

ESSAI DE PHILOSOPHIE

M.-D. PHILIPPE

*Professeur de Philosophie
à l'Université de Fribourg (Suisse)*

L'ÊTRE

**Recherche d'une
Philosophie première**

II

2^e partie

Éditions P. TÉQUI

ESSAI DE PHILOSOPHIE

M.-D. PHILIPPE

*Professeur de Philosophie
à l'Université de Fribourg (Suisse)*

L'ÊTRE

Recherche d'une
Philosophie première

II

II^e partie

Éditions P. TÉQUI

82, rue Bonaparte PARIS 6^e

*Tous droits de traduction, de reproduction ou d'adaptation
en quelque langue et de quelque façon que ce soit
réservés pour tous pays.*

© 1974, by TÉQUI, PARIS

CHAPITRE IX

LE PROBLÈME DE L'UN ET DU MULTIPLE

Ayant découvert que l'*οὐσία* est la cause *selon la forme* de ce-qui-est et que l'acte en est la cause *selon la fin*, le métaphysicien devrait être satisfait, puisque ces deux découvertes correspondent aux deux grandes interrogations de l'intelligence et qu'il n'y en a pas d'autre. (Les interrogations «*en quoi est ce-qui-est ?*» et «*d'où vient ce-qui-est ?*» – autrement dit la recherche de la cause matérielle et celle de la cause efficiente – ne peuvent se poser directement du point de vue de l'être; mais elles sont comme assumées par la recherche de la cause formelle et celle de la cause finale¹.) Cependant, le métaphysicien ne s'arrête pas dans sa recherche; car il peut encore préciser d'une autre manière ce qu'est l'être. Cette nouvelle démarche n'est plus au sens fort une découverte et une analyse de ce-qui-est, comme étaient les deux précédentes, mais plutôt une explicitation de ce qui a déjà été découvert; cette nouvelle démarche correspond à un besoin profond de l'intelligence, un besoin d'ordonner (le propre du sage est d'ordonner) et d'expliciter ce qu'elle possède déjà.

Cette démarche est celle par laquelle le métaphysicien considère pour lui-même le problème de l'un et du multiple. En effet, les deux grandes découvertes, celle de l'*οὐσία* et celle de l'acte, impliquent en

¹ En théologie naturelle, ayant découvert l'existence de l'Être Premier, Dieu, on se pose la question de la dépendance des réalités existantes à l'égard de l'Être premier – autrement dit le problème de la création, qui assume d'une manière éminente le problème de la cause efficiente.

elles-mêmes un certain problème de l'un et du multiple, et par le fait même un problème d'ordre. Les accidents et la substance divisent ce-qui-est : il y a donc une multiplicité de déterminations de l'être et, dans cette multiplicité, un certain ordre; toutes les déterminations secondaires sont relatives à l'οὐσία et lui sont ordonnées, l'οὐσία seule peut être séparée. De même, l'acte et la puissance divisent ce-qui-est; si l'acte sépare, la puissance fonde une certaine multiplicité; entre la puissance et l'acte, il y a un certain ordre.

On peut aussi se demander quel ordre existe entre ces deux divisions de l'être, quel ordre peut s'établir entre les accidents et la puissance, entre la substance et l'acte.

On peut enfin, du point de vue métaphysique, du point de vue de l'être, se demander ce que signifient exactement l'ordre, l'un et le multiple. L'ordre est-il un accident de ce-qui-est ? est-il une substance particulière ? est-il une modalité de ce-qui-est ? L'un et le multiple ajoutent-ils quelque chose à l'être, ou au contraire ne font-ils qu'affirmer ce qui est substance et ce qui est accident, sans rien ajouter ?

Si les deux recherches de l'οὐσία et de l'acte aboutissaient à la découverte d'une réalité simple, absolue en elle-même et excluant tout ce qui n'est pas elle, on serait en présence de la découverte de l'Unique Nécessaire et l'on n'aurait plus qu'à le contempler. On pourrait sans doute préciser ses attributs, mais la phase d'analyse serait dépassée. En réalité, dans la première recherche inductive, l'intelligence métaphysique découvre, à travers la diversité des déterminations particulières et visibles, un principe qui est au delà de ces déterminations, mais qui leur demeure pourtant immanent. Si l'οὐσία est principe de toutes les déterminations, elle ne les annihile pas pour autant; bien au contraire, la découverte de l'οὐσία montre l'importance de la relation et de la qualité. De même, au terme de la seconde recherche inductive, l'acte est posé comme fin de ce-qui-est, affectant la réalité en ce qu'elle a de plus profond et de plus intime, au delà de toutes les autres manières d'être; mais il n'annihile pas pour autant ces autres manières d'être, spécialement cet état particulier d'être en puissance. Bien au contraire, la découverte de l'acte montre le caractère réel et l'importance de la puissance, le rôle qu'elle joue dans l'univers et spécialement dans l'univers physique.

La découverte de l'οὐσία et celle de l'acte mettent donc immédiatement le philosophe en face du problème de l'un et du multiple, de l'unité et de la diversité, de l'ordre. Cet ordre est-il uniquement dans l'intelligence de celui qui connaît ? Est-il une exigence de l'intelligence

du sage ? ou est-il une propriété, une qualité de la réalité en son être même ? Ou encore est-il la réalité suprême, la réalité, celle qui finalise tout ? Tout est-il en vue de l'ordre ? Ces deux positions philosophiques extrêmes posent le problème avec une grande acuité. Pour le résoudre, une nouvelle recherche philosophique s'impose.

Ce problème métaphysique de l'un et du multiple, et de l'ordre, se pose en troisième lieu et non pas au point de départ, si du moins on suit un ordre scientifique; car d'une certaine manière, c'est le problème métaphysique le plus apparent, le plus manifeste et le plus immédiat² et donc, selon l'ordre *génétique*, le premier problème métaphysique. En effet, ce problème se pose déjà en philosophie de la nature et en philosophie du vivant, où il a une très grande importance : à propos du mouvement et de la diversité des mouvements, à propos de la génération des individus et de leur permanence dans l'espèce, à propos de l'organisation du corps vivant, de son unité et de sa complexité croissante. De plus, il est posé immédiatement par la logique et par l'étude du langage : le jugement implique la composition de divers éléments, et cependant une unité; tout discours implique des éléments divers, et une certaine unité demeure au delà de cette diversité.

Qui plus est, il semble bien qu'historiquement ce problème ait été au point de départ des spéculations philosophiques et métaphysiques. On a commencé par s'interroger sur la multiplicité des réalités visibles et sur l'unité cachée au sein même de leur multiplicité. N'oublions pas, du reste, que dans une certaine perspective philosophique ce problème demeure le problème métaphysique par excellence. Toute philosophie dépendante de Platon et surtout de Plotin et du néo-platonisme ne proclame-t-elle pas que l'un est ce qu'il y a de premier ? Le problème de l'un et du multiple est alors le problème essentiel; toute recherche philosophique s'y ramène et est éclairée par l'un, puisqu'il est ce qu'il y a de premier:

Bien que le problème de l'un et du multiple soit premier selon l'ordre génétique, c'est délibérément que nous ne l'avons pas traité en premier lieu, parce que nous ne pouvions le comprendre parfaitement qu'en le considérant à la suite de l'*οὐσία* et de l'acte, comme ce qui vient *après* eux, comme une propriété qui les qualifie. Dans la question de l'un et du multiple il ne s'agit plus, en effet, de saisir *ce qu'est* l'être, de pousser plus loin son analyse, mais de préciser comment ce-qui-est est un, comment ce-qui-est est multiple. Il s'agit d'étudier cette sorte de

² Cf. *L'être*, I, pp. 88 ss.

propriété de ce-qui-est, cette propriété qui consiste à être un ou multiple. C'est pourquoi ce problème de l'un et du multiple ne peut être traité en profondeur qu'à la suite des deux autres, bien qu'il soit toujours sous-jacent, toujours présent, et qu'il apparaisse en premier lieu.

Si donc le problème de l'un et du multiple, comparativement à celui de l'οὐσία et de l'acte, apparaît comme celui de la *propriété*, il est tout à fait normal qu'il se présente au point de départ et au terme. Car la propriété, comme propriété, ne peut être connue que si l'on connaît la réalité dont elle est propriété; mais la propriété est aussi ce qui introduit, ce qui éveille et suscite les problèmes, car elle est, pour nous, plus connaissable, elle se manifeste davantage, étant plus périphérique, plus extérieure.

Si vraiment le problème de l'un et du multiple est celui de la propriété, cela explique que très facilement, on envisage ce problème comme le problème métaphysique par excellence. Il faut bien reconnaître que, la plupart du temps, il en est ainsi, car souvent l'on ne dépasse pas la connaissance de la propriété. Mais en réalité, la connaissance de la propriété devrait conduire, à titre de disposition, à la connaissance de l'essentiel; et une fois que l'essentiel est découvert, la propriété en apparaît comme le rayonnement.

De plus, du point de vue de l'extension, comme nous le verrons, le problème de l'un et du multiple est un problème plus vaste, plus ample que celui de la division acte-puissance ou substance-accidents. Car il s'étend à ces deux divisions, il les enveloppe l'une et l'autre. Il s'étend aussi au domaine logique (celui de l'être de raison), au domaine du langage et au domaine de l'art et de l'amitié.

Ce problème a donc l'avantage d'effectuer comme une sorte de synthèse englobante. D'où sa séduction très particulière, puisqu'il apparaît alors comme le plus essentiel des problèmes métaphysiques, parce que plus étendu et plus universel que les autres³. Mais du point de vue de la compréhension, c'est un problème second, car il présuppose la compréhension de ce-qui-est, compréhension qui s'obtient par la saisie de l'οὐσία et celle de l'acte.

Notons enfin que toutes les philosophies, qu'elles soient idéalistes ou réalistes, reconnaissent le problème de l'un et du multiple. Certes, elles le considèrent de façons très différentes, mais elles l'acceptent

³ Cf. J. JALABERT, *L'un et le multiple*, p. 5 : «Le problème de l'Un et du Multiple peut être considéré comme le problème philosophique par excellence, car il enveloppe à titre de cas particuliers tous les autres».

toutes comme un problème philosophique, ou comme le problème philosophique par excellence. Cela aussi est très significatif, et montre que c'est ce problème qui fait, d'une certaine manière, l'unité de toutes les philosophies. Une philosophie «œcuménique» ne peut s'élaborer qu'autour de ce problème, puisque, radicalement, il les unit toutes.

I. Enquête historique

I. LA PHILOSOPHIE GRECQUE

Historiquement, le problème de l'un et du multiple est lié d'une part au problème de l'immobilité et du mouvement, d'autre part à celui de l'opposition; car la première opposition que nous discernons est celle de l'un et du multiple; et tout mouvement implique une certaine multiplicité, alors que l'un demande d'être au delà du mouvement. On pourrait même classer les diverses orientations philosophiques selon l'ordre que les philosophes établissent entre ces divers problèmes : suivant que le problème du mouvement est premier, ou que celui du multiple s'impose avant tout, ou, plus profondément, suivant que l'un est, ou non, au delà de l'être (car dans la mesure où l'être est identifié avec le devenir, il est multiple, et l'un est alors au delà de l'être).

On a pu dire que le problème de l'un était déjà présent chez les premiers Physiciens¹; mais en réalité, il ne devient explicite qu'avec les Pythagoriciens (problème du Nombre et de l'Un) et surtout avec Héraclite et Parménide.

Le problème de l'un et du multiple est au cœur de la philosophie d'Héraclite : le multiple fait découvrir l'un, et celui-ci donne à celui-là sa véritable signification. Héraclite affirme à maintes reprises l'unité des contraires :

¹ Cf. G. MARTIN, *Leibniz, logique et métaphysique*, p. 164 : «Lorsque Thalès dit : Tout est eau, il veut en même temps dire aussi : tout est une seule chose, c'est-à-dire l'eau. L'unité du cosmos est ainsi perçue dans un élément déterminé visible, l'eau. On peut expliquer cela en disant que les philosophes de la nature ont recherché l'unité de l'univers».

Joignez : tous et non-tous; concordant, discordant; consonant, dissonant; et de toutes choses un, et d'un toutes².

Un et le même : vie et mort, veille et sommeil, jeunesse et vieillesse; car ceci change en cela, et cela change de nouveau en ceci³.

Si tout change dans notre univers, Héraclite affirme cependant l'unité du λόγος, de la sagesse, de la loi :

Ne m'écoutez pas, mais le λόγος; il est sage d'homologuer : tout est un (ἐν πάντα εἶναι)⁴.

Car la sagesse est une : connaître la pensée qui gouverne tout par tout⁵. La loi, c'est aussi d'obéir à la volonté de l'un⁶.

Si l'on veut parler avec intelligence, il faut s'affermir sur ce qui est commun à toutes (...) Car toutes les lois humaines se nourrissent d'une seule divine, car celle-ci les domine, autant qu'elle le veut, suffit et surpasse tout⁷.

Ceux qui sont éveillés ont un seul monde commun, tandis que chacun de ceux qui dorment se tourne vers son monde particulier⁸.

Parménide, dans une sorte de révélation très profonde, affirme d'abord l'identité de l'être et de la pensée, puis celle de l'être et de l'un⁹, car l'être est, et ne peut pas ne pas être. L'être n'a pas de failles, il est un; l'un-continu apparaît comme un des «signes» indiquant qu'«il est», sans non-être :

² Fragment B 10 (n° 51 in O. VUIA, *Remontée aux sources de la pensée occidentale*, p. 45; n° 10 in J. BRUN, *Héraclite*, p. 130).

³ Frag. 88 (n° 55 in O. VUIA, *op. cit.*, p. 46); cf. 59 et 60 (n° 58 et 57, p. 47) : «Le chemin du chardon, droit et tortueux est un et le même. Le chemin en haut, en bas, un et le même». Voir aussi 57 (n° 70, p. 52) : «Hésiode (...) ne distinguait pas le jour et la nuit; car ils sont un» (ἐστὶ γὰρ ἓν). Cf. *L'être*, I, p. 102.

⁴ Frag. 50 (n° 1, p. 29; n° 50 in J. BRUN, *op. cit.*, p. 123).

⁵ Frag. 34 (DIOGÈNE LAËRCE, IX, 1), n° 13 in O. VUIA, *op. cit.*, pp. 33-34.

⁶ Frag. 33 (n° 82, p. 55).

⁷ Frag. 114 (n° 9, p. 32). Cf. frag. 2 (n° 10, p. 33) : «Donc, il faut suivre le commun. Mais bien que le λόγος soit commun, la foule n'en vit pas moins comme si elle avait un entendement particulier»; et frag. 113 (n° 11, p. 33) : «La pensée est commune à tous».

⁸ Frag. 89 (n° 17, p. 35); cf. 30 (n° 101, p. 61) : «Ce monde, le même partout...».

⁹ Voir HEIDEGGER, *Hegel et les Grecs*, in Questions II, p. 56 : «Le mot fondamental de Parménide est ἓν, l'Un, ce qui unit tout et est ainsi l'universel. Parménide explicite les σήματα, les signes, selon lesquels l'ἓν se montre, dans le grand fragment VIII que Hegel connaissait. Cependant, ce n'est pas dans l'ἓν, l'être comme universel, que Hegel trouve la 'pensée maîtresse' de Parménide. Selon Hegel, la 'pensée maîtresse' de Parménide est bien plutôt énoncée dans la proposition qui dit : 'Être et penser sont le même'».

Pour celui-ci, il y a une foule de signes : qu'il est non-engendré et impérisable, complet, inébranlable et sans fin. Il n'a été ni ne sera, puisqu'il est à la fois tout entier maintenant, un, continu. En effet, quelle naissance lui découvrir ? Comment et d'où sa croissance ? (...) Ainsi donc il est nécessaire qu'il soit complètement ou qu'il ne soit pas du tout¹⁰. Il n'est ni divisible, puisqu'il est partout le même; ni plus (...) ni moins (...) aussi est-il totalement continu¹¹.

Au contraire, ce qui implique le non-être n'est plus *un*; le devenir est nécessairement multiple et n'a pas par lui-même d'intelligibilité. L'un est au niveau de l'être, il est premier et autonome, tandis que le multiple, qui est au niveau du mouvement, est nécessairement second et dépendant¹².

Empédocle considérera comme inséparables l'un et le multiple, l'un naissant du multiple (par l'effet de l'Amitié) et le multiple naissant de l'un (par l'effet de la Haine qui oppose les éléments)¹³. Dans la mesure où l'un naît du multiple et où, de nouveau, le multiple naît de la dissolution de l'un, dans cette mesure les éléments apparaissent et n'ont pas de vie immuable; mais dans la mesure où cet échange perpétuel ne cesse pas, ils demeurent toujours, en un cycle immuable¹⁴.

Anaxagore parle du «monde unique» (ἐν τῷ ἐν κόσμῳ)¹⁵ et du tout qui reste toujours égal à lui-même (ἀλλὰ πάντα ἴσα αἰεί)¹⁶. Il affirme sur-

¹⁰ *Poème*, frag. 28 B 8, 1 ss. (n° 12 in O. VUIA, *op. cit.*, pp. 79-80).

¹¹ *Id.*, 22-25 (n° 14 in *op. cit.*, p. 81).

¹² Sur Zénon et ses fameux arguments contre l'existence du multiple (et du mouvement), voir M. UNTERSTEINER, *Zenone. Testimonianze e frammenti*; voir aussi H. FRAENKEL, *Zenon von Elea im Kampf gegen die Idee der Vielheit*. Cf. ci-dessous, note 26.

¹³ Parlant d'Héraclite et d'Empédocle, Platon dira : «certaines muses d'Ionie et de Sicile ont pensé que le plus sûr était (...) de dire : l'être est à la fois un et plusieurs, la Haine et l'Amitié en assurent la cohésion» (*Sophiste*, 242 c-d). D'après Aétius, l'Un, pour Empédocle, a la forme d'une sphère, il est éternel et immobile, il est la nécessité : voir AÉTIUS, I, 7, 28; H. DIELS, *Doxographi graeci*, p. 303.

¹⁴ Voir EMPÉDOCLE, *De la nature*, frag. 17 in J. BRUN, *Empédocle*, p. 166. Cf. *L'être*, I, p. 102, où nous écrivions : «C'est grâce au changement perpétuel qu'on peut dire que l'un et le multiple subsistent toujours dans un cycle immuable». Si l'on s'en tient en toute rigueur au texte d'Empédocle, ce sont les éléments qui subsistent immuablement dans ce cycle; mais c'est également vrai de l'un et du multiple.

¹⁵ Frag. 59 B 8 (SIMPL., *Phys.*, 164, 22), n° 8 in O. VUIA, *op. cit.*, p. 97. Le terme πλῆθος, exprimant la multitude des choses, revient souvent dans les fragments d'Anaxagore (B 2, 6, 7...).

¹⁶ B 5 (n° 5 in *op. cit.*, p. 96).

tout que le $\nu\acute{\omicron}\varsigma$, infini et autocrate, ne se mélange à rien et «est seul lui-même par lui-même» ($\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$ $\mu\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\pi'$ $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$)¹⁷.

On peut donc dire que les premiers aspects du problème de l'un et du multiple dans la philosophie grecque sont les suivants : l'un est principe du Nombre, antérieur à la dyade; le multiple ordonné est le nombre. L'un qualifie l'être qui est, tandis que le multiple qualifie tout ce qui change, tout ce qui implique la succession. L'un qualifie le $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$, le $\nu\acute{\omicron}\varsigma$, la sagesse et la loi; le multiple est ce qui se voit, ce qui apparaît. L'un est aussi ce qui est commun à tout (ce qui est universel), tandis que le multiple est le particulier.

C'est chez Platon que nous rencontrons la première grande réflexion philosophique sur l'un et le multiple. L'un apparaît non seulement comme premier, mais comme prédominant. L'Un et le Bien ne sont-ils pas ce qu'il y a d'ultime ?

Dans la *République*, après avoir montré que certaines sensations invitent à penser (invitent à la $\nu\acute{\omicron}\eta\sigma\iota\varsigma$), et que d'autres n'y invitent pas¹⁸, Platon pose la question du nombre et de l'un, qui est à résoudre d'une manière analogue ($\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\zeta\omicron\upsilon$) :

Si en effet l'un ($\tau\acute{\omicron}$ $\acute{\epsilon}\nu$) se laisse bien percevoir tel qu'il est par les yeux ou par quelque autre sens, il ne peut nous pousser vers l' $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ (...) mais si la vue de l'un offre toujours quelque contradiction, en sorte qu'il ne paraît pas plus un que le contraire, il faut alors juger pour en décider; l'âme, dans ce cas, est forcément embarrassée, et, réveillant en elle la pensée ($\acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\alpha\nu$), elle est contrainte de faire des recherches et de se demander ce que peut être l'un en lui-même; et c'est ainsi que la recherche relative à l'un est de celles qui poussent et tournent l'âme vers la contemplation de l'être ($\tau\omicron\upsilon\theta$ $\delta\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\theta\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu$)¹⁹.

Platon ajoute :

Cette propriété, la vue de l'un l'a certes au plus haut point; car nous voyons la même chose à la fois une et multiple jusqu'à l'infini. Mais s'il en est ainsi de l'un, (...) il en est de même aussi de tous les nombres²⁰.

¹⁷ B 12 (SIMPL., *Phys.*, 164, 24), n° 10 in *op. cit.*, pp. 98-99.

¹⁸ *République* VII, 523 b ss.; cf. *L'être*, I, p. 37, note 61.

¹⁹ *République* VII, 524 e-525 a. E. Chambry note : «Le *Parménide* dépassera cette multiplicité de l'unité visible pour traiter un problème supérieur : la multiplicité métaphysique de l'Un en soi» (*République* VII, p. 161, note 1; cf. *Parménide* 129 b, 144 e).

²⁰ *République* VII, 525 a; le calcul et l'arithmétique, qui roulent entièrement sur le nombre, sont donc «des sciences propres à conduire à la vérité» (525 b); ce qui rend si

Platon distingue donc la vue de l'un, de la connaissance intellectuelle de l'un en lui-même; la première demeure liée au multiple, alors que la seconde est au delà et tourne l'âme vers la contemplation de l'être. L'un semble donc être ici ce qui conduit à la contemplation de l'être.

Dans la *République* également, recherchant ce qu'est le bien, Platon (par la bouche de Socrate) affirme :

Il y a de multiples (πολλά) belles choses, de multiples choses bonnes, de multiples autres choses de toute espèce, dont nous affirmons l'existence et que nous distinguons dans le langage. (...) Nous affirmons aussi l'existence du beau en soi, du bon en soi, et de même, pour toutes les choses que nous posions tout à l'heure comme multiples, nous déclarons qu'à chacune d'elle aussi correspond son idée qui est unique et que nous appelons ἕστι²¹.

L'un apparaît ici comme une propriété de la forme-en-soi, tandis que le multiple caractérise les réalités sensibles que nous expérimentons. De même, au début du *Théétète*, Socrate avertit Théétète que la recherche de la définition de la science implique que l'on comprenne la multiplicité des sciences sous une définition unique : «de même que tu as su comprendre les multiples [puissances] par l'unité d'une forme (πολλὰς οὐσας ἐν εἰδει περιέλαβες) efforce-toi d'appliquer, aux multiples sciences, une définition unique»²². Mais lorsqu'il s'agit des réalités sensibles, en mouvement, rien n'est un en soi et par soi (ἐν αὐτῷ καθ' αὐτό), rien n'est un, ni déterminé, ni qualifié²³. On peut donc dire que «là où [Platon] veut systématiser le rapport de l'intelligible et du sensible, il le fait suivant le schème de l'opposition de l'Un et du Multiple»²⁴.

précieuse la science des nombres, c'est qu'elle «donne à l'âme un puissant élan vers la région supérieure, et la force à raisonner sur les nombres en eux-mêmes, sans jamais souffrir qu'on introduise dans ses raisonnements des nombres qui représentent des objets visibles ou palpables» (525 d). Elle «facilite à l'âme le passage du monde sensible à la vérité et à l'οὐσία» (525 b).

²¹ *République* VI, 507 b; Socrate ajoute : «les choses multiples sont vues, et non conçues; les idées sont conçues, et non vues» (*ibid.*).

²² *Théétète*, 148 d; cf. 147 d : «il nous vint donc en l'esprit, le nombre des puissances apparaissant infini, d'essayer de les rassembler sous un terme unique, qui pût servir à désigner tout ce qu'il y a de puissance». Platon se réfère à la recherche du mathématicien Théodore, qui appelait du même nom de «puissance» aussi bien les nombres irrationnels que les nombres rationnels.

²³ 152 b; cf. 153 e.

²⁴ R. LORIAUX, *L'être et la forme selon Platon*, p. 153; sur le *Théétète*, voir pp. 146-153.

Sans pouvoir faire ici une analyse détaillée du *Parménide*, le grand dialogue dialectique sur l'un et le multiple, rappelons que Platon, après avoir, dans une première partie, fait la critique de Zénon, donne ensuite, par la bouche de Parménide, un exemple magistral de méthode dialectique appliquée à l'Un. Le sous-titre du dialogue – Les Formes (εἶδη) – est très significatif; l'entraînement dialectique dont Parménide (celui du dialogue) expose la méthode a pour but de «permettre de mieux comprendre et mieux défendre cette réalité indispensable des Formes»; et l'Un, choisi comme exemple privilégié, est présenté «comme une forme entre ces Formes». Cet Un «concentre le multiple et le résume sans le supprimer»²⁵.

En premier lieu, donc, Platon (par la bouche de Socrate) reproche à Zénon de n'avoir considéré l'opposition de l'un et du multiple qu'au niveau sensible, au niveau des «objets visibles»²⁶, et manifeste son intention de transposer la dispute sur le plan des Intelligibles, car l'antinomie de l'un et du multiple se manifeste surtout dans le domaine des Formes. De fait, le problème de la participation est intimement lié au problème de l'un et du multiple. Après avoir triomphé de Zénon, Socrate se trouve aux prises avec les objections de Parménide concernant notamment le rapport qu'auront les réalités sensibles avec les Formes séparées dont elles participent. Certes, il n'est pas question de dénier l'être aux Formes ni de refuser de poser, pour chaque réalité, une forme définie, car si on le fait, on anéantit «la vertu même de la dialectique»²⁷; mais la réponse aux difficultés ne peut être donnée que grâce à un entraînement, à une «gymnastique» (γυμνασία) dialectique dont l'exemple est donné dans la suite des neuf hypothèses concernant l'Un²⁸.

²⁵ A. DIÈS, *Notice du Parménide*, pp. 5 et 6.

²⁶ *Parménide*, 130 a. «L'effort de Platon, note Diès, apparaît bien être de rabaisser Zénon au profit de Parménide en accaparant Parménide au profit de la théorie des Formes» (*Notice*, p. 15). Cf. *Phèdre*, 261 d : «il [le «Palamède d'Elée», autrement dit Zénon] parlait avec tant d'art que cela lui permettait de faire les mêmes choses apparaître à son auditoire semblables et dissemblables, unes et multiples, et encore immobiles aussi bien que mues». Voir aussi le passage parallèle du *Commentaire de Proclus sur le Parménide* : éd. Cousin, col. 619, 34-620, 3. A en croire Proclus, les arguments de Zénon étaient au nombre de quarante : voir *op. cit.*, col. 694; trad. Chaignet, 1, p. 135.

²⁷ *Parménide*, 135 c.

²⁸ *Première hypothèse* : si l'Un est, il ne saurait être plusieurs (πολλά), ni donc avoir des parties, ni être un tout; il est illimité, sans figure, sans lieu; il n'est pas mù, et n'est pas non plus immobile (137 c-139 b). Il n'est pas davantage identique à soi, ni autre que soi, ni différent de soi ou d'autre que soi, ni semblable, ni dissemblable, ni égal, ni inégal. «Ainsi donc, il n'a part ni à une mesure, ni à un nombre plus ou moins grand de mesures;

il est exclu, d'une façon absolue, de toute participation à l'identique. Il ne sera donc jamais égal ni à soi ni à autre que soi et ne sera jamais ni plus grand ni plus petit que soi ou qu'un autre» (140 d). Il n'a pas non plus de participation au temps, il n'est pas dans un temps (141 d). Mais alors, si «à aucun temps l'Un n'a aucune part, il n'est vrai ni que, dans le passé, il a été; ni que, présentement, il est devenu, devient ou est; ni que, dans l'avenir, il deviendra, sera devenu ou sera» (141 e). S'il en est ainsi, «l'Un ne participe en aucune façon à l'οὐσία (οὐδαμῶς τὸ ἐν οὐσίας μετέχει) (...) L'Un n'est donc en aucune façon (...) L'Un n'est pas un et l'Un n'est pas (...) A lui n'appartient aucun nom; il n'y en a ni science, ni sensation, ni opinion» (141 e-142 a); mais cela est impossible.

Deuxième hypothèse : Si l'Un est, il participe à l'οὐσία; donc, l'οὐσία sera οὐσία de l'Un sans être identique à l'Un (sinon elle ne serait pas οὐσία de l'Un, et les formules : l'Un est et l'Un est un seraient identiques : voir 142 c). Mais si le «est» (τὸ ἔστι) se dit de l'Un qui est, et l'Un, de l'être qui est un, l'Un et l'être sont alors parties de ce tout qu'est l'Un qui est (ἐν ὄν); or la partie qu'est l'Un ne peut manquer à la partie qu'est l'être, ni celui-ci manquer à la partie qu'est l'Un; chacune des deux parties possède donc l'Un et l'être : «l'Un est toujours gros de l'être, et l'être, gros de l'Un; si bien que, fatalement, deux indéfiniment s'engendrent, sans que jamais puisse être un (...) L'Un qui est sera donc ainsi pluralité infinie» (142 b-143 a). C'est parce qu'il participe de l'οὐσία et que, par là, il est (οὐσίας μετέχει τὸ ἐν, διὸ ἔστιν), que l'Un apparaît multiple. «Autre est nécessairement son οὐσία, autre son propre soi (αὐτό), puisque l'Un n'est point οὐσία, mais seulement un, qui comme tel a été dit participer à l'οὐσία (...). Si donc autre est l'οὐσία et autre l'Un, ce n'est point son unité qui fait l'Un différent de l'οὐσία; ce n'est point la réalité de son οὐσία qui fait l'οὐσία autre que l'Un; c'est le différent, et c'est l'autre qui les différencient mutuellement» (143 b). Mais puisqu'on peut dire «οὐσία» et aussitôt après dire «un», dire «οὐσία» et «un», c'est énoncer leur couple (143 c). S'il y a couple, il y a deux, et donc il y a nombre (144 a); et «y ayant nombre, il y aura pluralité (πολλά) et infinie multiplicité (πληθος) des êtres (ὄντων)» (144 a). Donc «l'Un lui-même, en ce détail où le fractionne l'οὐσία, est pluralité et infinie multiplicité» : l'Un est nécessairement multiple (144 e).

D'autre part, l'Un, en tant que tout, est limité (*ibid.*). L'Un qui est sera donc un et multiple, tout et partie, fini et infini en quantité. L'Un aura un commencement, une fin, un milieu; il participera à une figure (145 b). De plus, «l'Un, en tant que tout, est en autre que soi, mais en tant que totalité de parties, il est en soi» (145 e). Il est également inévitable que «l'Un, éternellement en soi et autre que soi, éternellement soit immobile et mu» (146 a). En outre, l'Un devra être «différent des autres et de soi et tout aussi bien identique à eux et à soi» (147 b); et comme l'Un est apparu identique aux autres et différent d'eux, il sera sous les deux rapports semblable et dissemblable aux autres; et étant apparu différent de soi et identique à soi, il se révélera sous les deux rapports et sous chaque rapport, pareillement semblable et dissemblable à soi-même (148 d). De même l'Un, avec les autres et avec soi, a contact et n'a pas contact (149 d); et «l'Un sera encore, à ce qu'il semble, égal et supérieur et inférieur en nombre à soi-même et aux autres» (151 e).

Puis se pose la question de la participation de l'Un au temps. La conclusion du raisonnement est que «l'Un est et l'Un devient plus vieux et plus jeune que soi et que les autres, et [que] l'Un n'est ni ne devient ni plus vieux ni plus jeune que soi ni que les autres» (155 c). Si l'Un fut, est, sera, devint, devient et deviendra, et s'il peut y avoir, s'il y a eu et y aura, de lui à lui, détermination propre, alors il peut y avoir, de lui, science, opinion et sensation. «Donc il y a un nom, une définition lui appartenant; en fait on le nomme et on l'exprime; et tout ce qui, de possibilités de cet ordre, existe en fait pour les autres, cela existe aussi pour l'Un» (155 d).

Troisième hypothèse : L'examen est repris sous une troisième forme : si l'Un est et n'est pas (155 e). Si l'Un est d'une part un et multiple, d'autre part ni un ni multiple, il y a nécessairement, parce qu'il est un, un moment où il participe à l'être et un moment où il n'y participe pas (155 e). La conclusion de l'argumentation est que «quand il est en train de passer de l'un au multiple et du multiple à l'un, il n'est ni un ni multiple, il ne se divise

La sixième hypothèse qui, au dire de certains, constitue le «cœur» du *Parménide*²⁹, pose la question : si l'Un n'est pas, qu'en résulte-t-il ?³⁰ On est amené à conclure que s'il ne doit pas être, l'Un doit avoir, comme lien le fixant à ce «ne pas être», le «être non-étant»; tout comme ce qui est aura, pour pouvoir pleinement être, le «ne pas être

ni ne se réunit. De même, en son passage du semblable au dissemblable et du dissemblable au semblable, il n'est ni semblable, ni dissemblable, ni en assimilation ou désassimilation. Que, du petit, il aille au grand et à l'égal ou inversement, il ne sera, pendant ce temps, ni petit, ni grand, ni égal, ni croissant, ni décroissant, ni s'égalisant» (157 b).

Quatrième hypothèse : Si l'Un est, qu'en doit-il résulter pour les autres ? (157 b). Différents de l'Un, ils seront multiples; si les autres que l'Un, en effet, n'étaient ni un ni plus d'un, ils ne seraient rien (158 b). Ainsi les autres que l'Un ont communauté avec l'Un et avec eux-mêmes; et c'est de là que naît en eux leur limitation réciproque (leur nature propre ne les ayant doués que d'illimitation). Donc, «les autres que l'Un, et comme tout et comme parties, sont illimités et sont participants à la limite» (158 d). Ainsi les autres que l'Un seront à eux-mêmes, et les uns aux autres, semblables et dissemblables. «Ils seront donc aussi bien mutuellement identiques et différents : ils seront immobiles et mus; et toute cette contrariété d'affections nous sera facile à découvrir dans les autres que l'Un, par la raison précise que nous avons découvert, en eux, l'identité d'affections» (159 a-b).

Cinquième hypothèse : Si l'Un est, les précédentes affirmations seront-elles seules possibles, et leurs négations ne seront-elles pas elles-mêmes attribuables aux autres que l'Un ? (159 b). «Ainsi donc, si l'Un est, qu'on le compare à soi ou aux autres, l'Un est tous et n'est pas même un» (160 b).

On pourrait dire que la série des négations de la *première hypothèse* montre le dépassement de l'attribution; c'est une démarche négative, mais il ne s'agit pas de négations de l'Un. La *deuxième hypothèse* constitue ce qu'on a appelé les «affirmations exemplaires». L'affirmation (l'attribution) apparaît avec l'ὄντα; c'est parce que l'Un est être que l'attribution est possible. Le multiple est contemporain de l'être, non de l'Un. Si la *deuxième hypothèse* est la «naissance» du multiple, la *troisième* se présente comme l'opposition et le dépassement de l'un et du multiple. Cette troisième hypothèse ne se présente-t-elle pas comme médiatrice entre la multiplicité exemplaire et le multiple sensible ? La *quatrième hypothèse* est, comme on l'a dit, celle des «affirmations réfléchies» : le multiple-unifié, le tout empirique, l'Un dans le sensible, l'Un dans la dispersion. La *cinquième hypothèse* est la «négation par défaut» : le multiple d'où l'Un serait absent. Entre l'Un pur de la première hypothèse et le multiple pur de la cinquième, nous avons la présence de l'Un dans le multiple selon des modalités diverses.

²⁹ Voir CH. SINGEVIN, *Essai sur l'Un*, p. 25. Par contre, pour R. S. Brumbaugh, la sixième hypothèse (comptée comme cinquième, la troisième ayant été comptée comme seconde) ne joue pas un rôle déterminant et n'est, comme les autres, qu'un nid de contradictions; comme la seconde, elle échappe, en sa conclusion, au principe de non-contradiction, et l'Un ne s'y voit accorder aucune propriété distinctive qui puisse lui constituer une identité : voir R.S. BRUMBAUGH, *Plato on the One*, pp. 174-175; voir aussi CH. SINGEVIN, *De l'Être à l'Un*, pp. 30 ss.

³⁰ *Parménide*, 160 b. Commentant cette sixième hypothèse en se référant au *Sophiste*, Ch. Singevin écrit : «L'Idée du sophiste se distingue (...) de cette Idée de chasseur que cependant elle est. Elle l'est et, en même temps, ne l'est pas. Être et non-être sont également en toute Idée, ce qui veut dire que toute Idée les participe également.

Mais c'est ainsi que les Idées peuvent participer de l'un, puisque l'un participe

non-étant»³¹. Si donc ce qui est a ainsi part au ne-pas-être, et si ce qui n'est pas a ainsi part à l'être, l'Un, du fait qu'il n'est pas, aura nécessairement part à l'être pour réaliser son ne-pas-être³². Et donc «en l'Un, s'il n'est pas, l'οὐσία même apparaît (...) et aussi la non-οὐσία»³³.

L'Un qui n'est pas, puisqu'il change de l'être au ne-pas-être, est mù; mais il est aussi immobile, il s'altère et ne s'altère pas; et parce qu'il s'altère, il naît et périt, et parce qu'il ne s'altère pas, il ne naît ni ne périt. «Ainsi l'Un qui n'est pas naît et périt et ne naît ni ne périt»³⁴.

Au terme, la neuvième hypothèse affirme que «si l'Un n'est pas et que seuls soient les autres que l'Un», en lesquels il n'y aura point d'un, ces autres ne seront ni plusieurs, ni un. Bref, «si l'Un n'est pas, rien n'est (...). Que l'Un soit ou ne soit pas, lui et les autres, à ce qu'il semble, dans leur rapport à eux-mêmes et dans leur rapport mutuel, à tous points de vue possibles, sont tout et ne sont rien, paraissent tout et ne paraissent rien»³⁵.

également de l'être et du non-être; et être ce qu'elles sont, à savoir des uns, de certains uns. (...) qu'une Idée en appelle d'autres qui lui conviennent, en repoussant d'autres qui ne lui conviennent pas (...), n'exclut pas, appelle au contraire, que toutes communiquent, participent à l'un. Mais l'un n'est pas un être; ce n'est pas un être à part; et c'est ce qui fait qu'il puisse être dans tout ce qui le participe, Idée de l'Idée, forme suprême de toutes les Idées» (op. cit., p. 26). Charles Singevin suggère ailleurs que la sixième hypothèse pourrait bien être une parodie, avant la lettre, de Heidegger : «*Mit dem Sein, ist es nichts, mais mit dem Nichts ist es Sein*, ce serait bien, après tout, ce que la Sixième hypothèse signifie ! A ceci près que Heidegger non plus n'y contredirait pas, puisque (...) *das Nichts ist niemals Nichts*, (...) ce n'est jamais rien que le Rien !» (CH. SINGEVIN, *De l'Être à l'Un*, p. 24; cf. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort «Gott ist tot*, in *Holzwege*, p. 239 | trad. : Chemins qui ne mènent nulle part, p. 213 | et *Die Zeit des Weltbildes*, op. cit., p. 104; trad., p. 100). Mais parler de l'être ou parler de l'un n'est pas la même chose, et Ch. Singevin suggère que les difficultés de l'ontologie heideggérienne pourraient venir de ceci qu'elle confond l'être et l'un : voir *art. cit.*, pp. 24-25.

³¹ «C'est en participant à l'οὐσία de l'être étant et à la non-οὐσία de l'être non-étant, que ce qui est pourra pleinement être» (162 a-b); de son côté, pour *ne pas être* parfaitement, ce qui n'est pas devra participer à la non-οὐσία du ne pas être non-étant comme à l'οὐσία de l'être non-étant. Cf. *L'être*, I, pp. 210 ss.

³² 162 b.

³³ *Ibid.*

³⁴ 163 b. Si l'Un n'est pas (septième hypothèse), qu'en résulte-t-il nécessairement pour lui ? (163 c). Il en résulte nécessairement que «l'un qui n'est pas n'a, sous aucun rapport, aucune détermination» (164 b). Huitième hypothèse : Si l'Un n'est pas, que seront les autres ? Au cas où, l'Un n'étant pas, les autres que l'Un auraient l'être, ils apparaîtront chacun illimité et limité, un et multiple, et ils devront être aussi semblables et dissemblables, mus et immobiles, bref, ils seront «gros de toutes les oppositions imaginables» dès lors que, «n'y ayant point d'Un, il y a pluralité» (165 d-e).

³⁵ 166 c.

On ne peut donc pas séparer l'Un de l'être; car en supprimant l'Un, on supprime toute pensée, ce qui oblige Platon (par mode d'impossibilité) à reconnaître que «si l'on ne pose pas, pour chaque réalité une, une forme stable, on n'aura plus où tourner sa pensée ...»³⁶.

Comme on peut le voir au début du *Parménide*³⁷, c'est surtout dans le domaine des Formes que le problème de l'un et du multiple doit être considéré; mais il se pose aussi au sujet des rapports des Formes avec le monde sensible.

Platon, dans le *Sophiste* (242 c ss.), souligne l'échec des doctrines unitaires³⁸ : «L'Un, qui n'est, certes, un que de lui seul (ἐνὸς ἐν ὧν μόνον), ne sera, lui-même, que l'un d'un nom»³⁹. Mais que dire du Tout ? Si l'Un est identique au Tout, il est constitué de parties, et donc il ne peut être l'Un en soi (τὸ ἐν αὐτῷ), qui ne peut être qu'absolument indivisible⁴⁰. La suite de l'argumentation amène à conclure que c'est par myriades que surgissent les difficultés «pour qui définit l'être soit par quelque couple, soit par une stricte unité»⁴¹.

Après la critique des théories de l'être se pose le problème de l'un et du multiple au niveau de la prédication et de la communauté des genres : «nous énonçons 'l'homme' en lui appliquant de multiples dénominations»⁴². Tout ce que nous posons ainsi, nous ne le posons comme un «que pour le dire aussitôt multiple et le désigner par une multiplicité de noms». Mais – la riposte est facile – «il est impossible que le multiple soit un, et que l'un soit multiple»⁴³.

Pour résoudre cette difficulté, trois hypothèses se présentent : ou bien l'être ne se lie ni au repos, ni au mouvement, et toutes choses sont inaliïables, incapables de participation mutuelle; ou bien toutes se mélangent; ou bien certaines réalités ont participation mutuelle, et d'autres non⁴⁴. La première hypothèse, selon laquelle «rien n'a, avec rien, puissance aucune de communauté sous quelque rapport que ce

³⁶ 135 b-c.

³⁷ Voir ce que dit Socrate en 129 a-130 a.

³⁸ En 242 c ss., Platon montre «comment le problème de l'un et du multiple commande l'évolution de la philosophie présocratique» (A. DIÈS, *Notice du Philèbe*, p. xxiii).

³⁹ *Sophiste*, 244 d.

⁴⁰ 244 d-245 b; cf. première hypothèse du *Parménide*, 137 c, et deuxième hypothèse, 145 a.

⁴¹ *Sophiste*, 245 e.

⁴² 251 a.

⁴³ 251 b.

⁴⁴ 251 d-e.

soit», exclut le repos et le mouvement de toute participation à la substance (μετέξουσιν οὐσίᾳς)⁴⁵. Si, par contre, toutes choses ont pouvoir d'être en communauté mutuelle, il n'y a alors que confusion absolue, mouvement et repos étant identifiés. La seule hypothèse correcte est donc la dernière, selon laquelle «il y a parfois consentement à l'union, et, d'autres fois, refus», comme dans le cas des lettres de l'alphabet, dont certaines s'accordent, dont d'autres ne peuvent s'accorder, et dont d'autres encore (les voyelles) «circulent comme un lien à travers toutes»⁴⁶.

De même que les accords ou désaccords des lettres ou des sons font l'objet d'une science (grammaire ou musique), de même les accords ou désaccords entre formes font l'objet de la dialectique⁴⁷. Seul le dialecticien a un regard assez pénétrant

pour apercevoir une forme unique (μίαν ἰδέαν) déployée en tous sens à travers une pluralité de formes dont chacune demeure distincte; une pluralité de formes, mutuellement différentes, qu'une forme unique enveloppe extérieurement; une forme unique répandue à travers une pluralité d'ensembles sans y rompre son unité; enfin de nombreuses formes absolument solitaires. Etre capable de discerner cela, c'est savoir discerner, genres par genres, quelles associations (κοινωνεῖν) sont, pour chacun d'eux, possibles ou impossibles⁴⁸.

⁴⁵ 251 e. Cette hypothèse ruine toute doctrine, aussi bien la thèse de l'immobilité de l'Un que la thèse de ceux qui «tantôt unifient le tout et tantôt le divisent, soit qu'à l'unité ils amènent et, de l'unité, fassent sortir une infinité, soit qu'en des éléments finis ils divisent et d'éléments finis recomposent» (252 b). La thèse la plus ridicule serait la thèse de «ceux qui ne veulent, en aucun cas, souffrir que, par l'effet de cette communauté qu'il supporte avec autrui, quoi que ce soit reçoive une dénomination autre que la sienne» (*ibid.*). A. Diès remarque : «Platon lie ensemble ici les trois oppositions *mouvement et repos, un et multiple, autre et même*, c'est-à-dire le *Théétète* (180 d-e), le *Parménide* et le *Sophiste*» (*Sophiste*, p. 362, note 1).

⁴⁶ *Sophiste*, 253 a.

⁴⁷ R. Loriaux note à ce sujet la parenté de la dialectique du *Sophiste* avec la dialectique descendante du *Phèdre* et de la *République* : voir *op. cit.*, p. 161.

⁴⁸ Comme le souligne R. Loriaux, «le problème du classement des Formes au moyen du rassemblement et de la division est, lui aussi, un problème de participation de l'Un et du Multiple (...) le rapport des Formes entre elles, tout comme le rapport sensible-intelligible, est lui aussi considéré selon le schème de l'opposition Un-Multiple» (*op. cit.*, p. 165). — Selon J. Rolland de Renéville, c'est dans le *Sophiste* «que le problème ontologique de l'Un-multiple et le problème éristique de l'attribution, jusqu'ici examinés le plus souvent l'un à part de l'autre malgré leur indiscernibilité de droit, se rapprochent l'un de l'autre au point que leur séparation y est finalement surmontée dans un seul et même problème où ils se retrouvent à l'état de moments, celui de l'erreur et de sa relation avec le non-être. (...) Le *Parménide*, certes, avait marqué un immense progrès dans le sens de cette convergence, puisque le problème logique de la participation y avait expli-

Parmi les Formes, «les unes se prêtent une communauté mutuelle, et les autres, non; certaines l'acceptent avec quelques unes, d'autres avec beaucoup, et d'autres enfin, pénétrant partout, ne trouvent rien qui les empêche d'entrer en communauté avec toutes»⁴⁹. Si certaines Formes peuvent entrer en communauté avec toutes les autres, «n'est-ce pas le signe que Platon envisage la possibilité d'une classification totale du monde intelligible et la réduction à une Unité absolue de la multiplicité des Formes ?»⁵⁰ De fait, Platon reconnaît aussitôt que c'est chose impossible : nous n'étendrons point notre raisonnement, dit-il, «à l'universalité des Formes, de crainte de nous embrouiller dans cette multitude. Mais nous prélèverons quelques unes de celles qu'on nomme les plus grandes et verrons, d'abord, quelles elles sont, prises chacune à part, puis dans quelle mesure elles sont susceptibles de communauté mutuelle»⁵¹. Ces Formes les plus hautes, ce sont l'être, le repos, le mouvement, le même et l'autre. Ces deux derniers ne peuvent se mêler l'un à l'autre, mais «l'être se mêle à tous les deux, puisque tous deux sont»⁵².

Le problème de l'un et du multiple est posé à nouveau dans le *Philèbe*⁵³. Toutes les merveilles auxquelles Socrate a fait allusion «se

citement renvoyé, pour y prendre sa solution, à celui, ontologique, de l'Un-multiple» (*Essai sur le problème de l'Un-multiple et de l'attribution chez Platon et les Sophistes*, p. 183).

⁴⁹ *Sophiste*, 254 b-c; Platon dit : «parmi les genres» (γενῶν); mais dans la suite du raisonnement, il est question des εἶδη, qui ne sont pas distingués des γένη.

⁵⁰ R. LORIAUX, *op. cit.*, p. 165.

⁵¹ 254 c.

⁵² 254 d; voir 255 b-256 d; sur la comparaison entre ces formes de l'être et celles qui sont déterminées dans le *Philèbe*, voir R. LORIAUX, *op. cit.*, pp. 167-168. L. Robin voit dans le *Sophiste* un exposé des «genres» de l'être et dans le *Philèbe* une codification des «fonctions» de l'être; mais «en vrai platonisme, les fonctions de l'être doivent, elles aussi, trouver place au nombre des Formes» (R. LORIAUX, *op. cit.*, p. 168; cf. L. ROBIN, *Platon*, p. 159). Montrant que les données du *Sophiste* sont une application des conclusions de la dialectique ascendante, mais une application conforme à l'esprit de la dialectique descendante, R. Loriaux écrit : «la Forme peut être considérée comme l'Un qui unifie une multiplicité sensible et (...) les Formes elles-mêmes constituent une multiplicité unifiée d'abord par des Formes plus générales et finalement par cet Un absolu qu'est l'être. Platon aboutissait ainsi à établir une classification complète de tous les objets de notre expérience» (*op. cit.*, p. 171).

⁵³ J. Rolland de Renéville souligne que dans le *Philèbe*, «le problème de l'un et du multiple semble plus loin d'être résolu qu'il ne l'a jamais été» (*Essai sur le problème de l'un-multiple et de l'attribution chez Platon et les Sophistes*, p. 236). Socrate y affirme en effet : «Nous pouvons dire, je crois, que cette identité de l'un et du multiple manifestée par le discours se renouvelle en toute occasion, à propos de toute assertion qu'on ait jamais pu ou puisse jamais émettre (...) Elle ne peut pas plus avoir de fin qu'elle n'a eu de commencement; c'est au contraire (...) quelque chose d'éternel et d'invicillissable, affecté

rèvelent quand on ne pose plus l'un parmi les choses qui naissent et périssent. Dans ce domaine, en effet, et pour l'un de cette sorte, on est convenu (...) que toute discussion est superflue. Mais dès qu'on entreprend de poser l'homme un et le bœuf un et le beau un et le bien un, voilà sur quelle sorte d'unités le travail passionnant de la division engendre la controverse»⁵⁴. Cette controverse consiste à savoir, en premier lieu,

s'il faut admettre pour des unités (μονάδας) de cet ordre une existence véritable, et puis comment chacune d'elles, éternellement identique et soustraite à la naissance comme à la mort, garde intégralement, de la façon la plus stable, cette unité qu'on lui a attribuée, encore que, après cela, on la doive poser dans le domaine de l'infinie multiplicité des choses qui deviennent, soit comme disséminée et multipliée, soit, ce qui paraîtrait la supposition la plus inadmissible de toutes, comme tout entière coupée d'elle-même et se réalisant ainsi, unique et identique, à la fois dans l'unité et dans la multiplicité⁵⁵.

A cette nouvelle conception de l'un et du multiple qu'il expose, Socrate attribue une origine divine :

les anciens, qui valaient mieux que nous et vivaient plus près des dieux, nous ont transmis cette tradition, que tout ce qu'on peut dire exister est fait d'un et de multiple (ἐξ ἑνός μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν αἰεὶ λεγόμενον εἶναι) et

tant le discours humain» (*Philèbe*, 15 d-e). J. Rolland de Renévillie note : «Tandis qu'à l'Un s'opposait le Multiple, ici l'Un et le Multiple n'apparaissent plus que deux des trois degrés d'une hiérarchie ternaire : de l'Un vers le Multiple précédemment reconnu 'illimitation pure' (cf. *Parménide*, 158 b-e), la dégradation se poursuit pour atteindre l'indéfini perpétuellement glissante de ce qui est toujours susceptible de plus et de moins» (*op. cit.*, p. 233). Cependant, si J. Rolland de Renévillie parle de «dépassement» à propos du *Philèbe*, il entend ce terme «en un sens comme hégélien», et précise : «il semble qu'en intégrant l'indéfini du divers, sous le nom d'ἄπειρον, à une hiérarchie ontologique qui comprenne, au-dessus, le Multiple proprement dit, et au-dessus du Multiple l'Un, c'est-à-dire en substituant au couple Un-Multiple le couple Fini-Infini, Platon ait présenté du problème qui l'avait toujours obsédé une formulation nouvelle pour assumer, dans une large intuition, à la fois les exigences posées dans le *Sophiste*, l'inspiration pythagoricienne (d'où par Philolaos procède le platonisme tout entier), et la nécessité de quitter une perspective jusqu'ici surtout spéculative pour considérer de préférence les significations concrètes du problème» (*op. cit.*, p. 237). Pour Diès, il n'y a pas, dans le *Philèbe*, «d'innovation relativement au *Phèdre*, au *Sophiste* ou au *Politique*. La seule nouveauté du *Philèbe* est d'avoir ramassé, sous le nom d'ἄπειρον, pour l'opposer à la diversité du genre, la diversité individuelle» (*Notice du Philèbe*, p. xxv).

⁵⁴ *Philèbe* 15 a.

⁵⁵ *Ibid.*, 15 b.

contient en soi-même, originellement associées, la limite et l'infinité (πέρας καὶ ἀπειρίαν)⁵⁶.

