vrai du temps l'est aussi du lieu, de la situation géographique, de l'espace en lequel l'homme se trouve².

5. Dimensions du vivant parfait (divers degrés de vie)

Allons plus loin. Le problème de l'*agir*, de l'amour d'amitié, nous met en face du problème de la mort. La mort de l'être aimé nous fait ressentir la mort comme un échec terrible qui nous scandalise et nous blesse, et qui nous montre bien que l'efficacité des techniques demeure limitée et que celles-ci sont finalement impuissantes, puisqu'elles ne parviennent pas à surmonter la mort. Et si la mort nous montre la limite radicale de l'efficacité des techniques, elle nous montre aussi l'erreur radicale de toute idéalisme, de toute idéologie. Aucune idéologie ne peut supprimer la mort, ni l'assumer. La mort n'est-elle pas comme le ver rongeur de tout idéalisme?

Toute anthropologie doit considérer la place de la mort dans la vie de l'homme. L'homme est-il essentiellement ordonné à la mort? est-ce celle-ci qui le définit? Ces questions conduisent immédiatement à se poser cette autre question: Peut-on saisir ce qu'est

² Vivre à l'époque de la conquête de l'espace, observer notre petite planète de la lune, avec le regard des cosmonautes, relativise certes beaucoup de choses. Si le progrès des techniques fait de l'homme le roi de l'univers, il le fait se voir en même temps comme infiniment petit relativement à la totalité de l'univers, comme un grain de sable perdu dans son immensité et entièrement relatif à son harmonie si complexe. S'il transforme la matière, l'homme, étant lui-même, matière, est toujours menacé par celle-ci, qui ne cesse, au niveau de la quantité et de l'extension, de l'envelopper, de le relativiser. Il y a quelque chose de vrai dans la vision matérialiste, mais elle oublie l'essentiel: elle oublie que l'homme est capable de dominer la matière, qu'il lui donne sa signification, ce qui montre bien qu'en réalité l'homme ne peut se ramener à cette matière enveloppante, qu'il doit la reconnaître mais non s'y soumettre.

la mort sans connaître l'homme *comme vivant*, puisque c'est le vivant qui est brisé par la mort? La mort, en effet, n'atteint que le vivant comme tel. Il faut donc regarder l'homme dans sa dimension propre de vivant, pour saisir comment la mort peut l'atteindre. Or l'homme-vivant apparaît dans une extrême complexité, avec en même temps une grande exigence d'unité. La complexité de son corps, dont on peut dire qu'il est comme une « cathédrale de molécules », est mise de plus en plus en lumière par les sciences biologiques. L'homme est le vivant qui, du premier instant de sa conception jusqu'au moment où son corps atteint son développement le plus parfait, connaît la croissance la plus étonnante, résumant en quelque sorte en sa propre individualité les développements successifs de tous les vivants.

Mais il ne faut pas que les nouvelles connaissances biologiques, si poussées, qui éclairent peu à peu toutes les étapes de ce développement, nous fassent oublier le problème, plus radical et plus capital, de l'âme spirituelle de l'homme. Ce vivant, en effet, ne vit pas seulement d'une vie biologique. Il a une vie psychique, encore plus complexe, structurée fondamentalement par deux grands appétits qui le portent, l'un vers l'aliment (c'est l'appétit de l'individu comme tel), l'autre vers le vivant de sexe opposé en vue de la procréation et de la délectation (c'est l'appétit naturel de l'individu en tant que responsable de l'espèce).

Au delà de ces appétits, mais non séparées d'eux, se développent les passions (liées à l'imaginaire): celles du « concupiscible », qui cherchent à capter tout bien sensible et à le posséder en le ramenant à l'individu; et celles de l'« irascible », qui cherchent à écarter tout ce qui fait obstacle à la possession du bien sensible, et qui aiment les luttes où l'individu pourra être victorieux et posséder plus pleinement le bien sensible.

Au delà de la complexité psychique de l'homme émerge la vie de l'esprit, la vie de l'intelligence et de la volonté. Elle aussi a sa complexité, car l'intelligence de l'homme se développe de manières très variées (dans les divers domaines des sciences, des mathématiques, de la philosophie, des dialectiques...). L'activité raisonnante et scientifique de l'homme se développe aujourd'hui avec une telle intensité que cela peut nous donner le vertige, car ce développement apparaît comme n'ayant pas de limites.