C'est pourquoi il faut, «puisque les choses sont ainsi ordonnées, poser toujours, en quelque ensemble que ce soit, et chercher en chaque cas une forme unique (μία ἰδέαν) – on l'y trouvera, en effet, présente»⁵⁷. Si on la saisit, il faut,

après cette unique forme, examiner s'il y en a deux (...) ou quelque autre nombre; puis faire le même examen pour chacune de ces unités nouvelles, jusqu'à ce que, de cet un selon les principes (κατ' ἀρχάς ἓν), on voie non seulement qu'il est un et multiple et infini (ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἀπειρα), mais aussi quelle quantité précise il atteint; quant à la forme de l'infini, ne pas l'appliquer à la multitude avant d'avoir saisi quel nombre total celle-ci réalise dans l'intervalle entre l'infini et l'un; alors seulement laisser chacune des unités de cet ensemble se disperser dans l'infini. Voilà (...) ce que les dieux nous ont transmis comme méthode de recherche, de découverte et d'enseignement⁵⁸.

En plus des deux premières espèces (infini et limite) qui sont dans les êtres, et que «Dieu a révélées»⁵⁹, il en faut poser une troisième, faite de leur mélange, et un quatrième genre, qui sera la cause du mélange des deux premiers. «Prenons-en d'abord, poursuit Socrate, trois sur les quatre et, considérant que deux d'entre eux se scindent et s'émiettent chacun dans une multiplicité, tâchons de ramener l'un et l'autre à l'un et de comprendre ainsi comment chacun d'eux pouvait être à la fois un et multiple»⁶⁰; et il s'explique : «les deux que je choisis sont l'infini et le limitant; maintenant que, d'une certaine façon, l'infini est multiple, voilà ce que je vais essayer de montrer...»⁶¹. «Tout ce qui nous apparaît comme passant par le plus et le moins (...) tout cela nous devons le ranger sous l'un qui constitue le genre de l'infini, nous conformant ainsi à la règle que nous posions (...) de rassembler tout ce qui est désuni et divisé pour lui imposer, autant que possible, la marque d'une nature unique»⁶².

⁵⁶ *Ibid.*, 16 c-d. A. Diès commente : Platon «vient de nous déclarer que l'alternance de l'un et du multiple est la loi constitutive de notre pensée; maintenant il proclame que la coexistence de l'un et du multiple, de la limite et de l'infinité, est la loi constitutive de l'être même» (Notice du *Philèbe*, pp. XXI-XXII).

⁵⁷ *Philèbe*, 16 d.

⁵⁸ *Ibid.*, 16 d-e.

⁵⁹ *Philèbe*, 23 c.

⁶⁰ 23 e.

⁶¹ 24 a.

⁶² 24 d-25 a.

Dans les *Lois*, il est spécifié que, pour être un «gardien» parfait en quelque matière que ce soit, «il faut être capable non seulement de regarder vers le multiple (πρὸς τὰ πολλά), mais aussi de pousser jusqu'à la connaissance de l'un (πρὸς δὲ τὸ ἓν ἐπιείχεσθαι γινῶναι) et, l'ayant connu, d'y ordonner synoptiquement tout le reste» (πρὸς ἐκεῖνο συντάξασθαι πάντα συνορῶντα)⁶³. Car il n'y a pas, «pour qui que ce soit et à propos de quoi que ce soit, [de] méthode plus exacte de recherche et d'observation, que de savoir porter son regard, de la diversité du multiple, sur l'unité de l'Idée» (πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων)⁶⁴.

Le *Phèdre* était déjà très explicite. Expliquant à Phèdre les deux façons de procéder de la méthode dialectique, Socrate présente ainsi la première :

Mener vers une forme unique (εἰς μίαν ἰδέαν), grâce à une vision d'ensemble (συνορῶντα) ce qui est en mille endroits disséminé, afin que, par la définition de chaque chose, on fasse voir clairement quelle est celle sur laquelle on veut, en chaque cas, faire porter l'instruction. C'est ce que nous fimes naguère à propos de l'amour⁶⁵.

L'autre façon de procéder consiste, en retour, à être capable de détailler par espèces⁶⁶; et Socrate s'écrie :

si je crois voir chez quelqu'un d'autre une aptitude à porter ses regards dans la direction d'une unité et qui soit l'unité naturelle d'une multiplicité, cet homme-là, j'en suis le poursuivant (...) Les hommes qui sont aptes à ce faire (...), je les appelle des dialecticiens⁶⁷.

On voit combien le problème de l'un et du multiple est au cœur de la réflexion platonicienne. A la différence de Parménide, qui sépare l'un et le multiple de manière si radicale qu'il ne peut y avoir de lien entre les deux, Platon cherche à la fois à les distinguer (à leur garder leur caractère propre) et à préciser leurs rapports dialectiques.

C'est bien dans la lumière des Formes-idéales que le problème de l'un et du multiple est posé; c'est pourquoi ils apparaissent si profondément liés, et inséparables. Car si les Formes sont une, elles sont en même temps multiples, et le Bien lui-même, qui est pourtant ultime, ne

⁶³ *Lois*, XII, 965 b.

⁶⁴ *Ibid.*, 965 c. Voir X, 903 e; *République* VII, 537 c.

⁶⁵ *Phèdre*, 265 d.

⁶⁶ *Ibid.*, 265 e.

⁶⁷ *Op. cit.*, 266 b-c.

peut s'identifier à l'Un⁶⁸.

Le problème de l'un et du multiple, tel que le pose Platon, montre la complexité de cette pensée dialectique, et la complexité du problème de la participation : la complexité même des Formes. Il montre surtout que cette philosophie n'est plus en premier lieu une philosophie de l'être, mais avant tout une recherche de l'origine, de la source.

Pour Aristote, la recherche de l'un est une recherche parallèle à celle de l'être. Car l'être (τὸ ἔν) et l'un (τὸ ἓν) sont dits le plus universellement de toutes choses⁶⁹. Ils sont dits l'un et l'autre «semblablement» (ἰσαχῶς)⁷⁰.

Dans sa *Philosophie première*, au livre des *aporias*, Aristote se pose au sujet de l'un des questions dont il souligne qu'elles sont «difficiles entre toutes»⁷¹ et qui seront reprises, du reste, dans le livre I : qu'est-ce que l'un ? et comment faut-il le concevoir ?⁷² Car Aristote se trouve en présence de deux traditions : pour les Pythagoriciens, puis pour Platon, l'un est comme une οὐσία. Pour les Physiciens, l'un est plutôt attribué à quelque chose, à un sujet. Ne faudra-t-il pas, à leur instar, ramener l'un à quelque chose de plus connu : à l'amitié, à l'air, au feu ou à l'infini ?⁷³

⁶⁸ A la fin du *Philèbe*, Socrate déclare : «Si donc nous ne pouvons saisir le bien par une idée unique, puisque nous l'avons atteint par trois [idées], à savoir la beauté, la proportion et la vérité, disons qu'il nous est possible de le considérer au plus juste titre, en tant qu'un, comme la cause des [éléments] du mélange, et que c'est à cause de cela, comme bien, que [le mélange] est devenu tel» (65 a). Citant ce passage, Ch. Singevin écrit : «Socrate le dit très expressément dans le *Philèbe* : c'est faute de saisir le bien en tant qu'il est un – οἷον ἓν – qu'on en a dessiné une sorte de substitut, d'effigie : le mixte de la proportion, de la mesure et de la vérité» (*Essai sur l'Un*, pp. 31-32).

⁶⁹ *Mét.*, I, 2, 1053 b 20-21; cf. K, 1, 1059 b 27-30 : l'être et l'un sont premiers par nature (πρῶτα τῆ φύσει). Λ, 4, 1070 b 7-8.

⁷⁰ I, 2, 1053 b 25; cf. 1054 a 13 : «l'être et l'un signifient à peu près (πῶς) le même». Relativement aux catégories, l'un se comporte comme l'être (1054 a 16). Voir aussi 1054 b 22; K, 3, 1061 a 17-18 (cité ci-dessous, note 124). Nous n'aborderons pas ici le problème de l'évolution de la pensée d'Aristote concernant l'un, car ce n'est pas notre propos. Une interprétation a été donnée par L. ELDERS, dans *Aristotle's Theory of the One: A Commentary on Book X of the Metaphysics*.

⁷¹ Voir *Mét.*, B, 4, 1001 a 4 ss. : «la question la plus difficile de toutes et la plus nécessaire pour connaître la vérité, c'est de savoir si l'être et l'un sont les substances des êtres, et si chacun d'eux n'est pas quelque autre être que, respectivement, l'être et l'un, ou s'il faut chercher ce qu'est l'être et l'un [en considérant] qu'une autre nature leur sert de sujet» Cf. B, 1, 996 a 5 ss. : «le plus difficile de tout, et ce qui cause la plus grande perplexité...»

⁷² *Mét.*, I, 2, 1053 b 10-11.

⁷³ B, 4, 1001 a 9 ss. Cf. B, 1, 996 a 5 ss.; I, 2, 1053 b 11 ss. Voir aussi *L'être*, I, p. 222 et note 130.

Dans le livre Γ , examinant ce qui fait l'objet de la philosophie première, et montrant que celle-ci doit traiter de toutes les espèces de l'être en tant qu'être, Aristote ajoute que, puisque l'être et l'un sont corrélatifs et se suivent ($\alpha\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\iota\nu$) comme le principe et la cause⁷⁴, la science de l'être en tant qu'être sera aussi science de l'un en tant qu'un. En effet, il revient au même de dire «homme», ou «un homme», ou «un homme existant». «L'un n'est rien d'autre en dehors de l'être»; de plus, l'οὐσία de chaque chose est une, non par accident, et de même elle est quelque chose qui est ($\delta\epsilon\nu\ \tau\iota$). Il y aura donc autant d'espèces de l'un qu'il y a d'espèces de l'être, et l'étude du $\tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota$ de ces espèces fera l'objet d'une science génériquement une. Ainsi, c'est une même science qui étudiera l'identique et le semblable⁷⁵.

La science des opposés étant une, et le multiple étant opposé à l'un⁷⁶, la philosophie première étudiera aussi l'autre, le dissemblable, l'inégal et tous les autres opposés qui se disent, soit selon ceux-ci, soit selon le multiple et l'un – parmi lesquels se trouve la contrariété (car elle est une différence, et la différence une altérité)⁷⁷. Puisque l'un se prend en plusieurs acceptions, ces termes eux-mêmes se diront en des sens divers, mais c'est à une science unique qu'il appartient de les connaître tous; en effet, tout ce qui est un se dit relativement à l'un premier ($\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\omicron\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \epsilon\upsilon$), et il en va pareillement du même, de l'autre et des contraires⁷⁸.

Tous les contraires se ramènent à l'un et au multiple, qui sont les principes des contraires⁷⁹; or tous les êtres sont, ou des contraires, ou composés de contraires. Il appartient donc bien à une seule science de

⁷⁴ Γ , 2, 1003 b 22-24.

⁷⁵ Voir *loc. cit.*, 1003 b 26-36; cf. ci-dessous, note 124 : l'être et l'un se «répondent».

⁷⁶ *Ibid.*, 1004 a 9-10. Une seule et même science traite de la négation et de la privation; Aristote précise, à ce propos, la différence entre négation et privation (*ibid.*, 10-16).

⁷⁷ *Ibid.*, 18-23.

⁷⁸ *Ibid.*, 23-28.

⁷⁹ Le P. Courtès estime que «malgré ses richesses, la pensée d'Aristote sur l'Un offre des difficultés à la réflexion métaphysique. L'être n'est pas un genre; l'Un et le multiple sont ramenés à l'être; mais ils sont les premiers contraires et les contraires sont dans un même genre!» (*L'un selon S. Thomas*, p. 210). En réalité, il faut bien saisir en quel sens Aristote affirme que l'un et le multiple sont des contraires : «Tous les contraires se ramènent à l'être et au non-être, à l'un et au multiple» (Γ , 2, 1004 b 27-28); «les principes des contraires sont l'un et le multiple» (*ibid.*, 1005 a 4-5). Or les contraires ne peuvent avoir de sujet commun, si ce n'est l'être, car l'un est être, le multiple est être. Ce sujet n'est pas un genre, mais possède une unité d'ordre ($\pi\rho\delta\varsigma\ \epsilon\upsilon$), ce qui suffit pour faire l'objet d'une même science. Il faut donc bien comprendre ici, comme lorsqu'il s'agit de l'être, que l'un et le multiple ne sont pas dans un genre, et que pourtant ils sont atteints par une même science, ce qui suffit pour maintenir que l'être, pris dans sa diversité et son unité, peut fon-

contempler (θεωρῆσαι) l'être en tant qu'être, puisque l'un et le multiple rentrent dans une même science, même s'ils ne se disent pas selon un terme unique; «car même si l'un se prend en de multiples sens (πολλαχῶς λέγεται τὸ ἓν), les autres se rapporteront cependant tous au premier (πρὸς τὸ πρῶτον), et de même les contraires. [C'est pourquoi], même si l'être ou l'un n'est pas universel (καθόλου) et identique en toutes choses, ou n'est pas séparable (χωριστόν), ainsi que, probablement, il ne l'est pas, mais si certaines choses [ont seulement une unité] par rapport à l'un (πρὸς ἓν), et d'autres parce qu'elles sont consécutivement (τῷ ἐφεξῆς)...»⁸⁰. C'est pourquoi il n'appartient pas au géomètre de considérer ce qu'est le contraire, ou l'un, ou l'être, ou le même, ou l'autre, si ce n'est ἐξ ὑποθέσεως, comme base de son raisonnement⁸¹.

Au chapitre 6 du livre Δ, Aristote précise quelles sont les diverses significations de l'un : «un signifie soit l'un par accident, soit l'un par soi (καθ' αὐτό)»⁸². L'un par accident – par exemple: «Coriscus», «le musicien», et «Coriscus musicien» sont une seule chose, car il y a identité entre ces expressions – intéresse le sophiste, mais non le philosophe. Quant à l'un par soi, l'un par essence, il peut s'entendre en quatre sens :

a) est un par soi ce qui est un par continuité (συνεχῆ); il y a, dans ce type d'unité, du plus et du moins, car «ce qui a une continuité naturelle est plus un que ce qui a une continuité artificielle»⁸³. Est continu par essence ce qui a une unité autre, et plus intime, que la simple unité par contact.

der des contraires (comme le genre peut les fonder). Ces deux extrêmes sont l'*un-οὐσία* et le *multiple-accidents*.

Relevons encore cette appréciation du P. Courtès : «Positif en lui-même, opposé à l'Un comme à son autre extrême, composé d'uns, le multiple est un donné premier et nécessaire» (*art. cit.*, p. 209). En réalité, on ne peut pas dire que le multiple soit un donné premier et nécessaire; car le multiple est relatif à l'un, et l'un à l'être; il y a donc comme une double relativité. Le P. Courtès ajoute : «Aristote admet la génération dans le monde sublunaire, mais la contingence n'atteint substantiellement que les formes corruptibles. Cette doctrine exclut radicalement (...) la création» (*ibid.*). S. Thomas n'a jamais considéré que le fait de penser que «la contingence n'atteint substantiellement que les formes corruptibles» excluait radicalement la création ! Le problème de la création ne se situe pas à ce niveau; seule la métaphysique de la priorité de l'acte sur la puissance permet de le poser.

⁸⁰ *Ibid.*, 1005 a 8-11.

⁸¹ *Ibid.*, 13.

⁸² Δ, 6, 1015 b 16-17.

⁸³ *Ibid.*, 1016 a 4. Aristote définit ainsi le continu : «ce dont le mouvement est un par soi et ne peut être autre»; or «le mouvement est un quand il est indivisible, et il est indivisible selon le temps» (*ibid.*, a 5-6).

b) Il y a encore «un par soi» «quand le sujet ne diffère pas spécifiquement. Ainsi, «on dit que le vin est un et que l'eau est une, en tant qu'indivisibles selon l'espèce (κατὰ τὸ εἶδος)»⁸⁴.

c) Sont encore un par essence les êtres «dont le genre est un, quoique différent par les différences opposées»⁸⁵; par exemple, le cheval, l'homme et le chien forment une unité : ils sont tous des animaux.

d) Enfin, «un par essence» se dit encore des choses dont la définition (le λόγος), qui exprime la quiddité (le τὸ τί ἦν εἶναι), «est indivisible par rapport à un autre (πρὸς ἄλλον) qui manifeste [la quiddité de] la chose, puisqu'en elle-même toute définition est divisible. Ainsi, ce qui augmente et ce qui décroît est un, parce que la définition en est une»⁸⁶. En somme, les choses dont la pensée (celle qui saisit la quiddité) est indivisible et ne peut opérer de séparation ni dans le temps, ni dans le lieu, ni dans le λόγος, sont celles qui sont le plus (μάλιστα) «unes», surtout quand il s'agit de substances⁸⁷.

Après avoir énoncé ces diverses modalités d'unité, Aristote essaie de saisir ce qui les unit : «D'une manière générale, tout ce qui est indivisible, en tant qu'il est indivisible, par cela même est dit un»⁸⁸. Les êtres auxquels l'unité est attribuée au sens primordial (πρώτως) sont ceux dont l'οὐσία est une, soit par continuité, soit par l'espèce, soit par le λόγος. A l'opposé, nous mettons au nombre des choses multiples les êtres non continus, ceux qui ne sont pas un spécifiquement, et ceux dont la définition n'est pas une⁸⁹.

Aristote examine ensuite ce qu'est l'être de l'un : τὸ ἐν εἶναι. L'être de l'un est d'être «un certain principe d'un nombre». «La mesure première, en effet, est un principe, car ce par quoi, en premier lieu, nous connaissons, est la mesure première de chaque genre. Le principe du connaissable, en chacun, est donc l'un»⁹⁰. On pourra donc préciser ce qu'est l'un dans les diverses catégories de ce-qui-est. Ce sera toujours ce qui est le plus simple et ce qui est mesure, comme le demi-ton, ou la voyelle, ou la consonne. Ce sera toujours l'indivisible, soit selon la qualité, soit selon l'espèce.

Concernant l'indivisible selon la quantité, il faut distinguer :

⁸⁴ *Ibid.*, a 20-21.

⁸⁵ *Ibid.*, 24-25.

⁸⁶ *Ibid.*, a 32-36.

⁸⁷ Voir 1016 b 1-3. Cf *L'être*, I, pp. 233 et 235.

⁸⁸ Δ, 6, 1016 b 3-5.

⁸⁹ *Ibid.*, 8-11.

⁹⁰ *Ibid.*, 18-21.

- ce qui est indivisible selon la quantité, en tant que telle, et qui est indivisible absolument et sans position : l'unité;
- ce qui est indivisible absolument, mais avec position : le point;
- ce qui n'est divisible que selon une dimension : la ligne;
- ce qui est divisible selon deux dimensions : la surface;
- ce qui est totalement divisible en quantité et selon trois dimensions : le corps⁹¹.

Aristote donne ensuite une nouvelle division : ce qui est un l'est soit selon le nombre, soit selon l'espèce, soit selon le genre, soit selon l'analogie :

- est un par le nombre ce dont la matière est une;
- est un par l'espèce ce dont la définition est une;
- est un par le genre ce dont on affirme les mêmes catégories;
- est un selon l'analogie tout ce qui est comme un autre par rapport à un autre (ἄλλο πρὸς ἄλλο)⁹². Il y a un ordre dans cette dernière division, en ce sens que ce qui est un selon le nombre est aussi un selon l'espèce, alors que l'inverse n'est pas toujours vrai. De même, tout ce qui est un selon l'espèce l'est aussi selon le genre, mais ce qui est un selon le genre n'est pas toujours un selon l'espèce, si ce n'est par analogie; enfin, ce qui est un par analogie n'est pas toujours un selon le genre⁹³.

Il est clair que le multiple, qui se dit en sens opposé, comportera autant de modes qu'il y a de modes de l'unité. Il y a une multiplicité par discontinuité, ou par division selon l'espèce, ou par pluralité des définitions exprimant la quiddité.

C'est principalement dans le livre I qu'Aristote considère l'un dans son rapport avec l'être. L'un, on l'a vu, se prend en plusieurs sens⁹⁴, qui peuvent se ramener à quatre sens principaux :

1° Il y a d'abord «le continu (συνεχές), soit en général, soit, avant tout, le continu naturel, qui ne résulte ni d'un contact ni d'un lien extérieur»⁹⁵.

2° Il y a le tout (ἅλον), ce qui a une forme (μορφή) et une εἶδος, avant tout le tout naturel, qui porte en lui-même la cause de sa propre continuité⁹⁶.

3° Il y a ensuite tout ce dont le λόγος est un, toutes les choses dont la pensée est une, c'est-à-dire indivisible (ἀδιαίρετος); or la pensée in-

⁹¹ *Ibid.*, 24-28.

⁹² *Ibid.*, b 31-35.

⁹³ *Ibid.*, 1016 b 36-1017 a 3.

⁹⁴ I, 1, 1052 a 15; cf. Γ, 2, 1004 a 22. Δ, 6.

⁹⁵ I, 1, 1052 a 19 ss.

⁹⁶ *Ibid.*, a 22-25.

divisible est celle qui considère ce qui est indivisible numériquement ou spécifiquement. Est indivisible numériquement (ἀριθμῶ) l'individu; est indivisible spécifiquement (εἶδει) ce qui est indivisible par rapport à la connaissance et à la science (l'universel), «de sorte que doit être un au sens premier ce qui est la cause de l'unité des substances»⁹⁷.

Il y a donc quatre significations de l'un : le continu, le tout, l'individu et l'universel (καθόλου). Aristote résume : «Ce qui constitue l'unité pour tous ces êtres, c'est l'indivisibilité du mouvement pour les uns, et, pour les autres, l'indivisibilité de la pensée ou du λόγος»⁹⁸.

Aristote fait remarquer qu'il ne faut pas confondre quelles sortes de choses sont dites «une», et ce qu'est l'un et son λόγος⁹⁹.

«L'être de l'un, c'est l'indivisible»¹⁰⁰. Aussi l'un est-il surtout la mesure première de chaque genre, et tout spécialement la mesure première de la quantité¹⁰¹, puisque de la quantité, la mesure a été étendue aux autres catégories, aux divers genres d'être. La mesure, en effet, c'est ce par quoi la quantité est connue¹⁰². Or c'est par l'un ou par le nombre que la quantité comme telle (ἡ ποσόν) est connue, et en définitive tout nombre est connu par l'un¹⁰³. Donc toute quantité, comme quantité, est connue par l'un¹⁰⁴, «indivisible en tout» (πάντη)¹⁰⁵. Toutes nos autres mesures imitent cet un, principe du nombre¹⁰⁶.

On peut donc conclure que l'un est «mesure de toute choses» (πάντων μέτρον τὸ ἓν), puisque nous connaissons «ce dont est l'οὐσία» (ses éléments) en divisant soit selon la quantité, soit selon la forme (κατὰ τὸ εἶδος)¹⁰⁷. L'un est indivisible, «puisque le premier de chaque [genre d'être] est indivisible»¹⁰⁸. L'un est indivisible soit absolument (ἀπλῶς), soit en tant qu'un¹⁰⁹.

⁹⁷ *Ibid.*, a 31-34 : τὸ ταῖς οὐσίαις αἴτιον τοῦ ἑνός.

⁹⁸ *Ibid.*, a 36-37.

⁹⁹ I, 1, 1052 b 1-3 : τί ἐστὶ τὸ ἐν εἶναι καὶ τίς αὐτοῦ λόγος.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 1052 b 15-16 : διὸ (...) τὸ ἐν εἶναι τὸ ἀδιαίρετῳ ἐστὶν εἶναι.

¹⁰¹ *Ibid.*, b 18-19. Voir Λ, 7, 1072 a 32-34 : l'un signifie une mesure, le simple (ἀπλοῦν) signifie un état (πῶς ἔχον αὐτό).

¹⁰² I, 1, 1052 b 20.

¹⁰³ *Ibid.*, 1052 b 23. Cf. H, 3, 1044 a 1 : il faut qu'il y ait dans le nombre un principe qui le rende un.

¹⁰⁴ I, 1, 1052 b 23-24.

¹⁰⁵ Voir *loc. cit.*, 1053 a 23.

¹⁰⁶ Voir *loc. cit.*, 1052 b 23-24; cf. 1^{re} partie, p. 20.

¹⁰⁷ 1053 a 18-20. Aristote rappelle un peu plus loin la fameuse affirmation de Protagoras : «l'homme est la mesure de toutes choses» (1053 a 36), affirmation qui «n'est remarquable qu'en apparence». Le philosophe reprend ainsi la formule du sophiste en la transformant, en mettant l'un à la place de l'homme !

¹⁰⁸ *Ibid.*, 1053 a 21.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 1053 b 8.

En répondant aux apories, Aristote précise encore ce qu'est l'un. D'une part l'un, pas plus que l'être, ne peut être une οὐσία¹¹⁰ – «jamais la nature de l'un n'est l'un en soi»¹¹¹. D'autre part l'un, pas plus que l'être, ne peut être un genre¹¹². Mais l'un se dit diversement de toutes les catégories de l'être, et il faut nécessairement, pour chacune de ces catégories, chercher ce qu'est l'un, même pour l'οὐσία¹¹³. Ce sera donc une οὐσία qui constituera l'un lui-même¹¹⁴. «On n'affirme rien de plus lorsqu'on dit *un homme* que lorsqu'on dit *homme*, tout comme l'être ne signifie rien en dehors de l'οὐσία, de la qualité ou de la quantité. Le fait d'être un est l'être de chacun»¹¹⁵.

Après avoir exposé ce qu'est l'un, Aristote montre comment l'opposition du multiple et de l'un se dit de diverses façons¹¹⁶. L'un et le multiple s'opposent comme l'indivisible et le divisible; le divisible ou le divisé «est appelé une pluralité» (πλήθος τι λέγεται). Ici, précise Aristote, il ne peut s'agir que d'une opposition de contrariété (de privation)¹¹⁷. Mais il ne faut pas oublier que «la pluralité est, selon l'intelligibilité (λόγῳ), antérieure à l'indivisible, à cause de la sensation»¹¹⁸.

De l'un relèvent le même (τὸ ταυτό), le semblable et l'égal; de la pluralité relèvent l'autre (τὸ ἕτερον), le dissemblable et l'inégal¹¹⁹. Après avoir explicité les significations du même et de l'autre, du semblable et du dissemblable, Aristote étudie la contrariété; cette étude qui porte sur l'opposition la plus grande en chaque genre permet de préciser ce qu'il y a de plus grand en chaque genre, ce qui est complet et parfait¹²⁰. Le plus grand est ce qui n'est pas susceptible d'être dépassé; le parfait est ce au delà de quoi il est impossible de rien concevoir¹²¹.

¹¹⁰ I, 2, 1053 b 20.

¹¹¹ *Ibid.*, 1054 a 10-11.

¹¹² *Ibid.*, 1053 b 22; cf. Γ, 1005 a 8 ss.

¹¹³ *Ibid.*, 1054, a 7-8.

¹¹⁴ *Ibid.*, a 12.

¹¹⁵ *Ibid.*, a 18-19 : τὸ ἐνὶ εἶναι τοῦ ἐκάστῳ εἶναι.

¹¹⁶ I, 3, 1054 a 20. Le «Multiple» est dit soit τὰ πολλά, soit τὸ πλήθος. Dans la *Physique* (I, 2, 185 b 34-186 a 3), Aristote évoque la difficulté en laquelle se trouvaient ceux de ses prédécesseurs qui s'accordaient à reconnaître que l'un est multiple, «comme s'il n'était pas possible que le même soit un et multiple sans qu'il y ait contradiction, car il y a l'un en puissance et l'un en acte (ἐντελεχεία)».

¹¹⁷ I, 3, 1054 a 23 ss.; cf. K, 3, 1061 a 21 ss.; Γ, 2, 1004 a 10 ss.

¹¹⁸ I, 3, 1054 a 28-29.

¹¹⁹ *Ibid.*, 31-32.

¹²⁰ I, 4, 1055 a 10 ss.

¹²¹ *Ibid.*, 1055 a 11-12.

«La contrariété première est la possession et la privation»¹²² – du moins la privation complète. Celle-ci est une sorte de contradiction¹²³, mais elle en diffère en ce sens que la contradiction n'admet pas d'intermédiaire, tandis que la privation en a, car elle a un sujet. Les premiers contraires (qui sont les genres des autres contraires) sont l'un et le multiple : tous les autres s'y ramènent¹²⁴.

Si, au niveau de l'être mobile, les contraires permettaient de découvrir une certaine intelligibilité du mouvement (car ils sont des «principes»¹²⁵) et donc de justifier une philosophie de la nature, en philosophie première, la contrariété montre comment la philosophie de l'un et de l'être doit étudier aussi le multiple – la multiplicité des êtres¹²⁶ – le corruptible et l'incorruptible.

On peut encore considérer l'un et la pluralité (τὰ πολλά) dans les nombres. Un et pluralité s'opposent alors comme mesure et mesurable¹²⁷. On est en présence d'une certaine opposition relative. La multiplicité (τὸ πλῆθος) est comme le genre du nombre, car le nombre est une multiplicité mesurable par l'un. L'un et le nombre s'opposent comme des relatifs.

Aristote achève son étude de l'un et du multiple – des contraires au delà d'un genre donné – par l'examen de deux oppositions. D'une

¹²² *Ibid.*, a 33; cf. 1055 b 27 : «car l'un des contraires est désigné comme étant la privation de l'autre».

¹²³ *Ibid.*, 1055 b 3.

¹²⁴ *Ibid.*, b 27-29; cf. Γ, 2, 1044 b 27 ss. : «tous les contraires se ramènent à l'être et au non-être, à l'un et au multiple; ainsi le repos appartient à l'un, le mouvement à la multiplicité». Rappelons encore ce passage important du livre K où, exposant l'objet de la philosophie première, Aristote affirme : «chaque chose est dite être parce qu'elle est affection (πάθος), ou disposition-stable (ἔξις), ou disposition (διάθεσις), ou mouvement, ou quelque autre chose semblable, de l'être en tant qu'être. Et puisque tout ce qui est peut se rapporter à quelque chose d'un et de commun (πρὸς ἓν τι καὶ κοινόν), chacune des contrariétés peut aussi se ramener aux premières différences et contrariétés de l'être, que les premières différences de l'être soient la multiplicité et l'unité, ou la ressemblance et la dissemblance, ou d'autres, question que nous pouvons considérer comme déjà examinée. Peu importe que l'on ramène ce qui est à l'être, ou à l'un (πρὸς τὸ ἓν ἢ πρὸς τὸ ἓν). En effet, s'ils ne sont pas identiques, mais autres, du moins se répondent-ils (ἀντιστρέφει). Car l'un est aussi être, d'une certaine manière, et l'être, un» (K, 3, 1061 a 8-18). – Le verbe στρέφω signifie se retourner, tourner ou être tourné en sens contraire, se répondre, s'appeler; il sera traduit en latin par *converti* (cf. ci-dessous, p. 604, note 18; voir aussi p. 598, note 1).

¹²⁵ I, 7, 1057 b 22-23.

¹²⁶ I, 4, 1055 a 32 : «il y a une science pour un seul genre de choses dans lesquelles la différence parfaite est la différence la plus grande». Voir aussi K, 3, 1061 a 19; I, 1059 a 22 : «les principes ne sont pas contraires».

¹²⁷ I, 6, 1056 b 32 ss.

part, l'opposition qui existe entre la femme et l'homme¹²⁸ : s'agit-il d'une différence spécifique ?¹²⁹ «Mâle et femelle, précise Aristote, sont des modifications propres à l'animal, non pas substantielles, mais matérielles et corporelles»¹³⁰. D'autre part, l'opposition entre le corruptible et l'incorruptible : ceux-ci «sont nécessairement différents par le genre»¹³¹; ce sont des contraires qui sont attribués essentiellement. «Le corruptible est donc nécessairement l'οὐσία de chacun des êtres corruptibles, ou bien existe dans leur οὐσία»; et «le λόγος est le même pour l'incorruptible (...) il est donc nécessaire qu'ils soient autres par le genre»¹³². Cela montre bien l'impossibilité des Idées; car il faudrait que l'homme en soi fût incorruptible, et l'homme sensible corruptible; or ils sont, par hypothèse, identiques spécifiquement¹³³.

Si Aristote n'applique pas explicitement sa conception de l'un aux substances séparées, et ainsi n'affirme pas qu'il existe nécessairement une Substance Première unique, n'oublions cependant pas que le livre Δ de la *Métaphysique* s'achève sur cette affirmation, reprise à Homère : «le commandement de plusieurs n'est pas bon : qu'un seul commande»¹³⁴.

A la différence de l'οὐσία et de l'acte, qui sont principes propres d'être, l'un, chez Aristote, est considéré *relativement* à l'être; il n'est pas étudié pour lui-même¹³⁵. L'intention propre d'Aristote semble bien de vouloir situer l'un par rapport à l'être, à la fois pour le distinguer de l'être et pour montrer sa dépendance à l'égard de l'être. C'est pourquoi vouloir faire une analyse complète de la doctrine d'Aristote sur l'un est une entreprise vouée à l'échec¹³⁶. L'un n'a pas en lui-même de structure

¹²⁸ I, 9, 1058 a 29.

¹²⁹ *Ibid.*, a 30 ss.

¹³⁰ *Ibid.*, 1058 b 21 ss.

¹³¹ I, 10, 1058 b 28.

¹³² *Ibid.*, 1059 a 6 ss. et a 10.

¹³³ *Ibid.*, a 11 ss.

¹³⁴ *Mét.*, Δ, 10, 1076 a 4. Voir *id.*, 8, 1074 a 30-39, où Aristote montre pourquoi il n'y a qu'un seul Ciel et un seul Premier Moteur.

¹³⁵ Remarquons bien que quand Aristote précise quelles sont les diverses manières de diviser l'être, il mentionne les catégories, la vérité de la proposition, l'être en puissance et en acte (voir *Mét.*, Δ, 7; cf. E, 2, 1026 a 33-1026 b 2). L'un et le multiple ne divisent pas immédiatement l'être.

¹³⁶ «Une analyse complète de la doctrine d'Aristote sur l'Un, écrit le P. Courtès, ferait sans doute apparaître trois éléments. Du point de vue textuel, en tenant compte notamment des travaux de Jaeger et de Elders, il ne s'agit pas d'un traité 'un', mais plutôt d'un rassemblement de textes autour et à propos de ce thème de l'un. D'autre part, on pourrait discerner des étapes et sans doute une évolution de la pensée aristotélicienne» (*art. cit.*, p. 207). L'évolution de la pensée d'Aristote est souvent un progrès en pénétration. Il est

complète ni d'intelligibilité parfaite (la propriété n'a qu'une intelligibilité relative); il est ce qui conduit à la découverte des principes et de l'intelligibilité fondamentale et ultime.

Par rapport à la pensée de Platon, celle d'Aristote se caractérise par un effort de critique et de pénétration : si important que soit le problème de l'un et du multiple dans la vie humaine, il n'y est ni principal, ni ultime; il faut accepter que l'un ait ce caractère d'«acolyte» de l'être, et comprendre qu'on précise ce qu'il est grâce à la négation : indivisible.

Par rapport à la pensée pythagoricienne, celle d'Aristote se distingue par un souci de précision et de distinction entre l'un au niveau de la recherche de l'être et l'un au niveau de la quantité¹³⁷.

Avec Plotin, nous sommes en présence d'une doctrine «mystique» de l'Un, doctrine qui est d'un caractère très nouveau comparativement à tout ce qui a été dit précédemment – même si, d'une certaine manière, Plotin continue et explicite la grande intuition de Platon. L'Un est découvert comme ce qu'il y a d'ultime. Chez Plotin, en effet, l'Un n'est plus conçu relativement à la Forme, ni même relativement à l'être; c'est l'être et l'intelligible qui sont conçus relativement à l'Un. Le problème de l'un et du multiple n'est plus considéré comme un problème philosophique parmi d'autres, ni comme le problème qui introduit à la philosophie, ni comme le problème dernier de la philosophie; car l'Un est source et principe, terme et fin de tout ce qui est; il est ce qui est au delà de tout, et au cœur même de tout.

Pour pénétrer à fond ce qu'est l'Un chez Plotin, il faudrait exposer toute sa doctrine mystique¹³⁸; ne pouvant le faire ici, nous nous limiterons à quelques affirmations majeures.

évident que cette pénétration croissante va dans le sens de l'être; de ce point de vue, il est très exact de dire : «le terme grec de Un, *Εἷς*, a d'abord une valeur numérique. Aristote témoigne du premier effort systématique, inspiré de Platon, pour en dégager la valeur transcendante et pour en donner une définition ontologique bien distinguée du sens numérique (l'être indivis). Il s'agit plus de ramener l'Un à l'être que d'établir l'ordre des notions, bien que sa doctrine implique la priorité de l'être. Le Stagirite veut surtout le fonder dans l'*ὄνεια* et sauvegarder la multiplicité des acceptions de l'Un et de l'être, tout en les unifiant par rapport à un premier sens» (*loc. cit.*).

¹³⁷ Voir les livres M et N de la *Métaphysique*.

¹³⁸ Si les critiques de C. Rutten sont souvent justes quand il s'agit de la conception plotinienne des catégories du monde sensible (cf. 1^{re} partie, à propos de la relation, de la qualité et de la quantité), son interprétation de Plotin, lorsqu'il s'agit de l'Un (et même de l'acte : cf. 1^{re} partie, p. 353, note 184), semble vraiment trop négative. L'Un, le «Premier», n'est-il vraiment «rien d'autre [qu'une] négation»? (*Les catégories du monde sensible*

L'un peut désigner pour Plotin l'unité numérique¹³⁹; mais l'Un en soi n'est pas nombre¹⁴⁰, il n'est pas un genre¹⁴¹, et l'on ne peut le diviser : «Le diviser, c'est le multiplier; l'Un en soi sera donc multiple et il se détruira lui-même, s'il veut être un genre»¹⁴². Mais «s'il s'agit de l'un qui appartient à l'être (τὸ προσὸν τῷ ὄντι), de l'un qui est (τὸ ἐν ὄν), ce n'est plus l'Un premier (πρώτως ἔν)»¹⁴³.

dans les *Ennéades* de Plotin, p. 22). L'Un n'est pas «qu'un semblant d'hypostase» (*ibid.*, note 2 : ὄν ὑπόστασις), il est – si l'on peut dire – «hyper-hypostase», il est principe des hypostases. Au reste, l'interprétation d'Aristote présentée par C. Rutten est-elle exacte ? Ne confond-il pas certaines divisions au niveau métaphysique avec des divisions au niveau logique de l'universel, par exemple lorsqu'il affirme, en se référant à Aristote, que «le rapport de l'abstrait au concret est celui de l'être en puissance à l'être en acte» (*op. cit.*, p. 72) ?

¹³⁹ Voir *Ennéades* VI, 2, 10, 15 : τὸ ἐν ἀριθμῷ ἔν. N'oublions pas ce que dit Plotin au sujet du nom «un» : «ce nom d'Un ne contient peut-être rien d'autre que la négation du multiple; les Pythagoriciens le désignaient symboliquement entre eux par *Apollon*, qui est la négation de la pluralité. (...) On emploie sans doute le mot *un* pour commencer la recherche par le mot qui désigne le maximum de simplicité; mais finalement il faut en nier même cet attribut, qui ne mérite pas plus que les autres de désigner une nature qui ne peut être saisie par l'ouïe ni comprise par celui qui l'entend nommer, mais seulement par celui qui la voit. Encore, si celui qui voit (ὄρων) cherchait à contempler sa forme, il ne la connaîtrait pas» (V, 5, 6, 26 ss.). Voir aussi VI, 2, 11, 5 ss. : «Le mot *un* n'a pas partout le même sens; pas plus que l'être, il n'a un sens semblable selon qu'il s'agit des êtres intelligibles ou des choses sensibles ou même des choses sensibles considérées relativement les unes aux autres; il n'a pas le même sens dans un chœur, une armée, un bateau, une maison; il n'a pas non plus le même sens en ces choses et dans une grandeur continue. Pourtant tous ont l'image du même un; mais les uns en ont une image lointaine, les autres en sont plus près».

¹⁴⁰ Voir V, 5, 4 (partiellement cité ci-dessous, note 180).

¹⁴¹ VI, 2, 9, 5 ss. : «Pour l'un, s'il s'agit de l'un absolu (τὸ πάντως ἔν) à qui rien n'appartient, ni l'âme, ni l'intelligence, ni quoi que ce soit, comme il n'est prédicat d'aucun sujet, il n'est pas un genre». Cf. VI, 2, 10, 6-16 : «l'un n'est pas un genre; car, quand un genre est affirmé avec vérité d'un sujet, son opposé ne peut plus en être affirmé; or de tout être, quel qu'il soit, on affirme l'un avec vérité, mais on affirme aussi son opposé (le multiple); donc, si l'un en est affirmé, ce n'est pas à titre de genre. Il n'est pas vrai qu'il soit affirmé à titre de genre, ni des genres premiers, puisque l'un qui est (τὸ ἐν ὄν) n'est pas tellement un qu'il ne soit pas multiple, ni des êtres postérieurs, qui, eux, sont tout à fait multiples. D'ailleurs, en général, nul genre n'est un; si donc l'un était un genre, il perdrait son unité; car l'un n'est pas un nombre, et, devenu genre, il serait un nombre. En outre un désigne l'unité numérique; dès qu'il désigne l'unité générique, ce n'est plus l'un proprement dit (κρίτως ἔν)». Voir aussi VI, 2, 3, 7-9 (cf. ci-dessous, note 161) et VI, 2, 11, 39 : «dans l'un il y a de l'antériorité et de la postériorité».

¹⁴² VI, 2, 9, 11-12. En outre, «pour le diviser en espèces, on lui ajoutera quelque chose; car il n'a pas en lui-même de différences, comme en a l'οὐσία. L'Intelligence admet bien que de l'être (ὄντος) il y ait des différences (διαφοράς), mais de l'un, comment [pourrait-il y en avoir] ?» (*ibid.*, 13-15); car la différence s'ajouterait à l'un et, en s'y ajoutant, le détruirait.

¹⁴³ VI, 2, 9, 9; cf. *ibid.*, 31-32. Cf. VI, 2, 10, 5-6 : «On ne saurait considérer comme identique l'un qui est dans l'être (ἐν τῷ ὄντι) et celui qui est dans les êtres particuliers».

Plotin considère l'Un comme «Principe»¹⁴⁴. «De lui viennent la vie et l'Intelligence, puisqu'il est principe (ἀρχή) de l'οὐσία et de l'être; et il l'est parce qu'il est un; car il est simple et premier, parce qu'il est principe»¹⁴⁵. C'est pourquoi au delà de lui on ne peut remonter, il est source de toutes les autres réalités : «de lui viennent toutes choses»¹⁴⁶. «Tout part d'une unité (ἐκ ἐνός τινος), et tout s'y ramène par une nécessité naturelle : aussi des choses différentes et même contraires sont pourtant entraînées à former un ordre unique, si elles dérivent d'une unité»¹⁴⁷.

L'Un est donc au delà de l'οὐσία¹⁴⁸ et de toute forme¹⁴⁹, et antérieur à elles. «Il est nécessaire que l'Un soit sans forme (ἀνείδεον)»¹⁵⁰. Etant sans forme, il n'est pas οὐσία; car l'οὐσία doit être un τὸδε τι, ce qui est définissable. Or l'Un ne peut être saisi comme un τὸδε τι, car il ne serait plus principe¹⁵¹. Aussi sa qualité est-elle de ne pas en avoir, car «qui n'a pas de quiddité n'a pas non plus de qualité»¹⁵². Plotin affirme également que «l'Un est toutes choses (πάντα) et n'est aucune d'entre elles; principe de toutes choses, il n'est pas toutes choses»¹⁵³.

L'Un, le Premier, n'a pas de lieu, «il n'est nulle part, et il n'y a rien où il ne soit»¹⁵⁴. N'ayant rien avant lui, «le principe n'a rien pour le contenir; n'ayant rien pour le contenir, et puisque toutes choses sont en

¹⁴⁴ III, 8, 10, 14 ss.

¹⁴⁵ V, 5, 10, 13-14. Cf. V, 3, 15, 23-24 : «l'unité qui est toutes choses (...) a un grand principe. Car son principe, c'est l'Un réel et véritable».

¹⁴⁶ V, 5, 10, 14.

¹⁴⁷ III, 3, 1, 9-12. Cf. IV, 8, 6, 2 ss. : «les choses n'ont dans l'Un aucune forme (μορφή) distincte; aucun être particulier n'existerait, si l'Un restait immobile en lui-même; il n'y aurait pas cette multiplicité (πληθος) d'êtres issus de l'Un, s'il n'y avait eu après lui la procession des êtres qui ont le rang d'Ames».

¹⁴⁸ V, 4, 2, 39. Cf. ci-dessous, note 199.

¹⁴⁹ Rappelons que pour Plotin, l'οὐσία est forme (V, 5, 6, 2). La forme elle-même (εἶδος) n'a d'un que le nom; elle est une multiplicité (τὸ εἶδος πληθος), son unité est celle d'une armée ou d'un chœur (VI, 2, 10, 2-4).

¹⁵⁰ V, 5, 6, 4-5. Cf. V, 1, 7, 19-20 : «tout vient de lui parce qu'il n'est lui-même contenu en aucune forme (μορφή); il est seulement un».

¹⁵¹ V, 5, 5, 5-7. «Le principe d'une chose est toujours plus simple (ἀπλουστέρα) qu'elle» (V, 3, 16, 7-8). Voir aussi III, 8, 9, 45 ss. : «il faut que [l'Un] soit principe et, par conséquent, qu'il soit antérieur à toutes choses, afin que tout vienne de lui (...) L'Un n'est aucun des êtres, et il est antérieur à tous les êtres». V, 5, 4, 6 ss. : «Qu'est-ce que l'Un pur et véritable (τὸ καθαρῶς ἐν καὶ ὄντως), qui ne se dit pas d'autre chose ? C'est ce que nous désirons voir, si c'est possible. Il faut bondir jusqu'à l'Un et ne plus rien lui ajouter...».

¹⁵² V, 5, 6, 23.

¹⁵³ V, 2, 1, 1-2; «mais il est toutes choses, car toutes font retour à lui, ou plutôt, elles ne sont pas, mais seront» (*ibid.*, 2-3). Cf. V, 4, 2, 16-18 : «l'Un n'est pas en quelque sorte privé de sentiment (ἀναίσθητον); tout lui appartient; tout est en lui et avec lui; il a un total discernement de lui-même; la vie est en lui et tout est en lui».

¹⁵⁴ V, 5, 8, 27.

celles qui sont avant elles, il contient toutes les autres choses», sans se dissiper en elles, «il les possède et n'en est pas possédé»¹⁵⁵. «Etant indépendant de tout, rien n'empêche qu'il ne soit partout»¹⁵⁶. Il est infini :

Il possède l'infini (ἄπειρον), parce qu'il n'est pas multiple, et parce qu'il n'y a rien pour le limiter. Il n'est ni mesurable ni dénombrable, parce qu'il est un. Il n'a donc de limite ni en autre chose, ni en lui-même (...) Il n'a donc ni figure, ni parties, ni forme. Ne cherchez donc pas à le voir avec des «yeux mortels»¹⁵⁷.

On peut comparer l'Un à la lumière, l'être qui vient après lui au soleil, et le troisième à la lune qui reçoit sa lumière du soleil. L'Un fournit à l'Intelligence la lumière : «il est lumière, une lumière simple qui donne à l'Intelligence le pouvoir d'être ce qu'elle est»¹⁵⁸. Il y a autour de l'Un «un rayonnement qui vient de lui, de lui qui reste immobile, comme la lumière resplendissante qui environne le soleil naît de lui»¹⁵⁹. Il est raisonnable, dit encore Plotin,

d'admettre que l'acte qui émane en quelque sorte de l'Un est comme la lumière qui émane du soleil; toute la nature intelligible est une lumière; debout, au sommet de l'intelligible et au-dessus de lui, règne l'Un, qui ne pousse pas hors de lui la lumière qui rayonne. Nous admettons que l'Un est, avant la lumière, une autre lumière qui rayonne sur l'intelligible, en restant immobile¹⁶⁰.

L'Un est donc au delà de l'être (ἐπέκεινα ὄντος)¹⁶¹, car il n'est pas «ceci» ou «cela». «Rien ne peut être affirmé de lui, ni l'être, ni l'οὐσία,

¹⁵⁵ V, 5, 9, 7 ss.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 14-15; cf. III, 9, 4, cité ci-dessous, note 180.

¹⁵⁷ V, 5, 11, 1 ss. Cf. ci-dessus, note 139.

¹⁵⁸ Voir V, 6, 4, 16-22; cf. VI, 8, 18, 32 ss.

¹⁵⁹ V, 1, 6, 28-30.

¹⁶⁰ V, 3, 12, 40-45.

¹⁶¹ V, 5, 6, 11; cf. V, 3, 14, 16-19 : «il est supérieur à ce que nous appelons l'être (ὄν), il est trop haut et trop grand pour être appelé l'être : supérieur au λόγος, au νοῦς et à la sensation, puisqu'il nous les a donnés, il n'est aucun d'eux». L'être n'est pas un (VI, 2, 1, 13), car il est «un et multiple», d'une unité diversifiée qui contient en elle une multiplicité (VI, 2, 2, 2-3); du fait que l'être n'est pas un, il faut se demander s'il y a un genre unique pour tous les êtres (VI, 2, 1, 6-7); après examen, «il faut renoncer à admettre un genre unique» (VI, 2, 2, 42-43); mais il y a une unité extérieure aux genres (ils ont une source unique), «car l'Un est au delà de l'être, et on ne le mettra pas au nombre des genres, puisque les genres, qui, comme genres, sont égaux entre eux, existent par lui» (VI, 2, 3, 7-9).

ni la vie : il est au-dessus de tout cela»¹⁶². «Lui est sans quelque chose d'un' (τὸ ἕν); s'il était 'quelque chose d'un', il ne serait pas l'Un en soi (αὐτόεν). Il est antérieur au 'quelque chose' (πρὸ τοῦ τί)»¹⁶³.

L'Un, s'il est au delà de tout intelligible, s'il est au delà de la pensée et de l'Intelligence¹⁶⁴, a cependant une certaine conception (tout à fait propre) de lui-même, une compréhension (κατανόησις) qui est comme une sympathie, qui est lui-même, et qui consiste en un repos éternel; il s'agit d'une pensée différente de la pensée de l'Intelligence¹⁶⁵. C'est pourquoi Plotin dira que l'Un «ne se pense pas» et «ne se connaît pas lui-même»¹⁶⁶. La pensée n'est pas en lui, mais il y a en lui comme une «sympathie de lui-même» qui est l'au-delà de la pensée. Aussi, pour que l'Intelligence le saisisse, faut-il écarter tout intelligible, abandonner tout intelligible et «contempler cet Un qui est en lui-même comme à l'intérieur d'un sanctuaire, et qui reste immobile au delà de tout»¹⁶⁷. En effet, par quelle sorte d'impression pouvons-nous saisir d'un coup ce qui dépasse la nature de l'Intelligence ? Par ce qui, en nous, est semblable à ce principe :

¹⁶² III, 8, 10, 29-31.

¹⁶³ V, 3, 12, 51-52. «Si l'on peut dire de chaque chose ce qu'elle est, c'est grâce à l'un (τὸ ἕν)» (V, 3, 15, 14-15).

¹⁶⁴ Voir V, 6, 5, 5 ss. : «L'acte de penser n'est pas premier (πρῶτον), ni dans l'ordre de l'existence, ni en dignité; il a le second rang; il se produit parce que le Bien le fait exister (...) Penser (νοεῖν), c'est se mouvoir vers le Bien, le désirer». V, 3, 12, 48-49 : «L'Un est au delà de la connaissance, comme il est au delà de l'Intelligence» (ἐπέκεινα νοῦ). P. Hadot note qu'avant Plotin, «la tradition platonicienne insistait surtout sur l'opposition entre l'intelligible et le sensible. L'intelligible correspondait à la plénitude de l'être, le sensible, au monde déficient du devenir. Plotin est le premier à distinguer un au-delà de l'intelligible et de l'être, un principe tellement simple qu'il ne connaît pas et 'n'est' pas. C'est en cela que consiste la nouveauté de sa doctrine par rapport à celle de Numénius, qu'on l'accusait de plagier. (...) les traités de la maturité sont (...) extrêmement fermes sur ce point : l'Un ne connaît pas, n'est absolument pas une intelligence ni même un intelligible, et il n'y a qu'une intelligence, celle qui procède de l'Un. Le néo-platonisme, à partir de Jamblique, aura tendance à exagérer encore l'abîme qui sépare l'Un de l'Être et de l'Intelligence» (*Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide*, p. 417; cf. ci-dessous, note 236).

¹⁶⁵ V, 4, 2, 18-20; cf. ci-dessus, note 153.

¹⁶⁶ Voir V, 3, 13; VI, 7, 40; cf. ci-dessous, p. 587.

¹⁶⁷ V, 1, 6, 12-14. Cf. III, 8, 10, 31-35 : «Faites abstraction de l'être (εἶναι) pour le saisir (...) mais dirigez-vous vers lui, atteignez-le, reposez-vous en lui, et vous le concevrez par la pensée ou plutôt par une impression (τῇ προσβολῇ); et vous embrasserez sa grandeur par la multitude des êtres qui viennent après lui et existent par lui». Voir aussi V, 5, 10, 1 ss. : «Évitez de le voir à l'aide des autres choses; sinon, vous verrez sa trace et non lui-même. Réfléchissez à ce qu'il est; prenez-le en lui-même, dans sa pureté sans mélange (...); rien ne doit être pareil à lui, et il faut qu'il y ait des choses pareilles à lui». On saisit sa puissance «partie par partie» : «Vous en aurez bien l'intuition d'un coup; mais vous ne pourrez la révéler entièrement, à moins d'être l'Intelligence en acte. Lorsque vous le voyez, regardez-le tout entier...».

car il y a en nous quelque chose de lui; ou plutôt, il n'y a pas de lieu où il ne soit, pour les êtres qui peuvent participer de lui; et puisqu'il est partout, il n'est pas d'endroit où nous ne puissions tenir quelque chose de lui, en lui présentant ce qui, en nous, est capable de le recevoir. Il est comme un son qui remplit le silence de l'espace; tout homme qui prête l'oreille, en un point quelconque de cet espace, recevra le son tout entier, bien que, en un autre sens, il ne le reçoive pas tout entier¹⁶⁸.