L'activité volontaire de l'homme est, profondément, plus simple et plus déterminée, grâce à la fin poursuivie qui lui donne son unité. Mais dans la *manière* dont elle s'exerce — *librement* —, elle est capable,

elle aussi, de développements illimités. L'homme est l'être le plus capable de distraction, d'évasion, de perte de temps, car il porte en lui un univers de formes intentionnelles, rationnelles et volontaires, qui peuvent proliférer à l'infini. D'où sa tentation permanente de se replier sur lui-même en s'enfermant dans les diverses formes intentionnelles qui émanent de lui et lui sont connaturelles, afin de s'exalter et de se glorifier.

Si l'on se place uniquement à ce niveau de réflexion et de conscience psychologique, rien ne permet de sortir de ce labyrinthe sans issue qui peut se construire lui-même indéfiniment. Les seules limites sont celles de nos appétits naturels (sensibles et spirituels); et encore, l'imagination permet de multiples transferts grâce auxquels nos appétits naturels peuvent apparaître à notre conscience psychologique comme capables de dépasser les limites immanentes de ce qu'on appelle la « nature ».

S'il est un vivant extrêmement complexe, avec des niveaux divers de développement, l'homme a cependant en lui une soif d'unité, d'intériorité qui demeure à travers tout et qui tend à assumer toute cette complexité vitale, en cherchant à découvrir ce qui sera suffisamment fort pour la polariser. Cela, il semble que l'homme le découvre soit dans son amour pour l'homme choisi comme ami, soit dans la contemplation de la vérité. Mais l'homme peut-il vraiment être pour l'homme un bien capable de capter toutes ses forces? Et la contemplation de la vérité n'est-elle pas trop abstraite, trop désincarnée? peut-elle capter toutes ses forces? et n'est-elle pas, de fait, inaccessible à beaucoup?

Comprenons bien cette situation tragique de l'homme. S'il est certes le plus parfait de tous les vivants de notre univers, le plus unifié par son esprit, il est aussi le plus complexe, et plus il se développe en extension, plus sa complexité est grande — à tel point qu'il en arrive parfois à perdre le sens de son unité, peut-être même à l'oublier. Car ce développement le rend toujours plus fragile, en augmentant en lui la capacité de dispersion. Ce qu'il gagne en extension, ne le perd-il pas la plupart du temps en intériorité et en intensité? Il peut alors devenir un être anarchique, désireux de se développer en pure extension, pour le seul plaisir de ce développement.

On ne peut donc pas s'arrêter à ce niveau de l'anthropologie qui voit en l'homme le vivant le plus parfait et le plus complexe. Il faut se demander si l'homme n'est pas essentiellement fait pour se dépasser. L'homme est, en effet, trop parfait pour se contenter de lui-

même, pour se satisfaire de ses propres recherches et de la transformation de l'univers, de la matière. N'est-il pas fait en premier lieu pour un Autre qui est sa source, Celui que les traditions religieuses et la Révélation chrétienne appellent Dieu?

6. *L'unité de l'homme comme personne*

Voilà la dernière étape, la plus difficile, mais aussi la plus indispensable, de notre recherche d'anthropologie philosophique. C'est celle que l'on rejette aujourd'hui comme étant périmée parce qu'on ne la comprend plus, étant trop fixé sur l'historique et le vital. C'est cette dernière recherche qui seule permet de répondre vraiment aux diverses idéologies athées et qui nous fait comprendre leur véritable signification.

Dans la perspective de la philosophie première (de la métaphysique, qui saisit la réalité comme *être*), on peut découvrir: 1° que l'homme est avant tout une *personne* ayant une autonomie fondamentale dans l'ordre de l'être, mais qu'il est aussi une personne capable de s'orienter, de se finaliser en pleine lucidité; 2° que l'homme est une personne capable de découvrir qu'elle *dépend*, en son être propre, en sa propre personne, d'un Être nécessaire qui est son Créateur, et une personne qui doit aussi reconnaître que sa finalité ultime est d'adorer et de contempler Celui dont elle provient et vers qui elle retourne.

Ajoutons encore qu'ayant découvert l'existence du Créateur, l'homme peut comprendre que, si ce Créateur s'intéresse à lui et vient au devant de lui pour le sauver, il doit être attentif à cette démarche d'amour toute gratuite de son Créateur qui devient pour lui le Sauveur. Or, c'est ce qu'enseigne la Révélation judéo-chrétienne, c'est ce qui se réalise dans le mystère du Verbe incarné. L'anthropologie métaphysique (fruit d'une métaphysique de l'être) se transforme successivement en anthropologie religieuse et chrétienne.

Dans la perspective d'une anthropologie métaphysique, telle que nous l'esquissions ici, nous voyons immédiatement qu'on ne peut plus se contenter de considérer l'homme comme une partie de l'univers et comme le vivant le plus parfait. On veut le considérer dans son *être* propre, dans ce qu'il y a à la fois de plus commun et de plus individuel, de plus personnel en lui. Cette dernière étape de l'anthropologie est exigée par la découverte même du bien commun. Car si le bien commun se différencie du bien personnel de l'ami, il faut se

demander s'il n'y a pas un bien personnel qui transcende à la fois le bien commun et le bien personnel de l'ami, autrement dit s'il n'existe pas un Bien souverain qui soit à la fois personnel et universel (commun). Mais comment devouvrir si ce Bien souverain existe? Pour cela, dans une perspective critique, il faut regarder l'homme au delà de ses propres activités, au delà de sa vie; il faut le regarder en tant qu'il est capable d'être attiré par ce Bien souverain, s'Il existe. Il faut le regarder dans son *être*, en ce qu'il a de plus commun et de plus personnel.

L'analyse de l'homme considéré du point de vue de l'*être* conduit en premier lieu à voir en lui un être substantiel ayant son autonomie, subsistant en lui-même. Ce qui réalise cette autonomie dans l'ordre de l'*être*, c'est l'âme spirituelle de l'homme, principe de vie, qui à la fois informe le corps et est source radicale de ses diverses opérations vitales. L'homme est un *tout* qui subsiste en lui-même et qui est capable de s'organiser lui-même, grâce à son âme spirituelle. Celle-ci, si elle existe bien dans le corps en l'informant, possède en elle-même une autonomie plus radicale que l'on exprime en disant qu'elle est *ousia*, principe et cause (selon la forme) de *ce-qui-est* comme tel, c'est-à-dire, ici, de l'*être* de l'homme³.

Cette âme qui subsiste dans un corps en l'informant possède au plus intime d'elle-même, du fait qu'elle est spirituelle, une capacité de dépassement quasi infinie à l'égard du corps qu'elle informe; elle n'est pas totalement immergée en lui. Grâce à son âme spirituelle, la personne humaine peut découvrir que son bien propre, son bien personnel, c'est d'aimer volontairement une autre personne et d'être aimée de celle-ci. Il y a donc dans la personne humaine, grâce à son âme spirituelle, une capacité d'aimer un bien spirituel, une capacité de le choisir, une capacité de se donner, de se communiquer à une autre personne en l'aimant. Cette capacité d'aimer et de se communiquer est essentielle à la personne humaine. Celle-ci n'est véritablement une personne qu'en se dépassant dans ce don personnel, en se communiquant à une autre personne capable, elle aussi, de se donner, et capable de la recevoir. L'autonomie substantielle de la personne se trouve finalisée par ce don personnel à une autre personne. Par ce don personnel, la personne humaine se valorise en se finalisant. L'au-

³ Nous renvoyons ici à *L'être*. Recherche d'une philosophie première, II, Deuxième partie (Téqui, Paris 1974), pp. 771 sq.

tonomie substantielle est dépassée; elle prend alors toute sa signification sans se perdre elle-même. C'est en aimant une autre personne que la personne humaine, non seulement se découvre, mais *est* parfaitement.

Mais, pour se réaliser vraiment, cet amour, ce don, exigent la recherche de la vérité. La personne humaine n'est pas seulement autonomie et communion, elle est aussi recherche incessante de vérité. C'est cela qui lui donne une sécurité, non pas au niveau de son devenir, de sa croissance vitale (la bonne petite sécurité « bourgeoise »!), mais au niveau même de son propre dépassement, de sa finalité dans l'amour. C'est une sécurité spirituelle, celle de la vérité, une sécurité qui exige de l'homme, s'il veut être parfaitement lui-même, le risque du dépassement: la personne humaine, pour être fidèle à sa dignité, doit toujours aller au delà d'elle-même sans s'arrêter, malgré les contingences du conditionnement physique, biologique et psychologique.