L'Un est ineffable et n'a pas de nom : «ce qui est au delà de la vénérable Intelligence, ce qui est au delà de la vérité qui est en toutes choses, n'a pas de nom; car ce nom serait autre chose que lui; (...) il n'a pas de nom parce que rien ne se dit de lui comme d'un sujet»¹⁶⁹.

«Ce qu'il y a de plus grand» après l'Un, c'est l'Intelligence, le Νοῦς¹⁷⁰. L'Intelligence est une image (εἰκόνα) de l'Un; pour «parler plus clairement», Plotin précise :

d'abord il faut que l'engendré soit en quelque manière semblable à l'Un, qu'il conserve bien les caractères de l'Un, qu'il y ait entre lui et l'Un la ressemblance qu'il y a entre la lumière et le soleil. Mais l'Un n'est pas Intelligence. Comment donc engendrerait-il l'Intelligence ? Parce qu'il voit en se tournant vers lui-même; et cette vision est l'Intelligence¹⁷¹.

Dans l'Intelligence aussi il y a unité; mais l'Un est puissance [productrice] de toutes choses¹⁷².

L'Un est une «immense puissance»¹⁷³, «la puissance la plus grande possible»¹⁷⁴.

Ce qui vient après l'Un, ce qui est moins parfait que l'Un, «c'est le non-un, donc le multiple (πολλά); mais comme il aspire à l'Un, c'est l'un-multiple (ἐν πολλά). Car le non-un est conservé par l'un, et est ce qu'il est grâce à lui»¹⁷⁵. Mais «ce qui n'a pas de multiplicité en soi n'est pas un [comme] participant à l'Un, mais est l'Un en soi, qui n'est pas l'attribut d'une autre chose et dont viennent les autres unités plus ou

¹⁶⁸ III, 8, 9, 20-28; voir aussi V, 3, 14. Sur la participation, voir ci-dessous, pp. 831 ss.

¹⁶⁹ V, 3, 13, 2-5.

¹⁷⁰ V, 1, 6, 41.

¹⁷¹ V, 1, 7, 2-6.

¹⁷² *Ibid.*, 9-10; cf. III, 8, 10, 1.

¹⁷³ V, 3, 16, 2-3.

¹⁷⁴ VI, 8, 21, 3-5.

¹⁷⁵ V, 3, 15, 10-12.

moins rapprochées de lui»¹⁷⁶.

«Ce qui vient après le principe, sous la poussée de l'Un, est tout (πάντα), participant à l'Un; et tout ce qui se trouve en lui est à la fois toutes choses [celles dont l'Un est le principe] et une seule»¹⁷⁷. Si une chose vient de l'Un, elle doit être autre que l'Un, et donc, étant autre, elle n'est pas une, car l'Un est un. «Si elle n'est pas une, mais deux, voilà déjà nécessairement la multiplicité, et, avec elle, la différence et l'identité, la qualité et tout le reste. Voilà donc démontré que tout ce qui vient de l'Un est non un»¹⁷⁸.

Ce qui est dernier, c'est le multiple, et donc «il faut commencer par l'un et terminer par le multiple (...), puisqu'il n'y a pas de multiplicité, s'il n'y a pas d'unité»¹⁷⁹.

Cependant, l'Un est présent dans l'être¹⁸⁰ – car l'être provient de

¹⁷⁶ *Ibid.*, 15-18.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 24-26.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 39-41. Mais pourquoi y a-t-il une multiplicité ? Pourquoi vient-il quelque chose après l'Un ? L'Un, parce qu'il est parfait, surabonde, et cette surabondance produit une chose différente de lui (V, 2, 1). Même les choses qui occupent le dernier rang ont le pouvoir d'engendrer; or le principe d'une chose est toujours plus simple qu'elle. «Le multiple ne vient pas du multiple : le multiple vient du non-multiple; et si ce non-multiple est encore multiple, ce n'est pas lui qui est principe, mais autre chose avant lui. Il faut donc resserrer sa pensée jusqu'à l'Un véritable, étranger à toute multiplicité, l'Un qui a toute simplicité et qui est réellement simple» (V, 3, 16, 12-16). Mais ensuite se pose la question : «comment a-t-il engendré un λόγος multiple et universel (πολὺς καὶ πᾶς) ?» (*ibid.*, 16-17). Voir aussi V, 1, 6 et V, 2, 1 (cf. ci-dessous, note 181); III, 9, 4 : comment le multiple vient-il de l'Un ? C'est que l'Un est partout : cf. ci-dessous, note 180.

¹⁷⁹ VI, 1, 26, 29-31. De même, il n'y a pas de grandeur s'il n'y a pas d'être sans grandeur; «car si la grandeur est une, ce n'est pas par elle-même, c'est parce qu'elle participe de l'un et selon que cela [lui] arrive (μετέχειν τοῦ ἑν καὶ κατὰ σύμβασιν)» (*ibid.*, 32-33). La matière participe à l'unité, elle est une par accident; car elle n'est pas une par elle-même, mais cela lui vient d'un autre (cf. *loc. cit.*, 35-37).

¹⁸⁰ Plotin distingue l'Un absolu (τὸ πᾶν-ως ἓν) et l'un qui appartient à l'être, l'un qui est : τὸ προσὸν τῷ ὄντι, τὸ ἓν ὄν (VI, 2, 9, 8). «L'un qui est dans l'intimité de l'être (τὸ ἓν ἐν τῷ ὄντι πλησιάζον) et qui coïncide presque avec lui est une image de l'Un absolu; en tant que l'être se tourne vers l'Un, il est un; en tant qu'il vient après l'Un, il est multiple; s'il restait un et s'il se refusait à la division, il se refuserait aussi à constituer un genre» (*ibid.*, 38-43). «En quel sens dit-on alors de chaque être qu'il est un ? – En ce sens qu'il est quelque chose d'un, et non pas l'un; quelque chose d'un, c'est déjà plusieurs choses (πολλά)» (VI, 2, 10, 1-2). L'un «survient dans l'être comme un principe et une fin» (VI, 2, 11, 37-38). L'Un «est partout, (...) il remplit tout»; en ce sens il est toutes choses, «mais comme, en outre, il n'est nulle part, toutes choses viennent grâce à lui, parce qu'il est partout, et sont différentes de lui, parce qu'il n'est nulle part»; et on dit qu'il n'est nulle part «parce qu'il faut que l'Un soit avant toutes choses; il faut qu'il emplisse tout et qu'il produise tout, mais non pas qu'il soit tout ce qu'il produit» (III, 9, 4). L'Un «se refuse à faire nombre avec aucune autre chose, pas plus avec une autre unité qu'avec un nombre quelconque; il est mesure et non mesuré; il n'est pas égal à d'autres choses, sinon il serait avec elles; il y aurait un terme commun à lui et aux choses qui font nombre avec lui, et ce terme lui serait antérieur; or rien ne doit être avant lui» (V, 5, 4, 12-16).

l'Un, il est né de l'Un¹⁸¹ — comme il est présent dans l'Intelligence et dans l'Ame, mais chaque fois d'une manière spéciale. L'Ame est «une unité qui est pluralité (πληθος)»¹⁸², elle «est une et elle est multiple (πολλά)»¹⁸³. Parlant de l'Ame, en qui «vie et être ne font qu'un», Plotin précise qu'il ne s'agit pas de l'unité d'un λόγος, mais que «c'est le substrat lui-même qui est un; il est un, non sans être aussi deux ou même plusieurs, non sans être tout ce que l'Ame est primitivement»¹⁸⁴.

«Si l'Ame est une, l'Intelligence et l'être le sont encore plus»¹⁸⁵, mais l'Intelligence est encore multiple¹⁸⁶. L'absolument simple, le Premier¹⁸⁷, «se suffit à lui-même et n'a absolument besoin de rien»¹⁸⁸.

Il faut bien distinguer l'Un véritable, l'Un-principe, et «les autres uns, qui, étant multiples, ne sont un qu'en participant à l'Un. Il faut saisir l'Un qui n'est pas tel par participation, et qui n'est pas cet un qui n'est pas plus un que multiple»¹⁸⁹.

¹⁸¹ Voir V, 2, 1, 3 ss. : comment toutes choses viennent-elles de l'Un, qui est simple, sans diversité ni repli ? «C'est parce qu'aucune n'est en lui, que toutes viennent de lui; pour que l'être soit, l'Un n'est pas lui-même l'être, mais le générateur de l'être. Et l'être est comme son premier-né». V, 5, 5, 12 ss. : «la trace (ἔχθος) de l'Un fait naître l'οὐσία, et l'être (εἶναι) n'est que la trace de l'Un. Et si l'on disait que le mot être (εἶναι) dérive du mot un (εἶν) on atteindrait sans doute la vérité. Ce qu'on appelle l'être premier (ἔν πρώτων) ne s'est pas encore avancé bien loin de l'Un; il n'a pas voulu passer outre; mais il s'est retourné vers le dedans, et il est ainsi devenu l'οὐσία et le foyer (ἔστια) de tous les êtres (...) Ainsi donc ce qui est né de l'Un, l'être, garde une image de la puissance dont il est émané; le langage, à cette vue et sous l'influence de ce spectacle, en conserve l'image, et il prononce les mots ἔν et εἶναι, et οὐσία et ἔστια (foyer). Ces mots veulent désigner le mode d'existence (ὑπόστασις) de ce qui a été engendré par l'Un, et ils font effort pour conserver, comme ils peuvent, l'image de la génération de l'être». Sur οὐσία et ἔστια, voir PLATON, *Cratyle*, 401 c-e; cf. *L'être*, I, p. 207.

¹⁸² VI, 2, 5, 10.

¹⁸³ VI, 2, 6, 13. «Une par elle-même, elle est multiple par son rapport aux autres Ames» (*ibid.*, 14-15).

¹⁸⁴ *Ibid.*, 8-10.

¹⁸⁵ VI, 2, 11, 11-12.

¹⁸⁶ Voir V, 3, 10, 40 ss. et V, 3, 11.

¹⁸⁷ V, 3, 11, 28.

¹⁸⁸ V, 3, 13, 15-16.

¹⁸⁹ V, 5, 4, 1-4. J. Trouillard résume ainsi les trois principaux sens de l'un découverts par Plotin dans le *Parménide* (cf. V, 1, 8) : «le premier est l'un au delà de l'être, qui n'est atteint qu'à travers la négation du multiple. D'où le nom pythagoricien symbolique : ἀπόλλων [V, 5, 6; cf. ci-dessus, note 139] (...). Le second est l'un-multiple (ἐν πολλά). Il s'identifie au monde intelligible ou au Tout, c'est-à-dire à l'être et à l'esprit. Dans le *Timée*, il correspond au Démiurge ou à la Cause et donc également au Vivant en soi (...). Le troisième un est celui qui est à la fois un et multiple (ἐν καὶ πολλά). On pressent dans ce καὶ les antithèses de la troisième hypothèse et du *Timée*. Cet un correspond évidemment à l'âme qui joint les extrêmes et les repousse» (*L'âme du Timée et l'un du Parménide dans la perspective néoplatonicienne*, pp. 238-239). «L'âme apparaît (...) bien chez Plotin comme une fonction de l'un. En rassemblant les extrêmes, elle fait de notre univers un

Mais «l'unité n'est pas en proportion de l'être»¹⁹⁰; c'est pourquoi l'un ne se divise pas comme l'être. Si l'un se divise comme l'être ou l'οὐσία, et si l'être, en se divisant, est considéré comme un seul et même genre en plusieurs choses, pourquoi l'un, qui a autant de formes que l'être et qui se divise en autant de parties ne serait-il pas un genre ?¹⁹¹ Un caractère commun, répond Plotin, n'est pas toujours un genre¹⁹². Quelles sont donc les différences de l'un ? Toutes choses ont l'image du même un, mais une image proche ou lointaine. On ne peut pas dire, d'une façon absolue, qu'une chose a autant d'unité qu'elle a d'être. Cependant, si tout ce qui n'est pas un tend, autant que possible, à devenir un, «ce qui y réussit le mieux, c'est l'être, car il est près [de l'Un]»¹⁹³, et «ce qui a plus d'unité (...) a plus d'être, puisque plus on est loin de l'unité, plus on est loin de l'être»¹⁹⁴.

Si «ce qui a plus d'unité, a plus d'être», cela ne veut cependant pas dire que pour Plotin, l'un soit convertible avec l'être¹⁹⁵; il le dit très explicitement :

Est-ce que, en énonçant l'être qui est en une chose, nous énonçons aussi son unité, disons-nous qu'elle a autant d'unité qu'elle a d'être ? Il peut certes arriver (συμβέβηκε) qu'il en soit ainsi, mais l'unité n'est pas en proportion de l'être; une chose peut n'avoir pas moins d'être qu'une autre, tout en ayant moins d'unité. Une armée ou un chœur n'ont pas moins d'être qu'une maison; ils ont pourtant moins d'unité¹⁹⁶.

L'un ne peut être convertible avec l'être : il est d'un autre ordre, d'un

tout unique et vivant en sympathie avec lui-même. (...) C'est un thème fréquent dans les *Ennéades* que la plus haute harmonie est obtenue par la connexion des opposés. L'unité est la relation qui surmonte le conflit» (*art. cit.*, p. 240; cf. IV, 4, 38; III, 3, 6 et III, 2, 16, 50 : ἐξ ἐναντιῶν λόγον εἶναι ἕνα).

¹⁹⁰ VI, 2, 11, 15.

¹⁹¹ VI, 2, 10, 28-31.

¹⁹² *Ibid.*, 34. Cf. ci-dessus, note 141.

¹⁹³ VI, 2, 11, 31-32. Cf. ci-dessus, note 139.

¹⁹⁴ VI, 2, 5, 6-7.

¹⁹⁵ «L'un plotinien, note J. Trouillard, n'est pas le transcendantal de l'aristotélisme, et l'Alexandrin refuserait certainement l'adage *Ens et unum convertuntur*, lui qui écrivait : τὸ εἶναι ἕνος ἑνός» (J. TROUILLARD, *Un et être*, p. 187; cf. ci-dessus, note 181 : l'être n'est que la trace de l'Un).

¹⁹⁶ VI, 2, 11, 12 ss. Cf. V, 5, 4, 29 ss. «Il y a participation (μετέχειν) à la première unité (...) mais cette participation n'est pas la même. C'est ainsi qu'une armée et une maison ne sont pas unes de la même manière : la maison est une parce qu'elle est continue (πρὸς τὸ συνεχές), non selon l'un comme être (κατὰ τὸ ὡς εἶναι ἓν), ni selon l'un-quantité (κατὰ τὸ πῶσον ἓν)».

ordre plus radical : l'unité d'un être est «ce qu'il a de plus puissant et de plus précieux»¹⁹⁷.

Si l'Un est au delà de l'être et de la vie, il est éminemment parfait, et donc surabondant¹⁹⁸; non seulement il est cause de la cause, mais encore il est générateur d'un être «comme il l'a voulu»¹⁹⁹. Il est identique au Bien. Plotin montre en effet que Bien et Un vont toujours de pair :

Il semble que l'unité, dans une chose, ait surtout rapport au bien (πρὸς ἀγαθόν); autant elle obtient de bien, autant elle est une; le plus ou le moins d'unité consiste dans le plus ou moins de bien. C'est qu'une chose ne veut pas être simplement, elle veut être unie au bien. C'est pourquoi ce qui n'est pas un s'efforce, autant qu'il est possible, de devenir un²⁰⁰.

L'Un est donc le point de départ et le terme : «tout part de lui, tout va vers lui; on commence par l'Un et l'on tend vers l'Un. Tel est aussi le Bien»²⁰¹. Si tout tend, autant qu'il le peut, vers l'Un et le Bien, c'est l'être, comme nous l'avons noté, qui y réussit le mieux; c'est pourquoi l'on dit «l'un qui est», «voulant indiquer par *un* l'intime liaison de l'être avec le bien. Dans l'être aussi, donc, l'un survient comme principe et fin»²⁰².

Quand il explique comment il faut s'y prendre pour essayer de

¹⁹⁷ III, 8, 10, 25-26.

¹⁹⁸ Voir V, 2, 1, 7 ss. : «L'Un est parfait (τέλειον) parce qu'il ne cherche rien, ne possède rien et n'a besoin de rien; étant parfait, il surabonde, et cette surabondance produit un autre que lui».

¹⁹⁹ Voir VI, 8, 18, 38 ss. : «L'Un est cause de la cause. Il est donc cause en un sens éminent et plus véritable que l'Intelligence; il contient à la fois toutes les causes qui doivent naître de lui pour constituer l'Intelligence; il est donc générateur d'un être qui n'existe point par hasard, mais comme il l'a voulu». Plotin reprend ici l'expression de Platon (*Politique*, 284 e) : «ce qui se doit», ou «l'occasion». «S'il est ce qu'il doit être, il ne l'est pas sans raison; et, s'il est *Occasion*, c'est qu'il est le maître absolu de tout ce qui vient après lui et, d'abord, de lui-même» (*ibid.*, 46 ss.). Voir aussi VI, 8, 19, 4 ss. : «il est par lui-même ce qu'il est (...) il n'est pas esclave d'une οὐσία ni de lui-même et il n'a même pas pour principe une οὐσία; il est lui-même principe de l'οὐσία, qu'il a laissée en dehors de lui, parce qu'il n'a pas besoin d'un être qu'il ait fait». VI, 18, 20, 17 ss. : «Son acte n'est pas assujéti à une οὐσία, mais il est pure liberté; l'Un est par lui-même ce qu'il est (...) S'il se contient lui-même, c'est qu'il se produit lui-même (...) son être fait un avec sa production et, en quelque sorte, sa génération éternelle». VI, 8, 21, 14-15 : «il est tout volonté (...) sa volonté, c'est lui».

²⁰⁰ VI, 2, 11, 17-21.

²⁰¹ *Ibid.*, 25-27. «Il n'est aucun être existant qui supporterait de ne pas faire effort vers l'unité» (*ibid.*, 27-28). Cf. III, 8, 10, 20 ss., où Plotin précise : «tout être se ramène à une unité qui lui est antérieure (et non pas immédiatement à l'Un absolu), jusqu'à ce que, d'unité en unité, on arrive à l'Un absolu, qui ne se ramène plus à une autre».

²⁰² VI, 2, 11, 36-38.

«voir» l'Un «dans sa pureté sans mélange», Plotin dit : «Lorsque vous le voyez, regardez-le tout entier; mais lorsque vous y pensez, quelque soit le souvenir que vous ayez, pensez qu'il est le bien (ὄει ὅτι τὰγαθόν)»²⁰³.

Le Bien lui-même, «dégagé de toute pensée, est purement ce qu'il est, et ne subit pas l'entrave de la pensée qui supprimerait sa pureté et son unité»²⁰⁴. «Il n'y a pas de place pour la pensée dans le Bien», car «penser, c'est être multiple, et non pas un (...) Il n'est donc pas absurde qu'il ne se connaisse pas lui-même; il n'a rien à apprendre en lui, puisqu'il est un»²⁰⁵. Il ne connaît pas non plus les autres, mais il est *leur bien* (ce qui est meilleur que d'en prendre connaissance), ou plutôt les autres sont en lui dans la mesure où ils peuvent entrer en contact avec lui²⁰⁶.

Si Platon reconnaît la multiplicité des οὐσίαι et de l'être réel, cette pluralité est, pour lui, ordonnée et dominée par l'Un. L'Un, Absolu vers lequel tend l'intelligence, semble bien être identique au Bien, et se manifester dans le Beau. Cette intuition est reprise par tous les néoplatoniciens, qui posent l'Un au delà de l'être, car pour eux comme pour Platon, l'être demeure multiple. Proclus, à la suite de Plotin, est tout à fait net sur ce point : l'être est multiple²⁰⁷, et l'Un est «avant l'être». Commentant le *Parménide* (et soulignant, à ce propos, que «Platon, ayant trouvé que l'un est au delà de l'être et de toute la substance, a corrigé Parménide et nous le montre prenant son commencement de l'un»²⁰⁸), Proclus affirme :

il [Platon, par la bouche de Parménide] commence par l'un, (car l'hypothèse *si l'un est*, contenant outre le *un* aussi le *est*, appartient par là à l'or-

²⁰³ V, 5, 10, 10-11.

²⁰⁴ Voir VI, 7, 40, 38 ss.

²⁰⁵ V, 6, 6, 1-2, 23-24 et 31 ss.

²⁰⁶ *Ibid.*, 33-36.

²⁰⁷ Cf. *In Platonis theologiam*, éd. Portus III, 9, p. 137 : «L'être n'est rien d'autre qu'une monade (μονάς) à multiples puissances et qu'une subsistence qui se multiplie. C'est pourquoi l'être est l'un-multiple. Mais il est le multiple de façon cachée et indistincte chez les êtres de premier rang, tandis qu'il l'est de façon divisée chez les êtres dérivés. Car plus l'être est connaturel à l'un, plus il dissimule sa multiplicité et se définit par la seule unité».

²⁰⁸ PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide*, V, § 119, éd. Chaignet t. II, p. 226. Nous nous sommes parfois permis de corriger la traduction de Chaignet.

dre des choses réelles); (...) il remonte de l'un-être (ἐν ἑν) à l'Un, montrant clairement que le proprement Un veut cela seulement : d'être un, et qu'il se sépare lui-même de l'être; – que le second à partir de celui-ci est l'un-être procédant dans l'être par l'abaissement, mais que là même le *un* est plus puissant que le *est*, – et que dans la proposition : s'il est, avec le *est* ne demeure par le proprement un. De sorte que le vrai sens est que le réellement un et l'un-étant c'est là l'hypothèse, et que c'est par cette hypothèse qu'il remonte à l'un en soi, l'un inconditionné, comme il l'appelle lui-même dans la *République*²⁰⁹.

Surpassant l'être, l'Un surpasse l'intelligible :

L'Un qui a été démontré être au delà de tous les genres moyens parmi les Dieux et au delà de l'ordre intelligible et intellectuel, comment pourrait-il encore participer de quelqu'un des intellectuels ou de la sommité des intellectuels ? En effet, ce qui est séparé et au-dessus des causes plus divines, à beaucoup plus forte raison est hors des choses qui appartiennent aux ordres qui suivent²¹⁰.

[L'Un] séparé et élevé au-dessus de tout (...) est lui-même indéterminé et incirconscrit pour tous; car il n'est pas un certain un (ἐν ἑν), mais purement un : il n'est ni intelligible ni intellectuel, mais il est le principe de l'hypothèse des hénades intelligibles et des hénades intellectuelles²¹¹.

²⁰⁹ *Ibid.*, pp. 227-228. Proclus estime que les autres dialogues doivent être rapportés au *Parménide* comme «l'imparfait au parfait et le particulier à l'universel» (*In Platonis thelogiam*, I, 7-8, éd. Saffrey pp. 31-32; éd. Portus pp. 15-17). Sur la manière dont Proclus reprend les hypothèses du *Parménide*, voir J. TROUILLARD, *L'âme du Timée et l'un du Parménide dans la perspective néoplatonicienne*, p. 244.

²¹⁰ *Commentaire sur le Parménide*, VII, § 130, t. II, p. 357.

²¹¹ *Op. cit.*, VI, § 123, t. II, p. 275. Cf. § 123, pp. 324-325 : L'Un «est affranchi et séparé de tout, parce qu'il n'est ni intelligible, ni intellectuel, ni aucune autre des propriétés qui nous sont connues par des appréhensions divisibles : car étant causant de toutes, il n'est aucune de ces toutes». Il ne faut donc pas appliquer à l'Un la question : *de quelle espèce?* car nous en ferions alors quelque chose de particulier, au lieu du «purement Premier», du purement Un. «Car la question : *quelle espèce* d'animal s'applique dans son vrai sens à un certain animal, et non à l'animal purement; car le purement tout (ἄπλως πᾶν) est sans qualité (ἄποιον), parce qu'il est antérieur à la différence qui fait l'animal qui a une détermination particulière (τι), et non le purement [animal]» (§ 123, p. 311). Il s'en faut de beaucoup, souligne Proclus, «que nous appelions le Dieu Premier la sommité de l'intelligible» (*ibid.*, p. 276). Cf. *In Platonis thelogiam*, II, 4, éd. Portus p. 89 : «je m'étonne de voir tous les autres interprètes de Platon admettre dans les êtres la royauté intellectuelle, sans reconnaître respectueusement la supériorité ineffable de l'un, et son hyperaxie qui dépasse toutes les autres; je m'étonne particulièrement en ce qui concerne Origène, qui a été à la même école que Plotin. Car lui aussi à son tour s'arrête à l'intelligence et au premier être, et laisse de côté l'un qui est au delà de toute intelligence et de tout être».

Ainsi, tous les noms que nous pouvons lui donner «sont complètement plus vides et plus pauvres que la supériorité inconnaissable de l'Un»²².

L'Un n'est nulle part²³, il n'est ni en mouvement, ni en repos²⁴, il est antérieur à tout acte et il n'y a en lui ni acte ni puissance²⁵. Il est au delà de toutes les oppositions :

l'Un en soi, fondé au-dessus de l'un-être, n'est d'aucune manière ni le même ni, à beaucoup plus forte raison, différent (...) Ainsi donc, il [Platon] supprime de l'Un et le même et le différent, afin qu'il soit montré qu'il va au delà et en dehors de l'un-être dans lequel se trouvaient le même, selon le Parménide du *Poème*, et le différent...²⁶.

L'Un transcende également la similitude et la dissimilitude, l'égalité et l'inégalité. L'Un est «au delà de tout pensant et de tout pensé», au-dessus de tout être, et par le fait même «il est faux que lui-même soit : car il est séparé et au-dessus même de l'être (...) car tout ce qui est autre que l'Un, ajouté à l'Un diminue la prééminence de l'Un, qui est séparé de tout et dépasse tout»²⁷. Il faut donc se séparer d'avec l'être pour

²² *Commentaire sur le Parménide*, VI, § 123, t. II, p. 325; et «il ne faut pas dire qu'inconnaissable à nous, il est connaissable à lui-même; car cela même, nous l'ignorons» (*ibid.*). Cf. *Éléments de théologie*, théor. 123 : «l'ordre divin entier est en lui-même inflexible et inconnaissable pour tous ses dérivés en raison de son unité suessentielle, mais il est compréhensible et connaissable par ses participants. C'est pourquoi seul le premier est totalement inconnaissable en tant qu'il est imparticipable».

²³ Voir *Commentaire sur le Parménide*, § 130, t. II, p. 361 : «à l'Un seul appartient primordialement et purement le *nulle part*; car il n'est pas dans les choses qui sont après lui : cela n'est pas permis; ni dans ce qui est avant lui : il n'y a pas de chose avant lui; ni dans lui-même : car cela n'est pas dans son essence, d'abord parce qu'il échappe à toute relation; ensuite, parce qu'il est l'absolument premier; enfin, parce qu'il est uniquement un : de sorte qu'il n'est nulle part». Voir aussi p. 364 : l'Un est séparé et au-dessus de l'ordre auquel convient le *dans soi-même* et *dans un autre*; et «si ce caractère s'y manifeste, nous verrons que le *voûc* n'est pas le Premier; car le *dans soi-même*, et le se connaître soi-même est le caractère propre et particulier au *voûc*. Le fait de se pencher sur soi-même, qui est éminemment propre à la sommité des intellectuels, se manifeste avec la conversion vers les premiers principes, ainsi que la rentrée en soi-même et le caractère pour ainsi dire recourbé (crochu) de la substance dans elle-même, qui veut toujours se contenir et se circonscrire».

²⁴ Voir §§ 135 ss., pp. 379 ss.

²⁵ L'acte est premier dans l'être, mais l'Un est au delà de l'être et de l'acte : «l'Un est séparé et élevé au-dessus (...) de l'acte, du silence, de la tranquillité, et en un mot de tous les caractères ensemble qui marquent la stabilité dans les êtres» (*op. cit.*, VII, § 141, pp. 402-403; cf. 1^{re} partie, p. 354, note 190).

²⁶ *Op. cit.*, VII, § 142, t. III, p. 6.

²⁷ VII, § 168, pp. 86-87. C'est par là «que le Parménide de Platon diffère du Parménide des *Poèmes*, en ce que celui-ci regarde l'un-être, dont il fait la cause de tout, et

pénétrer dans l'Un, qui est premier alors que l'être ne peut être premier, car il est identifié à l'intelligible, il est relatif à l'esprit.

L'Un absolument premier, «supersubstantiel, absolument séparé et élevé au-dessus de toute substance et de tout être» est imparticipable; mais «l'un participé par la pluralité et (...) celui qui est immanent aux êtres (...) n'est pas élevé au-dessus et séparé de l'être»²¹⁸. Cet un, «coordonné à l'être et qui procède avec l'être» n'est autre que «la pluralité des Dieux, qui divinise toute l'hypostase de l'être et qui contient dans son essence une toute la pluralité substantielle»²¹⁹.

Toute pluralité participe donc à l'un sous quelque mode et est subordonnée à l'un²²⁰; tout ce qui participe à l'un

est à la fois un et non-un. Si le participant n'est pas l'Un pur (αὐτὸς), puisque pour participer à l'Un il faut être autre que l'Un, sa participation consiste à recevoir l'unité comme une modification et à être le sujet d'un processus d'unification. Dès lors, si le participant n'est rien d'autre que l'Un, il est seulement un et il ne participera pas à l'Un, mais sera l'Un pur²²¹.

Tout ce qui devient un le devient en participant à l'Un²²².

Tout ce qui est fait un est autre que l'Un pur²²³.

De tous les principes «qui participent à un caractère de la divinité», le tout premier et le plus élevé est l'être, qui est plus un que l'esprit et la vie²²⁴.

L'Un lui-même, l'Un en soi, est Dieu : «non pas un certain Dieu, mais Dieu en soi»; il est

purement Dieu; c'est par lui que tous les Dieux sont dieux, et tous ceux qui sont démiurges par le premier démiurge et pères par le premier père sont

que celui-là remonte de l'un-être à l'Un qui est seulement Un et antérieur à l'être» (p. 86). Il serait plus exact de dire que le Parménide du *Poème* regarde en premier lieu l'Être et découvre, dans cet Être, l'Un, tandis que le Parménide de Platon cherche à montrer, au delà de l'Être, l'Un.

²¹⁸ *Op. cit.*, VI, § 123, t. II, p. 274. Cf. ci-dessous, *Note sur la participation*, pp. 835 ss.

²¹⁹ *Op. cit.*, p. 275.

²²⁰ Voir *Eléments de théologie*, théorèmes 1 et 5, pp. 61-64.

²²¹ Voir *op. cit.*, théorème 2, pp. 61-62. «L'Un pur (...) ne peut être non-un en même temps qu'un» (théor. 4, p. 63).

²²² *Op. cit.*, théor. 3, p. 62.

²²³ *Op. cit.*, théor. 4, p. 63.

²²⁴ Voir théor. 138, pp. 143-144; cf. théor. 101, p. 121. «Tout être authentique (τὸ ὄντως ἔν) qui est uni aux dieux est un intelligible divin et imparticipable» (th. 161, p. 156).

des dieux déterminés (τινές). Disons donc que l'Un est Dieu purement, parce qu'il est pour tous les dieux la cause qu'ils sont Dieux, non pas certains dieux (...) ayant quelque forme particulière de la divinité, forme qui est le divin d'une certaine espèce, mais non le purement divin²²⁵.

L'Un (qui est «le Premier») est identique au Bien :

L'Un et le Bien, c'est la même chose, si, comme il est dit dans le *Phédon*, le Bien est ce qui contient toutes les choses dans leur essence : or ce qui contient toutes les choses dans leur essence, c'est la même chose que l'Un. Ou alors, il est au delà de l'Un, ou n'est rien, c'est-à-dire non un, et l'un et l'autre sont absurdes. Donc le Premier, le Roi de Tout et le Bien, c'est véritablement un²²⁶.

Pour Damascius, le dernier néoplatonicien de l'école d'Athènes, «notre âme, par un instinct de divination prophétique, voit qu'il y a un principe du Tout» et «que ce principe est au delà de Tout»²²⁷. Il ne faut donc pas «l'appeler Principe, ni causant, ni premier, ni antérieur à tout,

²²⁵ *Commentaire sur le Parménide*, VI, § 123, t. II, p. 310. «Si l'Un en soi et le Premier, c'est la même chose, et si le Premier est Dieu, il est évident que l'Un en soi est Dieu, c'est la même chose» (*ibid.*, pp. 309-310). «Ceux qui disent que le Premier est le Demiurge ou Père, ont tort; car le Demiurge et le Père sont un certain Dieu particulier car ce n'est pas tout Dieu qui est demiurge ou père, et le Premier est purement Dieu» (*ibid.*, p. 310). Voir aussi § 122, p. 244 : «toute divinité vient de l'hénade des hénades, de la source des Dieux»; et § 123, p. 325 : «dire que l'Un est la source de toute divinité, qu'il est le Dieu en soi (αὐτοθεός), (...) même dire cela n'est pas absolument exact; car si comme le dit Platon [*Parménide*, 142 a], il n'y a pas de lui, même un nom, comment l'appellerions-nous Dieu en soi ou de quelqu'autre nom?». On peut cependant, mais avec quelque réserve, l'appeler «Source de toute divinité (...) L'Un même (αὐτὸ ἓν) n'est rien autre chose que la divinité en soi (αὐτοθεότης), par laquelle il arrive à tous les Dieux d'être dieux, comme il arrive à toutes les intelligences (νοῦς) d'être intelligences par la première Intelligence...» J. Trouillard estime qu'il vaut mieux écrire «un» avec une minuscule, car «c'est respecter l'indétermination du terme qui désigne tantôt le transcendant, tantôt l'immanent, et qui ne doit pas plus être personnalisé que réduit à l'impersonnalité. L'un que nous sommes tentés d'appeler 'Dieu' est moins la divinité que le principe des dieux et la raison génératrice des esprits» (PROCLUS, *Eléments de théologie*, p. 61, note 1). Ne vaudrait-il pas mieux dire que l'Un est l'Absolu auquel Proclus ne cesse de se référer? Cet Absolu est premièrement transcendant, au delà de tout, mais en raison même de sa transcendance, il est immanent.

²²⁶ *Commentaire sur le Parménide*, § 123, pp. 310-311. Chaignet note qu'il ne trouve dans le *Phédon* rien qui rappelle ces principes (p. 311, note 2.). Cf. *Eléments de théologie*, théorème 13, p. 69 : «Tout bien est principe d'unité (ἐνωτικόν) pour ses participants, toute unité est un bien, et le bien est identique à l'un».

²²⁷ DAMASCIUS, *Problèmes et solutions touchant les premiers principes*, § 2, t. I, p. 7.

ni au delà de Tout (...) En un mot, il ne faut lui donner aucun nom»²²⁸. Nous ne pouvons ni le concevoir, ni le penser, car tout ce que nous concevons est soit une chose déterminée du Tout, soit le Tout. «Nous ne pouvons rien concevoir qui soit plus simple que l'Un, que l'absolument Un, qui n'est que Un»²²⁹; aussi tout ce que nous disons de lui est-il «selon l'Un»²³⁰. Mais ne devons-nous pas aller encore au delà de l'Un²³¹, puisque même dans les choses d'ici-bas, «ce qui est affranchi de toute relation est plus noble que ce qui est soumis à la relativité», que le plus simple est avant les composés, que «ce qui a la plus grande compréhension est avant les choses qu'il comprend au-dedans de lui-même»²³² ? Il faut donc découvrir ce qui est au delà même de l'opposition qui existe entre le Premier et ce qui vient après le Premier²³³. Il faut donc poser un «Rien» supérieur à l'Un²³⁴. Ce Rien est l'Ineffable

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Ibid.*, p. 8.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ Voir § 13, pp. 44-45 : du fait même que l'Un est Principe, «on doit se le représenter comme ayant besoin des choses pour lesquelles il est (...) il a des besoins en tant que produisant *les autres* et les contenant primitivement en soi (προειληφός) (...) il reste exclusivement Un (...) néanmoins il est aussi les autres (τὰ ἄλλα), et il est affecté de besoins. Et comment ne le serait-il pas selon l'Un, comme toutes les autres choses qui procèdent de lui ? Car être affecté de besoins est une de ces choses. Il nous faudra donc chercher quelque autre principe qui n'aura de besoin à aucun degré et sous aucun rapport. Il sera tel qu'il ne sera pas vrai de dire qu'il est principe...»

²³² § 3, p. 11.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ § 4, p. 12. Cf. § 7, pp. 23-24 : si l'Un est «le dernier connaissable des choses que nous connaissons (...) ou que nous soupçonnons, ce qui est au delà de l'Un est l'inconnaissable éminemment, totalement; il est tellement inconnaissable qu'il n'a même pas l'inconnaissable pour nature, que nous ne pouvons pas l'atteindre en tant qu'inconnaissable et que nous ne connaissons même pas qu'il est inconnaissable. (...) C'est pourquoi nous tournons de tous côtés autour de lui, sans pouvoir rien toucher de lui, parce qu'il n'est rien, et plus que cela encore, parce qu'il est le Rien. Ainsi donc ce qui n'est absolument pas, est ou bien au delà de celui-ci, puisque celui-ci est négation de l'être et celui-là négation de l'Un (...) mais le Rien est vide, c'est le défaut de Tout; et n'est-ce pas notre conception de l'ineffable ? – ou bien le Rien est double : celui-ci au delà; l'autre, en deçà. Car l'Un est double : celui-ci est le dernier, par exemple, l'Un de la matière; l'autre, le premier, par exemple, l'Un antérieur à l'être, de sorte que des deux riens, celui-ci n'est même pas le dernier un, celui-là n'est même pas le Premier. Par là donc, il y a aussi un double inconnaissable et un double ineffable». L'inconnaissable au delà de l'Un n'est pas seulement à nous inconnaissable, il l'est «à toute connaissance, même à la connaissance divine» (*ibid.*, p. 24). – Voir aussi § 438, t. III, pp. 193-194 : «la matière en puissance est analogue à l'un», de même que l'espèce est analogue à l'être. Le composé est «une sorte d'écoulement (ἀπόρροιά τις) de l'un-être (...) Il devient pour ainsi dire l'un-être et un-phénoménal, et par là un non-être, puisqu'il est phénoménal, parce qu'il est composé d'autres, et parce que, selon l'analogie, il est un dans la nature des autres». Voir §§ 436-437. «L'un non-être est non-être en tant que différent des autres» (§ 437, p. 188). Sur la

(τὸ ἄρρητον) «dans le sens de la perfection»²³⁵. «Avant l'Un est le pur et absolument ineffable, le non-posable, l'incoordonnable, l'inconcevable sous tous les rapports»²³⁶.

Ce principe supérieur est «le principe de tous le plus utile et le plus nécessaire, puisque, comme d'un abîme, tout procède de lui, de l'Ineffable, selon un mode ineffable»²³⁷; et nous jugeons «ne devoir lui attribuer ni l'Être, ni l'Un, ni le Tout, ni le principe de Tout, ni l'au-delà de Tout, ni absolument quoi que ce soit»²³⁸. «Mais nous connaissons ce qui

matière, voir aussi § 36, t. I, p. 124 : la matière est «la limite et la trace dernière» de la nature exempte de toute différence, la simplicité parfaite; la matière n'est «ni dans les créatures du premier ni dans les intermédiaires, mais dans les dernières, qui ne sont que des échos».

²³⁵ § 4, t. I, p. 12. «De l'absolument ineffable nous ne pouvons même pas affirmer qu'il est ineffable» (§ 5, p. 15). Damascius considère que «Platon s'est servi de l'Un comme d'un moyen terme pour nous amener ineffablement à l'ineffable (...) à l'ineffable au delà de l'Un; car, par la suppression de l'Un comme par la suppression des autres, il nous ramène à l'Un; car c'est l'Un qu'il nous montre dans le *Sophiste*, parce qu'il l'a vu dans une certaine position, purifié, en démontrant que l'Un en soi préexiste à l'être [cf. *Sophiste*, 243 d ss.]; et si, après s'être élevé jusqu'à l'Un, il reste muet, c'est parce qu'il a paru convenable à Platon, par respect et vénération, de garder un silence religieux, suivant l'antique usage, sur des sujets qu'il est absolument impossible d'exprimer par la parole (...) C'est pourquoi, après avoir soulevé la question du non-être absolu, il l'a écartée, parce qu'il risquait de tomber dans la mer de la dissemblance, ou plutôt dans la mer du vide sans substance» (§ 5, pp. 13-14). Ailleurs, Damascius reconnaît que Platon, après s'être élevé à l'Un, n'a pas eu besoin d'autre principe dans sa philosophie (voir § 22, p. 65). «Il le pose dans le *Sophiste* [245 b] comme Un avant l'être, et dans la *République* [VII, 518 c] comme le Bien, au delà de toute substance» (*ibid.*; en réalité, ce n'est pas exactement cela que dit Platon). Concernant Platon, voir aussi § 40, pp. 135 ss.

²³⁶ § 22, p. 66. Cf. § 25 bis, p. 72. Selon Damascius, Jamblique posait déjà, au delà de l'Un, un principe «absolument ineffable» (§ 43, p. 142; cf. § 44, p. 145; voir aussi §§ 50-51). Voir à ce sujet Ph. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, p. 101; P. HADOT, *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide*, p. 417, note 31 : «Jamblique distinguera un 'principe indicible' au delà de l'Un, puis l'Un, puis le 'Toujours-Êtant', sommet de la substance intelligible, puis l'ensemble de la substance intelligible». Relevons aussi ce résumé que donne P. Hadot du premier des fragments d'un commentaire attribué à Porphyre : «Cette dénomination [Un] sert à éloigner de la notion de Dieu toute multiplicité et à faire entendre qu'il est la cause de tout et que sa puissance est infinie. En effet, si l'on supprimait l'Un, la multiplicité des êtres aussi serait anéantie. Mais il faut néanmoins savoir dépasser cette dénomination d'Un, parce que Dieu est au-dessus de l'Un et de la monade. En pensant à Dieu, sans rien penser de distinct, il arrivera peut-être que l'on se tienne en repos en la pensée indivisible de l'Indicible» (*art. cit.*, p. 411; le texte même de ces fragments a été édité et traduit par P. Hadot dans son ouvrage sur *Porphyre et Victorinus*, II, pp. 59 ss.).

²³⁷ DAMASCIUS, *op. cit.*, § 4, p. 12. Voir également § 42, pp. 140-141 : «Il est certainement plus sûr de dire que le premier, sans union et sans distinction, étant au delà de l'Un et de la pluralité, produit tout (...) d'une façon qui n'a pas d'analogue, est séparé de tout et en tout d'une autre manière qui n'a pas non plus d'analogue».

²³⁸ § 6, p. 18. Cf. § 33, p. 110 : «il est absolument simple. C'est pourquoi il ne convient pas de l'appeler même Un, parce que l'Un que nous concevons, nous le concevons

a cette dignité supérieure comme étant en nous, et en tant que notre propre état d'esprit, et c'est ce prodige merveilleux que nous exprimons en disant qu'il est l'absolument inaccessible à nos pensées²³⁹. Si nous le concevions, il nous faudrait encore chercher autre chose d'antérieur à cette conception: nous devons donc nous arrêter à «l'absolument inconnaissable»²⁴⁰. En réalité, nous ne connaissons que nos propres états d'âme (πάθη) à son égard, les doutes qu'il fait naître et l'impossibilité de les résoudre²⁴¹.

L'Un est, par sa simplicité, ce qui ressemble le plus à l'Ineffable, et nous pouvons même lui donner ce nom d'Un, à condition de sous-entendre qu'il est «un avant l'Un»²⁴², et de maintenir que l'Ineffable doit être adoré «par un silence absolu, et plutôt encore par une ignorance absolue qui rend méprisable toute connaissance»²⁴³. Car cet Ineffable est tel

qu'il ne sera pas vrai de dire qu'il est principe, ni de lui donner le nom le plus vénérable qui paraisse pouvoir lui être donné, la chose absolument sans besoin; car ce nom exprime le fait d'être *au-dessus* de tout besoin, et être délivré du besoin. Mais nous ne devons même pas le dire au-dessus de Tout et séparé de Tout. C'est l'Absolument incompréhensible; ce qui nous réduit à un silence absolu. Car c'est là l'idée la plus juste que peut se faire de l'objet de nos recherches notre pensée, à condition que cette pensée ne soit pas exprimée, qu'elle se complaise à ne pas être exprimée et qu'elle adore respectueusement par là même cette insondable incognoscibilité²⁴⁴.

«L'Ineffable engendre ineffablement l'ineffable»²⁴⁵. Après le «Principe ineffable» vient le «second principe» qui est l'Un-Tout²⁴⁶ et que

être et être mù et être en repos, et différent et identique parce qu'il est formé de plusieurs par participation». Voir aussi § 41, p. 139 : «il ne faut donner à Lui aucun de ces termes qui impliquent détermination, pas même en les réunissant tous ensemble, comme lorsqu'on le nomme : cause de tout, premier, bien, le plus simple, l'au-delà de l'Être, mesure, le désirable, fin, principe. Car les conceptions de toutes ces choses sont distinctes, et aucune distinction ne convient à Lui, puisque même le contraire du déterminé, c'est-à-dire l'indéterminé, ne lui convient pas. (...) C'est pourquoi la seule connaissance que nous pouvons former de Lui, c'est de refuser de lui appliquer, comme indignes de lui, toutes les choses qui nous appartiennent». Il ne faut même pas croire qu'il est simple «en tant qu'une chose déterminée de toutes, ni qu'il est la simplicité même, car même la simplicité est l'une de toutes les choses» (*ibid.*).

²³⁹ § 6, p. 19.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ § 4, p. 12.

²⁴² § 41, p. 139.

²⁴³ § 5, p. 16.

²⁴⁴ § 13, p. 45.

²⁴⁵ § 8, p. 27.

nous pouvons réellement appeler «principe» et «premier», car notre raison peut plus ou moins le connaître et il est le premier des principes que nous puissions connaître. «Nécessairement il y a un principe après le principe suprême de tout [le Principe ineffable], et (...) ce principe est posé par une affirmation purifiée, (...) qui dit qu'il est *Tout-Un*»²⁴⁷.

Cet Un est «le causant des plusieurs»²⁴⁸, car le causant des plusieurs «ne peut être le Rien»²⁴⁹. Il est causant des plusieurs en ce sens qu'il est «causant de la composition ordonnée qu'on voit en eux», composition qui est une sorte de conspiration (*βλόπνοια*)²⁵⁰. Mais même cet Un, les «enfantements de notre esprit» sont impuissants à le saisir, car, comme le dit Platon, «l'Un, s'il est, n'est pas même un, et s'il n'est pas, aucun terme du langage ne pourra s'appliquer convenablement à lui, de sorte qu'on ne pourra ni le nier, ni le désigner par un nom»²⁵¹. S'il y a une connaissance de l'Un, ce sera par une «conception unifiée (*ἐνιαῖα*), qui, pour ainsi dire, ferme les yeux pour voir l'Un en soi»²⁵². Car l'Un en lui-même est ineffable et inconnaissable. C'est par «l'Un qui est en nous» que nous parvenons à nous faire une notion de «l'Un avant Tout», passant ainsi de l'individuel à l'universel. Voilà comment l'Un est à la fois exprimable et inexprimable²⁵³.

L'Un est «le sommet le plus indivisible des choses qui sont», «le plus immense enveloppement (*περιοχή*) des touts (*ὅλων*)»²⁵⁴, le Tout ramené à la simplicité la plus parfaite. L'Un est un éminemment, principalement, et «parce qu'il est Un, il est Tout, dans le sens le plus simple»²⁵⁵. Il est ce qui est le plus simple, il est «exclusivement simplicité»²⁵⁶. La nature de l'Un reçoit tout, ou mieux, elle est une «nature universelle» (*παντο-*

²⁴⁶ § 44, p. 144. Ce *Tout-Un* n'a avant lui-même que «le Principe ineffable» (*ibid.*, p. 146). Cf. § 25 bis, pp. 72-73.

²⁴⁷ *Ibid.*, pp. 145-146.

²⁴⁸ § 2, p. 9; «les plusieurs n'ont besoin de rien d'autre que l'Un» (*ibid.*).

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 9-10.

²⁵¹ § 5, pp. 12-13. Cf. le *Parménide* de Platon, 141 e (sixième hypothèse).

²⁵² *Ibid.*, p. 14.

²⁵³ *Ibid.*, p. 16. Il faut concevoir l'Un, «non pas seulement comme Un, — comme propriété caractéristique de l'Un, — mais comme Tout-Un (*πάντα ἐν*), et Un avant Tout, et non pas un *τό τι* des touts» (*ibid.*, p. 15). Damascius dit aussi qu'il faut concevoir l'Un «comme une sorte de surface plane et lisse, où aucun point ne se laisse distinguer d'un autre, comme la chose la plus simple et la plus compréhensive» (*ibid.*).

²⁵⁴ § 2, p. 9.

²⁵⁵ § 1, p. 7.

²⁵⁶ § 117, t. II, p. 98.

φύσης)²⁵⁷ qui maintient le Tout et chaque chose dans ce qu'elle est. Tout est un, et le Tout est l'acte de l'Un²⁵⁸. Ce qui ne serait plus un, ne serait rien : «il n'y a rien qui ne soit pas Un; c'est pourquoi toutes choses se déroulent pour ainsi dire de l'Un»²⁵⁹. «Tout vient de lui, parce qu'il est Tout, et qu'il est avant Tout (...) L'Un avant les plusieurs est le Tout»²⁶⁰. L'Un possède une force de diffusion, d'extension (ἐκτένεια) qui produit les plusieurs (τὰ πολλά)²⁶¹. Ceux-ci sont l'extension de l'Un, ils sont «l'infini de la puissance de l'Un»²⁶², sa puissance génératrice. Ces «plusieurs» ne sont qu'un moment de l'Un : c'est l'Un-plusieurs (ἐν πολλά)²⁶³, les plusieurs ne pouvant être eux-mêmes que «plusieurs Un» (πολλὰ ἐν). En tant que plusieurs, ils sont infinis, mais deviennent finis «en recevant en plus de leur essence une limite»²⁶⁴. Ils ne sont pas identiques au Tout, mais sont entre l'Un et le Tout : «étant au milieu de l'Un et de l'être unifié, peut-être sont-ils encore à la vérité un, mais non unifiés; ils sont plusieurs considérés toujours comme un et s'unifiant, puisque, tout en participant de l'Un, ils sont plusieurs selon leur propriété essentielle»²⁶⁵. Cet «unifié» (τὸ ἡνωμένον) est le troisième membre de la Triade suprême, le Un-plusieurs-Tout, qui est encore l'intelligible, ou encore l'être²⁶⁶.

Il est très difficile d'interpréter Damascius, non seulement à cause de la subtilité de sa dialectique, mais parce qu'il subit à tel point la

²⁵⁷ § 2, p. 8.

²⁵⁸ Τὰ πάντα (...) ἐνέργεια παντοῦχος τοῦ ἐνός. Cf. § 117, t. II, pp. 95 ss.

²⁵⁹ § 2, p. 8.

²⁶⁰ § 1, p. 4; «tout vient (...) d'Un et va à l'Un» (*ibid.*, pp. 4-5).

²⁶¹ Si nous disons que l'Un produit, c'est à cause de l'impuissance de notre pensée et du langage qui l'exprime. «Il faut purifier ce mode de production auquel rien n'est analogique en nous, qui ne s'opère ni par l'agir, ni par le pouvoir, ni par le subsister, mais par l'Un avant les trois et cela d'une manière ineffable» (§ 39, p. 134). L'Un est antérieur à l'acte, à la puissance et à l'hyparxis (*ibid.*, p. 133). Cf. § 37, p. 127 : «il produit donc ? Oui, car c'est là son acte; or, avant l'acte il y a la puissance, et avant la puissance, l'hyparxis. Mais peut-être n'est-il ni puissance, ni à plus forte raison hyparxis, et encore davantage ni acte (...). C'est par sa simplicité qui porte tout, simplicité antérieure à l'acte, à la puissance, à l'hyparxis, qu'il est cause de tout».

²⁶² § 117, t. II, p. 100.

²⁶³ Cf. § 93, t. I, p. 372; § 117, t. II, p. 97; § 136, pp. 155 ss.

²⁶⁴ § 117, p. 98.

²⁶⁵ § 68, t. I, p. 235.

²⁶⁶ Cf. § 34, p. 111 : «chaque chose (...) est non seulement plusieurs, mais encore Un avant d'être plusieurs (...) Ce qu'est le tout de chacune, c'est le coagrégat de Tout avant Tout, ce que nous disons unifié, et que nous nommons aussi être...» Cf. § 20, p. 63 : «c'est ce que nous appelons l'unifié, que les philosophes ont appelé l'être, qui possède les plusieurs dans un coagrégat un, existant antérieurement à ces plusieurs». Voir aussi § 21, pp. 63-64 : «si l'être est l'unifié, il sera le second au-dessous de l'Un, puisque c'est parce qu'il participe à l'Un, qu'il est devenu unifié».

séduction du langage qu'il en vient à prendre pour distinctions (ou identifications) des choses les distinctions (ou identifications) des mots. Son sens hypercritique ne le fait-il pas tomber dans la naïveté ? Aussi met-il en question l'affirmation même de la primauté de l'Un absolu, telle qu'on la trouve chez Plotin et Proclus, car l'affirmation de l'Un ne peut aller sans la négation même de l'Un, puisque l'Un se distingue nécessairement du multiple et que cette distinction relativise l'Un. Il faut donc aller au delà de l'Un pour affirmer l'Absolu de l'Ineffable : le «Rien dans le sens de la perfection». S'agit-il, chez Damascius, d'une manière de parler exprimant le versant abyssal et ineffable de l'Un – celui-ci ne peut jamais être «compris» –, ou s'agit-il vraiment d'affirmer un Ineffable *au delà* de l'Un en soi ?²⁶⁷

Il semble qu'on puisse, en se fondant sur les multiples raisonnements de Damascius (qui scrute en tous sens la première hypothèse du *Parménide*, les développements ultérieurs de Plotin et de Proclus, et spécialement l'interprétation personnelle de Jamblique), affirmer à la fois que l'Un-Absolu-Principe est nécessairement ineffable, au delà de tout ce qu'on peut affirmer, au delà de l'être et inconnaissable (sa signi-

²⁶⁷ Damascius, écrit J. Trouillard, «radicalise très logiquement le caractère ineffable et même antinomique [de l'un pur de la première hypothèse du *Parménide*], en faisant valoir qu'il n'est pas un (ce que Plotin et Proclus n'avaient pas manqué de dire après le *Parménide*), qu'il n'est pas plus néant ni inconnaissable, enfin qu'il ne peut être principe sans entrer dans la relativité des significations» (*L'âme du Timée et l'un du Parménide dans la perspective néoplatonicienne*, p. 237). Ailleurs, dans la discussion d'une conférence de M.-C. Galpérine sur la «théologie négative» de Damascius, J. Trouillard affirme que l'antinomie mise en évidence par Damascius dans l'affirmation de l'Un suprême «n'est nullement l'éclatement ni la dissolution du néoplatonisme, mais son accomplissement. On ne peut poser l'Absolu ni comme Principe, ni même comme Ineffable sans le faire entrer dans un univers de significations (ne serait-ce qu'à titre d'antithèse du sens), et donc sans le faire relatif. Mais y renoncer, c'est tomber de la négation dans la privation, qui est encore moins justifiable. Il faut tenir la contradiction. (...) ce conflit fondamental avait été aperçu de façon plus ou moins nette par tous les néoplatoniciens qui avaient commenté le *Parménide*. (...) En fait, aucune théologie rigoureuse n'y échappe. Damascius a eu le mérite de mettre en pleine lumière une antinomie qui est au centre de la pensée platonicienne. C'est ainsi qu'il l'accomplit» (*Discussion de la conférence de Mme Galpérine*, in *Le néoplatonisme*, p. 263). – Thomas Whittaker, de son côté, souligne la continuité qui existe entre Plotin et Damascius. Ce dernier, dit-il, «a soutenu de la manière la plus élaborée que le principe des choses est inconnaissable. Il s'agit là (...) d'une position qui se trouve d'une façon générale chez Proclus [cf. *Eléments de théologie*, 123, cité ci-dessus, note 212]; et elle est déjà établie distinctement par Plotin, qui dit, par exemple, que nous pouvons découvrir par notre intelligence *que* l'Un est, mais non pas *ce qu'il* est. Même l'appeler l'Un est plutôt lui dénier la pluralité qu'affirmer, à son sujet, une vérité susceptible d'être saisie par l'intelligence» (Th. WHITTAKER, *The Neo-Platonists*, p. 181; cf. *Ennéades*, V, 5, 6).

fiction propre n'est-elle pas négative ?), et que cet Un-ineffable cache l'Ineffable (au delà même de l'Un), Négation pure. Cet Ineffable serait donc «Fondement impensé» de l'Un, Source ineffablement de tout ineffable, Origine de tout silence et de tout voilement. En ce sens, on pourrait dire qu'il est comme le «voile» de l'Un²⁶⁸.

2. USAGE DE LA MÉTAPHYSIQUE DE L'UN DANS LA THÉOLOGIE ARABE ET LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE

L'un, accident existentiel de l'essence

Dans la *Najât*, où il donne une sorte d'abrégé de sa métaphysique, Avicenne commence par affirmer :

L'un rivalise avec l'être sous un certain rapport; c'est pourquoi il mérite d'être l'objet de cette science [la métaphysique]. Puisque tout ce que nous pouvons vraiment appeler «l'être» peut aussi vraiment être dit «un», au point que la multiplicité, si éloignée soit-elle de la nature de l'un, est parfois appelée «une multiplicité», évidemment il appartient à cette science de considérer l'un et ce qui lui fait suite en tant qu'il est un; il appartient encore à cette science de considérer la multiplicité et ce qui lui fait suite¹.

L'être, affirme Avicenne, se divise d'abord en prédicaments qui sont «comme» des différences; puis il se divise d'une manière qui

²⁶⁸ Cf. § 29, p. 94 : «L'Un est-il donc inconnaissable par sa nature propre, quoique l'inconnaissable soit autre chose que l'Un ? (...) L'inconnaissable opposé au connaissable, est l'inconnaissable au delà de l'Un, absolument ineffable, ce que nous reconnaissons ni connaître ni ne pas connaître, ce vis-à-vis de quoi nous nous sentons être dans un état de Superinconnaissance (Υπεράγνωσιον), et par le voisinage duquel l'Un même est obscurci. Car étant le plus rapproché de ce Principe inaccessible, il demeure, s'il est permis de s'exprimer ainsi, dans l'Abîme de ce Silence infini» (της Σιγῆς ἐκείνης).

¹ *Najât*, p. 323; *Metaphysices compendium* (Caramè), p. 2. L'expression arabe rendue par «l'un rivalise avec l'être» dans la traduction que nous citons (qui est celle de Mlle Goichon) est rendue en latin (trad. de Mgr Caramè) par *unum et ens convertuntur* (selon la traduction de l'ἀντιστρέφει d'Aristote par Guillaume de Moerbeke : cf. ci-dessous, note 18). La traduction latine du *Chifâ* (Venise 1520) dit : *unum parificatur ad esse* (*Metaphysica*, I, 5, transcription, p. 18; cf. ci-dessous, note 5).

«ressemble» à la division par les accidents : c'est la division en acte et puissance, un et multiple, etc. Ainsi, la division de l'un et du multiple apparaît ici comme ressemblant à la division par les accidents. Toutefois, l'être n'est pas un genre, et l'un non plus. «Les espèces de l'un, au sens large, sont l'un par le genre, l'un par l'espèce, l'un par accident, l'un par la communauté de rapport, l'un par le nombre»². D'autre part, à l'un font suite la similitude (identité dans la qualité), l'égalité (identité dans la quantité), la conformité (identité dans l'espèce), l'homogénéité (identité dans le genre), la congruence (identité dans la position

² *Najât*, p. 324; *Carame*, p. 4 (cf. pp. 64-65). Voir aussi *Chifâ*, II, pp. 425-426; *Metaphysica*, III, 2, f° 78, r° 2; transcription, p. 65 : «L'un selon l'essence comprend l'un selon le genre, l'un selon l'espèce, qui est l'un selon la différence, l'un selon la relation, l'un selon le sujet et l'un selon le nombre. L'un selon le nombre est un tantôt par continuité et tantôt par contact; il l'est tantôt à cause de son espèce et tantôt à cause de son essence. L'un selon le genre l'est tantôt par le genre prochain, tantôt par le genre éloigné. De même, l'un selon l'espèce l'est tantôt par l'espèce prochaine et ne se subdivise pas en [autres] espèces, tantôt par une espèce éloignée (...) On sait que l'un selon le genre est multiple selon l'espèce, et que l'un selon l'espèce peut parfois être multiple numériquement et parfois peut ne pas l'être si la nature de l'espèce tout entière est dans un seul individu; alors elle est espèce d'une manière, et d'une autre elle ne l'est pas, car elle est en un sens universelle et en un autre elle ne l'est pas». Voir aussi la manière dont, dans le *Livre de science*, Avicenne présente la recherche de l'état de l'un et du multiple et de tout ce qui s'y rattache :

«L'un est en réalité l'un particulier et il est de deux sortes. Ou bien il est un sous un aspect, multiple sous un autre aspect.

Ou bien, sous aucun aspect, il n'y a multiplicité dans sa nature : ainsi le point, ou Dieu.

Quant à l'un dans lequel est l'aspect de multiplicité, celle-ci est ou bien en puissance ou bien en acte. Si elle est en acte, c'est qu'on fait quelque chose de plusieurs autres choses par composition et par réunion. Si elle est en puissance, c'est [le cas] des dimensions et des quantités continues qui sont un en acte et qui ne comportent aucune divisibilité, mais qui sont réceptacle de la divisibilité.

Quant à l'un sous un autre aspect, il se dit des choses qui sont nombreuses et qui se rangent sous un universel. Ainsi l'on dit : 'l'homme et le cheval sont un de par l'animalité', et cela est l'unité en genre. Et l'on dit aussi : 'Zaïr et Amr sont un en humanité', et cela est l'unité en espèce. On dit encore : 'Neige et camphre sont un en blancheur', et cela est l'unité en accident. On dit encore : 'Le rapport du souverain à la cité et le rapport de l'âme au corps sont un', et c'est l'unité en relation. Ou bien on dit : 'Le blanc et le doux sont un, comme le sucre', [alors qu'] en réalité ils sont deux; mais c'est l'unité en sujet» (*Le livre de science*, I, pp. 121-122). Avicenne passe ensuite à l'égalité, la ressemblance, la symétrie, la similitude, puis à la multiplicité, qui est connue à partir de l'un : «quand tu as connu ce qu'est l'un, tu as connu ce qu'est le multiple et tu as reconnu que la multiplicité est en nombre ou en genre ou en espèce ou en accident ou en relation» (p. 122). Puis il examine la diversité et l'altérité, ou plus exactement les différentes sortes d'opposition (l'opposition de *est* et *n'est pas*, l'opposition de corrélation, l'opposition d'*habitus* et de privation, l'opposition des contraires).

des parties), etc.³.

Mais qu'est-ce que l'un ?⁴ Avicenne précise que l'un ne constitue la quiddité (l'essence) d'aucune chose, mais qu'il accompagne cette chose :

La nature d'un fait partie des accidents qui accompagnent les choses; mais l'un ne constitue la quiddité d'aucune chose. Au contraire la quiddité est une chose, soit «homme», soit «cheval», ou «intelligence» ou «âme», puis ensuite elle est qualifiée d'une et d'existante. C'est pourquoi, en comprenant la quiddité d'une chose quelconque, tu ne comprends pas par là même l'un de manière à devoir [conclure] que cette chose est une. Donc l'unité n'est pas l'essence d'une de ces choses et ne constitue pas son essence, mais elle est une qualité accompagnant son essence. [...] L'unité est donc un des caractères concomitants, mais elle n'est pas une substance appartenant à quelque substance. De même à la matière peut survenir l'unité ou la multiplicité; l'unité est donc pour elle accidentelle et de même la multiplicité. Si la nature de l'unité était la nature de la substance, il n'y aurait certes que la substance à être qualifiée par elle. Si sa nature est celle de l'accident, il n'est pas nécessaire que les substances ne soient pas qualifiées par elle, parce que les substances peuvent être qualifiées par les accidents, mais les accidents ne reçoivent pas pour prédicats les substances⁵.

³ Voir *Najât*, *loc. cit.* et le dernier chapitre de la première partie (*Carame*, pp. 65-66). Voir aussi *Le livre de science*, I, p. 122 : «Sache que l'égalité est l'unité en accident de quantité, que la ressemblance est l'unité en accident de qualité, que la symétrie est l'unité en accident de position et que la similitude est l'unité en caractère».

⁴ Il est difficile, reconnaît Avicenne, de «montrer la quiddité de l'un», puisque nous nous servons de la multiplicité pour montrer ce qu'il est, tout en ne pouvant définir la multiplicité qu'en faisant rentrer l'un dans cette définition même (voir *Metaph.*, III, 3, transcription, p. 69). Avicenne explique ensuite quel est le rôle, dans la connaissance de l'un et du multiple, de ce que le latin exprime par le mot *imaginatio*, et qui est l'appréhension, la première opération de l'intelligence dans sa capacité réceptive, opération qui demeure en continuité avec l'imagination : «Il semble que la multitude soit plus connue de notre *imaginatio* que l'un, et il semble que l'unité et la multitude soient parmi ce que nous formons en premier lieu; or nous appréhendons (*prius* [...] *imaginamur*) en premier lieu la multitude, et nous intelligeons en premier lieu l'unité, mais nous intelligeons l'unité sans principe intelligible, c'est-à-dire [sans principe] évident pour les appréhender (*imaginandum*), mais du moins nous appréhendons (*imaginamur*) et ensuite nous faisons connaître la multitude par l'unité, d'une connaissance intelligible...» (*ibid.*).

⁵ *Najât*, pp. 340-341; *Carame*, pp. 28-29. Cf. *Chifâ*, II, p. 429; *Metaph.*, III, 2, transcription, p. 68 : «L'un coïncide avec l'être (*parificatur ad esse*) en ce que l'un se dit de chaque prédicament, comme l'être. Mais leur compréhension diffère, comme tu le sais. Cependant ils s'accordent en ceci : aucun d'eux n'indique la substance de quelque réalité». Voir aussi *Metaph.*, III, 3, transcr., p. 73 : «manifestum est quod certitudo unitatis est intentio accidentis et est de universitate eorum quae comitantur res (...) unitas non est intrans in definitione substantiae nec accidentis, sed fortasse est comitans eam».

Ainsi, «la nature d'unité est une nature accidentelle, et de même la nature de nombre qui fait suite à l'unité et est composée à partir de celle-ci»⁶.

Une telle affirmation invite à penser qu'Avicenne confond l'un convertible avec l'être et l'un principe du nombre⁷. Certes, Avicenne voit bien que l'un est l'être considéré sous l'aspect de «ce qui n'a pas de division en acte»⁸, c'est-à-dire de ce qui, de fait, existe en acte. Or l'exister est quelque chose d'accidentel relativement à l'essence, à un contenu intelligible. On comprend alors qu'Avicenne affirme explicitement que l'un est accidentel. Cependant, il ne faut pas oublier que l'«accident», chez lui, peut avoir un sens très particulier. L'un, pour lui, est accident au même titre que l'*esse*, c'est-à-dire un concomitant inséparable de l'essence en tant qu'existante. Aussi a-t-on pu affirmer que «le véritable débat sur l'accidentalité de l'*un* ne se pose (...) pas à propos d'une identification de l'un selon le nombre et de l'un se rapportant à l'être, mais bien à propos de l'accidentalité de l'existence»⁹.

Dans les créatures, qui, n'étant pas nécessaires par soi, impliquent fondamentalement la dualité de possibilité (de quiddité) et d'existence, Avicenne distingue trois «formes de la possibilité de l'existence», qu'il définit en fonction de l'un :

La possibilité de l'existence est de trois sortes :

- 1° ce dont l'être est un, bien qu'il y ait possibilité [en lui]; c'est un être qui est simple et on le nomme l'intelligence;
- 2° ce dont l'être est un, mais est réceptacle des formes des autres êtres
– ce qui constitue deux sortes : l'un est l'être à cause duquel, lorsqu'il

⁶ *Najât*, p. 341; *Caramè*, p. 29. Cf. *Metaph.*, III, 3, p. 73 : «Postquam igitur unitas est accidens tunc numerus qui accidens est necessario provenit ex unitate». Voir aussi *Le livre de science*, I, pp. 111-112 : «Nous disons que le nombre est accident parce que le nombre vient de l'unité; et cette unité qui se trouve dans les choses est accident, comme tu dis un 'homme' et une 'eau'. Autres choses sont humanité et aquatilité; autre chose est unité. L'unité est attribut pour l'une et l'autre, extrinsèque à leur essence et à leur quiddité. C'est par là qu'une eau devient deux et que deux eaux deviennent une (...) mais un homme ne pourrait devenir deux parce que c'est un accident qui est inséparable de lui. Par conséquent l'unité est un état dans un sujet devenu une chose en elle-même. Tout ce qui est ainsi est accident. Donc l'unité est un accident, cette unité qui se trouve dans une chose comme dans l'eau et dans l'homme. L'unité est son attribut; le nombre résulte de l'unité; *a fortiori* le nombre sera davantage accident, pour ainsi parler». Cf. *op. cit.*, p. 116 : «l'accident d'unité (...), bien qu'il s'applique à toutes [les catégories], n'est ni une chose essentielle, ni le genre ni le propre».

⁷ C'est ce que S. Thomas lui reprochera : voir ci-dessous, p. 609 et note 49.

⁸ *Chifâ*, II, p. 425; *Metaph.*, III, 2, f° 78, r° 2; transcription, p. 64.

⁹ A.M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sînâ*, p. 12.

reçoit d'autres êtres, ceux-ci deviennent divisibles à cause de lui, et cela parce que cet être reçoit l'être divisible, ce qui est la corporéité;

3^o l'autre [est celui par lequel les êtres] ne deviennent pas divisibles parce qu'il ne reçoit pas un être divisible; c'est ce qu'on nomme l'âme¹⁰.

Seul le Premier est Un absolument :

Quant au Premier, il ne se peut point qu'il y ait en Lui deux aspects : l'un, nécessité; l'autre, possibilité; l'un, premier; l'autre, second – car il est l'Un absolu; de Lui, il ne se peut point que la multiplicité procède immédiatement et sans qu'une partie de cette multiplicité soit cause d'une autre partie. (...) l'Un et unique, c'est l'Être premier¹¹.

L'un, chez Avicenne, est dépendant de l'être, d'une dépendance accidentelle plus profonde que celle qu'Aristote avait discernée. Quant à la multiplicité, elle apparaît avec l'Intelligence, et se situe au niveau du possible. Avicenne emprunte à Aristote la relativité de l'un à l'être, et à Plotin la manière dont apparaît le multiple, ainsi que la signification de celui-ci.

*Convertibilité de l'un et de l'être*¹²

En commentant la *Métaphysique* d'Aristote, S. Thomas souligne l'importance du problème de l'un et du multiple : «il est nécessaire

¹⁰ *Le livre de science*, I, pp. 176-177. Nous reviendrons sur ce sujet dans le vol. III, à propos de la création.

¹¹ *Op. cit.*, p. 176.

¹² La convertibilité de l'un et de l'être est déjà affirmée par Albert le Grand, mais elle n'est vraiment explicitée dans toute sa rigueur que chez S. Thomas. Sur cet aspect de la pensée d'Albert le Grand, voir F. RUELO, *La notion de vérité chez Saint Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin*, pp. 84 ss., 88-89, 91-92. S. Albert affirme que l'un est «indivisé en soi et divisé des autres» : *indivisum in se et divisum ab aliis* (*De bono*, tr. I, q. 2, a. 2, n° 46). S. Thomas le dit encore dans le *Commentaire des Sentences* (dist. XIX, q. 4, a. 1, ad 2 : *cum unum sit quod est indivisum in se et divisum ab aliis*), mais ne le dira plus dans ses œuvres ultérieures, où il précisera que c'est l'*aliquid* qui exprime la division à l'égard des autres : cf. *De veritate*, q. 1, a. 1 : «de même que l'*ens* est dit un en tant qu'il est indivisé en lui-même (*indivisum in se*), de même il est dit *aliquid* en tant qu'il est divisé des autres» (*ab aliis divisum*).

Plutôt que de la convertibilité de l'être et de l'un, S. Augustin parlait de l'identité de l'un et de l'être. Pour lui, «être n'est rien d'autre qu'être un. C'est pourquoi, dans la mesure où toute chose possède l'unité, dans cette même mesure elle est (...). Les [êtres] simples sont par eux-mêmes (*per se*) parce qu'ils sont uns (*quia una sunt*); ceux qui ne sont pas simples imitent l'unité par l'accord (*concordia*) de leurs parties et sont dans la mesure où ils y réussissent» (*De moribus manichaeorum*, II, C; P.L. 32, col. 1348). Dans le *De*

d'examiner si tous les êtres se ramènent à quelque chose d'un (*ad aliquid unum*), ou non¹³; et S. Thomas ajoute, en suivant le texte d'Aristote, qu'il n'y a pas de différence entre se ramener à l'être ou se ramener à l'un (*nihil differt utrum fiat reductio ad ens vel unum*), puisque «tout un est d'une certaine manière être, et [que] tout être est d'une certaine manière un»¹⁴. L'un, comme l'être, est attribué à tout «universellement et communément»¹⁵, il a une extension semblable à celle de l'être¹⁶. L'un ne peut donc être un genre (pas plus que l'être) parce qu'il n'est pas attribué univoquement; de même, du fait qu'ils sont attribués universellement et communément, «l'un et l'être ne peuvent être une substance subsistante»¹⁷.

L'un est dit de l'être, et regarde en premier lieu la substance. Mais il ne suffit pas de dire que l'un a une extension semblable à celle de

Trinitate, expliquant comment le Père et le Fils sont «un», S. Augustin affirme : «quand on dit 'un' sans préciser ce qui est 'un', et qu'on qualifie d'un' plusieurs choses qui ont même nature et essence, 'un' n'implique ni dissidence ni dissentiment. Mais quand on précise ce qui est 'un', le mot peut signifier une chose composée de plusieurs [éléments] de nature diverse. Ainsi l'âme et le corps ne sont pas 'un' — qu'y a-t-il en effet d'aussi différent ? — à moins de préciser ou de sous-entendre de quel 'un' il s'agit : un homme, ou un animal (*unus homo, aut unum animal*)» (*De Trinitate*, VI, ch. 3, 4, pp. 476-478). Le Père et le Fils «sont un d'une unité de substance (*secundum unitatem substantiae*) et Dieu est un, et un seul grand, et un seul sage» (*ibid.*, p. 478). Le Père et le Fils sont un «non seulement par l'égalité de la substance, mais aussi par la volonté» (*op. cit.*, IV, ch. 9, p. 370).

¹³ *Commentaire des Métaphysiques*, XI, leçon 3, n° 2194. Voir P.-C. COURTÈS, *L'un selon S. Thomas*. Cet article montre bien l'importance du problème de l'un dans la métaphysique de S. Thomas et fait ressortir l'originalité de ce dernier comparativement au philosophe qu'il commente (même si, sur certains points, on peut discuter l'interprétation de l'auteur).

¹⁴ *Comm. Mét.*, *loc. cit.*, n° 2199.

¹⁵ Voir *op. cit.*, X, leçon 3, n° 1965; cf. n° 1972.

¹⁶ Voir *De veritate*, q. 1, a. 1; cf. q. 21, a. 4, ad 4. S. Thomas dit cependant dans les *Sentences*, en se référant à Aristote et Averroès, que l'un et le multiple «divisent l'être». Voir *I Sent.*, dist. XXIV, q. 1, a. 3 : «Aristote et Averroès disent que l'un et le multiple qui *divisent l'être* (*quae dividunt ens*) ne sont pas identiques avec l'un qui est principe du nombre et avec la multitude qui est une espèce de quantité». Et un peu plus loin, après avoir affirmé que l'être et l'un sont convertibles (*ens et unum convertuntur*), et que l'un ne dit que négation, S. Thomas ajoute : «ainsi entendus, l'un et le multiple sont parmi les premières différences de l'être, selon que l'être *se divise en un et multiple*, et en acte et puissance» (*ibid.*). Cf. *loc. cit.*, a. 4 : «l'un et le multiple *divisent l'ens commune*». Par la suite, S. Thomas ne reprendra plus ces expressions, et nous comprenons pourquoi : car l'un distinct du multiple, s'il est propriété de l'être, ne divise pas, au sens propre, l'être comme tel.

¹⁷ *Comm. Mét.*, X, leçon 3, n° 1966; voir n° 1963-1982, où S. Thomas critique la position d'Avicenne : cf. ci-dessous, p. 609, note 49.

l'être, il faut affirmer qu'ils sont «convertibles»¹⁸; «chacun est dit *un* en tant qu'il est *ens*»¹⁹.

Précisons que si l'un et l'être sont identiques dans la réalité (dans le sujet), ils diffèrent par leur «raison»²⁰. C'est en ce sens que S. Thomas dira que l'un «ajoute» quelque chose à l'être, en tant qu'il exprime un «mode» que le nom d'être n'exprime pas. Le *modus* exprimé par l'un est «un mode qui suit de façon générale tout être (*ens*)»²¹ et lui ajoute l'indivision²².

Puisque l'un, comme l'être, se dit de diverses manières, voyons d'abord ces diverses manières (du moins celles qui concernent l'un considéré en lui-même, l'un *per se*). A la suite d'Aristote, S. Thomas distingue quatre modes principaux d'attribution de l'un :

1° L'un se dit du continu, soit d'une manière tout à fait générale (*universaliter*), c'est-à-dire de n'importe quel continu, soit de ce qui est continu seulement selon la nature (et non par violence, comme lorsqu'il y a intervention de l'art, ni par un autre mode de contact). Ce continu selon la nature, qui est *maxime* continu²³, est soit un tout uniforme (comme la ligne droite ou circulaire), soit un tout non uniforme (comme celui de deux lignes constituant un angle en lequel elles se continuent, note S. Thomas²⁴; on pourrait dire : un tout impliquant un certain ordre, comme dans les cristaux). De ces deux types de continu naturel, c'est le premier qui est le plus «un»²⁵.

2° L'un se dit du «tout» ayant une certaine forme. Dans ce cas (celui d'un animal, par exemple, ou de la surface d'un triangle) l'unité provenant de la forme s'ajoute à l'unité de continuité²⁶.

¹⁸ Voir *Comm. Mét.*, XI, leç. 3, n° 2199, où S. Thomas commente le ἀντιστρέφει d'Aristote, traduit par *convertitur* dans la traduction de Guillaume de Moerbeke; X, leç. 1, n° 1920; leç. 4, n° 1997. Cf. *I Sent.*, dist. XIX, q. 4, a. 1, ad 2; dist. XXIV, q. 1, a. 3, où S. Thomas se réfère à la traduction latine de la *Métaphysique* d'Avicenne; *De pot.*, q. 9, a. 7, ad 13; *Quodl.* X, q. 1, a. 1. S. Thomas reprend la même expression dans la *Somme* : voir I, q. 11, a. 1 et 2. Relevons cette autre expression, du *De veritate* : «quaedam sunt quae *communicant rationem entis inseparabiliter*, ut unum, bonum, et hujusmodi» (*De ver.*, q. 21, a. 4, ad 4). Cf. *Comm. Mét.*, VII, leç. 1, n° 2145 : *ens et unum se consequuntur*.

¹⁹ *Comm. Mét.*, X, leç. 3, n° 1977.

²⁰ *Ibid.*, n° 1974; cf. IV, leç. 2, n° 553-554; *De ver.*, q. 1, a. 1; *De pot.*, q. 9, a. 7, ad 13.

²¹ *De ver.*, q. 1, a. 1; cf. I, q. 76, a. 1 et a. 2, ad 2.

²² *Comm. Mét.*, X, leç. 3, n° 1974.

²³ X, leç. 1, n° 1922; cf. n° 1926.

²⁴ *Ibid.*, n° 1923.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, n° 1925.

La raison de l'unité de ces deux premiers modes est que le mouvement (de ce qui est continu et un) est un et indivisible, dans le lieu et le temps²⁷. «Si donc un continu, et un tout par nature, est dit 'un' parce que son mouvement est un, il est manifeste que si un continu et un tout a en lui-même le principe de son mouvement, il sera le premier 'un' dans la grandeur»²⁸.

3° L'un se dit aussi de ce qui est «un» en raison non pas de l'unité de son mouvement, mais d'une unité au niveau de la *ratio* : par exemple, ce qui est appréhendé par l'intelligence en une appréhension unique et indivisible. L'appréhension indivisible saisit en effet ce qui est un *spécifiquement* ou *numériquement*²⁹.

L'un se dit donc du continu, du tout, du singulier et de l'universel comme espèce (*ut species*), et cela parce que le continu, le tout, le singulier, l'universel comme espèce possèdent les uns et les autres une certaine indivisibilité. Une réalité est dite «une» pour autant qu'elle est indivisible. L'un, en effet, est proprement l'être indivisible (*nam proprie unum est ens indivisibile*)³⁰.

Si, dans les deux premiers modes, il y a unité en raison d'un mouvement indivisible, dans les deux autres c'est l'intelligence qui reconnaît ou réalise l'unité. L'unité de l'univers physique ne peut avoir lieu qu'au niveau du mouvement; d'autre part notre intelligence, en connaissant les réalités, reconnaît leur unité existentielle singulière ou découvre leur unité spécifique.

Ensuite, S. Thomas précise ce qu'est la *ratio unius*. La raison de l'un, c'est l'indivisibilité³¹. En commentant les *Noms divins*, S. Thomas affirme que la *ratio unitatis* consiste dans l'*impartibilitas*, car «est un l'être qui n'est pas divisé»³²; et dans la *Somme*, comparant l'un à l'être, il dira très nettement que l'un ajoute à l'être l'indivision³³. Dans le *Commentaire des Métaphysiques*, il soulignait que «la division que présuppose la *ratio unius* (selon que l'un est convertible avec l'être) n'est pas la division de la quantité continue, qui est présupposée à l'un, principe du nombre», mais «la division que cause la contradiction,

²⁷ *Ibid.*, n° 1927.

²⁸ *Ibid.*, n° 1928.

²⁹ *Ibid.*, n° 1929 et 1930.

³⁰ *Ibid.*, n° 1932.

³¹ X, leçon 2, n° 1937 : «ratio unius, (...) scilicet esse indivisibile»; cf. leçon 1, n° 1932 : «omnia dicuntur unum per rationem unam, scilicet per hoc quod est esse indivisibile».

³² *Commentaire des Noms divins*, I, leçon 2, n° 55.

³³ I, q. 11, a. 1.

selon que cet être-ci et celui-là sont dits divisés, du fait que celui-ci n'est pas celui-là»³⁴. Cette division si radicale sépare, et implique une détermination et une négation : celui-ci n'est pas celui-là – ce qui suppose l'opposition de l'être et du non-être³⁵; mais cela ne veut pas dire que l'un soit une négation absolue. Il est plutôt négation ou privation de division dans l'être :

l'un est l'être non divisé (*ens non divisum*) : or la division appartient à la multitude, qui s'oppose à l'un. Il revient donc à celui qui considère l'un, de considérer la négation ou la privation.

Or la négation est double : il y a une négation [pure et] simple, par laquelle on dit que ceci n'est pas [attribué] à cela (*hoc non est illi*); et il y a une autre négation, au niveau du genre (*in genere*), par laquelle on ne nie pas quelque chose absolument, mais dans les limites d'un certain genre. Ainsi, «aveugle» ne s'applique pas de façon absolue (*simpliciter*) à ce qui n'a pas la vue, mais à ce qui, dans le genre animal, possède par nature la capacité de voir. (...) La négation absolue peut se vérifier aussi bien du non-être qui est apte à supporter une affirmation (*quod est natum habere affirmationem*), qu'à l'être qui normalement devrait avoir et qui n'a pas (*quod est natum habere et non habet*). Car «non voyant» peut se dire aussi bien de la chimère que de la pierre ou même de l'homme. Mais la privation implique une certaine nature ou substance déterminée, dont est dite la privation : car on ne peut pas dire «aveugle» tout ce qui ne voit pas, mais seulement ce qui, par nature, doit voir (*quod est natum habere visum*). Et ainsi, puisque la négation, qui est incluse dans la raison de l'un, est négation dans un sujet (sinon le *non ens* pourrait être dit «un»), il est clair que l'un diffère absolument (*simpliciter*) de la négation, et se rapproche davantage de la nature de la privation³⁶.

³⁴ *Comm. Mét.*, X, leçon 4, n° 1997.

³⁵ Voir IV, leçon 3, n° 566.

³⁶ *Ibid.*, n° 564-565. Cf. n° 566 : «bien que l'un implique une privation implicite, il ne faut cependant pas dire qu'il implique la privation de la multitude : parce qu'il s'ensuivrait, puisque la privation est naturellement postérieure à ce dont elle est privation, que l'un serait naturellement postérieur à la multitude et, de plus, que la multitude entrerait dans la définition de l'un. Car la privation ne peut être définie que par son opposé : par exemple, qu'est-ce que la cécité ? c'est la privation de la vision. C'est pourquoi, puisque l'un entre dans la définition de la multitude (car la multitude est une agrégation d'unités), il s'ensuit qu'il y a un cercle dans les définitions. Il faut donc dire que l'un implique la privation de la division, mais non pas de la division selon la quantité, car cette division est déterminée à un genre particulier d'être, et ne pourrait entrer dans la définition de l'un. Mais l'un qui est convertible avec l'être implique la division formelle qui se fait par les opposés, [et] dont la racine première est l'opposition de l'affirmation et de la négation. En effet, se divisent l'une de l'autre les [réalités] qui se rapportent de telle manière que celle-ci n'est pas celle-là».

C'est donc la négation de la division ou, d'une manière plus précise, comme le fait remarquer ici S. Thomas, la privation de la division (si l'on considère l'un comme propriété de l'être), qui nous permet de préciser la raison formelle de l'un : ce qui n'implique pas de division est un. Si l'intelligence reconnaît immédiatement l'être et si celui-ci la détermine fondamentalement, elle ne découvre l'unité de l'être qu'en se servant de la négation, qui est son œuvre propre : un *ens rationis*. Ce que saisit en premier lieu notre intelligence, affirme S. Thomas en reprenant l'expression d'Avicenne (*primo in intellectu nostro cadit ens*³⁷), «c'est l'être, puis la division, puis l'un qui est privation de division, et en dernier lieu la multitude, qui est constituée d'unités; car bien que les choses divisées soient multiples, elles n'ont cependant la raison de multiples qu'après qu'il a été attribué, à celui-ci et à celui-là, d'être un»³⁸.

Si l'on ramène l'être à l'un, ou si l'on considère l'un comme antérieur à l'être, la négation joue un rôle fondamental, primordial, et l'être apparaît alors à partir de la négation (qui est un être de raison). N'est-ce pas là la différence essentielle qui sépare Hegel de S. Thomas, et, d'une manière toute différente, Plotin d'Aristote ? S'il est vrai que l'un n'apparaît qu'à partir de la négation, l'être, lui, est saisi avant la négation, il est «ce qui est conçu en premier lieu par l'intelligence». Si l'on considère que l'être n'apparaît qu'à partir de la négation, il faut bien reconnaître que l'être n'est alors saisi que dans l'activité propre de l'esprit : c'est l'acte de l'esprit qui, dans le jugement négatif, fait apparaître l'être; par le fait même, l'être demeure relatif à l'esprit. On voit donc l'importance de ce problème de l'un, l'importance du problème de sa convertibilité avec l'être et de la distinction de leurs raisons propres.

³⁷ Cf. *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. III.

³⁸ *Comm. Mét.*, X, leçon 4, n° 1998 («bien qu'également, ajoute S. Thomas, rien n'empêche de dire que la raison de multitude dépend de l'un selon qu'elle est mesurée par l'un, ce qui appartient déjà à la raison de nombre» [*ibid.*]). Cf. IV, leçon 3, n° 566 : «En premier lieu est saisi l'être (*intelligitur ipsum ens*), et par voie de conséquence (*ex consequenti*) le non-être, et ensuite (*per consequens*) la division, et ensuite l'un, qui implique la privation de division, et ensuite la multitude, dont la raison implique la division, comme la raison d'un implique l'indivision». Voir aussi *De pot.*, q. 9, a. 7, ad 15; I, q. 11, a. 2, ad 4 : «ce que l'intelligence saisit en premier lieu (*primo cadit in intellectu*), c'est l'*ens*; en second lieu, que cet *ens*-ci n'est pas celui-là, et ainsi, en second lieu, nous appréhendons la division; en troisième lieu, l'un; en quatrième lieu, la multitude».

Si la *ratio* de l'un est l'indivisibilité, on peut dire que sa fonction propre est d'être mesure. «Être mesure», dit S. Thomas, est une certaine propriété (*quamdā proprietatem*) de l'un³⁹. La *ratio* de mesure appartient à l'un⁴⁰, car ce qui est indivisible est ce qu'il y a de plus simple, et ce qui est le plus simple en chaque genre est mesure⁴¹. La *ratio mensurae*, certes, se dit en premier lieu de la quantité, mais, de là, on l'étend aux autres genres. Or «la mesure n'est autre que ce par quoi est connue la quantité de la réalité, et la quantité de la réalité est connue par l'un (quand nous disons : un stade) ou par le nombre (trois stades)»⁴²; mais tout nombre est connu par l'un, et donc toute quantité est connue par l'un⁴³. De plus, la raison de mesure se trouve en premier lieu dans la quantité discrète; car, dans les autres espèces de quantité, il n'y a pas d'«un» au sens propre, mais seulement quelque chose à quoi il arrive d'être «un» (*non est ipsum unum, sed aliquid cui accidit unum*). «Il s'ensuit que l'un, qui est la mesure première, est principe du nombre en tant qu'il est nombre»⁴⁴.

De même que l'un, mesure du nombre, est indivisible, de même en tous les autres genres de la quantité il y a un indivisible qui est mesure et principe⁴⁵. Ces mesures des autres genres de quantité «imitent» l'un indivisible, prenant pour mesure un «minimum», pour autant que cela est possible⁴⁶.

L'un est donc la mesure de tout, parce qu'il est ce à quoi se termine la division. Or ce à partir de quoi existe (*ex quibus est*) la substance d'une réalité, est connu par division ou résolution du tout en ses composants (qu'il s'agisse de parties selon la quantité, ou selon l'espèce, comme la matière et la forme et les éléments des corps mixtes). «Il faut donc bien que ce qui est un soit indivisible, puisqu'il est la mesure par laquelle est connue la réalité; car ce qui, en chacun, est premier dans la composition et ultime dans la résolution, est indivisible, et est ce par quoi la réalité est connue»⁴⁷.

³⁹ X, leçon 2, n° 1937.

⁴⁰ *Ibid.*; cf. n° 1950 et 1960 : *de ratione unius est, quod sit mensura*.

⁴¹ Voir *ibid.*, n° 1938; cf. n° 1944-1945; V, leçon 8, n° 872 ss. Voir aussi I, q. 10, a. 6, ad 4; I-II, q. 90, a. 1 : «en chaque genre, ce qui est principe est mesure et règle du genre, comme l'unité dans le genre du nombre»; C.G. I, ch. 28; I, q. 3, a. 5, ad 2 (la mesure doit être homogène au mesuré); I, q. 21, a. 2 (l'Intelligence de Dieu est mesure des réalités).

⁴² *Comm. Mét.*, X, leçon 2, n° 1938.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, n° 1939.

⁴⁵ *Ibid.*, n° 1944.

⁴⁶ *Ibid.*, n° 1945.

⁴⁷ *Ibid.*, n° 1952.

Ailleurs (mais toujours dans son *Commentaire des Métaphysiques*), S. Thomas précise que si «être mesure est la raison propre de l'un en tant qu'il est principe du nombre», il ne faut cependant pas confondre cet «un» avec celui qui est convertible avec l'être⁴⁸. S. Thomas, en effet, insiste sur cette distinction que d'autres avant lui, notamment Avicenne, n'ont pas suffisamment respectée⁴⁹. L'un convertible avec l'être et l'un principe du nombre ne sont pas identiques,

⁴⁸ V, leçon 8, n° 875. Cf. *De pot.*, q. 3, a. 16, ad 3.

⁴⁹ Voir IV, leçon 3, n° 556 ss. S. Thomas rappelle d'abord que pour Avicenne, «l'unum et l'ens ne signifient pas la substance de la réalité, mais signifient quelque chose d'ajouté» (n° 556); et il précise : «il [Avicenne] disait cela de l'un parce qu'il estimait que l'un qui est convertible avec l'être était le même que l'un qui est principe du nombre. Or, nécessairement, l'un qui est principe du nombre signifie une certaine nature ajoutée à la substance; sinon le nombre, qui est constitué d'unités, ne serait pas une espèce de la quantité, qui est un accident surajouté à la substance. Mais [Avicenne] disait que cet un est convertible avec l'être, non parce qu'il signifie la substance même de la réalité ou de l'être, mais parce qu'il signifie un accident qui inhère à tout être, comme le risible, qui est convertible avec l'homme» (n° 557). En ce qui concerne l'être, explique alors S. Thomas, Avicenne s'est trompé; car si l'esse de la réalité est bien distinct de son essence, il ne lui est cependant pas surajouté à la manière d'un accident (n° 558). Quant à l'un, «il ne semble pas vrai [de dire] que celui qui est convertible avec l'être et celui qui est principe du nombre sont identiques» (n° 559), pour les raisons que nous citons ci-dessus. — Dans le *Commentaire des Sentences*, S. Thomas semblait reconnaître à Avicenne le mérite de n'avoir pas confondu «l'unité et le nombre que considère l'arithméticien» avec «l'unité et la multitude qui se trouvent en tous les êtres» (*I Sent.*, dist. XXIV, q. 1, a. 1, ad 2; S. Thomas renvoie à Avicenne, *Metaph.* III, 5). Mlle Goichon s'appuie sur ce texte pour dire que S. Thomas «avait vu (...) qu'Avicenne ne confondait pas l'un principe du nombre avec le transcendantal» (*La distinction...*, p. 13, note 1). Mais à l'article 3 de la même question, S. Thomas affirme très explicitement, en se référant au même texte d'Avicenne, que celui-ci «dit que l'un convertible avec l'être est le même que l'un principe du nombre» (*I Sent.*, dist. XXIX, q. 1, a. 3), et il lui oppose Aristote et Averroès. Puis il précise : tous trois s'accordent à reconnaître que l'un principe du nombre ajoute quelque chose à l'esse; mais alors que pour Aristote, l'un convertible avec l'être n'ajoute rien de positif à ce à quoi il s'ajoute, pour Avicenne, l'un principe du nombre est la même chose que l'un convertible avec l'être. On pourrait difficilement être plus clair ! Voir aussi *I Sent.*, dist. XXIV, q. 1, a. 3; I, q. 11, a. 1, ad 1 (cf. *L'être*, I, pp. 271-272); *Quodlibet* X, a. 1 : «l'un qui est principe du nombre dit nécessairement quelque chose de positif en celui auquel il est attribué; car puisque le nombre est constitué d'unités, si l'unité n'était pas une certaine réalité (*aliqua res*), le nombre ne pourrait être une réalité, et ainsi il ne pourrait être rangé dans un genre comme une espèce. Si donc l'un qui est convertible avec l'être est le même que l'un qui est principe du nombre, il faut que même l'un convertible avec l'être ajoute à l'être quelque chose de positif. C'est ce que concède Avicenne, et c'est pourquoi il veut que l'un convertible avec l'être ajoute à l'être quelque chose qui appartienne au genre de la mesure. Mais cela ne peut être : car puisque l'un convertible avec l'être se dit de n'importe quelle réalité, il faut que cette réalité elle-même, que [l'un] ajoute à l'être, soit une; et elle sera une soit par une unité surajoutée, ce qui entraîne un processus à l'infini, soit par son essence; or si elle est [une par essence], (...) c'est que l'être est un par essence, et non par une réalité ajoutée.

(...) L'un principe du nombre, qui surajoute à l'être quelque chose du genre de la mesure, et pareillement le nombre dont il est le principe, se trouvent dans les réalités douées

car rien de ce qui est dans un genre déterminé ne semble [devoir] suivre tous les êtres (*videtur consequi omnia entia*). C'est pourquoi l'un qui est déterminé à un genre spécial d'être, à savoir le genre de la quantité discrète, ne semble pas pouvoir être convertible avec l'être universel (*cum ente universali*). Car si l'un est un accident propre et essentiel (*per se*) de l'être, il faut qu'il ait pour cause les principes de l'être en tant qu'être, comme tout accident propre est causé par les principes de son sujet. Or on ne conçoit pas que les principes communs de l'être en tant qu'être puissent suffire à causer un être particulier. Il ne se peut donc pas qu'un être d'un genre et d'une espèce déterminés soit accident de tout être³⁰.

S. Thomas affirme encore :

L'un qui est principe du nombre est donc autre que celui qui est convertible avec l'être. Car l'un convertible avec l'être désigne l'être lui-même, en surajoutant la raison d'indivision, raison qui, étant négation ou privation, ne pose pas (*non ponit*) une nature ajoutée à l'être. Et ainsi, il ne diffère en rien de l'être selon la réalité, mais seulement selon la raison. Car la négation ou la privation n'est pas un être réel, mais de raison (*non est ens naturae, sed rationis*) (...). Quant à l'un qui est principe du nombre, il ajoute à la substance la raison de mesure, qui est la «passion» propre de la quantité, et se trouve en premier lieu dans l'unité. Et il est dit par privation ou négation de la division, qui est selon la quantité continue. Le nombre,

de dimension; car un tel nombre est causé par la division du continu; et ce nombre, causé par la division du continu, est le sujet de l'arithmétique, toujours selon Avicenne». Voir encore *Comm. Mét.*, X, leç. 3, n° 1982, où S. Thomas reproche à Avicenne d'avoir considéré l'un et l'être (*ens*) comme «des prédicats accidentels signifiant une nature ajoutée à ce dont ils sont dits». Avicenne, explique S. Thomas, «a été induit en erreur par l'équivocité de l'un (*deceptus fuit ex aequivocatione unius*). Car l'un, selon qu'il est principe du nombre, ayant raison de mesure dans le genre de la quantité, signifie une certaine nature ajoutée aux [réalités] dont il est dit, puisqu'il rentre dans le genre 'accident'. Mais l'un convertible avec l'être embrasse (*circuit*) tous les êtres. Il ne signifie donc pas une certaine nature déterminée à un certain genre». De même, poursuit S. Thomas (n° 1982), Avicenne a été induit en erreur par l'équivocité de l'être (*ex aequivocatione entis*). Car l'être (*ens*) qui signifie la composition de la proposition est un prédicat accidentel, parce que la composition se fait par l'intelligence, selon un temps déterminé. Être (*esse*) en ce temps-ci ou ce temps-là est un prédicat accidentel. Mais l'être (*ens*) qui se divise en les dix prédicaments signifie les natures mêmes des dix genres selon qu'elles sont en acte ou en puissance».

³⁰ *Comm. Mét.*, IV, leç. 3, n° 559 : «Nihil enim quod est in determinato genere videtur consequi omnia entia. Unde unum quod determinatur ad speciale genus entis, scilicet ad genus quantitatis discretæ, non videtur posse cum ente universali converti. Si enim unum est proprium et per se accidens entis, oportet quod ex principiis causetur entis in quantum ens, sicut quodlibet accidens proprium ex principiis sui subjecti. Ex principiis autem communibus entis in quantum est ens, non intelligitur causari aliquod particulariter ens sufficienter. Unde non potest esse quod ens aliquod determinati generis et speciei sit accidens omnium entis».

en effet, est causé par la division du continu. C'est pourquoi le nombre relève de la science mathématique, dont le sujet ne peut être hors de la matière (*extra materiam*), bien qu'il soit considéré sans la matière sensible. Il n'en serait pas ainsi, si l'un qui est principe du nombre était séparé de la matière selon l'*esse* et existait parmi les réalités immatérielles, comme étant convertible avec l'être (*si unum quod est principium numeri, secundum esse a materia separaretur in rebus materialibus existens, quasi cum ente conversum*)³¹.

Au problème de l'un se rattache le problème de l'opposition de l'un et du multiple, comme, au problème de l'être, celui de la division de la substance et des accidents; mais la difficulté, en ce qui concerne l'opposition de l'un et du multiple, est que l'on emploie le même terme pour l'un convertible avec l'être et l'un opposé au multiple. Si l'un est l'être indivisé, le multiple implique la division : il n'y a pas de multiple sans division car la multitude est une «agrégation d'unités»³². Mais si la multitude est une agrégation d'unités, l'un entre dans la raison de multiple³³; or, n'avons-nous pas vu que la raison de l'un lui-même était la négation de la division ? On voit aussitôt que les rapports de l'un et du multiple sont complexes. Car l'un apparaît bien comme antérieur au multiple; il est, du reste, convertible avec l'être qui, lui, est premier. D'autre part, la négation de la division présuppose la division : le multiple est donc antérieur à l'un. Comment sortir de ce *circulus* : par le multiple, nous connaissons l'un; par l'un, nous connaissons le multiple ? Comment saisir ces relations diverses de l'un et du multiple ?³⁴

³¹ *Ibid.*, n° 560.

³² X, leçon 4, n° 1995.

³³ *Ibid.* : «Cum enim unum sit de ratione multitudinis, eo quod multitudo non est aliud quam aggregatio unitatum, si ipsum unum est posterius ratione quam multitudo, sequitur quod in ratione unius et multitudinis, est quidam circulus; ita quod necesse sit per multitudinem intelligi unitatem, et e converso. Circulus autem in rationibus rerum non suscipitur, quia est idem eodem notius et minus notum, quod est impossibile».

³⁴ Le P. Courtès souligne cette difficulté : «Il y a donc un certain cercle entre les raisons d'Un et de multiple» (*art. cit.*, p. 212); et il conclut : «C'est un cercle dialectique : l'être d'abord confusément saisi dans le composé apparaît sous une raison nouvelle où l'activité négatrice joue son rôle; la négation entre dans la constitution de l'objet. L'Un, apparu comme partie, apparaît en une raison plus parfaite comme la cause du multiple. La négation contenue dans la raison d'unité transcende la division, confuse ou explicite, pour exprimer l'être sous un mode nouveau. L'unité en sa raison formelle implique une dynamique de l'esprit en quête de l'être et de la connaissance. Elle fait apparaître *per posterius* pour l'esprit ce qui est déjà là dans les choses ou l'objet. L'unité est une conquête de l'esprit en quête de l'être» (*art. cit.*, p. 216). N'y a-t-il pas là une projection de la pensée hégélienne sur l'explication donnée par S. Thomas ? Pouvons-nous dire que la négation «entre dans la constitution de l'objet» ? Pouvons-nous dire que «la négation contenue

S. Thomas rappelle, d'une part, que le composé et le confus est ce qui tombe en premier lieu sous nos sens, et donc ce que nous connaissons en premier lieu, alors que ce qui est plus simple, qui est antérieur et plus connu *par nature*, n'est connu qu'après – ce qui explique que nous ne définissions les premiers principes des réalités que par la négation de ce qui vient ensuite (comme lorsque nous disons que le point est ce qui n'a pas de parties)⁵⁵. D'autre part, S. Thomas reconnaît que

rien n'empêche que quelque chose soit, selon la raison, à la fois antérieur et postérieur au même, considéré sous des aspects divers. Dans la multitude, en effet, on peut considérer soit ce qu'est la multitude, soit la division elle-même. Selon la raison de division, [la multitude] est antérieure à l'un selon la raison; car l'un est ce qui n'est pas divisé. Mais la multitude, en tant qu'elle est multitude, est postérieure à l'un selon la raison, puisqu'on appelle multitude une agrégation d'unités⁵⁶.

S. Thomas précise ensuite (nous l'avons déjà noté) que «division» peut être pris en deux sens qu'il ne faut pas confondre⁵⁷.

Il faut donc bien distinguer ce qui est premier selon l'ordre génétique et ce qui est premier selon l'ordre de perfection. (Une telle distinction suppose évidemment la distinction de l'être et du devenir, sans laquelle on ne peut échapper à une contradiction interne.) Soulignons également que dans la multitude, on peut considérer «ce qu'est la multitude» (agrégation d'unités) et «la division elle-même», de même qu'on

dans la raison d'unité transcende la division (...) pour exprimer l'être sous un mode nouveau? La négation de la division ne transcende pas la division; elle n'a d'autre rôle que de la nier; par le fait même, elle ne constitue pas l'objet, mais exprime une qualité de l'objet, celle qui consiste à être indivis. Quant à l'unité, elle n'est pas «une conquête de l'esprit en quête de l'être»; l'être s'impose à l'esprit de telle manière qu'il lui «demande», pourrait-on dire, de se servir de la négation pour exprimer sa non-relativité. L'être n'est pas un tout, il n'est pas une partie d'un tout : il est. Le P. Courtès, du reste, serait certainement d'accord, étant donné ce qu'il écrit un peu plus loin (voir *art. cit.*, pp. 217 et 218).

⁵⁵ *Comm. Mét., loc. cit.*, n° 1990 : «ea quae sunt priora secundum naturam et magis nota, sunt posteriora et minus nota quoad nos, eo quod rerum notitiam per sensum accipimus. Composita autem et confusa prius cadunt in nostram cognitionem. Simpliciora autem quae sunt priora et notiora secundum naturam, cadunt in cognitionem nostram per posterius. Inde est quod prima rerum principia non definimus nisi per negationes posteriorum; sicut dicimus quod punctum est, cuius pars non est». Cf. *De pot.*, q. 9, a. 7, ad 15.

⁵⁶ *Ibid.*, n° 1996 : «nihil prohibet aliquid esse prius et posterius eodem secundum rationem, secundum diversa in eo considerata. In multitudine enim considerari potest, et quod multitudo est; et ipsa divisio. Ratione igitur divisionis prior est quam unum secundum rationem. Nam unum est quod non dividitur. Secundum autem quod est multitudo, posterius est uno secundum rationem, cum multitudo dicatur aggregatio unitatum».

⁵⁷ *Ibid.*, n° 1997. Cf. ci-dessus, pp. 605-606.

distingue, dans l'un, l'un s'identifiant réellement avec ce-qui-est et l'un selon sa raison propre d'un⁵⁸.

Le problème des rapports de l'un et du multiple ne sera donc pas facile à élucider, puisqu'on peut regarder l'un, aussi bien que le multiple, sous des aspects divers.