On peut donc, dans une lumière de philosophie première, préciser que la personne humaine possède, dans son âme spirituelle (assumant son corps individuel, avec toute sa complexité, sa croissance et ses luttes) une autonomie substantielle dans l'ordre de la vie et de l'être; que si elle possède cette autonomie, c'est pour se dépasser, aimer un bien spirituel personnel, capable de la finaliser; que la personne humaine, grâce à son âme spirituelle, choisit sa propre fin et que ce choix, elle le réalise dans une lucidité parfaite: elle peut atteindre la vérité. Ces trois axes de la personne n'assument-ils pas ce que les meilleurs psychologues ont exprimé en parlant des trois « sentiments du moi »: l'autonomie, la valorisation et la sécurité, luttant contre toute aliénation, toute culpabilité et toute angoisse?

Si, métaphysiquement, elle *est*, la personne humaine, spirituellement, ne cesse de croître; mais elle ne peut croître que dans la lutte, et plus elle devient elle-même en s'intériorisant et en se fortifiant, plus aussi la lutte est forte. Ceci nous permet de mieux situer l'importance du travail et de la coopération dans la vie commune. Car la personne humaine doit lutter incessamment contre le milieu physique en lequel elle vit et croît, et cela en se servant d'outils et de méthodes qu'elle-même a inventés pour que sa lutte soit plus efficace. Mais elle doit veiller à ce que cette lutte ne soit pas recherchée pour elle-même. Car sous l'effet de la séduction d'une efficacité recherchée pour elle-même, les outils et les méthodes deviendront de plus en plus efficaces et le travail, au lieu de fortifier l'homme en créant un milieu favorable à son épanouissement, augmentera son aliénation, son angoisse et sa

culpabilité. De même, la coopération à l'édification du bien commun permet à l'homme de mieux lutter contre certaines influences humaines néfastes, certaines idéologies. L'homme a besoin d'avoir confiance en l'homme; et c'est en coopérant avec lui, en réalisant une oeuvre commune avec lui, qu'il peut le mieux lutter contre les influences perverses. Nous ressentons cela aujourd'hui avec beaucoup de force, et nous savons quelle force persuasive possède toute communauté. Face aux idéologies modernes, l'homme sait que, seul, il est perdu, qu'il est trop faible, qu'il a besoin de retrouver confiance en l'homme. Mais, là encore, la force de la coopérations dans le travail ne doit pas séduire l'homme au point qu'il en oublie sa finalité personnelle; car cette coopération deviendrait alors une socialisation totale de l'homme et, la collectivité se substituant à la personne, celle-ci serait encore plus aliénée.

7. *L'homme et Dieu, son Créateur*

Lorsque, dans sa démarche de philosophie première, l'homme parvient à découvrir l'existence d'un Etre premier créateur, il comprend alors que, au delà de l'amour d'amitié qui l'unit à un ami, il y a un lien plus profond, plus radical, celui de la créature avec son Créateur, son Dieu. La personne humaine, étant créée, trouve son bien suprême en se reliant volontairement et librement à son Dieu dans un amour d'adoration et de contemplation. La personne humaine est fondamentalement religieuse, et sa liberté la plus profonde est une liberté religieuse en laquelle elle reconnaît sa dépendance à l'égard de son Créateur et veut L'adorer. Cet acte d'amour est l'acte d'amour le plus profond de l'homme, créature spirituelle. Loin de l'aliéner, c'est un acte qui libère l'homme en lui permettant d'être plus « lui-même », d'être vrai. On voit ce qu'il y a de juste dans le discernement que faisait Plotin: accepter une dépendance à l'égard d'un être qui nous est inférieur est quelque chose qui nous limite et nous aliène; accepter de dépendre d'un être qui nous est supérieur et qui est notre source, notre bien ultime, est une véritable libération.

L'anthropologie philosophique, dans son ultime moment, est donc bien une anthropologie de l'homme religieux, créature spirituelle. L'autonomie substantielle de l'homme demeure, mais elle est reconnue comme un don gratuit du Dieu créateur. Si Dieu, qui est Esprit, crée, Il le fait dans la gratuité de sa sagesse, et Il crée des êtres spirituels ayant une *autonomie* radicale (substantielle) dans la *détermination* même de leur être, et une *dépendance*, plus radicale encore, dans leur *acte* d'être;

de sorte que leur autonomie substantielle est réalisée dans une dépendance radicale, celle de leur être participé. Loin d'être contradictoire, c'est là la manière d'être d'un esprit créé, capable de répondre librement à l'amour libre de son Créateur⁴.