Regardons d'abord l'un en tant qu'indivisible et le multiple en tant que divisible : il semble que ce soit là l'opposition principale, puisque ce mode d'opposition est considéré selon la raison propre de l'un et du multiple⁵⁹. En effet, la *ratio multitudinis* consiste en ceci, qu'elle est divisée ou divisible, alors que la *ratio unius* consiste en ce qu'il est indivisible, ou n'est pas divisé⁶⁰. Une telle opposition semble être une opposition selon la privation⁶¹. Cependant, Aristote affirme que l'un et le multiple s'opposent comme des contraires⁶² et S. Thomas, à sa suite, n'hésite pas à redire que « toute contrariété se ramène à celle de l'un et du multiple »⁶³. Il est donc nécessaire de bien comprendre les diverses modalités d'opposition qui ont été précisées par Aristote et que S. Thomas rappelle ici⁶⁴. L'opposition selon la privation et la possession est « principe de l'opposition selon la contrariété » :

car l'un des contraires est toujours privation, mais non pas privation pure, car il ne participerait pas alors de la nature du genre, puisque les contraires sont dans le même genre. Il faut donc que l'un et l'autre des contraires soit une certaine nature, bien que l'un d'eux participe de la nature du genre avec un certain défaut (...). Donc, puisque l'un ne signifie pas la

⁵⁸ D'après le P. Courtès, la distinction du multiple en tant qu'il comporte la division, et du multiple comme agrégation d'unités, « repose sur l'analyse du mouvement de la connaissance » (*art. cit.*, p. 214). Ne repose-t-elle pas d'abord sur ce qu'est le multiple du point de vue de l'être ?

⁵⁹ Cf. *Comm. Mét.*, X, leçon 4, n° 1983.

⁶⁰ *Ibid.*, n° 1984 et 1985.

⁶¹ Cf. *loc. cit.*, n° 1988 : « Après avoir dit que l'un et le multiple s'opposent comme l'indivisible et le divisible, qui semblent s'opposer comme la privation et la possession, il [Aristote] conclut cependant que l'un et le multiple s'opposent comme des contraires ».

⁶² L'un et l'autre, en effet, existent avec leur caractère propre et ne peuvent coexister dans le même sujet : ils s'excluent.

⁶³ X, leçon 6, n° 2058.

⁶⁴ L'opposition la plus forte, la plus fondamentale, est l'opposition de contradiction, qui est immédiate et absolue : « la contradiction est incluse dans tous les autres [modes d'opposition] comme le premier et le plus simple » (X, leçon 6, n° 2041); « l'opposition de contradiction est absolument immédiate » (*ibid.*, n° 2048); alors que l'opposition de privation est immédiate, mais dans un sujet déterminé (*ibid.*). En ce sens, on peut dire que la privation est une certaine contradiction, mais non absolue (*ibid.*, n° 2045), car elle est relative à un sujet. Vient ensuite l'opposition de contrariété, qui est l'opposition la plus grande à l'intérieur d'un même genre.

privation pure (car il ne signifie pas l'indivision elle-même, mais l'être indivisé), il est manifeste que l'un et le multiple ne s'opposent pas selon la pure privation et la possession, mais comme des contraires⁶⁵.

Si vraiment l'opposition de l'un et du multiple est la contrariété la plus forte, celle qui mesure les autres (puisque toute contrariété se ramène à celle de l'un et du multiple), on comprend qu'elle soit si proche de l'opposition de privation, et qu'on en arrive très facilement à déclarer que «l'un et le multiple se définissent par rapport à la raison de division»⁶⁶. Il y a là une formalisation de l'un et du multiple; il ne s'agit plus de l'un et du multiple tels que les considère le philosophe, qui sont toujours l'un réel et le multiple réel.

Si l'on veut résumer brièvement la pensée de S. Thomas, on peut donc dire qu'il y a, pour lui, d'une part le problème de l'un convertible avec l'être, et dont la raison formelle s'exprime par la négation (privation) de division; d'autre part, le problème de l'un opposé au multiple, qui est l'un existentiel, le singulier; d'autre part encore, l'un, principe du nombre, fruit de la division du continu, et l'un au niveau de l'être de raison, l'universel⁶⁷; enfin, l'Un absolu et séparé, celui de la Cause pre-

⁶⁵ X, leç. 4, n° 1988.

⁶⁶ P.-C. COURTÈS, *art. cit.*, p. 217.

⁶⁷ L'universel, premier être de raison, se définit par l'un. L'*unum* constitue le premier être de raison, tandis qu'il ne constitue pas l'être réel. Autrement dit, au niveau de l'être de raison, la propriété devient le constitutif. On voit donc l'aspect logique que comporte l'affirmation de la primauté de l'un sur l'être. Cela fait comprendre comment l'intelligence peut créer l'un, mais non pas l'être; nous y reviendrons en traitant de la création.

On pourrait, en lisant attentivement S. Thomas, pousser plus loin ces distinctions; on verrait que S. Thomas distingue : 1° *l'un convertible avec l'être*; voir notamment *Comm. Mét.*, XI, leç. 3, n° 2199; I, q. 11, a. 1, ad 1; q. 30, a. 3, ad 1 : l'un, se disant des *transcendentia*, est plus commun que la substance et que la relation (cf. *L'être*, I, p. 280). 2° *L'un, propriété de la substance*; voir par exemple *Comm. Mét.*, IV, leç. 2, n° 554 : la substance de toute réalité est un *unum per se*; I, q. 39, a. 3; q. 11, a. 1, ad 1 : toute réalité est une par sa substance (cf. *L'être*, I, pp. 257-258 et 272); voir aussi *Comm. Mét.*, V, leç. 7, n° 865 : est parfaitement un ce dont la quiddité est saisie par l'intelligence de façon absolument indivisible, et «principalement ce qui est indivisible dans le genre de la substance. Car ce qui est indivisible dans le genre de l'accident, même s'il n'est pas composé en lui-même, compose cependant avec un autre (*est tamen alteri compositum*), à savoir le sujet en lequel il est. Par contre, la substance indivisible n'est pas composée en elle-même, ni ne compose avec un autre (*nec alteri componitur*). «Est dit le plus 'un' (*maxime unum*) ce qui n'est pas divisé selon la substance» (*ibid.*). Voir aussi X, leç. 5, n° 2006-2007 : l'identique est l'un dans la substance, et le semblable l'un dans la qualité; et «puisque la qualité et la quantité se fondent dans la substance, là où il y a unité de substance, il y a par conséquent unité de quantité et de qualité; cependant, l'unité n'est pas désignée d'après la quantité et la qualité, mais d'après ce qui est plus principal (*a principaliori*), c'est-à-dire la substance. C'est pourquoi, là où il y a unité de substance, n'est

mière⁶⁸. Dieu, parce qu'Il est *maxime ens* (Il est l'*ipsum esse subsistens*) et absolument indivis (*maxime indivisum*) dans Sa simplicité, est *maxime unus*⁶⁹.

La raison d'unité est dans un genre déterminé : la quantité

Dans son *Commentaire des Sentences*, Duns Scot affirme :

Dans l'être en général (*ens commune*), l'unité est soit identique à l'être, soit une passion suivant immédiatement l'être, et c'est pourquoi elle ne peut être démontrée de l'être; car si elle l'était, elle le serait à partir de la

pas exprimée (*dicitur*) la similitude ou l'égalité, mais seulement l'identité» (n° 2007; voir aussi V, leçon 8, n° 869). (Remarquons cependant que S. Thomas, en tant qu'il fait œuvre de théologien, n'a pas besoin de préciser la différence qui existe entre l'un convertible avec l'être et l'un, propriété de ce-qui-est [voir notamment I, q. 11, a. 1, ad 1]. C'est pour cela que si on ne respecte pas sa position de *théologien*, si on la considère comme une position *métaphysique*, on confond ce qui demande à être distingué.) 3° *L'un, propriété de l'acte* et des diverses modalités de l'acte : l'*esse*, le vrai, le bien... S. Thomas dira, par exemple, qu'il est impossible qu'une réalité n'ait pas un unique *esse* (III, q. 17, a. 2 : *impossibile est quod unius rei non sit unum esse*). 4° *Dans l'ordre de la quantité*, l'un, principe du nombre (cf. ci-dessus, p. 608). 5° *L'un au niveau de l'être de raison* : l'un qui définit l'universel, *unum de multis*. Sur l'universel, qui est *commune multis*, voir *Comm. Mét.*, VII, leçon 13, n° 1572 ss.; X, leçon 3, n° 1963 : l'universel ne peut être une substance subsistante, «car il faudrait alors qu'il soit *unum praeter multa*, et ainsi il ne serait pas commun, mais serait un certain singulier en soi (*quoddam singulare in se*)». Dans le *De ente et essentia*, S. Thomas montre que «l'unité du genre vient de sa propre indétermination et indifférence; non pas en ce sens que ce qui est signifié par le genre serait une nature numériquement une dans diverses espèces, à laquelle viendrait s'ajouter une réalité autre, une différence, qui le déterminerait comme la forme détermine une matière numériquement une; mais en ce sens que le genre signifie une certaine forme, non pas telle ou telle forme déterminée que la différence exprime de façon déterminée, mais [une forme] qui n'est autre que celle qui était signifiée de façon indéterminée par le genre. C'est pourquoi le Commentateur déclare, au XI^e livre des *Métaphysiques*, que la matière première est dite une par exclusion de toute forme, alors que le genre est dit un par la communauté de la forme 'désignée' (*per communitatem formae signatae*); il est donc clair que, par l'addition de la différence, une fois exclue l'indétermination qui était cause de l'unité du genre, demeurent des espèces diverses par essence» (*De ente et essentia*, ch. 3).

⁶⁸ Cf. *Commentaire du De Causis*, prop. IX, p. 59 : «Parce que la Cause première est *maxime una*, plus une réalité est simple et une, plus elle s'approche de la Cause première et plus elle participe Son opération propre. Or les Intelligences ont une plus grande unité et simplicité que les réalités inférieures : le signe en est que tous les [êtres] qui ont une capacité de connaissance (*virtus cognoscitiva*) au-dessous de l'Intelligence ne peuvent parvenir à connaître la substance de l'Intelligence, à cause de l'excès de sa simplicité; c'est encore pour cette raison qu'au sens corporel fait défaut la connaissance de la réalité intelligible».

⁶⁹ I, q. 11, a. 4.

définition du sujet, c'est-à-dire de l'être ou de l'un. Mais ceux-ci sont des transcendants (*transcendentia*) et n'ont pas de définition; par conséquent l'unité *in communi*, ou la passion immédiate de l'être, qui est d'être un (*esse unum*), ne peut être démontrée de l'être. Si au contraire être un est une passion médiate, ce par quoi l'un inhère (*inest*) à l'être ne nous est pas connu. J'en dis autant [de l'unité considérée] *in speciali*: ou bien l'unité d'un être spécial est une passion immédiate de cet être, et alors à tout être spécial inhère immédiatement son unité; ou bien, si elle inhère par la nature d'un autre (*ex natura alterius*), celui-ci ne nous est pas connu. Quand on demande pourquoi tel composé est un par soi, il n'y a pas là d'autre cause à chercher que [le fait que ce composé] a telle forme, par laquelle il est un être par soi, donc un [être] un par soi (*per se ens, ideo per se unum*). C'est pourquoi, de même que l'être par soi peut être simple et composé, de même il ne répugne pas à la passion-propriété de l'être, c'est-à-dire à son unité, d'être simple ou composée⁷⁰.

Lorsqu'il commente la *Métaphysique* d'Aristote, Duns Scot montre qu'il a conscience des multiples problèmes que pose «la question de l'être et de l'un» et des difficultés que l'on a à les résoudre⁷¹. L'un signifie-t-il quelque chose de positif? Est-il convertible avec l'être? L'un convertible avec l'être est-il l'un qui est principe du nombre, ou est-il quelque chose d'absolument «transcendant» (*simpliciter transcendens*)? L'un (transcendantal ou principe du nombre) signifie-t-il une réalité autre que l'être?⁷²

Exposant successivement, et opposant, les opinions d'Averroès et d'Avicenne, Duns Scot montre que l'être et l'un ne peuvent être dits convertibles si l'on prend l'un au sens strict (car alors la multitude serait une), mais qu'ils sont convertibles si l'on considère l'un sous un certain rapport (*secundum quid*). Avicenne, rappelle Duns Scot, «conçède une convertibilité non essentielle», en vertu de laquelle l'être et l'un sont identiques par leur sujet (*idem subjecto*), mais non selon leur essence: «car s'il en était ainsi, la multitude, en tant que multitude, ne serait pas de l'être, puisque la multitude, en tant que multitude, n'est pas une de sorte qu'il y ait attribution essentielle, mais l'un 'arrive' (*accidit*) à la multitude: ils ne sont donc pas convertibles essentiellement»⁷³.

⁷⁰ *Op. ox.*, II, dist. 12, q. 1, n° 13, Opera omnia XII, p. 560 a-b.

⁷¹ *Quaestiones subtilissimae...*, IV, q. 2, n° 13, Opera omnia VII, p. 165 a.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, n° 9, p. 162 a.

Sans nous arrêter à la suite de l'argumentation, relevons cette déclaration qui est significative de la manière de raisonner de Duns Scot :

J'accorde (*concedo*) que tout un est d'un genre déterminé, à savoir de la quantité, comme tout [être] autre que Dieu est dit créé, de sorte que la passion « création » est dite propriété de l'être créé, et cependant la création est d'un unique genre, celui de la relation, et est une espèce déterminée à l'intérieur de ce genre; ainsi l'un peut être d'un genre déterminé, et cependant convenir à tout l'être (*toti enti simpliciter*, ou *secundum quid*. Et sa *ratio* ne varie pas essentiellement à cause de la diversité des sujets en lesquels il est (*inest*); autrement l'égal et le semblable ne seraient pas dans un genre, parce qu'ils sont-dans (*insunt*) les réalités de n'importe quel prédicament ou genre⁷⁴.

Duns Scot précise ensuite, en répondant à une objection, que toute « passion », en plus du fait d'être passion, est en elle-même quelque chose; de même, on peut dire que la relation se fonde sur tout prédicament, mais que la relation, considérée en elle-même, en tant que prédicament, est antérieure (*prius*) à ce qu'elle est comme passion. Or « l'unité, considérée en elle-même, est antérieure à n'importe quel autre accident; donc, bien qu'elle soit postérieure au sujet en tant que passion, en elle-même elle est cependant antérieure (*prior*) »⁷⁵. Autrement dit, « il y a un ordre essentiel de la quantité à la substance et, dans le rapport à la substance, la quantité est dite antérieure aux autres accidents, parce qu'elle inhère (*inest*) plus immédiatement à la substance que tout autre accident »⁷⁶. Or l'ordre de diverses réalités se prend de ce qu'il y a d'essentiel et de principal en elles, et non de ce qui est accidentel⁷⁷.

« Si l'on ne conçoit (*si tantum intelligas*) que la substance, on ne conçoit pas l'identité, ni la diversité. Mais si l'on veut saisir la relation, on doit nécessairement saisir auparavant quelque chose d'antérieur à la relation, mais de postérieur à la substance, à savoir le fondement de la

⁷⁴ *Ibid.*, n° 11, pp. 163 b-164 a. Cette analogie est-elle exacte ? N'implique-t-elle pas une confusion entre un jugement théologique et un jugement métaphysique ? Duns Scot peut mettre en parallèle la relation de création et l'un, car, pour lui, cette relation est transcendante, comme l'un; il se sert du caractère transcendantal de la relation de création pour éclairer le caractère transcendantal de l'un.

⁷⁵ *Ibid.*, n° 12, p. 164 a.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, Duns Scot précise : « l'accidentel, c'est d'être rapporté (*comparari*) à d'autres genres d'accidents » (*ibid.*). N'est-ce pas là une curieuse définition de l'accidentel ?

relation». Or ce fondement, affirme Duns Scot, c'est l'unité, car «de même que l'unité appliquée au supôt fait l'unité suppositale, de même, appliquée à l'essence, elle fait l'unité essentielle, et cependant l'unité est toujours une passion, et dans le genre de la quantité»⁷⁸. On voit ici combien l'un, chez Duns Scot, demeure lié à la quantité, et combien celle-ci est exaltée⁷⁹.

Plus loin, Duns Scot, se référant à Avicenne, affirme très explicitement que l'un convertible avec l'être «ne diffère pas réellement» de l'un principe du nombre, bien que le «concept de l'unité transcendante» soit plus général que celui de l'unité principe du nombre, car le concept de l'unité transcendante est «indifférent au limité et au non limité»⁸⁰, tandis que le concept de l'unité principe du nombre ne l'est pas, puisque l'unité d'un genre déterminé implique nécessairement quelque chose de limité (comme tout ce qui est dans un genre, quel qu'il soit). Mais où existe l'unité principe du nombre ? En répondant, Duns Scot distingue : ou bien l'unité principe du nombre est en tout être créé, parce que tout ce qui est créé a une unité limitée; «le sujet de cette unité est alors l'être créé, qui se divise en les dix genres»; ou bien l'unité principe du nombre sera seulement dans la substance, et alors la substance seulement, en tant que «genre le plus général», «sera le sujet d'une telle unité, et non pas une certaine quantité, ni les accidents postérieurs, afin que les autres accidents ne soient pas posés antérieurement à la quantité. L'unité, en effet, est de façon absolue (*simpliciter*) le premier accident, parce qu'elle est le premier dans la quantité, qui est première comparativement aux autres»⁸¹.

Si l'on soutient la première partie de cette «disjonctive» (qui est peut-être la plus vraie⁸²), il s'ensuit

qu'en tout [être] créé l'unité convertible avec l'être ne diffère pas réellement de l'unité du genre de la quantité, bien que toujours, comme on l'a dit, le concept de l'un-transcendant soit plus général; car en vérité, rien ne peut être partie du nombre, si ce n'est en tant que limité, car la possibilité à

⁷⁸ *Ibid.*, p. 164 a-b.

⁷⁹ Cf. 1^{re} partie, pp. 264-266.

⁸⁰ *Ibid.*, n° 17, p. 167 a. Cf. ci-dessous, p. 620: «l'un principe du nombre n'ajoute rien à l'un transcendant, si ce n'est la raison de mesure». — Si le concept d'«unité transcendante» est indifférent au limité et au non limité, le concept univoque d'être, pour Duns Scot, est indifférent au fini et à l'infini : voir *Ordinatio*, I, dist. 8, pars 1, q. 3, *Opera omnia* (Vat.) IV, p. 224; cf. *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. II.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 167 a-b.

⁸² *Ibid.*, p. 167 b.

l'égard de la forme du tout rentre dans la raison de partie (*quia de ratione partis est possibilitas ad formam totius*), et l'un en tant que convertible avec l'être n'exprime pas la limitation; c'est pourquoi, d'un tel |un| en tant que tel ne provient pas (*non fit*) le nombre, ni la multitude |qui est| d'une certaine manière une, mais la seule agrégation. Quant à l'unité de la quantité, disant par elle-même (*per se*) quelque chose de limité, elle est par elle-même partie du nombre, et aucune multitude, si le nombre n'existe que dans l'esprit, n'a de partie réelle, mais a seulement une unité en tant que comprise (*unitatem ut intelligitur*), et ainsi elle est limitée. C'est pourquoi dans la réalité il n'y a d'unité que l'unité transcendante; et donc toute la multitude des créatures est réellement nombre, bien que |ce ne soit pas| en tant que |composée| d'uns |qui sont uns| d'une unité convertible avec l'être, mais en tant que |composée| d'uns |qui sont| du genre de la quantité; |mais| ces deux unités ne sont pas réellement deux dans les créatures⁸³.

On voit toutes les difficultés que présentent pour Duns Scot les fameux problèmes de la convertibilité de l'un et de l'être, de la distinction de l'un au niveau de l'être et de l'un principe du nombre, et combien il a de peine à saisir ce qu'il y a de juste dans les opinions opposées d'Averroès et d'Avicenne, n'étant pas lui-même en mesure de discerner avec suffisamment de netteté les distinctions de l'un convertible avec l'être, de l'un «acolyte» de l'être, de l'un principe du nombre intelligible, et de l'un principe du nombre quantitatif. Sa solution semble reposer sur la distinction entre la notion de «transcendental», indifférente au limité et à l'illimité, et les diverses modalités existentielles de l'un.

En ce qui concerne le multiple, Duns Scot le définit ainsi : «le multiple n'est rien d'autre que les êtres divisés» (*entia divisa*)⁸⁴; et il considère l'opposition de l'un et le multiple comme une opposition de contrariété⁸⁵, puisqu'aucun d'eux ne se dit du non-être : ni l'un, qui est

⁸³ *Ibid.*, pp. 167 b-168 a (la suite du texte continue la discussion des opinions d'Avicenne et d'Averroès). Duns Scot affirme un peu plus bas qu'«aucune unité réelle n'est dans le genre de la quantité, (...) mais peut-être seulement l'unité en tant que comprise et partie du nombre, qui est une quantité de raison, non réelle» (*ibid.*, p. 168 a). Cela pourrait, à première vue, paraître en contradiction avec ce qui a été dit précédemment; en réalité, cela fait bien comprendre ce que représente chez Duns Scot la formalisation de l'un.

⁸⁴ *Op. cit.*, X, q. 5, n° 3, *Opera omnia* VII, p. 632 a.

⁸⁵ Duns Scot explique en quoi diffèrent la contradiction, la contrariété et la privation : la contradiction se situe au niveau de l'être et du non-être, la privation au niveau de l'être, mais sans «poser» de nature, et la contrariété également au niveau de l'être, mais en «posant une nature», «sinon les contraires ne seraient pas dans le même genre» (*ibid.*, n° 2, pp. 630 b-631 a). Dans une réponse à une objection, Duns Scot montre comment l'opposition de contrariété de l'un et du multiple, qui pourrait sembler s'opposer à la convertibilité de l'un et de l'être, en réalité ne s'y oppose pas : «bien que l'être et l'un soient

convertible avec l'être, ni le multiple, «puisque toute partie de la multitude opposée à l'un, qui est convertible avec l'être, se dit seulement de l'être»⁸⁶. Duns Scot déclare, à ce propos, que «l'un principe du nombre n'ajoute rien à l'un transcendant, si ce n'est la raison de mesure», de même que «le multiple qui est nombre n'ajoute rien au multiple transcendant, si ce n'est la raison de mesuré», et que, le nombre n'ajoutant rien au non-être, le multiple transcendant n'est pas non-être. C'est pourquoi on ne peut parler de multiple que si, de toute partie (de ce «multiple») on peut dire qu'elle est «une»⁸⁷. Et puisque le multiple ne se rencontre que dans les êtres, il n'y a pas entre l'un et le multiple d'opposition contradictoire, ni privative, «puisque la privation de ce qui est, est non-être et ne pose donc aucune nature; mais l'un n'est pas privatif, car il ne signifie pas l'indivision, mais bien l'être sous l'indivision, (...) et donc il pose une nature»⁸⁸.

Si l'un et le multiple ne s'opposent pas de façon privative, ils ne s'opposent pas non plus de façon relative, car, pris en eux-mêmes, l'un et le multiple sont des absolus. Cependant ils peuvent, d'une certaine manière, être relatifs, comme la science, qui signifie une qualité ordonnée à autre chose, est dite être un «relatif *secundum dici*» (mais non *secundum esse*, car elle ne signifie pas proprement et essentiellement la relation⁸⁹). De plus, si l'on considère le multiple en tant que mesuré par l'un, on peut dire que l'un et le multiple s'opposent relativement. De même, l'un et le multiple sont dits «privatifs» parce que, dit Duns Scot, «leurs raisons sont privatives, ou à cause des raisons accidentelles [de l'être]», en ce sens que le multiple signifie l'être sous la division, et l'un, l'être sous l'indivision, comme la science signifie la qualité «dans l'ordre vers l'autre»⁹⁰ (ordre qui, pour la qualité, est une raison acci-

convertibles parce qu'ils diffèrent seulement par la raison (*ratione*), rien n'empêche que quelque chose soit contenu sous l'un opposé à l'autre (*alteri*), de manière telle, cependant, qu'ils ne sont pas autres (*ita quod non alii*), de manière telle cependant que l'un et l'autre des opposés peuvent inclure en soi la raison d'être (*ratio entis*). On dit cependant que la *ratio entis*, [si elle] est sauve de façon absolue dans l'être (*salvatur simpliciter in ente*), est cependant sauve dans les êtres (*in entibus*), [et] ainsi peut être sauve dans l'un et le multiple, parce que le multiple n'est rien d'autre que les êtres divisés» (*ibid.*, n° 3, p. 632 a).

⁸⁶ *Ibid.*, p. 631 a.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*, p. 631 a-b.

⁸⁹ Sur les relatifs *secundum esse* et *secundum dici*, voir ci-dessus, 1^{re} partie, pp. 33-34, note 43, ainsi que pp. 41, 49 et 59 ss.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 631 b. Cf. n° 3, p. 632 a : «tant la division que l'indivision peuvent convenir à l'être, bien que tout être soit indivis en soi, parce que la division d'avec un autre ne répugne cependant pas à cet être; et donc l'un est réellement convertible avec l'être, parce

dentelle). L'un et le multiple sont donc proprement des contraires; s'ils s'opposent de manière privative ou relative, cela leur est accidentel⁹¹.

Duns Scot précise ensuite, en réponse à l'objection selon laquelle l'un et le multiple ne s'opposeraient pas comme des contraires, puisque la contrariété est une opposition selon la forme et que la partie n'a pas de forme distincte du tout (or l'un est partie de la multitude), que

l'un peut être considéré d'une double manière : considéré en tant que partie de la multitude, n'ayant pas de forme outre (*praeter*) la forme de la multitude, il n'est pas le contraire du multiple, pas plus que le corps, qui est partie de l'animal, n'est le contraire de l'animal; mais considéré en tant qu'il a une forme différente de la forme de la multitude, il est le contraire du multiple, comme le corps, s'il est considéré comme une réalité parfaite différente de la forme animale, s'oppose à l'animal, comme l'insensible au sensible⁹².

L'un peut donc être considéré comme partie de la multitude ou comme le contraire de la multitude; dans le premier cas, l'un n'a pas d'autre forme que celle de la multitude; dans le second, on considère la forme propre de l'un. Considérer l'un de cette double façon (comme ayant la forme de la multitude ou comme ayant une forme propre), c'est le saisir à la manière soit du genre, soit de l'espèce, et donc de façon univoque. Nous sommes loin d'une saisie métaphysique, analogique de l'un. Si l'on compare sur ce point le commentaire de Duns Scot et celui de S. Thomas, on constate que celui de S. Thomas est beaucoup plus limpide et plus simple que celui de Duns Scot, qui est bien plus dépendant de la pensée d'Avicenne⁹³.

L'un existentiel, l'un universel

Dans sa *Somme de logique*, après avoir traité de l'être, Ockham consacre un chapitre à l'un, qu'il présente ainsi :

que les êtres divisés ne sont pas hors de l'être». La division, ici, se prend donc par rapport à un autre, et c'est pour cela que l'être peut être indivisé tout en étant divisé (d'avec les autres). La division n'affecte donc pas l'être en lui-même, mais relativement aux autres; c'est en ce sens-là qu'elle est accidentelle, tandis que l'indivision semble bien être une propriété de l'être, et donc une raison propre.

⁹¹ *Ibid.*, p. 631 b.

⁹² *Ibid.*, n° 3, pp. 631 b-632 a.

⁹³ Rappelons d'autre part que pour Duns Scot, les divers degrés d'être qui composent

L'«un» est une passion de l'être (*passio entis*), parce qu'il est prédicable de l'être *per se secundo modo*, et cela parce qu'il signifie quelque chose qui n'est pas signifié de la même manière par «être», bien que d'une autre manière il soit signifié par «être». Car «être» (*ens*) signifie positivement et affirmativement tout ce qu'il signifie, alors que «un» signifie tout ce qui est signifié par «être» aussi bien positivement et affirmativement que négativement et *remotive*⁹⁴.

Ockham rappelle ensuite que selon le Philosophe, l'un se dit de multiples manières⁹⁵. De fait, lui-même reconnaît à ce terme des acceptions diverses, puisqu'il peut signifier non seulement ce qui est absolument simple (Dieu) et ce qui inclut une pluralité de parties⁹⁶, mais encore «l'acte ou le concept commun» à tous les actes par lesquels nous comptons⁹⁷.

Pour Ockham, il n'y a pas de distinction réelle entre l'un, principe du nombre et l'un, «passion» de l'être⁹⁸; et Ockham souligne que si «l'un qui est convertible avec l'être n'ajoute rien de positif, parce qu'il implique seulement la privation de la division, pour la même raison l'un qui est principe du nombre n'ajoute rien de positif, parce qu'il implique seulement la privation de la division»⁹⁹; cela, dit-il, est manifeste, puisque, «une fois posée la quantité avec la division, tout autre étant écarté, elle est une *simpliciter*; donc, dès lors que la quantité est posée, sans que rien soit ajouté, si ce n'est la seule indivision de sorte qu'elle ne soit pas actuellement divisée, l'unité sera posée *simpliciter*. Donc l'un qui est principe du nombre n'ajoute rien à la quantité, qui est une, si ce n'est seulement la privation de division»¹⁰⁰.

Si Ockham, comme de coutume, reprend en grande partie la terminologie d'Aristote, il semble bien qu'en réalité, pour lui, l'un soit d'une part l'unité numérique existentielle, ce-qui-est, et d'autre part l'«acte»

la substance individuelle ont chacun leur unité propre, et sont inséparables grâce à une *continentia unitiva* : voir *L'être*, I, p. 445 et note 38; sur la *continentia unitiva*, voir (entre autres) *Quaestiones subtilissimae...*, IV, q. 2, n° 22, p. 170 b; n° 27, p. 174.

⁹⁴ *Summa logicae*, I, ch. 39, p. 100.

⁹⁵ Cf. *loc. cit.*, pp. 100-102. *Summulae in libros Physicorum*, I, ch. 1, p. 1.

⁹⁶ Voir *I Sent.*, dist. 24, q. 1, D à H. Ockham dira : «est un ce qui n'inclut aucune multitude réelle de parties réellement distinctes, comme l'ange est un, ou l'âme intellectuelle est une» (*ibid.*, D), et «est un encore ce qui inclut une multitude de parties. Et celui-là se subdistingue parce que quelque chose inclut une multitude de parties de même raison, et qu'autre chose inclut une multitude de parties d'une autre raison» (*ibid.*).

⁹⁷ *Quaestiones in libros Physicorum*, q. 102, f° 18 a.

⁹⁸ Voir *Expositio super libros Physicorum Aristotelis*, f° 93 c et 142 a.

⁹⁹ *I Sent.*, dist. 24, q. 1 C.

¹⁰⁰ *Ibid.*

ou le «concept commun», l'universel qui a la plus grande extension, et qui est donc premier. Il n'y a plus chez lui que l'aspect logique de l'un, aspect sous lequel il passe avant l'être – l'universel est l'un qui mesure une multitude – et l'individu dont on constate l'existence.

L'un-impaticipable et l'un-participable, principe, fin, présence et lieu de tous les êtres

S'il affirme que toute réalité est dans la mesure où elle est une¹⁰¹, Nicolas de Cues n'affirme pas pour autant la convertibilité de l'un et de l'être. Au contraire, il précise que l'un, embrassant «aussi bien ce qui est en acte que ce qui peut être fait» (*tam ea quae sunt actu, quam ea quae possunt fieri*), a une capacité plus grande «que l'être, qui n'est que s'il est en acte, bien qu'Aristote dise que l'être et l'un sont convertibles» (*ens et unum converti*)¹⁰².

Très marqué par le néoplatonisme, spécialement par Proclus, Nicolas de Cues place l'Un au-dessus de l'être et ne considère l'«entité» que comme un «mode universel d'être de l'unité participable»¹⁰³, ce qui réduit l'être à la multiplicité : «si l'on ajoute quelque [chose] que ce soit [à l'Un], par exemple en disant être-un (*unum ens*), l'Un cesse d'être simplement un (*unum simpliciter*), et passe dans la multitude»¹⁰⁴. L'«être-un» (*unum ens*) «se rapporte à l'absolument-Un (*simpliciter unum*) comme le multiple, et à la multitude des êtres comme une monade (*sicut monas*)»¹⁰⁵. Cet «être-un» «rassemble en soi toute la multitude des êtres, car aucune multitude d'êtres ne peut être privée de

¹⁰¹ «*Omnia enim in tantum sunt in quantum unum sunt*» (*De venatione sapientiae*, ch. 21, in Philosophisch-theologische Schriften, I, p. 94; Werke [éd. Wilpert] II, p. 546). Cf. *op. cit.*, pp. 96-98 (Werke II, p. 547) : «il ne peut y avoir (*non potest esse*) qu'une seule unité (...) elle est l'un qui unit toutes [choses] de sorte que tout [ce qui est] est dans la mesure où il est un». Voir aussi le sermon *Dies sanctificatus*, in Cusanus-Texte I, Predigten I, p. 14 : «*Omnia autem, in quantum sunt, unum sunt*». Cf. *De conjecturis*, II, ch. 1, Schriften II, p. 76; Werke I, pp. 145-146 : «*Omnia autem participatione unius id sunt, quod sunt*». Cf. ci-dessous, *Note sur la participation*, p. 846.

¹⁰² *De venatione sapientiae*, Schriften I, p. 94; Werke II, p. 546.

¹⁰³ Sermon *Tu quis es?* in Opera, p. 357 : «*entitas est universalis essendi modus, participabilis unitatis*». La vie est «un mode d'être plus spécial et plus parfait de l'unité participable, et l'intelligence [en] est un mode encore plus parfait» (*ibid.*).

¹⁰⁴ *Ibid.* «L'addition à l'un n'est pas addition à l'Un superexalté, mais est un mode d'être, qui est l'être des êtres de l'un participable et susceptible d'être contracté par la multiplicité (*ens entium unius participabilis et contrahibilis ad varietatem*) (*ibid.*).

¹⁰⁵ *Ibid.*

l'être-un, et l'unité de l'être est développée (*explicatur*) dans la multitude»¹⁰⁶. Mais «l'Un-principe est exalté (...) au-dessus de toute multitude»¹⁰⁷.

Cet «Un exalté» et «superexalté»¹⁰⁸, celui que considérait Parménide¹⁰⁹, se distingue donc de l'Un «coordonné à la multitude», celui que considérait Zénon¹¹⁰. C'est l'Un-coordonné qui est l'Un-participable, alors que l'Un-exalté est l'Imparticipable¹¹¹, l'Indéterminable¹¹², «innommable, indicible et ineffable»¹¹³. L'Un «participé et coordonné à la multitude (...) ne subsiste pas en soi, mais dans un autre, qui est le multiple»¹¹⁴. «L'hypostase de l'Un-coordonné [est] par l'Exalté, et le participable par l'Imparticipable (...). L'Un-exalté est donc l'Hypostase de toutes les hypostases, lui sans l'existence duquel rien n'est et par l'existence duquel toutes choses sont ce qu'elles sont»¹¹⁵. Et donc «les êtres (*entia*), qui désirent l'esse puisqu'il est bon, désirent l'Un, sans lequel elles ne peuvent être»¹¹⁶.

Cet Un, nous l'avons dit, n'est pas participable («tout être est un par une participation de l'unité-participable, qui tient elle-même son hypostase de l'Imparticipable»¹¹⁷), mais il est la cause finale de tous les

¹⁰⁶ *Ibid.* «Si l'on considère que toute unité a une certaine multitude qui lui est conjoincte, et que toute multitude est contenue dans quelque unité qui lui convient, on voit que les êtres sont simultanément un et plusieurs, plusieurs dans l'unité et un dans la pluralité, sans quoi il n'y aurait ni ordre, ni espèce, ni quoi que ce soit, mais confusion et difformité» (*op. cit.*, p. 355). La dualité est à la fois unité et multiplicité. En effet, tout en étant «mère de la multitude», elle «n'est pas privée de l'un, puisque tout ce qui est après l'Un participe à l'Un» (*ibid.*). La dualité n'est certes pas l'Unité première, exaltée au-dessus de tout, mais elle est l'unité participée. «Et ainsi la multitude semble bien unité, mais elle est unité en tant que participant à l'unité, et multitude en tant que cause de la multitude» (*ibid.*).

¹⁰⁷ *Op. cit.*, p. 357. Dans le *De conjecturis*, Nicolas de Cues distingue quatre unités. La première est l'unité divine, tout à fait absolue et *simplicissima*; la seconde est l'unité intellectuelle, qui est «radicale», très absolue et peu contractée; la troisième est l'unité animale, peu absolue et très contractée; la quatrième est l'unité sensible ou corporelle, contractée au point d'exclure toute absoluité, autant qu'il est possible (voir *De conjecturis*, I, 6, *Schriften* II, pp. 14-16; *Werke* I, pp. 124-125).

¹⁰⁸ Sermon *Tu quis es ?*, p. 357.

¹⁰⁹ Cf. *op. cit.* pp. 354-355.

¹¹⁰ *Ibid.* On reconnaît les expressions de Proclus : Imparticipable, coordonné... Cf. ci-dessus, p. 590.

¹¹¹ Cf. *op. cit.*, p. 354.

¹¹² *Ibid.* : «Concernant l'Un on ne peut rien dire, car il est indéterminable».

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.* Cf. p. 355 : «L'Un en lui-même existe certes avant la multitude, et la multitude est [en vertu] de l'Un tout ce qu'elle est» (*omnino ex uno est quod est*).

¹¹⁶ *Op. cit.*, p. 354.

¹¹⁷ *Ibid.*

êtres, puisqu'il est «ce que tous désirent», «désirable avant toute connaissance»¹¹⁸ :

l'intelligence, désirant l'inconnu et ne pouvant l'atteindre (*comprehendere*), lui donne la dénomination d'«un», devinant en quelque sorte son hypostase à partir du désir indéfectible de l'un [qu'ont] tous [les êtres] (...) Etant ce à cause de quoi toutes choses sont ce qu'elles sont (*cum ipse sit cujus gratia omnia id sunt, quod sunt*), il doit être désiré naturellement par toutes, selon qu'il est l'Un et le Bien que tous désirent (*ipsum unum et bonum, quod omnia appetunt*), et pénétre tous les êtres¹¹⁹.

Aussi Nicolas de Cues peut-il affirmer que l'unité absolue est «l'entité de tous les êtres (*entium*), la quiddité de toutes les quiddités, la cause de toutes les causes, la fin de toutes les fins»¹²⁰.

L'unité participable, susceptible d'être contractée (*contrahibilis unitas*) «est une similitude et une image de l'Unité absolue; elle est, pour celle-ci, possibilité d'être désignée, elle est sa révélation, comme l'indivisibilité désignable du point par rapport à l'Indivisible absolument indésignable, c'est-à-dire l'Un absolu»¹²¹. Il n'existe qu'un seul point, affirme ailleurs Nicolas de Cues, qui n'est autre que l'unité infinie elle-même, «enveloppant toute réalité»¹²²; car cette unité infinie «est elle-même ce point qui est le terme, la perfection et la totalité de toute ligne et de toute quantité, l'enveloppant (*complicans*) en soi, [et] dont le premier développement (*explicatio*) est la ligne, en laquelle ne se

¹¹⁸ *Op. cit.*, p. 355.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *De conjecturis*, I, 6, Schriften II, p. 20; Werke I, p. 126. Certes «le Créateur n'est pas identique avec sa créature (*non est idem cum sua creatura*), pas plus que la cause avec le causé, mais il n'en est pas éloigné au point d'être quelque chose d'autre» (...) C'est ce qu'a exprimé l'Apôtre Paul en disant : 'Dieu n'est pas loin de nous, puisqu'en Lui nous sommes et nous nous mouvons' (Sermon *Tu quis es ?*, p. 357). «Du fait que toutes [choses] sont en Dieu comme le causé dans la cause, il ne suit pas que le causé soit la cause (...) le nombre n'est pas l'unité, bien que tout nombre soit impliqué (*complicitus*) dans l'unité comme le causé dans la cause; mais ce que nous concevons comme nombre, est le développement (*explicatio*) de la vertu de l'unité. Ainsi le nombre, dans l'unité, n'est que l'unité (*non est nisi unitas*)» (*Apologia doctae ignorantiae discipuli ad discipulum*, Schriften I, p. 552; Werke I, pp. 109-110).

¹²¹ Sermon *Tu quis es ?*, p. 357. Cf. *De beryllo*, ch. 17, Schriften III, p. 26; Werke II, p. 717 : «L'un ou monade (*monas*) est plus simple que le point. L'indivisibilité du point est donc une similitude de l'indivisibilité de l'un lui-même. Considérons donc l'un comme la vérité indivisible et incommunicable qui veut se manifester et se transmettre par sa similitude; l'un donnant signe et figure de soi : naît (*oritur*) le point. Mais le point, indivisibilité communicable dans le continu, n'est pas l'Un».

¹²² «Unitas (...) infinita est omnium complicatio» (*De docta ignorantia*, II, 3, Schriften I, p. 330; Werke I, p. 42).

trouve que le point»¹²³. De même, «le repos est l'unité qui enveloppe le mouvement», et «le maintenant (*nunc*) ou la présence enveloppe le temps (...) Une est donc la présence qui enveloppe tous les temps, et cette présence est l'unité même»¹²⁴. L'enveloppement de toutes choses est unique, «car il n'existe qu'un seul maximum, avec quoi le minimum coïncide, où la diversité enveloppée ne s'oppose aucunement à l'identité enveloppante»¹²⁵. De même que l'unité précède l'altérité, de même «le point, qui est perfection, précède la grandeur. Car le parfait vient toujours avant l'imparfait. Il en va de même (...) de tout ce qui est convertible avec l'unité, qui est l'éternité même»¹²⁶.

L'unité est «principe, fin et lieu de tous les êtres ou de tout nombre nombrable»¹²⁷. Le nombre, en effet, est le «premier principié», celui qui n'est ni infiniment simple, ni composé de parties autres que lui, mais qui se compose de lui-même¹²⁸. Ce premier principié est appelé symboliquement «nombre» «parce que le nombre est le sujet de la proportion»¹²⁹. Or la proportion est «le lieu de la forme», elle est «comme une aptitude de la surface réfléchissante à faire resplendir une image»¹³⁰. Voilà comment «l'unité exemplaire infinie ne peut resplendir que dans une proportion convenable, proportion qui est dans le nombre»¹³¹.

Au niveau du pouvoir-devenir (*posse fieri*), il y a une distinction entre l'un et sa puissance : «car l'un en acte, en tant qu'il est principe du

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Op. cit.*, p. 332 (Werke, *loc. cit.*).

¹²⁵ *Ibid.* Cf. *op. cit.*, I, 5, Schriften I, pp. 208-210; Werke I, p. 7 : «Il est nécessaire, dans le nombre, d'en arriver à un minimum par rapport auquel rien ne puisse être plus petit, comme est l'unité (*quo minus esse nequit, uti est unitas*). Et puisque rien ne peut être plus petit que l'unité, l'unité sera le minimum absolu (*minimum simpliciter*), qui coïncide avec le maximum». L'unité ne peut être nombre, mais elle «est principe de tout nombre, parce que minimum; et elle est fin de tout nombre, parce que maximum. Cette unité absolue à laquelle rien ne s'oppose est donc la maximité absolue, qui est le Dieu béni. Cette unité, étant *maxima*, n'est pas multipliable, puisqu'elle est tout ce qui peut être. Elle ne peut donc devenir nombre».

¹²⁶ *Op. cit.*, II, 3, Schriften I, p. 332; Werke I, p. 42.

¹²⁷ Sermon *Ubi est qui natus est Rex Judaeorum ?*, § 7, in Cusanus-Texte I, Predigten 2-5, p. 92 : «*principium, finis et locus omnium entium seu omnis numeri numerabilis*». Nicolas de Cues précise ailleurs qu'«on n'atteint pas l'unité par le nombre, car le nombre est après l'un» (*Idiota de sapientia*, I, Schriften III, p. 426; Werke I, p. 218).

¹²⁸ *Idiota de mente*, ch. 6, Schriften III, p. 522; Werke I, pp. 249-250. Nicolas de Cues, à ce propos, marque son indépendance par rapport à toute espèce d'autorité : «Nescio an Pythagoricus vel alius sim; hoc scio, quod nullius auctoritas me ducit, etiam si me movere tentet» (*loc. cit.*).

¹²⁹ *Ibid.*, p. 524 (Werke I, p. 250).

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*

nombre, est après le pouvoir-devenir, parce qu'il est multipliable et n'est pas en acte ce qu'il peut être. Mais potentiellement l'un est tout nombre. L'un et sa puissance diffèrent donc¹³². Mais si l'on considère l'être-pouvoir (le *Possess*) «avant cette différence», on voit «dans l'éternité que l'Un et sa puissance, avant toute différence, sont l'éternité en acte»¹³³.

L'exaltation de l'Un au delà de l'être conduit Nicolas de Cues à affirmer le primat de la négation :

Avant donc ce monde et le multiple (*multa*), [il faut poser] ce Principe qui est non multiple (*non multa*), comme, avant l'être, le non-être, et avant l'intelligé le non-intelligé (*ante intellectum non intellectus*) et, d'une manière générale, avant tout dicible l'Ineffable (*ante omne effabile Ineffabile*). La négation est donc le principe de toute affirmation, car le principe n'est rien des principiés. Mais puisque tout causé est plus vrai dans sa cause qu'en lui-même, l'affirmation est donc meilleure dans la négation, puisque la négation est son principe. Le Principe est donc également antérieur au maximum et au minimum de toute affirmation, et ainsi le non-être est principe de l'être (...). Il précède donc l'être, puisqu'il est à la fois être au maximum et être au minimum, ou non-être parce que être au maximum¹³⁴.

En réalité ce Principe, qui n'est «ni multipliable, ni altérable, ni participable, parce que [il est] éternité»¹³⁵, est même antérieur à l'opposition du maximum et du minimum, il est «ineffablement au-dessus de tous les opposés et de tout ce qui peut être dit» (*est super omnia opposita et effabilia, ineffabiliter*)¹³⁶ et on ne devrait même pas l'appeler «principe»¹³⁷. Et cependant on doit dire qu'il embrasse l'être et le non-être (*esse et non esse*), car il est ou n'est pas tout ce qu'on peut dire ou pen-

¹³² *De venatione sapientiae*, ch. 13, Schriften I, p. 58; Werke II, pp. 535-536.

¹³³ *Ibid.*, p. 60; Werke II, p. 536. «Tout nombre, par conséquent, qui par la puissance de l'unité, après le pouvoir-devenir, peut être constitué en acte, tu le vois être en acte l'éternité [même], et l'acte du nombre qui devient ou qui deviendra suit l'acte éternel comme une image suit la vérité. Car, de même que dans l'éternité la monade (*monas*) est une de telle sorte qu'elle est en acte tout ce qui peut devenir un, de même deux dans l'éternité est deux de telle sorte qu'il est en acte tout ce qui peut devenir deux, et ainsi pour tous [les nombres]. Tu vois donc que deux en acte [venant] après le pouvoir-devenir, imite l'acte du deux lui-même dans l'éternité. La proportion du deux postérieur au pouvoir-devenir aux deux qui sont éternité, est comme [celle] du nombrable à l'innombrable, ou du fini à l'infini» (*ibid.*).

¹³⁴ Sermon *Tu quis es ?*, pp. 355-356.

¹³⁵ *Op. cit.*, p. 356.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Cf. loc. cit.*

ser. «Absolue égalité d'être et de non-être, il n'est pas participable, puisque le participant est autre que le participé. Et donc l'égalité qui n'est participable qu'autrement dans un autre (*in alio aliter*), n'est pas l'égalité qui est le principe superexalté, au-dessus de l'égal et de l'inégal...»¹³⁸.

L'un transcendantal

Dans les *Disputationes metaphysicae* de Suarez, l'un est étudié dès le début, avant même la substance. En effet, après l'examen du concept formel d'être commence l'étude des «transcendants» ou *passiones entis*. Des transcendants, c'est l'un qui est examiné en premier lieu, parce que, déclare Suarez en se référant à Aristote, l'unité est «la passion la plus conjointe à l'entité, et est supposée d'une certaine manière par les autres passions; car celles-ci consistent en une certaine comparaison ou un certain rapport (*comparatione seu habitudine*) de réalités distinctes, [rapport] qui ne peut s'entendre (*intelligi*) sans l'unité»¹³⁹. Suarez explique ensuite que «l'un n'ajoute à l'être rien de positif : ni de raison, ni réel, ni distinct de l'être *ex natura rei* ou par la seule raison»¹⁴⁰. L'un n'ajoute à l'être qu'une certaine négation par mode de privation¹⁴¹.

Se demandant «si la division en un et multiple est la première de toutes», Suarez évoque l'opinion de Duns Scot, pour qui la première division de l'être n'est pas celle de l'un et du multiple, mais celle du fini

¹³⁸ *Ibid.* Cf. *De conjecturis*, I, 6, Schriften II, p. 18; Werke I, pp. 124-126 : l'unité première, divine, précède toute multitude et aussi toute diversité, altérité, opposition, inégalité, division, et tout ce qui accompagne la multitude. Cette unité absolue «n'est d'aucune espèce, d'aucun nom, d'aucune figure; bien que tout soit en tout (*quamvis omnia sint in omnibus*), elle est l'unité de toute pluralité (...), la mesure unique de toutes les mesures, l'égalité unique de tous les égaux et inégaux, la *connexio* de tous les unis et séparés...» Si on la regarde seule, séparée de tout, on découvre qu'elle n'est pas plus simple que non simple, pas plus une que non une : on a alors pénétré tous les secrets (*archana omnia penetrasti*). Voir aussi *Idiota de mente*, Schriften III, p. 528; Werke I, pp. 251-252 : «Comme l'unité est antérieure à toute pluralité et que cette unité unissante est l'Esprit (*Mens*) incréé, où toutes [choses] sont un, après l'un vient la pluralité, qui développe la puissance de cette unité, puissance qui est l'entité des choses, l'égalité d'être et la *connexio* de l'entité et de l'égalité; et c'est là la Trinité». Cette idée revient constamment chez Nicolas de Cues. Voir par exemple *Idiota de sapientia*, I, Schriften III, pp. 442-444; Werke I, pp. 224-225; Sermon *Dies sanctificatus*, in Cusanus-Texte I, Predigten 1, pp. 18 ss.; *De pace fidei*, VIII, éd. Klibansky, pp. 21 ss.; Schriften III, pp. 732 ss.; Werke I, pp. 346 ss.

¹³⁹ *Disputationes metaphysicae*, IV, Prologue.

¹⁴⁰ *Ibid.*, sect. 1, n° 6.

¹⁴¹ *Ibid.*, n° 12.

et de l'infini¹⁴². A cette opinion, Suarez oppose celle des «thomistes» qui soutiennent que la première division de l'être est celle de l'un et du multiple, ou de l'*ens per se* et de l'*ens per accidens*¹⁴³. Suarez, du reste, n'accepte pas cette tradition (qu'il qualifie de «thomiste»). Pour lui, la première division est celle qui distingue dans l'être le créé et l'incrée¹⁴⁴.

Traitant de l'unité transcendantale, qu'il distingue de l'unité numérique, Suarez affirme que l'unité transcendantale ne doit être limitée ni à l'unité singulière, ni à l'unité universelle, ni à l'unité matérielle et formelle, mais comprend toute unité qui peut se trouver dans un être réel ou dans la raison formelle d'être réel¹⁴⁵. Il considère ensuite l'unité individuelle¹⁴⁶, et enfin l'unité «formelle et universelle»¹⁴⁷.

Nous ne pouvons nous arrêter davantage ici à la doctrine de Suarez concernant l'un. Suarez a l'intention d'être fidèle à S. Thomas; mais ce qui frappe le plus, c'est le manque de fermeté de sa pensée, qui constamment confond le point de vue métaphysique et le point de vue critique ou logique. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il accorde à l'unité de l'universel une importance capitale, et ne distingue plus le problème de l'un «acolyte» de l'être, du problème de la *ratio unius* : l'un transcendantal convertible avec l'être.

3. DOUBLE OUBLI DE L'UN CONVERTIBLE AVEC L'ÊTRE : L'UN ABSORBÉ PROGRESSIVEMENT PAR LA PENSÉE (DE DESCARTES A BRUNSCHVICG); L'UN ABSORBÉ PAR LE DEVENIR (WHITEHEAD)

On peut dire que l'un est comme absent de la réflexion de Descartes. Il est bien question chez lui de «l'unité numérique du corps d'un homme»¹, et d'une «véritable union substantielle» de l'âme et du

¹⁴² Suarez renvoie à *Op. ox. (Ordinatio)* I, dist. VIII, q. 3; *Quodlibet* V, a. 1.

¹⁴³ Voir SUAREZ, *Disp. met.*, IV, sect. 8, n° 2. Soncinas se réfère à S. Thomas, I, q. 11, a. 2, ad 4; Suarez objecte que S. Thomas, en ce lieu, ne compare pas les divisions de l'être; cette référence ne prouve donc rien.

¹⁴⁴ Voir SUAREZ, *loc. cit.*, n° 9.

¹⁴⁵ *Disp. met.*, IV, sect. 4, n° 14.

¹⁴⁶ *Disp. met.*, V. Cf. *L'être*, I, pp. 446 ss.

¹⁴⁷ *Op. cit.*, VI; voir l'introduction de J.F. ROSS à la traduction anglaise : SUAREZ, *On Formal and Universal Unity*.

¹ *Lettre CDXVII au P. Mesland*, Oeuvres IV, p. 346; cf. *Lettre CCCLXVII au même*, *op. cit.*, pp. 166 ss.

corps², union substantielle que Descartes, du reste, est impuissant à justifier; mais, pour des raisons faciles à comprendre, l'un n'est pas considéré pour lui-même³. Spinoza sera plus explicite que Descartes, en affirmant que «l'unité ne se distingue en rien de la chose et n'ajoute rien à l'être, mais est seulement un mode de penser qui nous permet de séparer une chose des autres qui lui sont semblables ou s'accordent avec elle de quelque manière»⁴. La vision spinoziste de l'unique Substance⁵ ne comporte pas de véritable doctrine de l'un.

L'un-monade

«On a toujours cru, écrit Leibniz à Arnauld, que l'un et l'être sont des choses réciproques»⁶. Mais pour lui, comme nous l'avons noté précédemment⁷, l'un n'est plus l'«acolyte» de l'être : il en devient constitutif :

Pour trancher court, je tiens pour un axiome cette proposition identique qui n'est diversifiée que par l'accent, savoir que ce qui n'est pas véritablement *un* être, n'est pas non plus véritablement un *être*⁸.

² Lettre CCLXVI à Régius, Oeuvres III, p. 508; cf. p. 493; voir aussi Sixième méditation, Oeuvres IX, pp. 64-65.

³ Cf. *L'être*, I, p. 309.