Cet amour libre à l'égard du Créateur ne supprime pas, chez l'homme, être spirituel créé, la capacité d'aimer librement un autre être créé, une autre personne humaine. Cependant celle-ci ne peut être sa fin ultime, son bonheur parfait; certes, cet amour est déjà personnel et il finalise vraiment l'homme, mais il demande d'être dépassé par un autre amour, qui ne peut rivaliser avec lui car il est d'un autre ordre: il est divin.

L'homme, en tant que créature spirituelle, est capable de chercher la vérité et de tendre vers la contemplation. Et une fois qu'il a découvert le Dieu-Créateur, il comprend le pourquoi de cette soif de vérité et de contemplation. Car Dieu, Esprit pur, ne peut que se contempler Lui-même: c'est sa vie. Pour l'homme, chercher à Le contempler est bien ce qu'il y a de plus noble, de plus grand dans sa vie; par là il tend vers sa véritable fin; son bien ultime.

Découvrir qu'il est une créature permet à l'homme de mieux saisir sa condition actuelle d'être spirituel uni à un corps dans une unité substantielle de vie et d'être, capable de transformer l'univers matériel et capable d'être tout entier tourné intérieurement vers son Créateur, son Dieu. Il domine le monde matériel et il est radicalement soumis, dans l'amour, au Créateur du ciel et de la terre.

On voit comment exclure *a priori* de l'homme cette dimension religieuse, cette liberté religieuse, c'est le mutiler en lui retranchant ce qu'il a de plus profond; c'est arrêter l'élan le plus souterrain de sa volonté, l'appétit le plus spirituel qui soit en lui. C'est nécessairement le vouer à l'angoisse, car c'est l'empêcher d'être lui-même, c'est le mettre dans l'état du plus profond refoulement. Il devient alors un être errant qui ne peut plus trouver sa véritable fin: ce pour quoi il est fait. Sans doute peut-il encore aimer les hommes ses frères; mais s'ils ne sont plus des être spirituels, il ne peut plus les aimer vraiment. Aussi est-il réduit à transformer l'univers; et comme cela ne peut pas le satisfaire, il se replie de plus en plus sur lui-même et s'enferme dans sa propre idéologie, dans une dialectique qui devient infernale.

⁴ Voir *De l'être à Dieu*. De la philosophie première à la sagesse (Téqui, Paris 1977), pp. 502 sq.

Ouverture de l'homme à la Révélation

Cette dimension religieuse de l'homme, la découverte de sa liberté religieuse, lui permet d'être accueillant à l'égard d'une Révélation possible de son Dieu, de son Créateur. Car si Dieu crée par pure gratuité d'amour, il n'est pas impossible (comme nous l'avons dit plus haut) que ce Dieu créateur, Esprit pur, vienne au devant de sa créature spirituelle pour l'aider à Le découvrir et même pour l'aider à atteindre un bonheur qui est au delà des capacités de la créature et qui n'est autre que la béatitude de Dieu Lui-même.

De fait, cette Révélation se réalise dans le mystère du Verbe devenu chair, du Fils de Dieu devenu homme; cette Révélation comble la recherche de l'homme; car ce n'est pas seulement Dieu qui vient au devant de l'homme, c'est Dieu qui se fait homme pour parler aux hommes en homme, pour sauver l'homme par l'activité religieuse de l'homme, par un acte religieux absolument libre. Rien ne peut être plus conforme aux désirs profonds de l'homme, et rien ne peut l'élever plus haut, au delà de tout ce qu'il pouvait penser et imaginer.

Dans cette lumière de foi chrétienne, on découvre une nouvelle anthropologie, celle de *l'image de Dieu*, celle de l'homme que Dieu a créé à sa ressemblance en lui donnant une capacité de dominer l'univers en le transformant, une capacité de découvrir la vérité et une capacité d'aimer. L'homme ainsi créé par Dieu ayant été défiguré par le péché, la re-création qui s'opère à la Croix, dans le mystère de la Rédemption, redonne à l'homme pécheur sa dignité d'image de Dieu et élève cette image à la dignité d'enfant du Père. En Jésus crucifié et glorifié, l'homme devient un envoyé de Dieu pour ses frères, il devient un témoin de la Lumière et coopère en tout au salut de ses frères.