⁴ SPINOZA, *Pensées métaphysiques*, I, ch. 6, Oeuvres complètes p. 316. «On dit, remarque Spinoza, que ce terme [*Un*, désignant l'une des «affections les plus générales de l'Être»] signifie quelque chose de réel hors de l'entendement, mais ce qu'il ajoute à l'être on ne sait l'expliquer, et cela montre assez que l'on confond les êtres de Raison avec l'Être réel, ce qui fait qu'on rend confus ce qui est conçu clairement» (*ibid.*).

⁵ Voir *Ethique*, I, prop. 5, Oeuvres complètes, p. 368; *Lettre XII, op. cit.*, p. 1153; cf. *L'être*, I, p. 314.

⁶ Lettre à Arnauld, 30 avril 1687, Oeuvres (Gerhardt) II, p. 97. Cf. *De principio individui*, Oeuvres IV, p. 24 : «Dans le concept l'unité suit l'entité, dans la réalité elles sont identiques». Voir le jugement de Heidegger dans *Nietzsche*, II, pp. 436 ss.; trad., pp. 350 ss.

⁷ Cf. *L'être*, I, p. 123.

⁸ Lettre à Arnauld, *loc. cit.*

⁹ Voir *Monadologie*, §§ 1-4, éd. Robinet, p. 68; *Principes de la nature et de la grâce*, § 1, éd. Gerhardt, VI, p. 598; éd. Robinet p. 27; cf. *L'être*, I, p. 323. Rappelons la hiérarchie des monades que donne Leibniz dans une lettre à Bierling : «La monade (...) est (...) ou bien primitive, c'est-à-dire Dieu (...) ou dérivée, c'est-à-dire la monade créée, et celle-ci est ou bien douée de raison, l'esprit, ou bien douée de sensibilité, l'âme, ou bien douée d'un certain degré inférieur de perception et d'appétit, ou l'analogie de l'âme, à laquelle suffit le simple nom de monade étant donné que nous ne connaissons pas ses divers

La monade, comme son nom l'indique⁹, n'est que parce qu'elle est une; et seule la monade est *une* au sens propre, et seule elle est substance. Les autres réalités ne sont unes que par accident, ce ne sont que des agrégats¹⁰.

degrés» (*Lettre à Bierling*, éd. Gerhardt VII, p. 502). Leibniz explique qu'après s'être «affranchi du joug d'Aristote» et avoir «donné dans le vide et dans les atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination» (*Système nouveau de la nature et de la communication des substances...*, éd. Erdmann, p. 124 b; éd. Gerhardt IV, p. 478), il «en revint» et s'aperçut «qu'il est impossible de trouver *les principes d'une véritable unité* dans la matière seule, ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collection ou amas de parties à l'infini» (*ibid.*). Or la multitude ne peut «avoir sa réalité que *des unités véritables*, qui (...) sont tout autre chose que les points dont il est constant que le continu ne saurait être composé». Il lui fallut donc, «pour trouver ces unités réelles, (...) recourir à un atome formel», dont la nature «consiste dans la force» et qui est conçu «à l'imitation de la notion que nous avons des âmes» (*ibid.*, pp. 124 b-125 a).

¹⁰ Locke admettait deux sortes d'«idées de substance» : l'une de substance singulière, l'autre de «collection» de substances, formant aussi une seule idée. Leibniz répond : «cette unité de collections n'est qu'un rapport ou relation, dont le fondement est dans ce qui se trouve en chacune des Substances singulières à part. Ainsi ces *Etres par Agrégation* n'ont point d'autre unité achevée, que la mentale; par conséquent leur *Entité* aussi est en quelque façon mentale ou de phénomène comme celle de l'arc-en-ciel» (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, ch. 12, § 7, éd. Erdmann, p. 238 b). Cf. *L'être*, I, pp. 324-325, note 93. Voir aussi *Lettre à Arnauld*, Oeuvres (Gerhardt) II p. 97 : «Autre chose est l'être, autre chose est des êtres; mais le pluriel suppose le singulier, et là où il n'y a pas un être, il y aura encore moins plusieurs êtres (...). J'ai donc cru qu'il me serait permis de distinguer les Etres par agrégation des substances, puisque ces Etres n'ont leur unité que dans notre esprit, qui se fonde sur les rapports ou modes des véritables substances. Si une machine est une substance, un cercle d'hommes qui se prennent par la main le sera aussi, et puis une armée, et enfin une multitude de substance». — Pour Locke, l'unité (l'unité numérique) était une «idée simple», et même la plus simple. Voir *An Essay concerning Human Understanding*, II, ch. VII, § 7, éd. Fraser I, p. 163 : «tout ce que nous pouvons considérer comme une chose, que ce soit un être réel ou une idée, suggère à l'entendement l'idée d'unité»; et ch. XVI, § 1, p. 270 : «parmi toutes les idées que nous avons, de même qu'il n'en est pas qui soit suggérée à l'esprit de plus de manières, de même il n'y en a pas de plus simple que celle d'unité (*unity*), ou un (*one*) : elle n'a pas en elle ombre de variété ni de composition»; elle accompagne tous les objets de nos sens, toutes nos idées, toutes nos pensées. Elle est donc l'idée «la plus intime à toutes nos pensées» et «la plus universelle que nous ayons. Car le nombre s'applique aux hommes, aux anges, aux actions, aux pensées, à tout ce qui existe effectivement ou peut être imaginé». Berkeley ne sera pas de cet avis et, se référant au premier de ces deux passages, déclarera : «Que j'aie une telle idée répondant au mot *unité*, voilà ce que je ne trouve point»; or, si je l'avais, je ne pourrais manquer de la trouver; au contraire, elle me serait la plus familière, puisqu'on dit qu'elle accompagne toutes mes autres idées : «bref, c'est une *idée abstraite*» (*The Principles of Human Knowledge*, I, § 14, Works II, p. 46; voir également § 120, p. 96 : «il n'existe rien de tel que cette idée»). Voir aussi *Philosophical Commentaries* (The Commonplace Book), Works I, p. 68 : «L'unité n'est pas une idée simple. Je n'ai aucune idée qui réponde simplement au mot 'un'. Tout nombre consiste en relations»; et p. 87 : «Vous demandez si ces volitions constituent une volonté : ce sur quoi vous interrogez n'est qu'un mot. L'unité n'est rien de plus».

Il n'y a en effet pour Leibniz que deux modes d'unité : l'un comme agrégat et l'un comme tout, *unum qua aggregatum* et *unum qua totum* :

J'estime aussi que, si l'on admet des [choses] substantielles outre les monades, ou une certaine union réelle, l'union faisant que l'animal ou n'importe quel corps organique de la nature est un substantiellement, ayant une monade dominante, est une union grandement autre que celle qui produit un simple agrégat comme un tas de pierres : celle-ci consiste en une simple union de présence, ou locale, celle-là dans une union constituant un nouvel être substantiel que les écoles appellent un par soi, tandis qu'elles appellent le premier un par accident¹¹.

Ne saisissant plus véritablement l'un relativement à l'être, Leibniz ne conçoit pas l'analogie de l'un et ses divers modes à la manière d'Aristote. Pour lui, l'œuvre artistique, l'objet fabriqué, n'est qu'un agrégat : «une horloge n'est autre chose qu'un assemblage...»¹². L'univers lui-même n'est qu'un «agrégat de choses finies»¹³; et l'unité de la matière inorganique n'est que celle d'un agrégat : «Je pense qu'il n'y a dans l'eau pas plus d'unité substantielle que dans un banc de poissons nageant dans le même bassin»¹⁴.

L'unité, catégorie de la quantité. L'unité transcendantale de la conscience de soi

Kant critique les «prétendus prédicats transcendants des choses» qui, pour lui, «ne sont rien de plus que des exigences logiques et des critères de toute la *connaissance des choses* en général, à laquelle ils donnent pour fondement les catégories de la quantité, savoir : celles de l'unité, de la pluralité et de la totalité»¹⁵. Kant ajoute :

¹¹ *Lettre à Des Bosses*, 20 septembre 1712, Oeuvres (Gerhardt) II, p. 457. G. Martin note que si Leibniz doit abandonner la signification aristotélicienne de l'un par accident, c'est parce qu'il «n'admet pas que deux qualités différentes de réalité absolue puissent être attribuées à une substance» (LEIBNIZ, *Logique et métaphysique*, p. 159).

¹² *Eclaircissement*, Oeuvres (Gerhardt) IV, p. 494.

¹³ *De rerum originatione radicali*, Oeuvres (Gerhardt) VII, p. 302. Cf. *Nouveaux Essais*, II, ch. 13, § 21, Oeuvres (Gerhardt) V, p. 138; éd. Erdmann, p. 241 a : «l'univers même ne saurait passer pour un tout, comme j'ai montré ailleurs». De même, les multitudes infinies ne sont que des agrégats : «je pense, à proprement parler, que l'infini composé de parties n'est ni un, ni un tout, et qu'on ne le conçoit comme une quantité que grâce à une fiction de l'esprit» (*Lettre à des Bosses*, 1er septembre 1706, Oeuvres [Gerhardt] II, p. 314).

¹⁴ *Lettre à des Bosses*, 14 février 1706, Oeuvres (Gerhardt) II, p. 300.

Seulement, ces catégories qu'il aurait fallu prendre dans un sens purement matériel, comme conditions de la possibilité des choses elles-mêmes, les anciens ne les employaient, en réalité, qu'au sens formel, comme conditions logiques nécessaires pour toute connaissance et, pourtant, ils faisaient très inconsidérément de ces critères de la pensée des propriétés des choses en elles-mêmes. Dans toute connaissance d'un objet, il y a l'*unité* du concept, que l'on peut appeler *unité qualitative* en tant que sous ce concept n'est pensée que l'unité de l'ensemble du divers des connaissances, à peu près comme l'unité du thème dans un drame, dans un discours, dans une fable¹⁶.

Le concept, dit encore Kant, est «cette conscience *une* qui réunit dans une représentation le divers perçu successivement et ensuite reproduit»¹⁷; la «pensée» est elle-même définie comme «l'acte de ramener à l'unité de l'aperception la synthèse du divers qui lui a été donné (...) dans l'intuition»¹⁸. On peut dire qu'en définitive, chez Kant, l'unité se ramène à «l'unité transcendantale de la conscience de soi»¹⁹, qui précède *a priori* toute pensée déterminée²⁰.

Unité dialectique, unité-médiation

Pour Hegel, la philosophie a affaire «à l'*unité*, non cependant à l'identité abstraite, à l'identité pure et à l'absolu vide, mais à l'*unité concrète* (au concept), et, dans toute sa démarche, à cela seul»²¹; par le

¹⁵ *Critique de la raison pure*, p. 98. Les «transcendants» sont considérés par Kant comme des «concepts purs de l'entendement, qui, sans être comptés parmi les catégories, étaient cependant regardés par les anciens comme ayant la valeur de concepts *a priori* d'objets» (*ibid.*).

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Op. cit.*, p. 116.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 123, 2e éd.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 110, 2e éd.

²⁰ Voir *op. cit.*, p. 112, 2e éd.; cf. pp. 117-118, 2e éd.

²¹ *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Add. au § 573, p. 497. Cf. *Leçons sur la philosophie de la religion*, I, p. 36 : «La philosophie spéculative est la connaissance de l'Idée, tout y est conçu comme idée; or l'Idée est la vérité dans la pensée (...). La vérité dans la pensée consiste à être concrète, posée comme divisée en elle-même, en sorte que ses deux côtés soient des déterminations opposées de la pensée et l'Idée doit être l'unité de l'un et de l'autre. Penser spéculativement, c'est résoudre (*auflösen*) une réalité et l'opposer en soi de sorte que les différences s'opposent suivant les déterminations de la pensée et que l'objet soit conçu comme leur unité (...). C'est en général en cela que consiste la tâche de la spéculation, c'est-à-dire à saisir tous les objets de la pensée pure, de la nature et de l'esprit sous forme de pensée et ainsi comme unité des différences».

fait même, « toute étape dans le développement est une *détermination caractéristique* de cette *unité* concrète », la détermination « la plus profonde et ultime » étant celle de l'esprit absolu²². Hegel déplore que ceux qui prétendent s'exprimer au sujet de la philosophie soient si loin de connaître ces déterminations de l'unité (très nombreuses et très diverses) que, « dès qu'ils entendent parler d'*unité*, (...) ils se tiennent à l'*unité* tout abstraite, *indéterminée*, et font abstraction de ce qui est seul intéressant, c'est-à-dire la détermination de l'unité »²³. C'est évidemment Schelling que vise Hegel lorsqu'il stigmatise ceux qui font de la philosophie le « système-de-l'identité » et qui, « se tenant à cette pensée sans-concept de l'identité, (...) n'ont rien saisi justement de l'unité concrète, du concept et du contenu de la philosophie »²⁴.

Chez Hegel, l'unité implique nécessairement la médiation :

La proposition du savoir absolu veut à bon droit, non point l'immédiateté indéterminée, vide, l'être abstrait ou l'unité pure pour elle-même, mais l'unité *de l'idée* avec l'être. Or il faut être irréfléchi pour ne pas voir que l'unité de déterminations *différentes* n'est pas une simple unité purement immédiate, c'est-à-dire tout à fait indéterminée et vide, mais qu'elle est posée justement en ceci, que l'une des déterminations n'a de vérité que médiatisée par l'autre – ou, si l'on veut, que chacune n'est médiatisée que par l'autre avec la vérité²⁵.

Au cours de la démarche dialectique, l'unité apparaît d'abord au niveau du devenir, qui n'est autre que l'unité de l'être et du néant²⁶ :

²² *Encyclopédie... en abrégé, loc. cit.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.* Cf. *Préface* de la deuxième édition, p. 53 : « puisque l'idée n'est plus précisément que l'unité *concrète, spirituelle*, et que le seul rôle de l'entendement est de saisir les déterminations conceptuelles dans leur *abstraction* et, par là même, dans leur unilatéralité et leur finitude, l'unité en question est transformée en identité abstraite où, par conséquent, l'on ne rencontre point la différence, où *tout est un*, et où notamment le bon et le méchant se confondent ». Voir aussi p. 56 : évoquant le spinozisme, où Dieu n'est déterminé que comme substance, non comme sujet et comme esprit, Hegel affirme : « Cette différence concerne la *détermination* de l'unité, c'est de cela seul qu'il s'agit; et pourtant cette *détermination*, encore qu'elle soit un fait, est totalement ignorée de ceux qui se plaisent à nommer cette philosophie système-de-l'identité et qui se permettent d'user de l'expression selon laquelle, d'après cette philosophie, *tout serait un et le même*, même le bon et le méchant seraient *identiques* – tout cela étant les modes les plus mauvais de l'unité, dont il ne saurait être question en philosophie spéculative ».

²⁵ *Op. cit.*, § 70, p. 133; cf. § 180, p. 199. Kierkegaard dira : « Parler d'une unité supérieure devant réduire des contradictions absolues, n'est jamais qu'un attentat métaphysique contre l'éthique » (*Journal*, I, p. 213).

²⁶ Notons bien que Hegel désavoue cette expression : voir *Encyclopédie* (I), § 88, p. 354 : « l'unité de l'être et du néant », – et de même toutes les autres *unités* de ce genre,

étant pure abstraction, l'être est «ce qui est *absolument-négatif*», et est donc le néant, pris lui aussi de façon immédiate; mais le néant, «en tant qu'il est cet immédiat, identique à soi-même, n'est pas moins *la-même-chose* que ce qu'est l'être. La vérité de l'être comme du néant est donc leur *unité*; cette unité est le *devenir*»²⁷. L'unité de l'être et du néant (qui n'en sont pas moins «*purement et simplement distincts*»²⁸) semble paradoxale, mais on peut aisément se la représenter, par exemple dans le devenir, ou dans le commencement, qui contient déjà l'être d'une *res* qui n'est pas encore²⁹. Par la contradiction qu'il porte en lui, le devenir coïncide avec l'unité où être et néant sont supprimés : son résultat est le *Dasein*³⁰ (c'est-à-dire l'être avec une détermination immédiate : la qualité). Au contraire du devenir, le *Dasein* est l'unité (de l'être et du néant) «sous cette forme de l'unité», et c'est pourquoi le *Dasein* est *unilatéral* et *fini* : «l'opposition est comme si elle avait disparu; elle n'est que contenue *en soi* dans l'unité, non point *posée* dans l'unité»³¹.

Nous retrouvons l'un à un moment ultérieur de la dialectique; il s'agit cette fois de l'un numérique³², au niveau de l'être-pour-soi³³.

celles du sujet et de l'objet, etc., sont à bon droit choquantes, parce que (...) l'on fait ressortir l'*unité*, et que si la diversité, à vrai dire, s'y trouve (puisque c'est, par exemple, de l'être et du néant que l'unité est posée), cette diversité, pourtant, n'est pas en même temps exprimée et reconnue, qu'on fait donc abstraction d'elle seulement d'une manière induite (...). En réalité, une détermination spéculative ne se laisse pas exprimer de façon correcte dans la forme d'une telle proposition; l'unité doit être saisie dans la diversité en même temps *présente* et *posée*. Le *devenir* est l'expression vraie du résultat de l'être et du néant, en tant qu'il est leur unité; il n'est pas seulement l'*unité* de l'être et du néant, mais il est en lui-même le non-repos (*Unruhe*), – l'unité qui n'est pas simplement, en tant que relation-à-soi, immobile, mais, du fait de la diversité de l'être et du néant, qui est en lui, est en elle-même [tournée] contre elle-même».

²⁷ *Encyclopédie... en abrégé*, § 88, p. 145.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, Add., p. 147.

³⁰ *Op. cit.*, § 89, p. 148.

³¹ Add. au § 88, p. 147. M. de Gandillac traduit *an sich* par «auprès d'elle-même». Voir à ce propos les remarques de P.-J. LABARRIÈRE, *Bulletin de littérature hégélienne*, p. 926.

³² Cf. *Propédeutique philosophique*, III, 2, § 25, p. 134 : «Ce qui est pour soi est l'un numérique. Il est simple, ne se réfère qu'à lui-même, et l'autre en est exclu. Son altérité est la pluralité».

³³ Résumons très rapidement les moments intermédiaires : le *Dasein* est l'unité de l'être et du néant dans laquelle l'immédiateté de ces déterminations et, par là, leur contradiction, ont disparu, autrement dit une unité dans laquelle ils ne sont plus que des «moments»; d'autre part, le résultat étant la contradiction supprimée, le *Dasein* «est dans la forme de l'*unité simple* avec soi, ou lui-même comme un être, mais un être avec la négation ou détermination; il est le devenir, posé dans la forme de l'un de ses moments, de l'être» (*Encyclopédie*, I, § 89, p. 356). En tant qu'il est, dans cette détermination immédiate (la qualité) qui est la sienne, réfléchi en lui-même, le *Dasein* est un «quelque chose» (*Et-*

L'Être-pour-soi, en tant que relation du négatif à soi-même, «est quelque chose qui-est-pour-soi, l'un – ce qui est en soi-même indifférencié, par conséquent ce qui *exclut* de soi l'*aliud*»³⁴. Hegel précise : «La relation du négatif avec lui-même est une relation *négative*, par conséquent une différenciation du négatif par rapport à lui-même, la *répulsion* de l'un, c'est-à-dire l'acte de poser de *nombreux uns*»³⁵. Ces nombreux uns s'excluent les uns les autres; mais ils «sont l'un ce qu'est l'autre, chacun est un ou également l'un des nombreux; ils sont donc un et le même»³⁶. Autrement dit, la *répulsion* des uns à l'égard des autres est aussi essentiellement leur *relation* les uns à l'égard des autres; et «puisque ceux auxquels l'un se réfère dans son acte de répulsion sont un, en eux il se réfère à lui-même; la répulsion est aussi essentiellement attraction, et l'un exclusif, c'est-à-dire l'être-pour-soi, se supprime : la détermination qualitative a passé dans la détermination *en tant que supprimée*, c'est-à-dire dans l'être à titre de quantité»³⁷.

Au terme de la dialectique, l'Idée apparaît comme «le Vrai *en et pour soi*, l'unité absolue du concept et de l'objectivité»³⁸, unité concrète, unité *négative* (le concept est retour négatif de soi en soi-

was). Mais *Quelque chose*, par rapport à un *Autre*, est déjà lui-même un *Autre*; les deux termes n'ont aucune autre détermination que d'être un *Autre* et, par là, *Quelque chose*, dans son passage en autre chose, ne fait que se joindre à soi-même (c'est la véritable infinité); ou encore, à considérer les choses de façon négative, c'est l'*Autre* qui est changé : il devient l'*Autre* de l'*Autre*. «Ainsi l'être est restauré, mais comme négation de la négation, et il est l'*être-pour-soi* (*das Fürsichsein*)» (*op. cit.*, § 95, p. 358). «L'être-pour-soi, en tant que la relation à soi-même, est *immédiateté*, et en tant que relation du négatif à soi-même, il est un étant-pour-soi, l'*Un* – ce qui est en soi-même sans différence, ce qui par là exclut de soi l'*Autre*» (*op. cit.*, § 96, p. 360).

³⁴ *Encyclopédie... en abrégé*, § 96, p. 152.

³⁵ *Ibid.*, § 97.

³⁶ *Ibid.*, § 98.

³⁷ *Ibid.* Cf. *Encyclopédie*, I, § 98, p. 361. La seconde détermination de la quantité (grandeur discrète) est celle de l'un; mais, comme nous l'avons noté (1^{re} partie, p. 282, note 51), la grandeur discrète est elle-même continue : «sa continuité est l'un en tant qu'il est le-même des nombreux uns, l'unité» (*Encyclopédie... en abrégé*, § 100, p. 154).

³⁸ *Encyclopédie*, I, § 213, p. 446. Cf. *Encyclopédie... en abrégé*, § 181, p. 200 : le syllogisme «n'est rien d'autre que le concept posé, le concept réel (...) Le syllogisme est donc le fondement essentiel de tout ce qui est vrai; et la définition de l'absolu est à présent d'être le syllogisme; ou, pour exprimer cette détermination sous forme de proposition : 'tout est un syllogisme'. Tout est concept, et son *Dasein* est la différence de ses moments, de telle sorte que sa nature universelle se confère une réalité extérieure au moyen de la particularité et se fait ainsi réalité singulière comme réflexion négative en elle-même. Ou, inversement, l'effectif (*wirklich*) est un singulier qui, au moyen de la particularité, s'élève à l'universalité et se fait identique à elle. – L'effectif est un, mais il est tout autant l'acte par lequel les moments du concept se séparent les uns des autres, et le syllogisme est le cycle de la médiation entre ses moments, grâce auquel l'effectif se pose comme un».

même) en laquelle «l'infini a prise sur le fini, la pensée sur l'être, la subjectivité sur l'objectivité»³⁹.

Nous assistons, chez Hegel, à une reprise toute nouvelle, dialectique, de l'unité, par la médiation. L'unité sera conçue à des niveaux différents : au niveau du devenir, expression vraie du résultat de l'être et du néant; au niveau de ce qui exclut l'autre et s'oppose au «plusieurs». En définitive, l'unité n'est parfaite qu'au niveau de l'Idée, unité du concept et de la réalité.

L'unité, valeur suprême de la pensée

Comme l'a montré Marcel Deschoux, la philosophie de Brunschvicg est «une quête nostalgique de l'unité»⁴⁰. Brunschvicg subordonne l'être à la pensée en ramenant l'être au devenir de la pensée, au progrès de l'esprit, et il ramène la pensée à son propre idéal d'unité, l'unité étant pour lui la valeur suprême, la valeur unique en définitive⁴¹.

Brunschvicg se refuse à considérer l'être et l'un comme convertibles, car il est impossible de «maintenir simultanément l'affirmation de l'Un en tant qu'être et de l'Un en tant qu'un»⁴². Ces deux types de

³⁹ *Encyclopédie*, § 215, p. 450. «Les manières diverses d'appréhender l'Idée, comme unité de l'idéal et du réel, du fini et de l'infini, de l'identité et de la différence, et ainsi de suite, sont plus ou moins formelles, en tant qu'elles désignent un degré quelconque du concept déterminé...» (*ibid.*, § 214, p. 449). «Parce que l'Idée a) est processus, l'expression utilisée pour l'absolu : l'unité du fini et de l'infini, de la pensée et de l'être, etc. est (...) fautive; car l'unité exprime une identité abstraite, persistant en repos. Parce qu'elle est b) subjectivité, cette expression-là est tout aussi fautive, car cette unité-là exprime l'en-soi, le substantiel de l'unité véritable (...) L'unité de l'Idée est subjectivité, pensée, infinité, et par là elle est à distinguer essentiellement de l'Idée en tant que substance...» (§ 215, pp. 449-450). Sur l'unité de l'Idée comme processus, développement (*Entwicklung*), voir *System and Geschichte der Philosophie*, (éd. Hoffmeister), *Sämtliche Werke* XV a, pp. 106 ss. : l'essentiel de la *Entwicklung* est l'unité du germe et de ce qui est développé; «il y a une vitalité (*Lebendigkeit*) qui est d'abord enveloppée, puis entre dans l'existence et s'épanouit dans la variété des déterminations (*Bestimmungen*) qui sont nécessaires comme les différents degrés et constituent ensemble un système. Cette conception est une image de l'histoire de la philosophie» (p. 108).

⁴⁰ *La philosophie de Léon Brunschvicg*, p. 217.

⁴¹ Rappelant comment Spinoza «surmonte l'imagination toute spatiale, sinon toute matérialisante, de la pluralité des substances, et renverse l'obstacle qu'une métaphysique illusoire dressait devant l'union intime à la simple et pure unité», Brunschvicg ajoute : «Dès lors que nous connaissons Dieu, il nous est devenu impossible de nous considérer comme un autre que lui, pas plus qu'il n'est un autre que nous» (*La raison et la religion*, p. 142).

⁴² *De la vraie et de la fautive conversion*, p. 11.

jugement (l'Un est un, l'Un est), sous la forme absolue où Platon les considère dans le *Parménide*, se détruisent non seulement par leur opposition réciproque, mais aussi chacun pour soi :

L'*Etre*, ajouté à l'*Un*, comme un prédicat qui lui serait extérieur et transcendant, introduit la dualité, par suite la contradiction, dans ce qui a pour définition essentielle d'être *un*, tandis que la relation de l'Unité à l'*Un* maintient l'affirmation de l'*Un* dans la sphère de l'implicite et de l'immanent, lui interdit comme une altération de son identité radicale avec soi-même toute manifestation au dehors, toute production de ce qui serait *autre* que le *même*, fût-ce la perception, la dénomination, la connaissance même. Conclusion qui se confirme par un système curieux d'équivalence entre la position de l'*Etre* de l'*Un* et la négation de l'Unité de l'*Un*, entre la position de l'Unité de l'*Un* et la négation de l'*Etre* de l'*Un*.

L'identité de l'*Etre* et de l'*Un*, sous la forme brutale où l'Eléatisme l'avait introduite, est donc brisée⁴³.

Refusant consciemment la convertibilité de l'être et de l'un ainsi que le primat de ceux-ci sur la pensée, Brunschvicg considère l'histoire de la philosophie comme la découverte progressive, par la pensée, de sa propre exigence d'unité, cette *unité de l'un* vers laquelle s'oriente l'idéalité de la dialectique ascendante⁴⁴.

Un-multiple-créativité, catégorie de l'Ultime dans le devenir

Alors que pour Bergson, «unité et multiplicité sont des catégories de la matière inerte»⁴⁵, les notions d'un et de multiple constituent, avec celle de créativité, la «catégorie de l'Ultime» que présupposent, dans le schème catégorial de Whitehead, toutes les autres catégories plus spéciales⁴⁶. Il est clair que le terme «un» ne désigne pas ici le nombre un qui est une «notion spéciale complexe», mais «la singularité d'une entité»⁴⁷. Le terme «multiple», qui exprime la notion de «diversité dis-

⁴³ *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, I, p. 23.

⁴⁴ Voir *op. cit.*, II, p. 778 : «l'affranchissement du préjugé ontologique a une exigence inéluctable : il interdit que la dialectique de l'*Un* se modèle sur cette métaphysique de l'*Etre* dont elle a dénoncé l'illusion»; et p. 779 : «Ce qui s'oppose à l'entité de l'être, ce n'est pas l'*être* de l'un, c'est l'*unité* de l'un, vers laquelle s'oriente l'idéalité de la dialectique ascendante».

⁴⁵ *L'évolution créatrice*, Oeuvres p. 716; cf. pp. 713-714. Sur l'unité et la multiplicité de la durée, voir *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, pp. 1416 ss.

⁴⁶ Voir *Process and Reality*, p. 31.

⁴⁷ *Ibid.*

jonctive», pré suppose le terme «un», mais celui-ci pré suppose également le terme «multiple»⁴⁸; l'un ne peut se comprendre sans l'autre, puisque le réel, le *process*, est un incessant passage du multiple à l'un et de l'un au multiple, sous la motion (si l'on peut dire) de la créativité. La créativité, en effet, est

le principe ultime par lequel les multiples (*the many*), qui sont l'univers disjonctivement, deviennent l'occasion actuelle *une*, qui est l'univers conjonctivement. Il appartient à la nature des choses que les multiples entrent en une unité complexe (...). Le principe métaphysique ultime est le progrès (*advance*) de la disjonction à la conjonction, créant une entité nouvelle, autre que les entités données dans la disjonction⁴⁹.

Autrement dit, une entité actuelle *une* se constitue (c'est ce que Whitehead appelle la «concréscence») à partir de la multiplicité des autres entités (actuelles ou idéales) qui lui sont «données». Émergeant de cette multiplicité comme une synthèse nouvelle unifiant en elle-même la totalité de l'univers (un peu comme la monade de Leibniz reflète l'univers entier), l'entité actuelle, lorsque son propre *process* est achevé et qu'elle a atteint sa «satisfaction», se transmet à son tour à la multiplicité de l'univers : elle augmente ainsi d'une unité cette multiplicité et, au sein de cette multiplicité, s'offre à la concrécence d'une nouvelle entité actuelle, d'un nouvel «un» qui ensuite, à son tour, viendra s'ajouter à la multiplicité⁵⁰. Si donc Whitehead appelle l'entité actuelle une «unité d'existence»⁵¹, il s'agit d'une unité de synthèse, d'«assemblement» (*togetherness*)⁵². L'un se présente comme une unification du multiple, unification qui, en vertu du principe de relativité et du principe du *process*, ne demeure pas en elle-même, mais vient s'ajouter comme une unité numérique à la multiplicité de l'univers— multiplicité qui ne peut elle-même demeurer multiple, mais demande à s'unifier dans un nouvel «un». Dans ce rythme (multiple-un, un-multiple) qui constitue le *process* créateur du monde, le passage du multiple à l'un (*concréscence*) est régi par la causalité finale; le passage de l'un au

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Op. cit.*, pp. 31-32.

⁵⁰ Voir *loc. cit.*, p. 32.

⁵¹ *Modes of Thought*, p. 206 : «ces unités d'existence, ces occasions d'expérience, sont les choses réellement réelles qui, dans leur unité collective, composent l'univers en évolution (*evolving universe*), plongeant toujours plus avant dans l'avance créatrice».

⁵² Voir *Process and Reality*, pp. 29-30, 48, 288-289; *Adventures of Ideas*, III, ch. 15, sect. 16, p. 304 : «des choses ne peuvent être ensemble (*together*) que dans l'expérience; et rien n'est, en aucun sens de 'est', si ce n'est comme composant d'une expérience...».

multiple (*transition*), par la causalité efficiente³³. On voit en quel sens Whitehead peut dire que «le *process* de création est la forme de l'unité de l'univers»³⁴. «L'action créatrice est l'univers devenant toujours un dans une unité particulière d'auto-expérience (*self-experience*), et ajoutant par là à la multiplicité qui est l'univers en tant que multiple»³⁵.

4. REDÉCOUVERTE DE L'UN PAR L'EXISTENCE ET PAR LA MÉTHODE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

L'un, affirme Jaspers, a des sens multiples. En logique, il est «l'unité du pensable»; dans le monde (tant dans la nature que dans l'histoire), il est l'unité du réel¹; enfin, «pour l'existence, c'est l'un dans lequel elle a son être, parce que c'est son tout»². C'est évidemment ce dernier sens qui intéresse avant tout Jaspers³.

Qu'est-ce que l'unité existentielle ? L'unité existentielle

est premièrement limitation comme *détermination historique* dans l'identification de soi (...) L'existence peut, dans le *Dasein*, vouloir l'un et l'autre. (...) Je ne suis que là où, à partir d'une existence possible, je deviens historique, où je m'enfonce dans le *Dasein*. (...) Si je veux tout, je ne veux rien; si je vis tout, je me liquéfie dans l'infini, sans arriver à l'être⁴.

En second lieu, l'unité est «le tout comme idée»⁵; en troisième lieu, l'unité est

celle de l'origine existentielle comme *décision par le choix*. (...) Je ne parviens pas à l'être ni à la conscience de moi-même dans un chancellement

³³ Voir *Process and Reality*, pp. 229 et 320.

³⁴ *Adventures of Ideas*, III, ch. 11, § 10, p. 231.

³⁵ *Process and Reality*, p. 89.

¹ Voir *Philosophie*, p. 774. Sur l'unité du monde, voir aussi pp. 92-93.

² *Op. cit.*, p. 774.

³ La valeur de l'un au niveau logique, au niveau de l'orientation du monde et du «transcender» de ces unités, n'a de sens métaphysique qu'à partir de l'un de l'existence (voir *op. cit.*, p. 778).

⁴ *Op. cit.*, p. 775; cf. p. 774 : «je ne suis à proprement parler moi-même que là où il y a, pour moi, l'un qui compte».

⁵ *Op. cit.*, p. 775.

qui ne protège que mon *Dasein*, mais dans lequel on dispose de moi, plutôt que je ne deviens facteur de décision.

L'unité de l'origine signifie donc détermination historique, totalité idéelle, résolution. (...)

Si le *Dasein*, avec lequel je devins résolument identique comme décision historique, remplie d'idées, devient pour moi *absolu*, il ne le devient pourtant pas *comme Dasein*. Au moment de devenir existentiel, on rencontre, dans l'historicité, la transcendance de cette dernière⁶.

L'unité se perd dans l'indécision; elle est comme «le cœur battant dans la finitude du *Dasein*»⁷.

Quant à l'unité dans le monde, elle devient soit relative (comme un pur point de vue méthodique), soit pleine de contenu par sa relation à l'un de la transcendance⁸.

Enfin, à propos de l'unité vue du point de vue logique, Jaspers précise que la divinité n'est pas une numériquement, «car le numériquement un a, en face de lui, le multiple»⁹; l'unité numérique n'est qu'extérieure et formelle. La divinité ne peut pas être non plus l'unité comme totalité (*Ganzheit*) ou forme (*Gestalt*). L'un numérique et l'unité d'un tout sont pour un sujet qui les voit et les pense, et non pour eux-mêmes. Conscience de soi et personnalité sont l'unité que nous pouvons être, mais qui ne sont plus pensables comme objet d'une manière logiquement adéquate¹⁰.

En chacune de ces formes d'unité, il y a une relation possible avec (vers) le Transcendant. L'un n'est pas le monde unique, l'unique vérité pour tous, il n'est pas ce qui unit tous les hommes, il n'est pas l'unique esprit dans lequel nous nous comprenons. Ce n'est que dans l'un de la transcendance que je trouve mon moi propre. Si l'un se révèle à moi comme existence possible dans le *Dasein*, un par lequel j'arrive à moi-même en devenant identique à lui, alors je rencontre l'un impensable du Dieu un. Dans la mesure où je saisis inconditionnellement l'un dans la vie, je puis croire le Dieu un. Le «transcender» vers l'un dans la réalité historique de ma vie est la condition du transcender vers l'unique divinité¹¹. Par l'existentiellement un, le Dieu unique est *mon* Dieu; mais il est aussi le Dieu de mon ennemi; Il est proche et loin.

⁶ *Op. cit.*, pp. 775-776.

⁷ *Op. cit.*, p. 776.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Op. cit.*, p. 777.

¹⁰ Voir *op. cit.*, pp. 777-778.

¹¹ *Op. cit.*, p. 778.

Loin ou proche, l'unique divinité est inconnue; elle est absolue seulement comme *limite* et comme *un*¹². Si la transcendance de l'un fonde la communication la plus profonde, il faut bien reconnaître que ce qui unit tous les hommes aujourd'hui, ce n'est plus la divinité, mais la technique, la rationalité d'une compréhension universelle, l'instinctivité au niveau le plus bas, ou des utopies violentes, ou l'unité négative d'une disposition à une tolérance indifférente¹³. Ce qu'est l'Un, je ne le connaîtrai jamais (car la Transcendance, qui est l'Un¹⁴, est pensée et non connue¹⁵); mais «que l'être de l'Un soit, cela suffit»¹⁶.

Enfin, chez Henry Duméry, le problème de l'Un plotinien est repris à travers la méthode phénoménologique husserlienne et au delà d'elle. Il s'agit d'une «réduction suprême», une réduction qui «revient à dégager l'Un dans une simplicité absolue, dans une spontanéité vraiment radicale, qui dépasse tout ensemble l'être et l'essence»¹⁷.

Au terme de cette enquête historique, nous pouvons constater l'importance du problème de l'un et du multiple dans la pensée grecque. Ce problème est bien l'un des premiers que se soient explicitement posés les philosophes grecs, et il a connu, avec Platon et les néoplatoniciens, un sort unique. En effet, chez Platon, Plotin, Proclus et Damascius, ce problème est central et ultime. Pour Platon, l'Un est ce qui achève la contemplation; pour Plotin, il est au delà de la contemplation, il permet le repos et le silence; chez Proclus, il est l'Imparticipable, l'Ineffable; chez Damascius enfin, il est ce qui exige le Rien, l'Abîme, qui semble bien «thématiser» le repos et le silence exigés par l'Un. Même dans la philosophie d'Aristote, où il est secondaire, le problème de l'un demeure essentiel; il n'est pas principal et ultime, sans doute, mais il introduit à la pensée philosophique et, d'une certaine manière, achève l'enquête philosophique.

Chez les théologiens qui utilisent ces philosophies grecques, nous

¹² *Op. cit.*, p. 779.

¹³ Voir *op. cit.*, p. 780.

¹⁴ Cf. *op. cit.*, p. 24.

¹⁵ Cf. *op. cit.*, p. 295 : «*wenn nicht erkannt, so doch gedacht*» (voir *L'être*, I, p. 151, note 119).

¹⁶ *Philosophie*, p. 782.

¹⁷ H. DUMÉRY, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, p. 58. Voir pp. 96 ss. L'«hénologie» de Duméry est un mélange de plotinisme et de phénoménologie.

voyons l'affrontement du problème de l'un et du multiple et du problème de la création (dépendance dans l'ordre de l'esse) : comment expliquer le passage de l'un au multiple ? Le problème avait déjà été posé, à sa manière, par Plotin; Avicenne, tout en cherchant à utiliser la pensée d'Aristote (il reconnaît que l'un est une conséquence de l'être), glisse nettement vers Plotin à propos de l'apparition du multiple. S. Thomas utilise généralement la pensée d'Aristote, en assumant la «convertibilité» de l'être et de l'un déjà affirmée par Albert le Grand. Duns Scot ramène le problème de l'unité à l'une de ses modalités, celle qui nous est la plus connue, et qui est connue la première; le premier génétique devient premier selon l'ordre de nature. Ockham, réduisant la métaphysique à la logique, ne saisit plus que deux modalités de l'un : l'unité-numérique de ce qui existe dans sa singularité, et l'un-universel. Quant à Nicolas de Cues, il utilise la mystique néoplatonicienne et place l'Un au delà de l'être, comme *complicatio* suprême, principe transcendant de synthèse. Suarez, tout en voulant être fidèle à la pensée d'Aristote, ne saisit plus clairement sa métaphysique de l'être, ni surtout celle de l'acte; aussi le problème de l'un devient-il pour lui essentiel, le premier problème après celui de l'être; et le problème de la convertibilité de l'être et de l'un est confondu avec celui de l'un, propriété de l'être.

On voit que l'utilisation de la philosophie d'Aristote, de celle de Plotin et de Proclus, au lieu de permettre une pénétration plus profonde dans la nature de l'un, a souvent dégradé la pensée d'Aristote. On ne s'étonnera donc pas de constater que, quand la pensée philosophique voudra retrouver son indépendance, le problème métaphysique de l'un, des rapports de l'un et de l'être, tendra à disparaître. C'est bien ce à quoi nous assistons chez Descartes et Spinoza, pour qui l'un n'est plus qu'un mode de pensée.

Chez Leibniz, l'un s'identifie avec la monade : c'est l'un tel qu'il existe dans la réalité. L'unité, n'ajoutant rien à l'être réel, n'attire plus l'attention. Ne cherchant plus à analyser et à induire, la philosophie n'est plus attentive à ce problème de l'un et du multiple.

Chez Kant, l'unité devient une catégorie, un concept pur de l'entendement; et l'unité synthétique de la conscience devient «la condition objective de toute connaissance». L'unité n'est considérée que relativement à la pensée, comme «condition de toute pensée». C'est ce que Hegel développera avec son génie propre dans sa dialectique, à cette différence près que l'unité de l'Idée est une unité *concrète* où la subjectivité a prise sur l'objectivité, la pensée sur l'être, l'infini sur le fini.

L'idéalisme critique de Brunschvicg, prenant ses distances par rapport à la dialectique hégélienne, fera de la participation à l'un, c'est-à-dire de l'intériorité de la raison à la conscience, l'idéal suprême de l'esprit.

Chez un Whitehead, on peut encore constater un oubli de l'un convertible avec l'être, mais d'une manière tout autre que chez ses prédécesseurs : l'un est comme absorbé par le devenir, par le *process* du monde en lequel l'un sort du multiple, et le multiple de l'un.

Enfin, avec Jaspers, le problème de l'un est repris dans une perspective existentielle, et relié à la recherche de la Transcendance.

On peut donc dire que le problème de l'un et du multiple manifeste clairement les diverses orientations de la philosophie, qu'il illustre d'une manière très spéciale ses axes profonds. L'un, en effet, est compris soit comme principe de l'ordre, du nombre, soit comme l'au-delà de la forme et de l'intelligible, soit comme l'«acolyte» de l'être, soit comme l'absolu au delà de l'être, soit comme ce qui est au delà de la participation tout en la fondant, soit comme exigeant le Rien, l'Abîme... soit comme un accident existentiel, soit comme relatif à la pensée, comme principe et fin de la vie de l'esprit, soit comme inséparable du multiple dans le «*process* créateur», soit, enfin, comme la Transcendance existentielle.

II. Réflexion philosophique

I. EXPÉRIENCE DU MULTIPLE. DIVERS TYPES DE MULTIPLICITÉ ET D'UNITÉ QUI S'IMPOSENT A NOUS

Notons en premier lieu que la logique, avec l'universel, pose d'une manière très aiguë le problème de l'un et du multiple. L'universel n'est-il pas à la fois un et multiple, tout et partie ? Ne rassemble-t-il pas une multiplicité d'individus sous la même notion spécifique ? Il domine cette multiplicité, mais n'existe que par elle, puisque seuls les individus existent en eux-mêmes, l'universel n'existant que dans l'intelligence. Il y a donc, au sein de la multiplicité, une certaine unité que l'universel met en lumière, mais qui est une unité très spéciale, ayant besoin de l'intelligence pour se formaliser, se préciser, s'abstraire de tout ce qui n'est pas elle, tant elle est faible et fragile.

La première grande expérience que nous faisons du multiple et de l'un est celle de la diversité des réalités physiques et de leur unité. Ces réalités apparaissent dans un devenir impliquant évidemment une succession, donc une certaine multiplicité; et cette multiplicité suppose quelque chose qui demeure, un sujet possédant une certaine unité. C'est dans la potentialité du sujet mù qu'une certaine unité radicale existe, au delà de la diversité des qualités successives. Mais cette succession du devenir se ramène à l'unité d'une autre manière, par le temps et le lieu; car ce qui est mù est mesuré par le temps, et le temps, en le mesurant, le ramène à l'unité. L'instant présent mesure vraiment ce qui est mù et lui donne son unité propre. De même pour ce qui est mù d'un mouvement local : le lieu le mesure en le terminant; le lieu ramène à l'unité la diversité et la complexité de ce qui est mù.

Cette multiplicité successive du devenir se réalise au sein d'une multiplicité plus radicale et plus profonde : celle de la diversité des individus possédant une même espèce, diversité telle qu'elle cache et voile l'unité spécifique sous-jacente aux apparences. Dès que nous voulons réfléchir et analyser, nous saisissons que parmi les réalités diverses que nous expérimentons, certaines communiquent mystérieusement entre elles, participant de la même nature, alors que d'autres, au contraire, s'opposent radicalement et ne communiquent entre elles que d'une manière très lointaine : elles ont en commun d'être des réalités physiques et sensibles. Dans ces réalités diverses, certaines similitudes de qualité, de quantité ou même d'opérations se font jour, qui relie ces réalités entre elles, au delà de leur diversité. Le monde physique peut ainsi apparaître comme un tissu de relations d'opposition et d'affrontement, ou de relations de communication et de similitude, se nouant et se dénouant.

Dans le monde physique, le problème de la multiplicité et du devenir se présente bien comme un des problèmes dominants. L'unité doit être posée comme une nécessité, comme ce qui est présupposé ou ce qui relie ces individus multiples.

On pourrait faire des remarques semblables en ce qui concerne les vivants. Le problème de la complexité et de l'unité se présente alors avec une nouvelle exigence, en ce sens que le vivant implique une multiplicité d'opérations encore beaucoup plus grande et cependant, au sein même de cette multiplicité, une unité plus profonde; et plus le vivant est parfait, plus la diversité des opérations augmente et plus, en même temps, l'unité profonde est forte. Cela est particulièrement frappant dans le cas du vivant le plus parfait dont nous puissions

expérimenter les activités : l'homme. Nous avons, du reste, le privilège de pouvoir saisir d'une manière beaucoup plus intime et personnelle la diversité de nos propres opérations et l'exigence d'unité de notre vie et de notre être, puisque nous expérimentons ces diverses opérations en nous-mêmes, dans notre propre unité personnelle.

Nous pouvons en effet expérimenter la diversité très grande de nos opérations vitales, depuis les plus nécessitantes, les plus impérieuses (comme le fait de respirer, de boire, de manger) jusqu'aux plus spirituelles et aux plus libres, comme le fait de méditer, de contempler dans le silence. Dans cette diversité, nous savons qu'une certaine unité vitale demeure, plus profonde, qui assume la diversité et lui donne son sens. A travers nos activités qui, du reste, se transforment selon la diversité des circonstances de lieu et de temps, c'est toujours nous qui vivons; et c'est toujours nous qui orientons ces activités. Une réflexion plus approfondie nous permet de déceler progressivement certains aspects de notre personnalité, certains aspects à travers lesquels se manifeste notre moi personnel, avec ses exigences propres d'unité. La prise de conscience de notre moi psychologique est bien une certaine expérience interne d'unité, une unité tout autre que celle de l'espèce, mais qui n'exclut pourtant pas les déterminations profondes de celle-ci¹.

Notre moi psychologique aspire à une unité qui, constamment, est en train de se faire et risque toujours de se désagréger, car les éléments qu'il intègre sont multiples et divers, possédant leurs inclinations propres; celles-ci, considérées en elles-mêmes, ne s'identifient pas avec le moi psychologique, mais elles demandent à être intégrées en lui, et donc à être dépassées.

Cette aspiration à l'unité au sein de la diversité, nous l'expérimentons de la manière la plus nette dans le développement même de notre vie intellectuelle et scientifique. C'est un fait indéniable que les sciences, en se développant, se particularisent et se diversifient; il semble que la croissance de notre vie intellectuelle implique des ramifications de plus en plus nombreuses. Pour croître elle doit se diversifier, se multiplier, et son organisation devient de plus en plus complexe. Cependant, plus la diversité s'impose, plus l'intelligence, en ce qu'elle a de plus elle-même, réclame l'unité; et elle ne peut être profondément satisfaite

¹ Le moi psychologique implique des éléments provenant de la détermination de la nature spécifique, et d'autres qui proviennent de l'individu proprement dit.

que quand, au delà de cette diversité, elle redécouvre une unité plus radicale, plus absolue.

Au delà des sciences diverses et particulières, l'intelligence recherche la sagesse qui, découvrant l'Être Premier, peut Le contempler et, dans cette contemplation, ordonner toutes ses autres recherches. L'expérience de la contemplation est la grande expérience de l'unité vitale de notre intelligence. Celle-ci est faite pour la contemplation : c'est là seulement qu'elle est parfaitement elle-même, dans une simplicité unique.

Nous pouvons encore expérimenter l'unité dans l'amour d'amitié, lorsque nous sommes intimement uni à celui qui nous aime et qui nous a choisis comme ami. L'unité qui existe entre les amis est en effet une unité toute différente de celle qui existe au niveau de nos expériences vitales, qui construit notre moi psychologique, ou même de celle qui existe au niveau de notre contemplation. Cette unité entre amis se réalise dans un amour profond, spirituel, mutuel, dans une connaissance affective et dans la coopération à une œuvre commune. Les amis affirment toujours, dans la mesure même de leur amitié, qu'ils n'ont plus qu'un seul cœur, une seule volonté, un seul amour, l'ami étant pour son ami un autre lui-même. En son ami, il se retrouve comme agrandi, ennobli, purifié, idéalisé même, car il se retrouve dans un cœur qui l'aime vraiment. Entre les amis se réalise une unité de vie profonde, et cette unité de vie se concrétise dans un unique vouloir : *idem velle*. N'est-ce pas précisément l'unité dans l'amour et dans la poursuite de la même fin, qui fait proprement l'amitié ?

Cette unité si consciente, si forte, si personnelle, de l'amour d'amitié, se retrouve, mais à des degrés divers, à tous les niveaux de la vie communautaire, entre les membres qui participent vraiment à une même vie. N'y a-t-il pas une unité familiale entre les différents membres d'une famille ? N'y a-t-il pas une unité politique entre les habitants d'un même pays, les sujets d'un même Etat, qui ont pris conscience de leur responsabilité de citoyens et qui poursuivent un bien commun, tendent vers une fin commune ?

L'unité vécue dans la coopération des amis à une œuvre commune se réalise, à des niveaux différents, entre ceux qui travaillent ensemble à une même œuvre. Des hommes qui cherchent le même résultat en y consacrant leurs forces et leur temps s'unissent effectivement et efficacement dans ce travail en commun. Que ce travail soit manuel, intellectuel ou même religieux (liturgie), peu importe; ce qui est certain, c'est que tout travail en commun en vue de l'édification d'une même

œuvre est un puissant moyen d'unir entre eux des hommes, même très différents; cela est d'autant plus manifeste que l'œuvre à réaliser est plus particulière et plus immédiatement visible.

Nous avons encore une autre expérience de l'unité : celle de l'œuvre même que réalise l'homme. C'est une unité d'un type nouveau, une unité d'ordre, d'harmonie, de beauté; ou bien c'est l'unité d'une œuvre utile, technique, parfaitement adaptée à son but². Il faudrait comparer cette unité avec celle de l'être de raison (l'universel) qui est, lui aussi, l'œuvre de l'intelligence, mais d'une autre manière.

Ces diverses expériences d'unité, irréductibles entre elles, nous mettent en présence de types d'unité ayant chacun leur caractère et leurs exigences propres. Parallèlement à ces expériences il en est d'autres, négatives pourrait-on dire : expériences du manque d'unité, de tout ce qui n'est pas unifié, de tout ce qui demeure divers et d'où naissent si facilement des oppositions.

Si l'amour d'amitié devient moins ardent, moins actuel, immédiatement certaines divergences se font jour, qui peuvent menacer l'unité de l'amitié; des tendances diverses viennent s'opposer à cet *idem velle* que les amis peuvent mettre en doute.

Quand l'œuvre commune est réalisée, la détente qui suit engendre souvent une certaine dispersion. Ceux qui paraissent le plus unis dans le travail, dans la réalisation de l'œuvre, peuvent subitement se sentir comme étrangers, voire opposés, dans leur comportement proprement humain. Ils étaient frères dans un travail bien déterminé, ils semblent ne plus l'être dès que cette préoccupation du travail n'est plus primordiale.

Si l'œuvre faite par l'homme possède une unité propre, cette unité demeure fragile, car elle unit des éléments qui par nature sont divers, hétérogènes. Il y a toujours, dans l'unité d'une œuvre artistique, une certaine violence. C'est du reste souvent ce qui lui donne son éclat et sa beauté si particuliers; mais c'est aussi ce qui la rend si capable de se dégrader. En expérimentant une œuvre d'art, on expérimente en même temps la grande diversité de ses éléments et, par le fait même, sa possibilité de désagrégation.

En réfléchissant sur le contenu des diverses expériences que nous venons d'évoquer, nous pouvons discerner divers types d'unité :

² Cf. *L'activité artistique*, I, pp. 398 ss.

1° Le premier type d'unité que nous constatons à l'intérieur de la multiplicité est *l'unité de l'individu*. Les réalités substantielles singulières, les seules qui existent, apparaissent douées d'une unité concrète, que le langage manifeste avec force. Lorsque je dis : «*cet homme* existe», je désigne tel individu existant qui se distingue des autres individus; et je ne puis dire : «*l'homme* existe», si ce n'est en présupposant qu'il existe dans tel ou tel singulier, car en lui-même, comme homme, il n'existe pas, mais exprime telle nature.

La logique le souligne bien : la substance-première, le sujet, est ce qui unifie toutes les attributions; c'est une source d'unité, capable de ramener à l'unité une diversité accidentelle, celle des attributs.

Dans cette unité singulière il y a divers degrés, depuis l'unité quantitative naturelle des parties intégrantes dans un tout naturel, jusqu'à l'unité numérique spirituelle de la personne, en passant par l'unité numérique organique du vivant.

2° Il y a aussi l'unité individuelle existentielle de l'œuvre, opposée à la multiplicité des œuvres fabriquées en série. C'est l'unité du «premier», de l'archétype, de celui qui est «hors série» et qui joue un rôle de cause exemplaire à l'égard des autres, à l'égard de ceux qui sont dans la série.

3° Nous constatons aussi l'unité essentielle de la nature humaine, qui n'est pas une unité logique, fruit de la pensée (comme lorsqu'il s'agit d'une classification permettant d'ordonner des réalités connues), mais une unité exprimant ce qu'est la réalité en ce qu'elle a d'essentiel; par le fait même, ce qui est exprimé de cette manière est quelque chose de réellement commun à tous les hommes, qui est à la source des tendances et des appels communs, des qualités et des défauts qui sont les mêmes pour tous les hommes. Cette unité de la nature humaine la distingue des autres natures; celles-ci se différencient entre elles par des qualités spécifiques.

4° Il y a encore l'unité réalisée par la contemplation, qui accomplit le vœu foncier de l'intelligence en quête de vérité. Cette unité se réalise dans une opération vitale spirituelle, opération à la fois immanente et transcendante, car elle unit celui qui contemple à l'Être-Acte pur. C'est une unité consciente et lumineuse, qui permet un certain dépassement; mais elle demeure intentionnelle, elle n'est pas substantielle (bien que son terme propre soit une réalité substantielle).

Parallèlement à cette unité vécue par l'intelligence parfaite (l'intelligence contemplative), il y a celle que réalise la volonté. On peut distinguer l'unité de la communauté (la *concordia* de tous les citoyens)

et l'unité d'amitié entre deux personnes libres, et enfin l'unité de coopération dans le travail. Ces divers types d'unité se prennent soit de l'intention de vie (fin «en vue de quoi»), soit de la réalisation (fin-effet).

5° Il y a enfin l'unité générique, fondamentale, celle qui n'existe que par l'intelligence et en elle : c'est l'unité de l'universel, de l'être de raison provenant de l'activité de l'intelligence et objet pur de l'intelligence.

L'unité apparaît donc comme accompagnant l'être, tant au niveau des déterminations qu'au niveau des activités, tant au niveau de l'être existant qu'au niveau de l'être de raison. Elle est donc, avec l'être, ce qu'il y a de plus «commun» : ce qui est au delà de la distinction entre l'ordre des déterminations et celui des opérations, et ce qui est aussi au delà de la distinction de l'être existant et de l'être de raison.

Si donc l'unité possède cette universalité unique de l'être, elle se présente aussi avec les mêmes limites et les mêmes divisions que l'être. C'est pourquoi, de même que le problème de l'être implique celui du non-être, de même le problème de l'un pose celui de ce qui s'oppose à l'un : le multiple. Or précisément, dans le monde du devenir, le multiple apparaît comme premier et plus réel que l'un, tandis que dans le domaine de l'esprit, le problème du multiple apparaît comme devant être réduit à celui de l'un, et donc comme un problème secondaire. Comment faut-il comprendre les rapports entre l'un et le multiple, entre le multiple et l'un, dans les différents domaines des réalités expérimentées ? Pour répondre à ces questions, il faut aller plus loin dans la réflexion métaphysique sur l'un et son opposé, le multiple.

2. CE QU'EST L'UN, CE QU'EST LE MULTIPLE : L'UN, PROPRIÉTÉ DE CE-QUI-EST; LE MULTIPLE, PROPRIÉTÉ DES ACCIDENTS, DE LA POTENTIALITÉ

Les divers types d'unité que nous avons examinés ont entre eux quelque chose de commun : ils expriment toujours, de manières diverses, qu'une réalité n'est pas divisée, qu'elle est au delà de la multiplicité, au delà du nombre. Lorsque j'affirme, en effet, que telle réalité singulière est *une*, j'affirme que dans son existence actuelle, elle n'implique aucune division, qu'elle est séparée des autres et existe en elle-même

indivisée. Ce que l'unité signifie, c'est bien le fait de n'être pas divisé, d'être «indivis».

De même, lorsque j'affirme que telle œuvre faite par les hommes est *une*, j'affirme que cette œuvre possède une forme d'ordre, une forme d'organisation telle que, malgré la diversité de ses parties, l'unité demeure et règne, qu'il y a quelque chose dans cette œuvre qui est au delà de la division, qui répugne à la division.

C'est en référence à la multiplicité, au nombre (qu'ordinairement nous connaissons mieux), que nous affirmons cet au-delà de la division, cette indivision. Dans le cas de l'œuvre artistique, c'est très évident. On affirme son unité dans la mesure où la diversité des parties est dépassée et se ramène à un certain ordre, et donc à une certaine unité. Quant à l'unité de l'individu, on l'affirme dans la mesure où la diversité des éléments composant telle réalité singulière est dépassée, dans la mesure où cette diversité ne domine plus, n'est plus primordiale, et où «quelque chose» d'un autre ordre apparaît. Ce «quelque chose» au delà de la division des parties est ce qu'on appelle l'unité. Si, en effet, cet ensemble d'accidents n'est pas une multitude de déterminations particulières juxtaposées, c'est parce que quelque chose de plus profond les unit, qui les actue en les déterminant et, par là, dépasse leur diversité particulière.

Chacun des exemples précédents, si on les analysait, manifesterait toujours qu'à partir de la diversité et de la multiplicité des éléments, des parties, notre intelligence cherche à saisir l'unité profonde de la réalité comme ce qui échappe à la division, source de multiplicité. Si l'intelligence cherche à saisir cette unité profonde de la réalité au delà de la multiplicité qui s'impose à première vue, c'est que, précisément, la diversité et la multiplicité proviennent des modes secondaires de ce-qui-est, tandis que l'unité appartient au mode premier.

Les accidents, en effet, impliquent toujours la diversité et la multiplicité; ils impliquent une multiplicité de déterminations relatives. La seule relation, du reste, implique toujours une diversité, car elle ne peut exister que s'il y a au moins deux termes corrélatifs. Qui dit relation et accidents, dit donc essentiellement multiplicité. Or l'intelligence ne peut demeurer dans cette multiplicité, elle cherche à la dépasser pour atteindre l'*οὐσία*, le principe immanent, la source radicale de toutes les déterminations. C'est précisément par l'unité qu'elle découvre l'*οὐσία* et celle-ci, une fois découverte, s'impose dans son unité propre substantielle : son identité.

De même, la puissance apparaît toujours comme source de multi-

plicité, puisqu'elle est capable d'être divisée et actuée. N'est-elle pas radicalement ordonnée à l'être et au non-être ? et, par là, n'est-elle pas à l'origine de toutes les oppositions ? C'est parce que l'intelligence est en puissance qu'elle peut faillir à sa fin propre, la vérité, et se perdre dans la multiplicité de l'erreur; c'est parce qu'elle est en puissance que la volonté humaine peut se détourner de sa fin ultime et vivre dans la multiplicité du mal.

Or l'intelligence n'est pas faite pour cette multiplicité et ces oppositions; elle cherche au contraire à les dépasser pour atteindre l'acte qui sépare et unifie. L'unité de ce-qui-est apparaît donc comme étant en connexion essentielle avec les deux modes premiers de ce-qui-est : l'*ὄνεια* et l'acte. Par le fait même, on peut dire que ce-qui-est est *un* dans la mesure où il est déterminé et dans la mesure où il est acte.

Y a-t-il, pour l'unité, une différence entre le fait de se fonder sur la détermination et le fait de se fonder sur l'acte ? Autrement dit, l'unité qui suit la détermination et celle qui résulte de l'acte sont-elles tout à fait la même ? Pour mieux comprendre la question posée, prenons le problème en sens inverse, un sens plus proche de notre manière de connaître : la multiplicité qui provient des déterminations accidentelles est-elle la même que celle qui provient de la potentialité ? Il est facile de saisir que la multiplicité qui suit les déterminations accidentelles est une multiplicité actuelle, tandis que celle qui provient de la potentialité, si elle a un enracinement plus profond que la première, demeure cependant en puissance tant que la potentialité en question n'est pas actuellement divisée. C'est pourquoi on peut dire que l'une de ces multiplicités fonde l'autre et que, par le fait même, elles ne peuvent s'identifier. En ce qui concerne l'unité, c'est différent, car d'un côté comme de l'autre il y a unité en acte, et donc l'une ne peut fonder l'autre; mais l'unité substantielle exprime quelque chose de plus fondamental que l'unité résultant de l'acte, qui exprime quelque chose d'ultime. La différence entre ces deux types d'unité est donc la même que celle qui existe, du point de vue de l'être, entre l'*ὄνεια*, mode premier et fondamental de ce-qui-est, et l'acte, mode premier et ultime. Par le fait même, l'*un* se présente, non pas premièrement comme la propriété de l'*ὄνεια* ou de l'acte, mais bien comme la propriété de l'être, exprimant que, par lui-même et en lui-même, l'être est indivis¹.

¹ Par contre, la multiplicité ne se rattache pas immédiatement à l'être comme tel; c'est parce que ce-qui-est est accident ou en puissance qu'une multitude existe.

Mais ne pourrait-on pas concevoir l'un comme l'acte ou comme l'*ὄνεια*, c'est-à-dire comme un principe propre de ce-qui-est, comme un mode primordial de ce-qui-est, le multiple étant au contraire un mode secondaire ? L'un serait alors saisi comme l'acte, à partir d'une induction; il y aurait donc une nouvelle induction métaphysique.

En réalité, c'est impossible, précisément parce que l'être et l'un ont une universalité semblable. Tout ce qui est, est un². En disant «homme» ou «homme un», on affirme la même réalité; en disant «homme un», on explicite seulement une qualité essentielle de la nature de ce-qui-est, son indivisibilité. Mais on ne peut pas dire que l'*ὄνεια* et l'acte aient même universalité que l'être, puisque l'*ὄνεια* et l'acte se distinguent de l'accident et de la puissance, qui sont du réel. Du fait même que l'un a la même universalité que l'être, il ne peut pas en être un mode particulier, fût-ce un mode essentiel et premier; car il faudrait bien que ce mode se distinguât d'un autre mode, qui serait secondaire et auquel l'un ne pourrait être attribué. Or l'un est attribué même à la multitude, qui est une certaine unité.

De plus, les découvertes inductives de l'*ὄνεια* et de l'acte correspondent à des interrogations bien précises de l'intelligence, aux recherches des causes formelle et finale. L'affirmation de l'un est toute différente, elle accompagne toujours celle de l'être : tout ce qui est, du fait même qu'il est, est un. Cette unité existante s'impose immédiatement à l'intelligence, du fait même que celle-ci saisit ce-qui-est.

C'est là ce qui explique le caractère tout à fait particulier de l'un. Car, comme propriété de l'être, il est à la fois plus proche de notre intelligence que l'être, plus immédiatement connaissable selon l'ordre génétique; et selon l'ordre de nature, il suppose la connaissance de l'être : on ne peut vraiment saisir l'un que si l'on a saisi l'être. L'un est donc à la fois ce qui permet une certaine description métaphysique et ce qui permet un certain achèvement : la propriété n'est-elle pas ce qui est relatif à un autre et le perfectionne ? Et n'est-ce pas à cause de cela, précisément, qu'une métaphysique demeurant trop dans l'expérience –

² Puisque nous sommes en philosophie première, nous ne traiterons pas de la convertibilité de la *ratio unius* et de la *ratio entis*. Notons toutefois que lorsqu'il s'agit de l'un convertible avec l'être, c'est la *négation* de la division qui peut seule expliciter la raison formelle de l'un; tandis que lorsqu'il s'agit de l'un «acolyte» de l'être, l'un au niveau de la philosophie première, c'est la *privation* de la division qui constitue d'une manière plus précise la raison formelle de l'un. S. Thomas, dans son *Commentaire des Métaphysiques* (cf. ci-dessus, p. 607), semble avoir senti cette distinction, mais ne l'a pas explicitée, n'ayant pas précisé la différence exacte entre l'un convertible avec l'être et l'un-propriété de l'être.

soit en raison d'une tendance mystique (comme chez Plotin), soit en raison d'une tendance phénoménologique (comme chez Duméry) – a tendance à exalter l'un au détriment de l'être et à se considérer comme une métaphysique de l'un, plutôt que comme une métaphysique de l'être ? Et en s'affirmant comme métaphysique de l'un, elle prétendra aller plus loin qu'une métaphysique de l'être, elle prétendra dépasser l'être pour s'enfoncer dans le mystère de l'Un.

En réalité, en affirmant que l'être est un, on ne dépasse pas l'être, on en explicite une propriété. Cette propriété est bien ultime du point de vue de l'explicitation, mais ne l'est pas du point de vue de la réalité. L'un demeure relatif à l'être, tandis que l'être contient l'un. C'est pourquoi prétendre que la métaphysique de l'un va plus loin que celle de l'être, c'est méconnaître la vraie nature de l'être. Parce qu'on a refusé l'analyse métaphysique de l'être, on est conduit à confondre l'être et sa propriété, à ramener l'être à l'un et, par le fait même, à lui donner une certaine opacité, à le durcir en quelque sorte. En effet, l'un demeure trans-intelligible et donc insaisissable, ineffable, inconnaissable; il ne peut s'exprimer que d'une manière négative. Si la transcendance de Dieu semble alors parfaitement sauvegardée et même exaltée, en réalité elle ne l'est pas, car cet Un transcendant et ineffable n'est pas affirmé comme Celui dont on ne peut saisir que l'existence, mais comme Celui dont on affirme immédiatement, directement : (il est) *l'Un*. Par là, une certaine univocité se réintroduit entre le Premier et ce qui vient après lui. Du reste, entre les deux, un lien nécessaire d'émanation s'impose – ce qui revient à dire que la métaphysique de l'Un est nécessairement une théologie de l'Un, puisque la découverte de l'Un est celle de Dieu. Ce n'est plus par une démonstration *a posteriori* que l'on pose l'existence de l'Être Premier Nécessaire, mais par une sorte de dévoilement, de découverte inductive quasi immédiate. On voit comment on peut dire qu'une telle conception de l'un matérialise la métaphysique, en refusant l'analyse. C'est une sorte de positivisme métaphysique ou, si l'on préfère, un certain ontologisme.

Par contre, si l'un est affirmé comme propriété de l'être, comme un ultime achèvement de l'être, la métaphysique de l'un est celle de l'être et l'achève, l'épanouit, lui permet de développer toutes ses virtualités. Elle nous montre alors cette exigence très profonde de ce-qui-est, d'être au delà de toute potentialité, de toute multiplicité accidentelle; et elle exige de poser le problème ultime de la métaphysique : y a-t-il un Être premier qui soit Substance séparée, Acte pur ?

3. DIVERSES RÉALISATIONS DE L'UN ET DU MULTIPLE, DIVERS TYPES D'OPPOSITION. OPPOSITION DE L'UN ET DU MULTIPLE, ANALOGUE A L'ANTÉRIORITÉ DE L'ACTE SUR LA PUISSANCE

Puisque l'un est propriété de l'être, on comprend sans peine que les diverses divisions de l'un suivent nécessairement celles de l'être. Or la première division de l'être est la division en substance et déterminations secondaires (qualité, quantité, relation). Parallèlement, la première division de l'un est celle qui distingue l'un qui suit la substance (l'identité), l'un qui suit la qualité (la similitude), et l'un qui suit la quantité (l'égalité). La relation, nous l'avons vu, implique une dualité de termes corrélatifs; il n'y a donc plus d'unité proprement dite au niveau relatif, mais une union dans la dualité, et donc une certaine multitude. Dans la mesure où les accidents sont relatifs à la substance, une certaine multitude s'introduit immédiatement avec eux.

La seconde division de l'être, en acte et puissance, exige que l'un se divise, lui aussi, en un qui suit l'acte et en un qui suit la puissance. Mais l'unité qui suit l'être en puissance n'est plus qu'une unité en puissance, qui, en réalité, fonde une multiplicité; car ce qui est en puissance peut être divisé, et l'un est ce qui est indivis. Donc, ce qui est en puissance n'est plus formellement un, mais fonde le multiple. C'est vraiment l'être en puissance qui est source de toute multiplicité.

Précisons encore que l'unité qui suit la substance considérée comme principe propre (selon la forme) de ce-qui-est, est une unité fondamentale dans l'ordre de l'être : c'est l'indivisibilité fondamentale de l'être. Si l'on considère la substance comme *sujet*, l'unité qui en résulte est l'unité numérique, individuelle. Si l'on considère la substance comme quiddité première, l'unité qui en émane est l'unité formelle de la nature, de la quiddité; c'est l'unité dans l'ordre de l'intelligibilité, celle qu'exprime la définition. Cette unité quidditative se retrouve pour toute forme ayant sa propre quiddité.

De même, l'unité qui suit l'acte comme principe propre (selon la fin) de ce-qui-est, est une unité ultime qui se sépare de tout ce qui est en puissance. On doit alors distinguer :

1° L'unité provenant du *fait d'exister*, l'unité du singulier ou, si l'on préfère, l'unité singulière de ce qui existe. On précise par là la dis-

inction entre l'unité individuelle numérique (provenant de la matière) et l'unité singulière de l'existant qui est l'unité ultime dans l'ordre de l'être et exprime l'incommunicabilité dans l'ordre de l'être.

2° L'unité de l'opération spirituelle, celle de la connaissance et celle de l'amour. Ces deux types d'unité se prennent de la fin propre de chacune de ces opérations : la vérité et la bonté. L'opération spirituelle de connaissance est *une* dans la vérité, l'opération d'amour est *une* dans la bonté qui finalise. Ces opérations, bien qu'accidentelles dans leur entité, et donc multiples de ce point de vue, possèdent cependant une véritable unité, en raison de leur perfection quasi substantielle : elles unissent celui qui les exerce à sa fin propre, et par là acquièrent quelque chose d'indivisible. C'est l'unité qui provient de l'union à la fin, c'est une unité d'achèvement et de perfection; celle de la connaissance intellectuelle est une unité d'assimilation parfaite à la réalité connue, celle de l'amour du bien-fin est une union qui finalise.

Nous sommes donc en présence de six modalités de l'un, six modalités d'indivision dont trois proviennent de la substance :

1° l'une provient de la matière individuante : c'est une unité numérique d'incommunicabilité matérielle;

2° la seconde provient de la substance, comme substance; c'est l'unité de la subsistance, une unité d'incommunicabilité formelle dans l'ordre de l'être;

3° la troisième provient de la forme, comme détermination formelle quidditative, celle qu'exprime la définition; une telle unité est communicable aux individus.

Quant aux trois dernières modalités de l'un, elles proviennent de l'acte :

4° de l'acte substantiel, l'acte d'être (*l'esse*); c'est l'unité du singulier, unité d'incommunicabilité existentielle¹;

5° et 6° des actes «seconds» : c'est l'unité ultime qui vient de la fin, l'unité d'achèvement².

A ces diverses unités s'opposent diverses multitudes et tout d'abord, à la première, la multitude des individus; par la quantité, le

¹ Dès lors qu'il y a acte substantiel d'exister, il y a unité substantielle. La seconde modalité de l'acte, le bien, implique elle aussi une unité substantielle. La troisième modalité, la vérité (qui n'est, d'une certaine manière, ni substantielle ni accidentelle), possède une unité qui lui est propre; nous y reviendrons en critique (dans *La pensée réflexive*), de même que nous reviendrons sur l'unité du bien en éthique (*L'agir*).

² On pourrait ajouter l'unité si particulière du mouvement, qui est conditionnée et limitée par la potentialité du mobile.

nombre s'introduit; la matière individuante, si elle fonde l'unité numérique, fonde également la multitude des individus, le nombre.

A l'indivisibilité provenant de la substance en tant que subsistante ne peut s'opposer qu'une multitude formelle, au delà de la quantité : c'est la multitude des êtres substantiels en tant qu'êtres substantiels. Le philosophe ne peut les déterminer avec précision, mais il peut émettre certaines hypothèses. Autrement dit, le philosophe peut se poser la question : quel est le nombre des êtres substantiels formellement distincts ? Il ne peut le savoir avec certitude, mais peut émettre des hypothèses.

A l'unité formelle quidditative ne peut correspondre que la multitude des individus contenus dans cette unité formelle, en ce sens que les individus participent de l'unité quidditative de l'espèce.

A l'unité singulière du fait d'exister correspond la multiplicité du possible, qui n'est en réalité qu'une multiplicité en puissance.

A l'unité de perfection des opérations spirituelles de connaissance et d'amour correspond également la multiplicité possible des opérations spirituelles capables d'atteindre leur fin, et capables aussi de ne pas l'atteindre en demeurant dans l'erreur ou le mal.

Ces deux termes, un et multiple, n'ont donc pas toujours la même opposition. Entre l'unité numérique de l'individu et la multiplicité numérique des individus, l'opposition est celle de l'unité et du nombre, c'est à dire l'opposition relative de la mesure et du mesuré; car l'unité est mesure du nombre, lequel est une multitude mesurée par l'un.

Entre l'indivisibilité formelle de la substance et la multitude formelle, il y a une opposition assez semblable, car l'unité de la substance, qui est l'unité fondamentale de l'être, est présupposée à cette multitude formelle de réalités substantielles (qui ne peut exister que grâce à elle). Cette multitude ne s'oppose donc à l'unité qu'en raison d'une certaine addition.

Entre l'unité formelle quidditative et la multitude des individus qu'elle contient, l'opposition est encore une opposition relative de mesure à mesuré, car l'unité formelle quidditative mesure vraiment les individus auxquels elle est attribuée; mais, évidemment, cette relation de mesure est très différente de la précédente.

Entre l'unité singulière du fait d'exister et la multiplicité des possibles, c'est-à-dire entre l'unité existentielle et la multiplicité en puissance du possible, l'opposition est fondamentale. C'est celle qui existe entre l'indivisible et le divisible, entre ce qui ne peut être divisé et ce qui peut l'être. Voilà l'opposition de privation au niveau métaphysique.

Entre l'unité ultime des opérations spirituelles de connaissance et d'amour et la multiplicité possible de ces opérations et des erreurs ou fautes qu'elles peuvent comporter, il y a une opposition de contrariété.

Le problème de l'un et du multiple nous met ainsi en présence de trois grandes oppositions : celle des relatifs, celle des contraires et celle de la privation. C'est donc la philosophie des diverses oppositions qui est sous-jacente à ce problème.

Comparons maintenant la manière dont l'un et le multiple divisent l'être à celle dont la substance et les accidents, l'acte et la puissance, divisent eux-mêmes l'être. La division de l'être en substance et accidents engendre une opposition relative non réciproque de ce qui est second, relatif, à l'égard de ce qui est premier, absolu. L'être-accident est dit être en fonction de la substance, l'être-substance est dit être par lui-même.

De même, la division de l'être en acte et puissance engendre une opposition relative non réciproque – du moins lorsqu'il s'agit de l'acte considéré dans son intelligibilité et sa nature d'acte; car au niveau du devenir, il y a entre l'acte et la puissance une relation réciproque d'interdépendance.

Entre l'un et le multiple, on retrouve ces mêmes types d'opposition relative, mais il en est d'autres qui sont propres à l'un et au multiple : les oppositions de contrariété et de privation. Cela est très significatif et manifeste bien la différence qui existe entre la distinction de l'un et du multiple et celle de la substance et des accidents ainsi que de l'acte et de la puissance. L'opposition entre l'un et le multiple implique les diverses modalités d'opposition (sauf celle des contradictoires). Par le fait même, on ne se pose plus la question de l'antériorité de l'un sur le multiple, comme on s'était posé la question de l'antériorité de la substance sur les accidents, et de l'antériorité de l'acte sur la puissance; car l'antériorité de l'un n'existe qu'en raison de telle ou telle de ses modalités et non en raison de sa nature même, puisque l'un, selon sa nature, est une propriété de l'être.

Cependant, il reste juste d'affirmer que, selon l'intelligibilité, l'unité possède une antériorité sur la multitude, en ce sens que l'unité est posée dans la définition de la multitude, tandis que la multitude n'entre pas dans la définition de l'un. Evidemment, pour nous, selon l'ordre génétique de notre connaissance, l'un n'est connu que par la multitude; mais selon l'ordre de nature, c'est l'inverse : la multitude est

connue par l'un, et l'un est connu par l'être, grâce à la division, puisque l'un n'est autre que l'être indivis³.

4. UNITÉ DE LA PERSONNE ET DE LA COMMUNAUTÉ. ORDRE, HARMONIE, BEAUTÉ DE L'UNIVERS

De même que la métaphysique de l'ὄνεια et celle de l'acte prennent tout leur sens au niveau de l'homme, de même la métaphysique de l'un et du multiple prend tout son sens quand on considère la réalisation de l'un et du multiple dans l'homme. Essayons donc de préciser les deux grandes applications de cette métaphysique de l'un et du multiple au domaine de l'homme et à celui de l'univers.

C'est dans l'homme, âme spirituelle subsistant dans un corps, que la propriété de l'être, l'unité, se réalise de la manière la plus intime, la plus profonde et la plus exigeante. Qu'est, exactement, l'unité de l'homme ? C'est une unité substantielle et individuelle. C'est une unité fondamentale dans l'ordre de l'être, qui explique l'autonomie radicale de la personne; c'est aussi une unité individuelle : la personne humaine se réalise concrètement dans un corps sensible par où elle est distincte des autres réalités individuelles, par où elle est incommunicable; l'individu est ineffable. La personne humaine possède donc ces deux types d'unité, mais elle possède aussi l'unité formelle quidditative de la nature humaine. Cet individu, cette réalité substantielle individuelle, possède une nature humaine par où il est en communion formelle avec tous ceux qui possèdent cette même unité quidditative.

Cette personne existe dans son *être* propre. Elle possède une certaine singularité qui lui est tout à fait propre, la singularité de l'existant, qui le sépare de tout ce qui n'est pas lui et le met en relation de dépendance à l'égard de Celui qui est la source propre de son existence.

Par ses opérations de connaissance et d'amour, la personne humaine connaît une unité d'achèvement et de perfection. En s'assimilant tout ce-qui-est, elle s'achève et s'ennoblit; en communiquant

³ Cf. ci-dessus, pp. 605 ss.

étroitement avec une autre personne qu'elle choisit comme ami, elle se finalise et s'achève.

Ces trois derniers types d'unité qui suivent l'acte sont des unités qui impliquent certaines communications et certaines relations de dépendance. L'unité qui se fonde sur l'acte d'exister suppose, comme nous aurons l'occasion de le voir ultérieurement, l'acte créateur de Dieu : Dieu communique à l'homme l'être actuel, l'esse; par là, l'homme demeure en une dépendance étroite, actuelle, à l'égard de son Créateur, tout en ayant une autonomie radicale à l'égard des autres êtres; l'homme subsiste dans son être. L'unité qui se fonde sur l'opération contemplative (unité fondée sur l'acte-vérité) suppose une assimilation vitale intentionnelle de tout ce qui est intelligible pour nous, en vue d'atteindre les autres hommes et Dieu (on ne contemple parfaitement que Dieu). L'unité qui se fonde sur l'amour d'amitié (unité fondée sur l'acte-bonté) suppose une communication intime actuelle avec celui qui a été choisi comme ami. Ces trois unités ultimes ne peuvent donc se séparer d'une communication personnelle, d'une certaine relation personnelle, d'un dialogue. Ce ne sont plus des unités qui isolent, ce sont des unités qui supposent l'autre, qui supposent une autre personne. Elles supposent la dépendance à l'égard de l'Autre absolu (Dieu), le respect des autres (l'univers et les hommes), la communication actuelle de l'amour avec ceux qu'on a choisis, qu'on reconnaît comme ses amis.

Peut-on dire alors que ces unités personnelles ultimes, celles qui achèvent la personne, se réalisent dans une certaine multitude, dans une communauté ? Il faut préciser. Dans sa relation personnelle avec le Dieu-Créateur, l'homme demeure dans le silence de l'adoration – Dieu ne fait pas nombre avec Sa créature. Grâce à cette relation, l'homme quitte son isolement individuel pour entrer dans une solitude où règne la présence du Créateur, mais en adorant son Dieu l'homme ne forme pas avec Lui une communauté; il Lui est relatif, mais Dieu ne lui est pas relatif pour autant.

En connaissant l'univers et les autres hommes, l'homme demeure dans le silence de sa connaissance, si du moins il s'agit d'une connaissance spéculative. Une telle connaissance lui permet certes d'assimiler l'intelligibilité de l'univers et celle des hommes, mais ne réalise pas par elle-même un dialogue avec l'univers et les autres hommes, car une telle connaissance, si elle permet de s'unir intentionnellement à tout ce qui est, n'implique pas de réciprocité. Certes, par là, l'homme peut interroger l'univers et les hommes, il peut participer à la con-

naissance de ses aînés, recevoir leur enseignement, mais la fin propre de la vie de l'intelligence est la vérité qui demeure au plus intime de l'intelligence de l'homme. Par la seule connaissance, l'homme s'ennoblit, mais il demeure solitaire; la communication qu'exige toute connaissance est ordonnée à l'acquisition de la vérité et celle-ci laisse l'homme à sa propre solitude¹.

C'est seulement par l'amour d'amitié que l'homme communique vraiment avec ses semblables. En les aimant et en recevant leur amour, il permet à une nouvelle unité d'intimité de se réaliser au sein même de la communication. Une unité d'achèvement se réalise alors dans une certaine multitude, qui constitue une véritable communauté. Le problème métaphysique de l'unité et de la multitude se trouve ici réalisé d'une manière très parfaite. Car la communauté achève vraiment la personne, lui permet de se finaliser; et en se finalisant dans cet amour personnel, la personne constitue la communauté, le type le plus parfait de multitude. Evidemment, cette unité personnelle réalisée dans l'amour d'amitié n'est pas l'unité ultime, qui ne peut se réaliser que dans le silence et la solitude, quand l'homme contemple et adore son Créateur.

Dans le monde physique, l'unité et la multitude réalisent ce qu'on appelle le cosmos, l'ensemble des êtres animés et inanimés; il ne s'agit plus proprement d'êtres spirituels ayant une unité individuelle et personnelle, capables de s'ordonner immédiatement au Bien séparé, à une Personne éternelle, mais d'êtres corruptibles, en mouvement, dont l'unité individuelle, singulière, est ordonnée en définitive à celle de l'espèce dont ils font partie. Ces individus corruptibles, vivants ou non, constituent l'ensemble du cosmos et la multitude de ses parties. Le tout de l'univers finalise d'une manière immanente ses diverses parties.

Dans le monde du devenir, physique et vivant, c'est donc le tout, la multitude ordonnée et organisée, qui finalise les individus. L'unité des individus apparaît donc ordonnée à l'unité du tout; or cette unité est une unité d'ordre dans la multitude. Cela certes semble convenable si

¹ La connaissance artistique, ainsi que la réalisation artistique, transforment le visage de l'univers, mais ne réalisent pas pour autant une véritable communauté de l'homme avec l'univers, car celui-ci ne peut répondre à l'activité artistique de l'homme, il ne peut que le séduire, ou l'engluer inconsciemment. Mais le travail pourra être occasion d'une certaine coopération *entre les hommes* et, par là, une certaine communauté d'hommes pourra naître. Le travail n'est pas ce qui spécifie cette communauté, il est «occasion». D'où l'équivoque de l'expression «communauté de travailleurs».

l'on songe que ce qui caractérise l'univers et son ordre propre, c'est le devenir et l'ordre du devenir; or, dans le devenir, la puissance est première, l'acte lui étant relatif. Nous l'avons déjà dit, la multiplicité se fonde sur la puissance, et l'unité sur l'acte. Mais il en est autrement lorsqu'on songe à l'antériorité absolue de la substance à l'égard des accidents; l'unité substantielle individuelle semble toujours posséder une antériorité absolue sur la multiplicité accidentelle. Comment peut-on dire alors que, dans le monde physique, l'unité des individus est au service de l'ordre de la multitude, que celui-ci finalise celle-là? Faudra-t-il dire que les accidents finalisent la substance?

Distinguons bien l'ordre de la *structure* des réalités et l'ordre de la *finalité*. L'unité individuelle substantielle peut posséder une antériorité absolue sur la multitude des accidents du point de vue de la structure des réalités physiques, sans pour autant finaliser ces réalités. Celles-ci peuvent être finalisées par l'ordre de la multitude, par l'unité du cosmos qui, du reste, n'est pas une simple multiplicité accidentelle, car l'ensemble de l'univers implique les individus substantiels. Nous voyons donc ici la nécessité de bien distinguer l'unité qui se fonde sur la substance et celle qui se fonde sur l'acte, la multitude qui se fonde sur les accidents et celle qui se fonde sur la potentialité.

De plus, lorsqu'on parle de l'ensemble de l'univers comme d'un tout qui finalise ses diverses parties, il ne s'agit pas seulement de la multitude des individus, mais de *telle* multitude réalisée de *telle* manière. Il s'agit, en réalité, d'une multitude ordonnée, d'un ordre. C'est cet ordre qui est le bien immanent de l'univers. C'est pourquoi le problème de l'unité et de la multiplicité réalisées dans l'univers est vraiment le problème de l'*ordre* de l'univers. Or, l'ordre peut-il finaliser le monde physique, le monde du devenir? Il semble que nous devions répondre par l'affirmative, tout en reconnaissant que l'ordre ne peut finaliser la personne humaine, l'esprit. Certes, l'ordre peut exercer une certaine séduction, en raison même de sa beauté et de son harmonie, et c'est pourquoi il arrive que l'homme mette sa fin dans l'achèvement de cet ordre, dans sa coopération à cet ordre. Mais c'est là, évidemment, une erreur; car l'esprit, comme tel, ne peut être finalisé que par un autre esprit et non par l'ordre de l'univers. De plus, il arrive qu'on transpose dans le domaine de la communauté humaine ce qui est vrai de l'univers physique, pensant que l'ordre de la communauté humaine finalise l'homme. Mais alors, ne méconnaît-on pas la capacité qu'a l'homme d'avoir une fin personnelle qui transcende celle de la communauté?

Si l'ordre de l'univers finalise d'une manière immanente les êtres physiques individuels, ne peut-on pas préciser que le *beau* finalise le monde physique *en tant que physique*² ? L'ordre du monde physique n'est-il pas, en définitive, sa beauté ? Mais si la beauté peut finaliser le monde physique en tant que physique, le monde des réalités corruptibles inanimées, elle ne peut finaliser la personne humaine. Certes l'intelligence mathématique, qui mesure le monde physique, est vraiment finalisée par le beau – et c'est pourquoi un univers qui se mathématise de plus en plus risque toujours d'être ordonné exclusivement à la beauté³, mais l'intelligence *comme telle* ne peut se réduire à l'intelligence mathématique, si nobles que soient les mathématiques. Si l'intelligence humaine ne peut être finalisée par l'ordre et par la beauté, elle doit cependant rechercher l'ordre de l'univers pour remonter à sa Cause et la contempler; et comme elle doit rechercher l'ordre de l'univers, elle doit aussi rechercher celui de la communauté humaine qui, du reste, est partie essentielle (et même capitale) de l'ordre de l'univers dans sa totalité; et elle doit rechercher également sa Cause et la contempler. Car la Cause propre de l'ordre ne peut être qu'une Intelligence parfaite. Le propre du sage est d'ordonner.

Ce problème de l'un et du multiple manifeste avec clarté les deux grandes séductions qui peuvent s'exercer sur l'intelligence humaine : la recherche de l'Un comme un au-delà de l'être (fausse transcendance de l'Un), la recherche de l'ordre comme un au-delà du bien (fausse immanence de l'ordre). N'est-ce pas là les deux modalités par où la beauté peut paraître ultime, peut sembler être ce en vue de quoi l'homme existe : la beauté de ce qui ne peut être atteint, de l'intangible, et la beauté de la réalisation du projet de l'homme ?

Pour découvrir la réalité, il faut dépasser ces deux séductions et

² En tant que vivant, c'est différent. L'univers des êtres vivants corruptibles ne peut être finalisé que par l'esprit; il y a dans la vie quelque chose qui ne peut être finalisé par le beau.

³ On comprend que Whitehead, qui fut mathématicien avant d'être philosophe (d'où son admiration pour «la doctrine grecque de l'Harmonie», selon laquelle «les éléments qualitatifs du monde dépendent de relations mathématiques» : *Adventures of Ideas*, 2e partie, ch. 9, sect. 4, pp. 191 et 192), ait pu affirmer que «la téléologie de l'Univers est dirigée vers la production de la Beauté» (*op. cit.*, 4e partie, ch. 18, sect. 1, p. 341) et que «le monde réel est bon quand il est beau» (*ibid.*, sect. 3, p. 345). Cf. *op. cit.*, ch. 20, sect. 11, p. 381, où il est question de «la Beauté ultime (*final*) avec laquelle l'Univers consomme (*achieves*) sa justification»; et 1^{re} partie, ch. 1, sect. 1, p. 13 : «... cette beauté qui fournit à l'Eros de l'Univers son contentement final».

comprendre que l'homme, dans son unité personnelle, est capable de s'ordonner à la contemplation de son Créateur (en L'adorant), et à l'amitié de son semblable; mais pour en arriver là, il faut découvrir l'existence de Celui qui est au-dessus de l'univers et de la communauté humaine. C'est en découvrant Celui qui est premier, que l'homme se découvre capable de dépasser la séduction de l'ordre de l'univers et de la communauté humaine.

5. LA MESURE, FONCTION PROPRE DE L'UNITÉ LA PARTICIPATION, ORDRE DE LA MULTIPLICITÉ MESURÉE

Si, d'une part, la découverte inductive de l'*ὄνεια* nous permet de préciser, au niveau de l'être, le *principe d'identité*, si d'autre part la découverte inductive de l'*acte* et de la *puissance* nous permet d'explicitier, au niveau de l'être, le *principe de causalité*, la saisie de la nature de l'un comme propriété de l'être nous permet de déterminer le rôle exact de la *mesure*. Selon l'ordre de la quantité, l'un est principe propre du nombre et, par là, il est ce qui permet de mesurer la quantité. Dans un genre donné, la mesure est ce qui est le plus simple, l'élément formel, ce qui est le plus connaissable, ce qui, par le fait même, fait connaître les autres.

En effet, c'est par l'unité que nous connaissons le nombre, et celui-ci nous permet de connaître le multiple, la quantité. Si l'unité, principe du nombre, fait connaître, c'est parce qu'elle mesure et détermine ce qui, en soi, est essentiellement indéterminé mais déterminable. La mesure est ce par quoi la quantité est connue. La quantité en elle-même est essentiellement divisible, en puissance, elle n'est donc pas immédiatement connaissable; elle ne peut l'être que par quelque chose qui l'actue en la divisant. C'est là précisément, le rôle de la mesure, celle-ci étant toujours ce qu'il y a de plus simple et de moins divisible. Or, dans l'ordre de la quantité, c'est bien l'un qui est le plus simple et le moins divisible; il est l'élément dans le monde de la quantité. Nous voyons donc comment l'un, à l'égard de la quantité, joue le rôle de mesure.

Ce qui est vrai de la quantité est vrai, d'une certaine manière, de toutes les autres réalités mesurables, c'est-à-dire susceptibles d'être déterminées par quelque chose de plus simple et donc de plus connaissable selon l'ordre de nature : la mesure. Or rien ne peut être plus simple que ce qui est par soi indivisible : l'un. Certes l'un, considéré non

plus selon l'ordre de la quantité, mais au niveau de l'être, n'est pas à proprement parler un principe propre, mais une propriété. Comme *propriété* de ce-qui-est, il est capable de nous le manifester, puisque la propriété est le rayonnement, l'épanouissement propre de ce dont elle est propriété. La propriété est toujours pour nous, selon l'ordre génétique, ce qui fait connaître, ce qui introduit dans la connaissance intime de la nature dont elle est propriété. L'un est donc bien ce qui nous révèle l'être, nous le manifeste, ce qui nous introduit en son intimité et nous permet de le mieux saisir. De ce point de vue, on peut dire que l'un est ce par quoi nous saisissons le mieux l'être. C'est par l'un que nous découvrons ce qu'est l'οὐσία et ce qu'est l'acte.

Si l'un est ce par quoi nous saisissons le mieux l'être, pouvons-nous alors affirmer qu'il est pour nous comme la mesure d'intelligibilité de l'être, puisque la mesure est ce par quoi nous connaissons une réalité ?

Précisons : la mesure est *ce par quoi* nous connaissons un autre, en tant qu'elle est capable de déterminer, en tant qu'elle est ce qu'il y a de plus simple. L'un, propriété de ce-qui-est, est-il plus simple que ce-qui-est ?

Si nous considérons l'un comparativement à l'οὐσία (principe propre, selon la forme, de ce-qui-est) et à l'acte (principe selon la fin de ce-qui-est), il est alors évident que l'un ne peut être ce qui détermine l'οὐσία et l'acte. L'οὐσία et l'acte ne sont pas déterminables, puisqu'ils sont principes propres de ce-qui-est. C'est pourquoi on ne peut pas dire que l'un soit mesure de l'οὐσία ou de l'acte; mais il est *propriété* de l'οὐσία et de l'acte, en ce sens que toute οὐσία, en tant que telle, est indivisible, et que tout acte en tant qu'acte est également indivisible. Toutefois, selon l'ordre génétique, du point de vue de l'intelligibilité, il faut affirmer que l'un est bien ce qui permet à notre intelligence de saisir ce qu'est l'οὐσία comme principe propre, et ce qu'est l'acte. L'un est *ce par quoi* notre intelligence atteint l'οὐσία et l'acte; l'un est donc la mesure de l'intelligibilité que nous avons de l'οὐσία et de l'acte.

Nous avons vu précédemment comment la saisie de l'un dans les déterminations diverses obligeait l'intelligence interrogeante à induire l'οὐσία; et comment, dans la diversité des manières d'être (d'une même réalité ou d'une même forme), la saisie de «quelque chose d'un» plus radical et ultime (orientant essentiellement l'une de ces manières d'être à l'autre), obligeait l'intelligence interrogeante à induire l'acte-fin. L'un est donc, sous ces deux modalités, moyen-terme des deux grandes inductions de la philosophie première.

Cela fait comprendre comment, si on confond l'ordre génétique et

l'ordre de perfection, l'ordre de l'intelligibilité et celui de l'être, on affirme nécessairement que l'un est premier, au delà de l'οὐσία et de l'acte, au delà de l'être; il devient alors principe-mesure de l'être.

Si on considère uniquement l'un comparativement à ce-qui-est, à ce qui existe (on ne distingue plus alors l'un de l'οὐσία et de l'acte, on ne distingue plus la propriété du principe propre), l'un exprimant l'être indivisé devient vraiment mesure de tout ce qui existe, de toutes les réalités composées existantes. On peut alors affirmer que l'un, propriété de ce-qui-est, mesure toutes les réalités composées existantes, susceptibles d'être déterminées, comme on affirme que l'un principe du nombre mesure la quantité.

Pour mieux comprendre cette fonction propre de l'un-mesure, il faut la considérer dans les diverses modalités de l'un.

L'un-substantiel mesure les diverses déterminations secondaires et accidentelles en les ordonnant. C'est en vue de l'οὐσία que toutes les déterminations secondaires, accidentelles, s'organisent et s'ordonnent. L'un substantiel est principe fondamental d'ordre des déterminations secondaires accidentelles; par le fait même, il leur donne leur signification profonde.

L'un qui se fonde sur la quiddité mesure les divers individus possédant cette même forme quidditative; il les mesure en les ramenant à l'unité et permet, par là, de les définir.

L'un qui suit l'acte d'être (l'esse), l'un singulier existant, mesure la potentialité de l'essence d'une manière ultime; l'essence aurait pu être actée d'une autre manière.

L'un qui suit les opérations spirituelles de connaissance et d'amour, de contemplation et d'amour d'amitié (les deux modalités de l'acte second), mesure la potentialité des facultés d'intelligence et d'appétit volontaire.

L'un qui suit l'acte second des opérations vitales mesure la potentialité des facultés vitales.

Ainsi, l'un qui suit l'οὐσία mesure en ordonnant selon les exigences de la cause formelle; l'un qui suit l'acte d'être mesure d'une manière ultime en demeurant selon les exigences de la cause formelle; l'un qui suit l'acte second des opérations vitales mesure selon les exigences de la cause finale.

La participation

Si l'antériorité de l'acte (cause selon la fin) sur la puissance nous permet de saisir le principe de causalité, l'antériorité de l'un-mesure sur

le multiple ordonné nous permet de saisir la nature de la participation en sa source première pour nous.

Nous savons la place si importante que tient, parmi les problèmes philosophiques, celui de la participation. Toutes les philosophies qui demeurent sous l'influence de Platon et de Plotin considèrent la participation comme la découverte essentielle de la philosophie, car elle permet de saisir les liens, les rapports qui existent au sein de la diversité des êtres. On sait aussi combien en théologie, où tout jugement sur les existants que nous expérimentons se fait dans la lumière du mystère du Dieu-Créateur, la participation joue un rôle capital. S. Thomas lui-même se sert constamment de la participation dans la *Somme théologique*, à tel point qu'on a pu opposer la théologie de S. Thomas, impliquant une métaphysique de la participation, à la philosophie d'Aristote, qui la rejette en ne se servant que de la causalité.

Sans vouloir faire ici l'historique de la participation¹, ni revenir sur la question de savoir dans quelle mesure la métaphysique de S. Thomas – celle dont il use en tant que théologien – est, sur ce point précis des rapports entre la participation et la causalité, distincte ou non de celle d'Aristote², essayons de préciser ce qu'est la participation et quelles sont ses diverses modalités.

Le problème de la participation se pose en premier lieu, en philosophie, au sujet des rapports qui existent entre les parties et le tout; c'est à ce niveau que se situe notre première expérience de la participation³. L'étymologie latine du mot l'indique bien : *participare*, c'est *partem capere*, *partialiter accipere*, *particulariter habere*⁴, c'est-à-dire recevoir en partie, avoir en partie, à la différence de celui qui est totalement

¹ Voir ci-dessous, pp. 825 ss. : *Note sur la participation*.

² Sur la distinction ou non-distinction de la métaphysique de S. Thomas relativement à celle d'Aristote, voir *Une philosophie de l'être est-elle encore possible*, fasc. III; voir aussi ci-dessous, *Note sur la participation*, p. 884.

³ Pour certains, dans tous les cas de participation «on applique inconsciemment un même schéma mathématique : celui de l'addition et de la soustraction d'une quote-part. Participer, c'est ajouter une unité à un ensemble homogène ou l'en retirer. Prendre part à un repas, c'est ajouter à la liste des convives pour soustraire une portion des mets» (M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, p. 29) !...

⁴ Cf. S. THOMAS, *Comm. de Hebd.*, leç. 2, n° 24 : «est autem *participare* quasi *partem capere*»; *Comm. De Caelo*, II, leç. 18, n° 463 : «Nam *participare* nihil aliud est quam ab alio *partialiter accipere*»; voir aussi *Comm. Hébr.*, VI, leç. 1, n° 289 : «est autem *participare partem capere*; C.G. I, ch. 32 : «quod *participatur* determinatur ad modum *participati*; et sic *partialiter* sive *particulariter habetur*, et non secundum omnem perfectionis modum».

(*quod totaliter est*), qui est par essence ⁵. Celui qui participe est relatif à celui qui est en totalité; il est vis-à-vis de ce dernier dans un état d'infériorité (état analogue à celui de la partie à l'égard du tout). L'étymologie du verbe grec que l'on a rendu en latin par *participare* est, à cet égard, très significative : participer se dit, en grec, μετέχειν, qui signifie avoir après (μετά ἔχειν). Participer, c'est donc avoir (quand on participe à ou de quelque chose ⁶, on ne l'est pas, mais on l'a; la participation est liée à l'avoir, plus qu'à l'être); et c'est avoir après celui qui est en plénitude et qui est premier. S. Thomas souligne l'importance de cette signification étymologique quand, dans le *Commentaire du De Causis*, il affirme que la *participatio* est une *post-habitio* (transposition latine de la μετέχειν grecque) ⁷.

⁵ Voir *Comm. Mét.*, I, leç. 10, n° 154 : «Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi». Cf. ci-dessous, p. 851.

⁶ Selon le *Dictionnaire de l'Académie*, «participer», employé avec la préposition à, signifie avoir part : «avoir part à une conjuration, aux sacrements, aux profits et pertes d'une entreprise»; et employé avec la préposition de, il signifie : «tenir de la nature de quelque chose» : «cela participe de la nature du feu». Le *Littre* donne la même distinction : «participer aux sacrements», «à mes peines»; participer «de la nature du sublime»; «la sagesse participe de l'intelligence qui voit et de la science qui démontre»; mais Guizot y observe que «participer à» est plus fort que «prendre part à» : «Participer au malheur de quelqu'un, c'est le partager réellement; y prendre part, c'est s'unir par sentiment à la douleur qu'il en reçoit. On participe à une chose dans laquelle on a une part réelle et personnelle; on prend part d'affection à la chose dans laquelle on n'a aucun intérêt». Le *Littre* rappelle également que *participer* s'employait jadis activement, et renvoie à cette phrase de Descartes : «si j'eusse été seul et indépendant de tout autre, en sorte que j'eusse eu, de moi-même, tout ce peu que je participais de l'Être parfait...» (*Discours de la méthode*, IV^e partie). Le *Robert* à son tour reprend la même distinction entre «participer à» et «participer de», en citant B. LAFAYE, *Dictionnaire des synonymes de la langue française* : «Une chose participe d'une autre quand elle en tient relativement à ses qualités constitutives, quand elle a avec elle, non pas un rapport accidentel ou de fait, mais un rapport fondamental ou de nature». Quant à l'*Encyclopédie du bon français dans l'usage contemporain*, tout en affirmant que la différence de sens entre *participer à* et *participer de*, indiquée par l'Académie, doit être soigneusement respectée, elle constate que «participer à est du langage courant», «tandis que *participer de* est d'un style plus savant»; elle ajoute que *tenir de* (second sens indiqué par l'Académie) «peut indiquer que la seconde chose est l'origine de la première, tandis que *participer de* indique seulement que les deux choses ont un élément commun» (*op. cit.*, article *participer*). Il semble donc sage de ne pas attacher trop d'importance à la double construction du verbe *participer* tel que nous l'employons de nos jours.

⁷ *Comm. De Causis*, prop. 12, leç. 12, pp. 78-80 (cité ci-dessous, p. 868); prop. 19, leç. 19, p. 105 : «*posthabitiones*, idest *participationes*». Proclus disait que le fait de participer «exprime un mode secondaire de possession» (*Commentaire sur le Parménide*, VII, § 168, t. III, p. 86). De même Damascius : «Le mot veut dire sans doute avoir, mais après une autre chose, avoir en second et non en premier, avoir une autre chose qui est après celle-là, une chose qui est quelque autre chose, une chose qu'elle n'est pas» (*Problèmes et solutions touchant les premiers principes*, § 126, t. II, pp. 133-134).

Notre première expérience de la participation (l'expérience de celui qui a en partie, comparativement à un autre qui ne participe pas, car il *est* en plénitude) nous conduit à une autre expérience, plus qualitative : celle de la participation à une qualité que nous possédons de manière imparfaite. Nous disons spontanément, en raison de son imperfection et de la valeur propre de cette qualité, que nous ne possédons cette qualité que d'une manière participée, ce que nous ne dirions jamais d'une qualité qui nous est propre. Nous disons par exemple que nous participons à la bonté, à la beauté, car nous savons bien que nous ne possédons pas la bonté d'une manière parfaite et plénière. Notre voisin, lui aussi, participe à la bonté et il y participe autrement que nous. Nous participons à la sagesse, à l'intelligence, à la vérité, nous ne les possédons pas en propre, en plénitude, à titre exclusif, tandis que nous possédons en tant qu'homme la capacité de raisonner, de rire, d'apprendre les mathématiques...

Le fait de participer à telle qualité, d'une part dit *ordre* essentiel vers celui qui possède d'une manière parfaite une qualité semblable, et d'autre part implique immédiatement celui qui reçoit cette qualité, celui qui participe. Si l'on regarde la qualité participée, on voit qu'elle dit relation de similitude, et de dépendance dans la similitude, à l'égard de la même qualité non-participée et existant d'une manière parfaite. Si l'on regarde celui qui reçoit cette qualité, on constate qu'en tant qu'il la reçoit, il la limite; elle se trouve en lui selon un état d'infériorité, quant à sa manière d'exister.

Il y a donc une diversité : au moins deux réalités existantes, qui ont en commun la qualité participée, selon une certaine antériorité et postériorité. La qualité commune se trouve en premier lieu dans celui dont on participe, en second lieu dans celui qui participe. La participation implique toujours un *ordre*, puisque celui qui participe présuppose essentiellement celui dont il participe. Ce dernier est essentiellement premier et antérieur à celui qui participe, et il n'en dépend pas. S'il y a un ordre, il y a un principe-mesure. Celui-ci n'est autre que la qualité en tant que possédée d'une manière parfaite, puisque c'est à cette qualité que la qualité participée est essentiellement ordonnée. Ce qui est *ab alio* doit se ramener à ce qui est *per se*. Telle manière d'être dépend donc de telle autre manière d'être. La participation n'est donc pas au niveau du *principe*, mais est une manière d'exister qui réclame un premier, un principe-mesure.

Ce principe-mesure que réclame la participation n'est pas toujours une cause efficiente; il peut l'être dans certains cas, mais ne l'est pas

nécessairement. L'espèce, par exemple, participe du genre; or il est bien évident que le genre n'est pas cause efficiente de l'espèce : l'animal n'est pas cause efficiente de l'homme. De même, les individus participent du genre et de l'espèce; or l'espèce n'est pas cause efficiente de l'individu. En raison de cette participation, il y a un ordre formel d'intelligibilité entre celui qui reçoit et celui qui communique, mais il n'y a pas d'ordre de dépendance existentielle. Cet ordre est un ordre de dépendance de la qualité participante à l'égard de la qualité dont elle participe.