Saint Thomas et l'anthropologie chrétienne

C'est bien cette vision (dans la lumière de la foi) que nous donnent les Pères de l'Eglise et les grands théologiens du moyen âge, tout spécialement saint Thomas. C'est le regard sur l'homme créé à l'image de Dieu, blessé par le péché d'orgueil et sauvé par la grâce de Jésus Rédempteur, grâce qui non seulement réhabilite le pécheur, mais se sert de sa faute pour lui donner une plus grande grâce. Cette *doctrina sacra* de saint Thomas sur l'homme suppose un regard de

foi contemplant le Christ Rédempteur, source de notre nouvelle vie, et une philosophie mise au service de ce regard de foi afin de mieux l'explicitier pour nous. Si l'on veut retrouver cette philosophie de saint Thomas, il faut se garder d'oublier que celui-ci est avant tout théologien, qu'il ne cherche pas à exposer un ordre de recherche philosophique — ce que nous avons eu le souci de faire ici — mais que, dans un ordre de sagesse chrétienne, il utilise une philosophie qui implique une anthropologie.

Il est assez facile de saisir les grandes lignes de force de cette anthropologie, qui s'enracine avant tout dans la philosophie d'Aristote, mais qui assume beaucoup d'éléments du néoplatonisme et du stoïcisme déjà utilisés par les Pères de l'Église. Cependant saint Thomas n'est pas un compilateur, il réalise une synthèse théologique qui lui est propre, et en laquelle se trouvent merveilleusement ordonnés ces divers éléments.

Pour saint Thomas, l'homme est avant tout une personne, c'est-à-dire une substance individuelle subsistant en elle-même, capable de poser des actes libres, responsable de ses opérations et de ses activités⁵. Cette substance individuelle est réalisée dans une nature composée d'un corps et d'une âme rationnelle. Cette âme rationnelle, spirituelle, créée par Dieu dans le corps embryonnaire provenant du père et de la mère, est « forme » du corps vivant et constitue avec lui, dans une « connexion admirable »⁶, un seul être substantiel: un vivant complexe dans son corps physique, et « un » substantiellement par son âme. Cette âme spirituelle, forme du corps, est comme « à l'horizon » du monde physique et du monde spirituel⁷. Elle n'a pas été créée en elle-même avant d'être unie au corps: elle a été créée dans le corps embryonnaire. Mais elle subsiste par elle-même, elle a l'*esse* par elle-même, et c'est elle qui communique au corps son *esse*, son *exister*⁸. Saint Thomas souligne fortement cela, pour nous faire comprendre qu'après la mort, après la séparation de l'âme et du corps, l'âme de

⁵ Voir *Somme théologique*, I, q. 29, a. 1; *De potentia*, q. 9, a. 1, ad 3 (cf. notre étude sur *Personne et interpersonnalité*. Être et esprit, in N. A. LUYTEN, éd., *L'anthropologie de saint Thomas* (Éditions universitaires, Fribourg [Suisse] 1974), pp. 128-129.

⁶ *Contra Gentiles* II, ch. 68 (*loc. cit.*, p. 129).

⁷ *Loc. cit.*; cf. *In librum De causis Expositio*, prop. 2 et prop. 9 (éd. Saffrey, Société philosophique, Fribourg, et E. Nauwelaerts, Louvain 1954), pp. 16 et 61.

⁸ Voir *De unitate intellectus*, ch. 3, n. 37 (*Opuscula omnia* I, éd. Perrier, Lethielleux 1949), pp. 103-104 (cf. *L'être* II, 2^e partie, p. 697).

l'homme continue d'exister par elle-même et en elle-même comme âme « séparée »; tandis que le corps devient un cadavre et n'est plus corps de l'homme que d'une manière équivoque. Mais si l'immortalité de l'âme est très fortement affirmée, saint Thomas souligne également que l'âme séparée n'est pas un *tout*, n'est pas une personne⁹ — ceci pour bien montrer que l'unité substantielle du corps et de l'âme humaine est voulue par le Créateur, qu'elle n'est pas quelque chose d'accidentel qui serait une conséquence du péché.

L'un des aspects les plus importants de l'anthropologie de saint Thomas consiste à montrer que l'homme, par son âme spirituelle, est un être spirituel. Certes, il est l'être spirituel le plus faible, le dernier dans la hiérarchie des esprits; mais il est capable d'avoir une vie spirituelle, car il a une intelligence et une volonté. Par son corps, cet être spirituel a une nature complexe. Autrement dit, s'il y a dans l'homme une seule âme substantielle, immortelle, cette âme s'épanouit en divers degrés de vie: la vie végétative, la vie animale et la vie de l'esprit. Pour la vie végétative, saint Thomas reprend les analyses d'Aristote montrant ce qu'est l'aliment pour le vivant qui se l'assimile, et ce qu'est la croissance, l'opération qui permet au vivant d'atteindre sa perfection. Seul le vivant parfait peut engendrer; à la différence des précédentes, cette dernière opération, la procréation, est une opération substantielle qui se termine à un nouveau vivant, une personne humaine. Cette opération implique l'intervention du Dieu créateur, qui crée l'âme spirituelle (saint Thomas reprend ici directement les analyses d'Aristote concernant le rôle du père et de la mère dans la procréation).

Pour la vie sensible (connaissance sensible et passions), saint Thomas reprend encore les analyses que fait Aristote de la connaissance sensible, en rappelant le rôle primordial du toucher, qui est par excellence le sens du vivant, indispensable à l'exercice de la vie animale. Mais saint Thomas développe beaucoup l'analyse des passions, en montrant leur diversité et leurs relations, les liens réciproques du concupiscible et de l'irascible. Toutes les passions commencent par l'amour, mais elles ne se terminent pas toujours par la jouissance, car les passions sont anarchiques, elle ne sont pas ordonnées, n'ayant pas de finalité propre; elles se terminent soit dans la délectation, soit

⁹ Voir *III Sent.*, dist. 5, q. 3, a. 2; *De pot.*, q. 9, a. 2, ad 14 (*L'être II*, 2^e partie, pp. 696-697).

dans la tristesse, soit dans la haine, soit dans la colère.

Saint Thomas montre aussi qu'au sommet de la vie sensible, chez l'homme, il y a la « cogitative », qui implique une certaine participation à la raison dans le sensible.

La vie de l'esprit se développe dans les diverses opérations de l'intelligence et de la volonté, qui permettent à l'homme de découvrir sa finalité propre d'être spirituel. Saint Thomas développe beaucoup plus que ne l'a fait Aristote l'analyse de l'exercice de l'intelligence, et surtout de la volonté. C'est au cours de ses analyses de théologien cherchant à préciser comment l'homme peut connaître l'existence de Dieu et comment il est fait pour voir Dieu, que saint Thomas approfondit son regard sur l'intelligence humaine *capax Dei*; et c'est dans ses analyses de théologie morale qu'il étudie l'acte humain dans ses divers moments; c'est là aussi qu'il approfondit beaucoup son regard sur la volonté, appétit spirituel ordonné au bien spirituel.

Il est évident qu'il y a là des analyses qui sont très importantes pour une anthropologie. Mais on ne peut pas dire qu'il y ait une anthropologie développée pour elle-même: ce n'est pas l'intention de saint Thomas; ce qui l'intéresse, c'est le retour de l'homme (image de Dieu) vers Dieu.

De même, l'étude des vertus morales, des vertus intellectuelles, de la prudence et des arts, apporte des éléments importants pour une anthropologie et pour l'éducation de l'homme. Mais si saint Thomas situe admirablement le rôle de l'art dans la vie humaine comparative-ment aux exigences des vertus morales, il ne traite pas explicitement cette question. On pourrait faire des remarques analogues en ce qui concerne le conditionnement du devenir de l'homme relativement au temps et au lieu. Saint Thomas ne développe pas cet aspect. Il ne l'ignore pas, mais cela ne relève pas de son intention et n'entre pas directement dans sa perspective. Saint Thomas est théologien, et la théologie qu'il élabore est une théologie scientifique. C'est pourquoi il est nécessaire, si l'on veut saisir l'anthropologie qui est sous-jacente à ses analyses théologiques, de reprendre toute la démarche philosophique — ceci par fidélité à la pensée même de saint Thomas; car celui-ci distingue nettement trois sagesse: la sagesse philosophique (métaphysique), la sagesse théologique, qui s'appuie sur la foi, et la sagesse qui est don du Saint-Esprit. Ces trois sagesse impliquent toutes une vision de l'homme, mais ce sont trois visions qui ne sont pas au même niveau. La première regarde l'homme comme une personne que nous pouvons connaître par nos expériences et nos analyses phi-

losophiques. La seconde regarde l'homme comme image de Dieu, créée par Dieu et devant retourner à Dieu son Père. La troisième regarde l'homme comme enfant du Père, sauvé par le Christ, transformé par la grâce, mû par l'Esprit Saint et capable de se laisser attirer par le Père. C'est pourquoi on ne peut pas, de la *Somme théologique* ni des autres oeuvres théologiques de saint Thomas, extraire immédiatement une anthropologie philosophique, en disant que cette anthropologie est celle de saint Thomas. Pour avoir une anthropologie philosophique qui soit vraiment conforme à la pensée de saint Thomas, il faut en premier lieu redécouvrir l'ordre philosophique d'une philosophie réaliste; par là on pourra progressivement repenser une telle anthropologie.

SUMMARIUM

Relatio philosophiam primam inter et anthropologiam maximum problema philosophiae nostrae aetatis constituit.

In articulo agitur in primis de diversis conceptionibus anthropologiae; quae disciplina duplici ratione potest considerari: sicut philosophia quae in locum primae philosophiae, metaphysicae et theologiae se supponit, aut sicut pars philosophiae hominem respiciens sub lumine philosophiae primae, metaphysicae et theologiae.

Cum anthropologia, quae in locum philosophiae primae se supponit in ambitu alicuius ideologiae manifestetur, diversae ideologiae exponuntur, diversas anthropologias exprimentes, ut sunt Marxismus, Positivismus omnesque atheisticae ideologiae (cfr. Sartre, Nietzsche, Freud, Julian Huxley), quae partialem hominis visionem expriment.

Necesse est anthropologia inveniatur integram hominis dimensionem exprimens; quod obtineri nequit nisi ope philosophiae quae, ambitum strictae ideologiae superans, totalitatem intimamque hominis profunditatem investiget, eius biologicam, psychologiam et socialem complexitatem prae oculis habita.

De praecipuis notis verae anthropologiae

1) De dimensione actionis seu laboris

Philosophia activitatem artisticam hominis respiciens, claram hominis notionem praesupponit, ad mundi transformationem efficiendam apti.

2) De dimensione amicitiae seu alteritatis

Philosophia activitatis moralis hominis, quatenus capax est alterius personalitatem sensu pleno invenire eique de sua plenitudine donandi de eius plenitudine accipiendi.

3) *De dimensione communitaria*

Philosophia communitatis humanae, seu philosophia politica, de homine pertractat bono communi prospicienti. In quo contextu auctoritas sane est considerata. Non obliviscatur denique veram communitatem politicam in familia fundari, communitate humana fundamentali.

4) *De dimensione corporeitatis* (homo in tempore vivit et pars est universi)

Non modo res create ab homine transformari possunt, verum etiam homo ipse, totius universi pars, transformari potest. Ex hoc deducitur eum esse ens in fieri, a categoria temporis conditionatum.

5) *De dimensionibus viventis completi*

Haec praesertim de problemate mortis agitur, quae clare demonstrat radicalem errorem diversarum ideologiarum, quae nullo modo mortem devincere valent. Ab authentica igitur anthropologia pars quam mors habet in vita humana est considerata. At ut mors intellegatur, necesse est homo ut vivens consideretur, eius scilicet propria dimensio vitalis attendatur.

Homo est vivens peculiari complexitate signatus, diversis evolutionis gradibus ditatus, simulque intimo gaudet unitatis principio. Qua creatura spiritualis, capax est veritatem inquirendi atque ad contemplationem tendendi.

6) *De unitate hominis qua persona*

Haec est nota peculiaris necessario expendenda in praesenti studio anthropologiae philosophicae. Agitur in primis a) de persona suam propriam habenti athonomiam; b) de persona non a se at ab Alio. Itaque anthropologia metaphysica transformatur in anthropologiam religiosam et christianam.

7) *De Deo creatore*

Cum homo existentiam Dei creatoris cognoscit, interiorem profundioreque seu radicalem habitudinem cum eo persentit quam amicitiam. Anthropologia philosophica ergo in suo ultimo momento fit anthropologia hominis religiosi, creaturae spiritualis.

De hominis ad divinam revelationem disponibilitate

Dimensio religiosa hominis eiusque libertas religiosa acceptationem possibilis revelationis ex arte Dei creatoris consentit. Quae revelatio habetur de facto in mysterio Verbi Dei incarnati.

S. Thomas et anthropologia christiana

Anthropologiam christianam clare explicant Patres Ecclesiae et praecipui Mediae Aetatis theologi, in primis S. Thomas, auctor praeclarae synthesis theologicae. Iuxta S. Thomam homo est persona, substantia scilicet in se subsistens, actus liberos ponendi, anima et corpore constituta, inter se substantialiter unitis.