A partir de là, il est facile de saisir les diverses modalités de la participation. En effet, nous avons précisé que l'un-mesure peut s'entendre dans l'ordre de la quantité et dans l'ordre de ce-qui-est. Dans le domaine de la quantité, l'un mesure le multiple et, en le mesurant, le nombre. Peut-on découvrir à ce niveau une certaine participation ? Peut-on considérer que le nombre dix participe de l'unité ? Dix dépend essentiellement de l'unité, et un ne dépend pas de dix; un est présent en dix d'une manière dérivée, secondaire. On peut donc dire que dix participe d'un. C'est une participation qui n'implique aucune causalité, mais uniquement un ordre formel du composé à l'égard du simple.

Considérons maintenant l'un propriété de ce-qui-est. Nous avons vu comment, selon l'ordre génétique, l'un est pour nous mesure d'intelligibilité de l'être, de l'οὐσία, de l'acte. Y a-t-il là un certain ordre de participation ? Nous ne le pensons pas, parce que, dans ce cas, l'un n'est premier que selon l'ordre génétique; en réalité, il est *propriété*, et donc relatif; il n'est donc pas vraiment *per se* dans l'ordre de l'intelligibilité.

Par contre, l'un-οὐσία est mesure des déterminations secondes et accidentelles. Nous retrouvons ici une certaine participation possible de ces déterminations secondaires accidentelles à l'égard de la détermination essentielle, propriété de l'οὐσία. Il n'y a pas participation à l'οὐσία proprement dite, mais à certaines qualités essentielles; des qualités accidentelles pourront donc participer à des propriétés de telle substance⁸.

L'un qui se fonde sur la quiddité mesure les différents individus⁹.

⁸ Dans une philosophie où l'on ne fait plus de distinction entre substance et propriété, on voit comment la participation aux propriétés devient fatalement participation substantielle.

⁹ N'est-ce pas là le fondement de cette affirmation logique : l'individu participe de l'espèce et du genre ? Voir notre article sur *La participation dans la philosophie d'Aristote*, p. 261.

L'un qui suit l'acte d'être mesure la potentialité de l'essence d'une manière ultime – ce qui permet de saisir comment l'essence participe de l'esse.

L'un qui suit les opérations spirituelles de connaissance et d'amour (l'un-vérité et l'un-bonté) mesure la potentialité de l'intelligence et de l'appétit. Ne doit-on pas alors envisager un type particulier de participation au niveau des facultés d'intelligence et d'appétit : l'intelligence humaine participe du vrai, l'appétit humain participe du bien ?

Enfin, ne doit-on pas dire que toutes les facultés vitales peuvent, par leur opération, participer de leur objet et de leur fin ?¹⁰

On peut donc distinguer diverses modalités de la participation : selon la quantité, selon l'ordre de la cause formelle intrinsèque ou extrinsèque, selon l'ordre de la cause finale, selon l'ordre de l'esse. Selon chacune de ces modalités, la dépendance de ce qui participe à l'égard de ce qui est *source* et *mesure* se fait diversement, ainsi que la limitation de ce qui est reçu.

1° Selon la quantité, le nombre participe à l'un en ce sens que l'un, dans le nombre, n'est plus dans son état de pureté première. On est en présence de la dépendance du composé (le nombre) à l'égard du simple (l'un); cette dépendance est celle du mesuré à l'égard de la mesure. Mais précisons encore : qu'est-ce qui est participé dans le nombre et qui le rend dépendant de l'un ? Du point de vue de la quantité pure, le nombre est plus que l'un, il implique l'addition des unités, donc il ne participe pas à l'un; mais du point de vue de la qualité propre, qui actue la quantité et rend indivisible, alors l'un possède d'une façon parfaite l'acte et l'indivisibilité, tandis que le nombre ne les possède que d'une manière seconde et dérivée.

2° Entre les déterminations secondaires accidentelles et les déterminations essentielles (propriétés), il y a une dépendance essentielle dans l'ordre de la qualité. Dans les déterminations essentielles, la qualité se trouve réalisée d'une manière nécessaire; dans les déterminations accidentelles, d'une manière contingente. Dans le premier cas, elle est réalisée selon les exigences de sa raison propre; dans le second, elle est reçue et limitée selon la capacité du sujet existant.

¹⁰ Faut-il encore ajouter que le sujet mobile, par son mouvement, participe de la cause efficiente et finale de ce mouvement ? S'il s'agit d'une causalité analogique, cela semble évident; mais ce n'est plus vrai d'une causalité purement univoque qui n'agit que sur le mouvement comme tel, et non sur la forme du mouvement (cf. 1^{re} partie, p. 497, note 3). Or il ne peut y avoir de causalité finale purement univoque; donc le sujet mobile, par son mouvement, participe bien de la causalité finale de ce mouvement.

L'enracinement des accidents est moindre que celui des propriétés.

3° Les individus participent de la nature-spécifique en ce sens qu'ils dépendent, dans la réalisation de ce qui leur est le plus essentiel, de la nature-spécifique. Celle-ci se trouve réalisée différemment dans les différents individus et elle est comme limitée en chacun par sa propre individualité.

4° L'essence participe de l'acte d'être (*l'esse*) en ce sens qu'elle dépend, dans sa réalisation réelle et concrète, de *l'esse*. *L'esse* se trouve limité dans son exercice d'acte d'être par la potentialité de l'essence.

5° L'intelligence et l'appétit participent respectivement de l'acte-vérité et de l'acte-bonté, en ce sens qu'ils dépendent, dans leur exercice et leur achèvement, de la vérité et de la bonté. La vérité est limitée dans sa perfection par la potentialité de l'intelligence, de même que la bonté n'est pas atteinte selon toute sa plénitude par l'acte même de l'appétit (l'amour).

6° Enfin, les facultés vitales participent de leur objet et de leur fin en ce sens qu'elles dépendent, dans leur exercice et leur achèvement, de leur objet et de leur fin. Ces objets et ces fins sont respectivement limités par les facultés qu'ils spécifient et qu'ils finalisent¹¹.

Si la participation implique toujours un ordre qualitatif, soit formel, soit final, nous discernons cet ordre qualitatif en premier lieu par la propriété de la qualité, *le plus et le moins*. L'état d'une qualité participée implique le plus et le moins, précisément parce que cette qualité n'est pas dans son état de perfection et de simplicité, où elle n'impliquerait plus ce plus et ce moins. Toute qualité reçue, du fait même qu'elle est reçue, implique ce plus et ce moins, car elle est limitée tout en gardant sa propre noblesse : elle peut donc être plus ou moins limitée, plus ou moins elle-même. Le plus et le moins que nous constatons dans telle ou telle qualité nous manifeste que cette qualité est reçue, et donc dépendante d'un principe-mesure.

Si la participation manifeste l'exigence de l'un comme principe-mesure de tout ce qui vient après lui, on comprend comment ceux qui font de la participation l'unique lien de dépendance de l'imparfait à l'égard du parfait tendent à supprimer toute causalité. Ce lien de dépendance n'est plus considéré au niveau de ce-qui-est, mais au niveau des propriétés de l'être, au niveau des qualités : on considère la

¹¹ Doit-on encore ajouter que le mobile participe de la cause finale de son mouvement en la limitant ?

manière dont le composé dépend du simple, et le multiple mesuré, de l'un.

Si l'on se fonde sur les propriétés de ce-qui-est et non plus sur ses principes propres, la participation peut apparaître comme première *quoad nos* (c'est-à-dire à l'égard de notre recherche), et aussi comme ultime. La qualité-propriété est en effet ce qui nous fait connaître les principes propres, et elle est aussi ultime en ce sens qu'elle vient après ce dont elle est propriété («ultime», dans ce cas, veut dire ce qui vient après et en dernier lieu, et non ce qui fait partie de la nature, de la quiddité de la réalité). On pourrait donc dire que la participation, lorsqu'elle implique la causalité, se rapporte à celle-ci comme la *manière d'exister* de la qualité-propriété à la quiddité. D'une manière plus générale, ce que l'un est à l'être, la participation l'est à la causalité; si elle présuppose la causalité, elle vient toujours après celle-ci, mettant en lumière le rapport de composition de ce qui est *ab alio* au simple (qui est *per se*), ou des degrés à la mesure. Il ne faut pas croire toutefois qu'elle nous fasse saisir plus profondément – d'une manière plus essentielle – les liens de dépendance de l'effet à l'égard de sa cause; mais elle nous en manifeste toutes les conséquences.

Vouloir remplacer la causalité par la participation revient donc à vouloir remplacer la métaphysique de l'être par celle de l'un; les conséquences seraient les mêmes.

D'autre part, accepter de demeurer dans l'analyse des diverses causalités sans vouloir considérer l'aspect de la participation, c'est se priver d'une connaissance plus synthétique, plus ample, comme si l'on ne voulait jamais considérer les propriétés de la réalité, mais seulement ses causes propres. Cela est surtout frappant en ce qui concerne le jugement de sagesse que le métaphysicien peut porter sur les réalités existantes limitées. Ayant découvert l'existence de l'Être Premier, sa Simplicité, sa Bonté, sa Vie, son Intelligence substantielles, il peut affirmer immédiatement que toutes les autres réalités existantes, qu'il expérimente (spécialement lui-même et les autres hommes), ne peuvent qu'être participantes dans leur être, dans leur bonté, leur vie, leur intelligence et que, du fait même qu'elles participent, elles dépendent de l'Être Premier¹².

Distinguons bien ce dernier niveau de participation des précédents, car l'Un-Mesure est alors Dieu-Être Premier, Bonté suprême,

¹² Nous reviendrons sur ce point dans le volume III, à propos de la création.

Vie substantielle, Intelligence substantielle et Première... Autrement dit, distinguons bien l'ordre de participation à l'égard de l'*un-substance-quiddité*, à l'égard de l'*un-acte (esse, opération)*, à l'égard de l'*un-mesure du nombre* et à l'égard de l'*Un-Réalité première, Dieu*. Car la participation n'est pas la même à ces différents niveaux. Il y a quatre niveaux de participation qu'il faut bien distinguer, et à l'intérieur desquels il y a encore à préciser.

Certes, la participation à l'égard de l'Un-Réalité première, Dieu, est la plus parfaite et, d'une certaine manière, en elle se retrouvent les autres modalités, au moins les deux premières (l'un mesure du nombre ne peut se trouver en Dieu). C'est pourquoi, si facilement, on considère cette participation, qui est la plus parfaite, comme étant la plus typique. Cela est vrai dans une perspective de sagesse, mais non dans celle de l'analyse scientifique.

Si l'on ne prend pas garde à distinguer la structure de la pensée théologique de celle de la métaphysique, on en vient très facilement à affirmer que la participation, dans la doctrine de S. Thomas, est première au sens absolu, comparativement à la causalité. Du point de vue purement théologique, où l'on part du mystère de Dieu et où l'on considère toutes les créatures dans cette lumière, il y a quelque chose de vrai : l'ordre de la participation est ce qu'il y a de plus manifeste; cependant, il implique toujours le point de vue de la causalité et se fonde sur lui. La découverte de l'existence de l'Être Premier se fait en premier lieu par la causalité, et tout le problème de la création implique en premier lieu la causalité. On peut donc dire qu'en théologie, le point de vue de la participation est *propre* et *ultime*, et celui de la causalité, *fondamental*¹³.

Du point de vue métaphysique, le problème de la recherche des causes propres est essentiel et primordial; c'est ce problème qui structure la pensée métaphysique; le problème de la participation ne peut être que *premier (quoad nos)* et *ultime* – c'est le problème de la propriété¹⁴.

¹³ La méthode du théologien consistant à rechercher le *quomodo sit* ou le *quomodo non sit* du mystère, en vue du *quid* qui ne sera saisi que dans la vision béatifique, on comprend que le problème de la participation devienne le problème propre d'une science qui, sans pouvoir atteindre le *quid* de son sujet, n'atteint que son *quomodo*.

¹⁴ La propriété peut être découverte comme relative aux principes; elle est donc objet de la conclusion scientifique. Mais la propriété peut aussi être recherchée pour elle-même; elle ne peut être alors atteinte que dans la recherche du *comment*. C'est pourquoi la participation peut à la fois être considérée comme présupposant la causalité et en manifestant les propriétés, et être considérée en elle-même; elle relève alors de la recherche du *comment*.

CHAPITRE X

LA PERSONNE HUMAINE

Après avoir découvert l'ὄσια comme la détermination radicale de ce-qui-est, comme le noyau central (du point de vue de l'être) de ce-qui-est; après avoir découvert l'acte comme ce qui achève ce-qui-est, comme la *fin* (du point de vue de l'être) de ce-qui-est; après avoir précisé enfin que l'un est l'acolyte de l'être, la propriété de l'ὄσια et de l'acte (la détermination radicale ne peut être divisée, elle est une, de même que ce qui termine ne peut être divisé, mais est un, alors que, par contre, la puissance et les déterminations relatives fondent et impliquent le multiple), il est nécessaire de se poser la question : *comment* cette ὄσια, cet acte et cet un se trouvent-ils réalisés dans la réalité la plus parfaite que nous puissions expérimenter, c'est-à-dire l'homme (et donc aussi nous-mêmes) ? Car il ne suffit pas, du point de vue métaphysique, d'analyser ce-qui-est du point de vue de l'être, il ne suffit pas de rechercher les causes propres de ce-qui-est du point de vue de l'être; il est, sans aucun doute, absolument nécessaire de le faire, et c'est même la première chose à faire puisque nous n'avons pas l'intuition de l'être; mais il faut, au terme de cette analyse, revenir à la réalité existante et essayer de saisir *comment* l'ὄσια, l'acte et l'un se trouvent réalisés concrètement¹. Nous avons déjà posé la question : comment la sub-

¹ Nous ne voulons regarder ici la personne que comme l'ultime *comment* métaphysique que nous puissions connaître immédiatement – ce qui, en réalité, « noue » toutes les recherches de ce-qui-est considéré en tant qu'être. En analysant l'être de la manière la

stance existe-t-elle dans le monde physique ?² Le problème était alors celui de l'individuation, et son élucidation nous permettait de saisir les liens propres de la matière et de l'être.

Si le philosophe réfléchit sur la connaissance que nous avons de la matière, il doit reconnaître que celle-ci est d'abord saisie dans l'activité artistique, comme ce qui est présumé à cette activité et coopère avec elle; la matière est ce à partir de quoi se fait l'œuvre, et ce en quoi l'œuvre est faite³.

A ce niveau, on a une connaissance pratique de la matière, on la connaît en tant qu'utilisée et coopérant à l'œuvre. La matière est ensuite atteinte à partir de l'analyse philosophique de ce-qui-est-mû : la saisie de la nature-forme permet de saisir, «analogiquement», la nature-matière⁴. Il s'agit là d'une connaissance philosophique, spéculative de la matière. La philosophie du vivant nous fait comprendre comment la matière coopère à la vie, comment elle devient une matière vivante, constituant le corps organique. Enfin, en étudiant ce-qui-est, non plus du point de vue de son mouvement, mais du point de vue de l'être, on saisit sa détermination radicale, son οὐσία. La matière n'est plus atteinte

plus parfaite possible, on découvre progressivement ce qu'est l'*esprit* de l'homme (l'intelligence est ordonnée essentiellement à l'être), ce qui permet de découvrir métaphysiquement ce qu'est la *personne* de l'homme. L'étude métaphysique de la personne présume donc toutes les analyses précédentes et ne nous fait découvrir aucun principe nouveau; mais elle nous donne une connaissance nouvelle du *comment*, du πῶς de l'être, ce qui nous obligera à poursuivre notre recherche : la personne de l'homme est-elle l'ultime réalité ?

De même qu'au terme de l'analyse de l'activité artistique nous avons précisé ce qu'est l'*homo faber*, car toute cette analyse n'avait d'autre but que de nous faire comprendre ce qu'est l'*homo faber* (voir *L'activité artistique*, II, ch. 8, pp. 165 ss.), et de même qu'au terme de l'analyse de l'activité morale il nous faudra préciser ce qu'est l'*homo amicus* (toute l'analyse de l'activité morale étant ordonnée à cela), de même au niveau métaphysique, l'analyse de ce-qui-est (comme *être*) demande de s'achever dans l'étude de la personne humaine. Nous ne pourrions traiter ici ce problème que d'une manière rapide; nous voulons seulement le situer (aussi notre enquête historique sera-t-elle assez brève), notre but étant avant tout, dans cette étude de philosophie première, de mettre en lumière le τί ἐστὶ et le τέλος de l'être comme tel, c'est-à-dire les principes propres de l'être, plus que le πῶς de l'être existant.

² Voir *L'être*, I, pp. 431 ss.

³ Il est significatif que le sens étymologique du mot «matière» en grec (ύλη) soit celui de «bois»; le bois est, pour le menuisier, la «matière» sur laquelle il travaille.

⁴ Ne confondons pas cette connaissance philosophique de la nature-matière avec la connaissance du sujet des contraires, obtenue dans une analyse critique de ce-qui-est mû (tout ce-qui-est-mû implique deux contraires et le sujet de ces contraires : voilà les conditions nécessaires d'intelligibilité du mouvement). Ce sujet suppose, certes, la nature-matière, considérée non comme un principe, mais comme un sujet existant. On pourrait dire que ce sujet est comme le fondement de tout devenir.

comme un principe propre, comme une cause propre de l'être comme tel; mais elle est considérée comme un élément essentiel de *tels* êtres, des êtres sensibles, mobiles, que nous expérimentons. La matière unie à la quantité explique l'individualité propre de tels êtres, leur caractère concret d'individus. L'être n'est concret, pour nous, que par la matière quantifiée; aussi confondons-nous facilement le réel et le monde physique, quantifié et sensible, puisque le réel ne nous est donné qu'à travers la matière quantifiée.

Ce problème de l'être-individu, de l'être que nous expérimentons, est très important car il donne à la métaphysique de l'être un aspect concret, existentiel, immédiatement expérimentable, et nous fait saisir le lien qui existe entre le domaine de l'être proprement dit et celui du mouvement. C'est par la matière quantifiée que, pour nous, le mouvement s'introduit en premier lieu dans l'être. Il n'est pas le fruit d'une synthèse de l'être et du non-être, mais s'impose comme la forme d'être propre à l'être matériel-quantifié : cet être existe dans un mouvement. Le problème de l'individuation est donc le problème fondamental du *comment* de l'οὐσία dans notre monde physique.

Après avoir découvert l'acte comme cause (selon la fin) de ce-qui-est, nous avons immédiatement considéré ses diverses modalités pour mieux saisir ce qu'il est, étant donné la difficulté que nous avons à le saisir en lui-même. Le problème des modalités de l'acte est déjà le problème du *comment* de l'acte, mais au niveau de toutes les réalités que nous pouvons expérimenter, sans que l'on en précise l'application majeure. En ce qui concerne l'un, qui était saisi comme propriété, il était inutile de se poser le problème du *comment* en sa généralité, à l'égard de toutes les réalités que nous pouvons expérimenter, car la propriété dépend de ses principes antérieurs : dans le cas présent, l'οὐσία et l'acte; le *comment* de l'un est donc celui de l'οὐσία et de l'acte; autrement dit, c'est l'unité numérique de l'individu et l'unité propre aux diverses modalités de l'acte.

La question que nous nous posons ici est un peu différente. Le problème n'est plus considéré dans toute sa généralité, comme concernant toutes les réalités que nous pouvons expérimenter; il est posé à l'égard de l'homme en tant que celui-ci est la réalité la plus parfaite, la plus noble que nous puissions expérimenter; et nous nous demandons quelle est l'unité existentielle particulière de cet individu qui possède une intelligence et une volonté, de cet individu capable d'atteindre la vérité, capable d'aimer, capable de dominer ses activités, de les orienter, capable de choisir et de suspendre son choix et son activité, capable de

se donner, de réaliser des liens d'amitié avec un autre individu, capable aussi de s'isoler, et capable de transformer le milieu en lequel il vit... Pouvons-nous saisir ce qui fait que l'homme est une personne alors que les animaux, qui sont aussi des réalités vivantes individuelles, ne sont pas des personnes ? Ce problème de la personne se pose donc au terme des analyses métaphysiques auxquelles nous nous sommes attachés jusqu'à présent, et leur donne une signification plus précise, plus concrète et plus urgente, permettant une première synthèse qui nous atteint immédiatement et nous intéresse «personnellement». Il ne s'agit sans doute pas de l'ultime synthèse métaphysique, mais bien de la première, à laquelle il faut s'arrêter et qui permettra d'aller plus loin.

I. Origine et significations du mot «personne»

Du point de vue historique, il faut reconnaître que le problème de la personne humaine ne s'est posé explicitement qu'assez tard dans la philosophie grecque. Nous disons bien «explicitement», car si le mot *πρόσωπον* apparaît tardivement avec le sens philosophique de notre mot «personne», la réalité à laquelle il correspond est présente bien avant; et nous pourrions appliquer à la philosophie grecque ce que S. Thomas, en théologien, dit du mot «personne» et de la Révélation¹.

Considérons d'abord le mot, ou plus exactement les mots *πρόσωπον* et *persona*. *Πρόσωπον*, plus ancien que *persona*, vient de *πρό* et *ὤψ*². A l'origine, il désigne la face, le visage³ – Platon et Aristote l'emploient en ce sens⁴ – puis le masque, notamment chez Démosthène et Aris-

¹ Voir I, q. 29, a. 3, ad 1 : «bien que le nom de *personne* ne se trouve pas dit de Dieu dans l'Écriture, ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament, cependant on trouve de multiples fois affirmé de Dieu ce que ce nom signifie, à savoir que [Dieu] est *maxime per se ens* et *perfectissime intelligens*». S. Augustin disait que si l'Écriture, à propos de Dieu, ne parle pas de trois «personnes», ni d'une personne, elle n'y contredit cependant pas : voir *De Trinitate*, VII, 4, t. 15, pp. 532-533.

² Aristote suggère que la formation du mot *πρόσωπον* pourrait se rattacher à la fonction même de la face : «chez l'homme, la partie comprise entre la tête et le cou s'appelle la face, *πρόσωπον*, nom qu'elle doit, semble-t-il, à sa fonction» (*Parties des animaux*, Γ, 1, 662 b 17-20). Voir d'autre part l'étymologie donnée par Boèce : «*Graeci has personas πρόσωπα* vocant, ab eo quod ponantur in facie atque ante oculos obtegant vultum, *παρὰ τοῦ πρὸς τοῦς ὄπτας τίθεσθαι*» (*De duabus naturis*, P.L. 64, col. 1343 D).

³ Le mot se retrouve à plusieurs reprises chez Homère, par exemple dans l'*Iliade*, XVIII, 24.

⁴ Voir *Timée*, 45 a : «en premier lieu, sur la peau de la tête, les dieux ont placé, de ce

tote⁵. Par la suite, le mot va prendre une signification toute différente, presque opposée : de la face au masque, du masque au rôle joué par l'acteur (au « personnage »), le mot en vient, chez Polybe semble-t-il (IIe siècle avant Jésus-Christ), à désigner l'individu qui joue un « rôle » dans un groupe, puis la dignité morale⁶. Enfin, chez les Stoïciens, le mot πρόσωπον désigne définitivement celui qui est responsable de ses actions, celui qui est capable de se dominer, et connote une intériorité, une dignité, une autonomie qui présupposent l'esprit, l'intelligence. Mais il semble que ce soit seulement chez Epictète, et donc à la fin du premier siècle après Jésus-Christ, que le mot πρόσωπον ait définitivement acquis son sens nouveau.

Quant au mot *persona*, plus tardif que πρόσωπον, il a une étymologie beaucoup plus incertaine. A la suite d'Aulu-Gelle (IIe siècle après Jésus-Christ), Boèce, au Ve siècle, affirmera péremptoirement que *persona* vient de *personare*⁷. D'autres étymologies, plus ou moins fantaisistes, ont été proposées au cours des siècles. Ainsi S. Thomas, à la suite de Placidus, suggérera que *persona* pourrait venir de *per se una*⁸. Enfin, certains pensent que *persona* pourrait être une transcription du nom propre *Perséphonè* (*Persepona*)⁹, ou d'un adjectif archaïque dérivé du nom étrusque *Phersu* (nom d'un danseur masqué figurant sur un monument étrusque datant de 550 environ avant Jésus-Christ)¹⁰ –

côté-ci, le visage» (πρόσωπον); 75 d; Voir aussi *Parties des animaux*, loc. cit.; A. 5, 645 b 36 : «j'appelle parties le nez, l'œil, le visage entier (σύνολον πρόσωπον)»; B. 1, 146 b 13; *Histoire des animaux*, A. 8, 491 b 9; 1, 486 a 8; *De la génération des animaux*, A. 18, 722 a 18, 20, 26.

⁵ Cf. *Poétique*, 5, 1449 a 35 : «le masque comique est laid et difforme sans expression de douleur».

⁶ Voir S. SCHLOSSMANN, *Persona und Πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma*, pp. 41-42; M. NÉDONCELLE, *Prosopon et Persona dans l'Antiquité classique*, p. 281. M. Nédoncelle pense qu'au sens de «face», le Nouveau Testament ajoutera simplement celui d'«individu» : voir art. cit., p. 283.

⁷ Cf. *De duabus naturis*, loc. cit. : «Persona (...) dicta est a personando, circumflexa penultima. Quod si acuat antepenultima, aperte a sono dicta videbitur. Idcirco autem a sono, quia in concavitate ipsa major necesse est solvatur sonus». Voir M.H. MARSHALL, *Boethius' Definition of Persona and Medieval Understanding of the Roman Theater*, pp. 472 ss.

⁸ Cf. I, q. 29, a. 4 : *persona dicitur quasi per se una*; dans l'article précédent, S. Thomas se réfère à l'étymologie proposée par Boèce (voir q. 29, a. 3, obj. 2 et ad 2; cf. *I Sent.*, dist. XXIII, q. 1, a. 1 : «secundum Boetium (...), sumptum est nomen *personae* a *personando*»). Concernant Placidus, voir H. RHEINFELDER, *Das Wort Persona*, p. 21. S. Thomas dira aussi que la perfection d'une réalité implique «qu'elle existe *par soi*, ce qui est entendu dans le nom de 'personne'» : ...*quod per se existat, quod in nomine personae intelligitur* (III, q. 2, a. 2, ad 2; cf. ci-dessous, p. 695).

⁹ Voir M. NÉDONCELLE, art. cit., p. 290; cf. pp. 288-289.

¹⁰ Voir art. cit., pp. 287 ss. En optant pour cette étymologie, M. Nédoncelle estime

lequel *Phersu* pourrait bien, lui, dériver du mot grec πρόσωπον¹¹.

Quoi qu'il en soit de son étymologie, le mot *persona* a désigné d'emblée, non pas le visage, mais le masque. Du masque à l'apparence extérieure (chez Tite-Live)¹² et au rôle théâtral (chez Plaute et Térence), le mot en est venu à désigner, chez Cicéron, à la fois le rôle social, la personne juridique, l'individu, et même la nature humaine, soit individuelle, soit commune, en tant que tous les hommes participent à la raison¹³.

Plus récent que πρόσωπον, *persona* a évolué beaucoup plus rapidement que son homologue grec et l'a, semble-t-il, influencé. Cicéron, en effet, écrit presque deux siècles avant Epictète. Or chez ce dernier, comme nous le verrons, πρόσωπον est encore, à diverses reprises, employé au sens de «rôle», bien qu'il ait déjà, en d'autres endroits, un sens beaucoup plus intérieur.

Cependant, quel que soit l'intérêt du témoignage d'un Cicéron et surtout d'un Epictète, c'est chez les Pères de l'Eglise que les mots πρόσωπον et *persona* commencent à acquérir une véritable signification métaphysique¹⁴; mais la terminologie des Pères, surtout des Pères grecs, est encore hésitante, et manifeste une certaine défiance à l'égard du terme πρόσωπον¹⁵. C'est seulement chez les théologiens latins, notamment chez Boèce, que la *persona* est définie philosophiquement comme *rationalis naturae individua substantia*¹⁶. S. Thomas dira que la *persona* est «ce qui est le plus parfait dans toute la nature, c'est-à-dire ce

n'avoir «aucune raison de penser qu'il y ait une racine commune à πρόσωπον et *persona*; encore moins pouvons-nous croire que le deuxième mot dérive du premier» (*art. cit.*, p. 293).

¹¹ Selon Benveniste, il se pourrait que le mot *pharsu* ou *phersu* «vienne d'un emprunt fait par les Etrusques au grec πρόσωπον (*perso*)» (M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, p. 351).

¹² Voir J. STOETZEL, *La psychologie sociale*, pp. 140-141.

¹³ Voir *De officiis*, I, 107 : «Intelligendum est duabus quasi nos a natura indutos esse personis, quarum una communis est ex eo quod omnes participes sumus rationis (...); altera autem quae proprie singulis est tributa». Cf. M. NÉDONCELLE, *art. cit.*, pp. 297-298.

¹⁴ Le mot est chez saint Cyprien, chez Tertullien. S. Hippolyte de Rome, écrivant contre Noétus et commentant le verset de S. Jean : «Le Père et moi, nous sommes un» (*Jn X*, 30), affirme : «il a indiqué deux personnes (πρόσωπα), mais une seule puissance» (S. HIPPOLYTE, *Contre les hérésies*, p. 247, 13). Cf. p. 257, 1-2 : «Je ne parlerai pas de deux dieux, mais d'un seul, et de deux personnes (...) car le Père est un, mais les personnes sont deux...»; plus loin, S. Hippolyte emploie πρόσωπον en son premier sens : ἐκ προσώπου τῶν ἀποστόλων, «par la bouche des Apôtres» (p. 261, 13).

¹⁵ Cf. ci-dessous, p. 688, note 1.

¹⁶ Voir ci-dessous, p. 690. Cf. CASSIODORE, *Expositio in Ps. VII*, 1, p. 80 : «Persona vero hominis est substantia rationalis, individua, suis proprietatibus a consubstantialibus ceteris segregata».

qui subsiste dans une nature rationnelle»¹⁷. Enfin, chez les modernes, «personne» (ou *Person* en allemand et en anglais) désignera le sujet libre, le moi intérieur, le sujet d'une auto-crédation, d'une spontanéité, ou ce qui est capable de se donner, de communiquer. D'autre part, on parlera de *personalitas*, «personnalité» (*Personalität*, *Persönlichkeit*, *Personality*), en des sens assez différents¹⁸. Les mots correspondant à notre terme «personne» ont donc pris, au cours du développement de la philosophie, des significations multiples.

Cependant, le philosophe ne s'arrête pas aux mots, mais à la réalité. Or, si le mot est absent des écrits des philosophes grecs antérieurs aux Stoïciens, la réalité de la personne humaine y est présente¹⁹. C'est pourquoi il n'est pas inutile de voir comment cette première recherche s'est élaborée. Nous verrons ensuite, rapidement, comment elle s'est développée en terre latine avec Boèce et chez les théologiens du Moyen Âge, et comment, de nos jours, cette recherche a pris un nouvel intérêt.

II. Enquête historique

1. LA PHILOSOPHIE GRECQUE

Chez les Pythagoriciens, le climat religieux conduit à poser la question du sens de la destinée de l'homme. C'est en effet dans un milieu religieux que le problème de l'âme immortelle de l'homme s'est posé en premier lieu, et avec lui, nécessairement, celui de la destinée et donc de la personne. Car si l'homme n'a pas de destinée propre individuelle, y a-t-il encore un problème personnel ? Si, comme pour l'animal, sa finalité est celle de l'espèce, y a-t-il encore un problème de la personne ? Ce qui est certain, c'est que le milieu religieux mystique en lequel s'élabore le pythagorisme favorise l'éclosion du problème de la

¹⁷ I, q. 29, a. 3.

¹⁸ Le psychologue américain G. W. Allport a relevé, dans les langues d'Europe occidentale, une cinquantaine d'acceptions différentes des mots «personne» ou «personnalité» : voir G.W. ALLPORT, *Personality. A psychological interpretation*, pp. 24-54.

¹⁹ Les philosophes qui considèrent l'homme comme la réalité la plus parfaite de l'univers, comme la réalité la plus parfaite que nous puissions expérimenter, et qui le considèrent comme possédant un esprit, une destinée propre au delà de la corruptibilité, reconnaissent bien l'homme comme une personne. C'est le cas de la philosophie pythagoricienne, de celles de Socrate, de Platon, d'Aristote, des Stoïciens, de Plotin.

destinée de l'homme. L'homme doit se purifier progressivement avant d'atteindre sa fin propre, la fin pour laquelle il est fait et qui permet son épanouissement ultime. Cette fin ne se réalise pas sur la terre : elle est au delà. C'est une fin contemplative à laquelle on peut aspirer déjà ici-bas, mais qui ne se réalise parfaitement qu'«après»; c'est une fin «trans-physique».

Par le genre de vie qu'il choisit, Socrate montre qu'il est certain que l'homme est capable d'une destinée personnelle, capable de répondre à une vocation en se laissant conduire par son «démon intérieur». La manière dont Socrate accepte de mourir, en restant fidèle à sa voix intérieure qui lui demande de respecter les lois de la cité, montre nettement qu'il est sûr que la vie d'ici-bas n'est qu'un passage vers une autre vie, et qu'il est sûr que l'homme, en ce qu'il a de plus profond – son âme immortelle – doit s'orienter autant qu'il le peut, dès ici-bas, vers cette vie future seule digne d'être vécue. Il y a donc dans la vie de Socrate et dans sa mort un témoignage «personnel» qui éclaire d'une manière très spéciale le problème philosophique de la personne; celle-ci n'exige-t-elle pas nécessairement un dépassement à l'égard de la mort ?

Disciple de Socrate, Platon comprend que le problème philosophique fondamental est celui de l'immortalité de l'âme. Car la finalité propre du *vous* ne peut être que de contempler. Notre âme spirituelle, avant d'être unie à un corps, contemplant ce qui est éternel, elle contemplant en compagnie des dieux; et en se remémorant cette contemplation bienheureuse, elle vit de cette même contemplation. C'est pourquoi le sage, le philosophe, ne doit pas craindre la mort, puisque celle-ci lui permet de se libérer du corps et des limites que le corps impose à l'âme; grâce à la mort, l'âme retrouve son état originel, ses «ailes», et peut alors contempler librement. La mort ne peut être crainte que par celui qui mène une vie indigne de l'homme, car il se réincarnera alors à un niveau inférieur.

Ici encore, on ne peut nier que le problème philosophique de la contemplation est lié au problème de l'immortalité de l'âme, et donc exprime bien le problème de la destinée personnelle de l'homme. Evidemment, le problème de la destinée personnelle, chez Platon, chez Socrate et même chez les Pythagoriciens, est avant tout lié à celui de l'âme immortelle. De ce point de vue, on pourrait objecter qu'il ne s'agit pas de la personne, car l'âme n'est pas la *personne* de l'homme. Il est évident que le problème de la destinée de l'âme immortelle n'est pas celui de la personne dans toutes ses dimensions; mais il en constitue

bien un aspect essentiel, et peut-être même l'aspect premier; et il est important de voir qu'historiquement c'est celui-là qui s'est posé en premier lieu.

Chez Aristote, nous pouvons dire encore que si le problème de la personne n'est pas explicitement posé, il est cependant présent, et même plus nettement que chez ses prédécesseurs, bien que d'une manière différente. Aristote, en effet, parle de l'homme comme source d'activité éthique et politique, comme capable d'être lié à un autre par une amitié réciproque, comme capable de contempler, capable aussi de réaliser certaines œuvres artistiques. Pour Aristote, l'homme est capable de bonheur, il est capable d'autonomie et de responsabilité, il est capable de choix et de réalisation. Ce n'est plus le problème de l'immortalité de l'âme qu'Aristote regarde en premier lieu; car sa philosophie réaliste part de l'expérience, et nous n'avons pas l'expérience de l'immortalité de l'âme. Ce qu'il considère en premier lieu, c'est le désir de bonheur qui est en nous et le caractère volontaire de nos activités humaines, qui les distingue de celles des animaux. L'homme est capable d'activités volontaires et vertueuses. Si l'homme est capable de désirer le bonheur, s'il est capable de poser des actes volontaires et vertueux, c'est parce qu'il possède une intelligence. Sa vie n'est pas seulement une vie végétative et animale, elle est aussi la vie du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, une vie spirituelle. Dans le *De Anima*, étudiant les divers degrés de vie que possède l'homme, Aristote précise le caractère original de la vie du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, qui est la vie la plus élevée, la plus noble, une vie qui, en dernier lieu, réclame la contemplation. Il reconnaît certes que cette vie du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, qui par elle-même est divine et «séparée», dépend cependant, en nous, de degrés de vie inférieure : la vie de notre $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ne peut s'exercer sans faire appel à notre imagination qui, elle, demeure liée aux sens externes (et donc à notre corps) et à nos passions. Mais si notre $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ demeure si conditionné dans son *exercice* en raison du lien essentiel qui existe entre l'âme et le corps (et ici Aristote s'oppose à la vision de Platon), cependant ce $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, en lui-même, ne dépend pas d'un organe corporel : il est séparé du corps, ordonné vers quelque chose d'autre, car il saisit dans la réalité physique ce qui est intelligible, ce qui peut être non relatif au sensible. Le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ est capable d'atteindre par l'intelligence l'être, et de regarder, en tout ce qui est, son être. C'est pourquoi la philosophie première, qui considère ce qui est en tant qu'être, n'a d'autre but que de chercher ce qu'est le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, et en dernier lieu ce qu'est Dieu. La vie de Dieu est considérée comme la vie contemplative par excellence, la vie du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ pur se con-

templant lui-même; cette vie contemplative, nous ne pouvons la vivre que partiellement, par moments, alors que Dieu la vit toujours.

Si, pour Platon, c'est le problème de l'immortalité de l'âme qui *fonde* toute la philosophie (le problème de la destinée de l'homme prenant par là toute sa valeur), pour Aristote c'est l'expérience que nous avons du désir du bonheur, de l'amitié et de la contemplation qui *finalise* toute la philosophie. Sa conception implicite de la personne humaine est donc beaucoup plus complète que celle de Platon et de ses prédécesseurs; car c'est vraiment le désir d'être heureux¹, impliquant le volontaire, qui permet de saisir ce double épanouissement de l'homme : celui de la contemplation et celui de l'amitié (exigeant la justice). Aristote considère l'homme d'une manière concrète, avec son corps, et cependant il maintient que c'est la vie du *νοῦς* qui caractérise profondément la vie de l'homme, la spécifie, et que c'est son épanouissement qui permet à l'homme d'être pleinement lui-même. On peut donc dire que pour Aristote, la personne ne peut se saisir que par la vie propre du *νοῦς*.

Chez les Epicuriens, la conception du bonheur humain est tout autre : c'est le plaisir. S'il ne faut pas se laisser aller à tous les plaisirs, surtout aux plus immédiats et aux plus sensibles, c'est pour jouir mieux et plus intensément des plaisirs supérieurs. Les Epicuriens, pas plus que les Stoïciens, n'ont de métaphysique; leur conception de la personne est exclusivement d'ordre éthique et en référence immédiate à l'exercice des opérations vitales, sans considération du bien-fin atteint par ces opérations. C'est la manière d'exercer ces opérations vitales qui caractérise la personne humaine. Les Epicuriens (à la différence des Stoïciens, qui ont une conception de l'univers physique), ne considèrent que l'homme et son plaisir. C'est donc là que l'aspect subjectif de la personne apparaît de la manière la plus manifeste.

C'est chez les Stoïciens, chez Sénèque² et particulièrement chez Epictète, que le problème de la «personne» proprement dite est expli-

¹ On ne peut parler de bonheur sans que soit impliqué le problème de la *personne*. On ne parle pas du bonheur d'un animal, du bonheur d'un chien; seul l'homme peut être heureux et tendre vers le bonheur, car seul il peut avoir, dans ses activités propres, une conscience et une lucidité sans lesquelles il n'y a pas de «bonheur».

² Dans les écrits de Sénèque, la *réalité* de la personne est présente, mais le *mot* n'y est guère. Bien plus que de «personne», Sénèque parle de «l'homme», «l'homme de bien» (*vir bonus* : *De la providence*, I, 5; II, 1), «l'homme heureux» (*op. cit.*, III, 8); du «sage» (*De*

cité pour la première fois. Pour le vivant raisonnable (τῷ λογικῷ ζῳῷ) seul l'irrationnel (τὸ ἄλογον) est intolérable, insupportable, tandis que le rationnel (τὸ δ' εὐλογον) est supportable (φορητόν). Du reste,

le rationnel et l'irrationnel sont «autre pour un autre», comme le mauvais et le bon, l'inutile et l'utile. C'est pourquoi l'éducation apprend à adapter conformément à la nature notre πρόληψις du rationnel et de l'irrationnel aux réalités particulières. Car pour déterminer le rationnel et l'irrationnel, nous ne jugeons pas les choses extérieures selon leur valeur, mais encore, chacun d'entre nous, selon notre personne (κατὰ τὸ πρόσωπον)³.

Par le fait même, «si l'on se met une seule fois (...) à comparer la valeur des biens extérieurs en la calculant», on est très proche de «ceux qui ont perdu le sens de leur propre personne» (τοῦ ἰδίου προσώπου)⁴.

Il semble bien que πρόσωπον puisse être traduit ici par «personne», bien que dans d'autres passages ce mot désigne proprement le «rôle» personnel, la fonction personnelle : «Souviens-toi que tu es comme un acteur (ὑποκριτής) (...) c'est à toi de bien tenir le rôle (πρόσωπον) qui t'est confié, et c'est à un autre de te le choisir»⁵. «Si tu prends un rôle (πρόσωπον) au-dessus de tes forces, tu le joues mal, et tu laisses de côté celui que tu pouvais bien remplir»⁶.

Parlant du vrai philosophe qui, dans ses actions, doit offrir un «beau modèle» aux autres, Epictète rappelle l'exemple d'Helvidius Priscus qui préféra mourir plutôt que de ne pas siéger au Sénat dont il était membre, et l'exemple de l'athlète qui, risquant la mort si on ne le

la constance du sage, par exemple V, 5), de «l'âme» (anima : *De la tranquillité de l'âme*, I, 4), de la mens (op. cit., XVII, 11), du «moi» (op. cit., I, 1 : *inquirenti mihi in me*; *De la colère*, III, 13 : *pugna tecum ipse*), de «l'âme et la chair» (*Consolations*, II, 4). Chez Marc-Aurèle, c'est aussi de l'homme qu'il est question : l'homme composé de corps, de souffle et d'intelligence (*Pensées*, XII, 3), ou de corps, d'âme et d'intelligence (op. cit., III, 16). L'homme doué d'une âme équilibrée et inébranlable est fort et maître de soi, et modéré dans sa force et sa maîtrise de soi (cf. *Pensées*, I, 16).

³ EPICTÈTE, *Entretiens*, I, 2, 1 et 5-8.

⁴ I, 2, 14-15.

⁵ EPICTÈTE, *Manuel*, § 17, pp. 16-17. Voir aussi *Entretiens*, I, 29, 45 : «Dépose le laticlave, prends des haillons et produis-toi dans ce rôle (πρόσωπω)»; cf. I, 29, 57; I, 29, 41 ss. : «le temps viendra bientôt où les acteurs croiront que leurs masques (προσωπεῖα), leurs brodequins et leurs robes, c'est eux-mêmes...»

⁶ *Manuel*, § 37, pp. 42-43. On comprend que le mot πρόσωπον puisse désigner aussi bien la «dignité personnelle» (selon la traduction de J. Souilhé) que le rôle ou la fonction, puisque dans la philosophie stoïcienne, le πῶς, le comment dans l'ordre de l'être, prend une très grande importance et ne se distingue plus du τί ἐστὶ aussi nettement que dans la philosophie aristotélicienne.

mutilait, choisit la mort. Cet homme, demande-t-on, a-t-il agi en athlète ou en philosophe ? Epictète répond : «comme un homme dont le nom a été proclamé à Olympie et qui y a lutté (...) voilà qui est 'selon la personne' (κατὰ πρόσωπον)⁷».

Mais comment reconnaître ce qui est «selon la personne»⁸ ? «Ce n'est pas subitement (...) que l'homme acquiert la noblesse d'âme. (...) Examine seulement à quel prix tu vends ton choix libre, ton choix personnel (τὴν σεαυτοῦ προαίρεσιν). Du moins, homme, ne le vends pas pour rien»⁹. Le bien de l'homme est la qualité même de son choix¹⁰. Cette personnalité morale s'acquiert progressivement en interrogeant, afin de discerner avec lucidité ce qui est «à moi» (τὴ ἐμὸν) de ce qui n'est pas à moi¹¹; autrement dit, en interrogeant pour savoir ce qui est en mon pouvoir (τί μοι ἐξέσται) et ce qui n'est pas en mon pouvoir; il faut examiner si tel fait dépend ou non de moi (ἐπ' ἐμοί ἐστιν)¹². Epictète donne cet exemple : si on peut me mettre en prison, m'enchaîner, ce n'est pas moi, mais ma jambe qu'on enchaîne et mon corps qu'on emprisonne. Ce «moi» (ἐμὲ), c'est ce qui est «au-dedans» : la προαίρεσις, que Zeus même ne peut vaincre¹³. On touche là un absolu.

Voilà la première apparition du moi dans la philosophie; ce «moi» est constitué par la προαίρεσις qui porte sur ce qui est en mon pouvoir, sur ce qui est «de moi», et par quoi je puis acquérir la grandeur et la noblesse d'âme (τὸ μεγαλόψυχον καὶ γενναῖον)¹⁴. Celui à qui toute chose arrive selon son choix, est libre¹⁵.

On trouve donc chez Epictète une conception nouvelle de la personne, plus explicite que chez Aristote et chez Platon. C'est le «moi» capable de choisir, capable de se dominer et d'organiser sa vie; c'est le

⁷ *Entretiens*, I, 2, 28.

⁸ I, 2, 30.

⁹ I, 2, 33; J. Souilhé traduit : «ta personne morale»; nous préférons traduire par «choix», car on parle des ἀπροαίρετα (cf. II, 1, 12 et ci-dessous, note 10).

¹⁰ I, 8, 16; cf. I, 18, 8 et I, 29, 24-25 : «tout ce qui arrive indépendamment de mon choix (ἀπροαίρετον) n'est rien pour moi». De même I, 30, 3 : Ἀπροαίρετα. Οὐδὲν πρὸς ἐμέ. Cf. *Manuel*, I et II, p. 2 : «Il y a des choses qui dépendent de nous, et il y en a qui ne dépendent pas de nous (...). Les choses qui dépendent de nous sont libres par nature; elles ne peuvent être ni empêchées, ni contrariées...»

¹¹ *Entretiens*, I, 1, 21-22; cf. III, 26, 34 et 9, 9, 31 : «ce que l'on a par soi-même, on serait puéril et bien sot de chercher à l'obtenir d'un autre».

¹² I, 1, 23.

¹³ *Ibid.*, cf. I, 18, 17 : la seule chose que le tyran ne puisse enchaîner, c'est la προαίρεσις, ce qui est au-dedans (ἐσωθεν); I, 29, 5 ss.

¹⁴ I, 9, 31-32; cf. I, 12, 30 ss. Cf. II, 3, 17 ss.

¹⁵ I, 12, 9.

moi dans sa maîtrise la plus parfaite de lui-même, et spécialement des passions de la colère. Cette maîtrise de soi donne au sage la tranquillité, la paix de l'âme qui est pour lui le vrai bonheur et qui lui permet de se mettre en harmonie avec les lois de l'univers, de s'y conformer pleinement. Il y a là une conception de la personne humaine qui est différente des précédentes, à la fois beaucoup plus relative à l'univers, plus immanente, et plus réflexive : cette maîtrise de soi n'a d'autre finalité qu'elle-même, elle se suffit à elle-même.

Il y a encore une certaine conception non explicite de la personne chez les Sceptiques. Il ne s'agit plus d'une vision morale, il ne s'agit pas davantage d'une vision métaphysique, mais d'une conception réflexive critique. La perfection de l'intelligence humaine est l'ἐποχή, qui manifeste bien la supériorité de l'esprit : ne pas affirmer, ne pas nier, mais demeurer au delà dans une volonté de non-jugement, d'attente, de suspension. Cette supériorité du sage est évidemment très négative : ne pas affirmer; mais elle lui laisse une capacité, une possibilité indéterminée, illimitée. C'est le primat du possible, autre aspect du primat de la subjectivité, qui s'introduit et s'impose.

Enfin, chez Plotin, la personne humaine est saisie dans une pure intériorité, l'intériorité contemplative de l'âme qui redécouvre sa parenté avec le νοῦς et, plus profondément, avec l'Un¹⁶. C'est ce contact avec l'Un, au delà de la contemplation, qui nous fait saisir l'absolu de l'âme-esprit. Il ne s'agit plus vraiment de l'homme, ni de la personne humaine, mais de ce qui, en l'homme, est divin : son âme-esprit-un. Ce qui intéresse Plotin, c'est beaucoup plus le retour de l'âme vers l'Un (exigé du fait qu'elle émane du νοῦς uni à l'Un), que le problème de l'autonomie de l'âme-esprit, c'est l'aspect mystique de cette union profonde plus que le problème propre de l'individualité. Mais peut-être est-ce là aussi une manière originale de comprendre ce qu'est la personne ? La personne est divine en elle-même, car elle est apparentée à l'Un; elle est unie à l'Un. C'est l'Un qui la fait personne.

¹⁶ Dans un article sur *Plotin et le moi*, J. Trouillard a voulu montrer que Plotin était «personnaliste» (au sens large du terme); pour cela, il s'est attaché à réfuter les trois grandes objections «qui se présentent dès qu'on parle de 'personnalisme' à propos de doctrine de l'antiquité», objections selon lesquelles la philosophie antique est une philosophie des essences (non de l'existence), de la totalité (non de l'individu), et «interprète le devenir selon le schéma du retour cyclique, non dans une perspective historique» (J. TROUILLARD, *Plotin et le moi*, p. 60).

Ces divers aspects que nous venons de relever chez les philosophes grecs demeurent sans doute embryonnaires et inachevés; mais il y a là une recherche qu'il ne faut pas négliger, car elle est très riche dans sa diversité.

2. LE MYSTÈRE DES PERSONNES DIVINES CONSIDÉRÉ PAR LES THÉOLOGIENS

Durant la période de réflexion théologique, tant grecque que latine, le problème de la personne s'est posé explicitement à propos du mystère de la Très Sainte Trinité – comment Dieu, en Son unité de nature, peut-Il être trois personnes ? – et également à propos du mystère du Christ : l'union de la nature humaine (assumée par le Verbe) avec la nature divine du Verbe. Ajoutons que ce qui rendait le problème particulièrement complexe, c'est que la langue grecque et la langue latine étaient, sur ce point, peu déterminées¹.

Saint Augustin

Chez un S. Augustin, la théologie de la personne demeure complexe; en effet, si *persona* est chez lui «un terme absolu», non un terme relatif², le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'en sont pas moins des relatifs purs, excluant, semble-t-il, toute subsistance³. De même, il est assez

¹ Voir A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, pp. 11 ss. S. Thomas souligne les difficultés de la terminologie grecque comparativement à celle des latins; cf. *L'être*, I, pp. 274-275. Parmi les Pères Grecs, auxquels nous ne pouvons pas nous arrêter ici, mentionnons seulement S. Basile chez qui le πρόσωπον «n'est encore que l'aspect sous lequel apparaît l'ὑπόστασις : le visage du Père, du Fils ou de l'Esprit et, comme tel, ne peut suffire à les distinguer» (B. PRUCHE, *Introduction* à : BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, p. 194). S. Basile déclare que «ceux qui disent que οὐσία et ὑπόστασις c'est la même chose, (...) se voient dans l'obligation de ne confesser que les πρόσωπα seulement», et «passent pour ne point éviter l'erreur de Sabellios» (*Lettre* 236; P. G. 32, col. 884 C); et B. Pruche note : «Basile professe (...) une certaine méfiance à l'endroit du mot πρόσωπον, qu'il emploie peu, parce que sans doute à ses yeux il n'est pas complètement dépourvu de saveur sabellienne» (*Introduction...*, p. 195).

² A. MALET, *op. cit.*, p. 22; cf. *De Trinitate*, livre VII, chap. 6, 11, Oeuvres 15, p. 541. Cf. VII, 6, p. 541 : «quand nous disons la personne du Père, nous ne disons rien d'autre que la substance du Père». Voir I. CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque*, pp. 37-51.

³ Cf. *Enarr. in Psalm. 68*; P.L. 36, col. 845; A. MALET, *op. cit.*, p. 23.

difficile de distinguer, chez S. Augustin, le rôle de la personne et celui de la nature dans l'acte de la procession⁴.

Dans son approche du mystère de la Sainte Trinité par le point de vue de «l'image de Dieu», S. Augustin définit la personne humaine comme «une substance rationnelle consistant d'âme et de corps»⁵, l'âme elle-même possédant en elle trois éléments : *mens*, *notitia*, *amor*⁶, ou encore *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*⁷.

Boèce

En ce qui concerne la personne, l'apport de Boèce est beaucoup plus important que celui de S. Augustin. Après avoir, dans ses commentaires de Porphyre (où il n'emploie guère le terme *persona*), présenté la «forme de l'individu» comme constituée d'accidents, comme une réalité d'ordre accidentel⁸, Boèce, dans ses commentaires d'Aristote, présente l'individu comme une réalité substantielle⁹; et dans son dernier ouvrage, le *De consolatione philosophiae*, qui est encore un ouvrage philosophique, il montre comment l'homme est semblable à Dieu par la *mens* et appelé à une vocation divine par la connaissance, la liberté et l'amour¹⁰. Mais c'est dans ses œuvres théologiques que Boèce précise le concept de *personne*; la définition qu'il en donne est bien connue :

⁴ Voir A. MALET, *op. cit.*, p. 24.

⁵ *De Trinitate*, livre XV, 7, 11, t. 16, p. 446.

⁶ Voir *De Trinitate*, livre IX, 2 à 6.

⁷ Voir *De Trinitate*, livre XV, 3; cf. livre X, 11-12. A. Stocker note que S. Augustin «s'est contenté de considérer l'homme comme une 'âme raisonnable, qui se sert d'un corps terrestre et mortel'. Pour S. Augustin, l'âme et le corps sont dans un rapport de propriétaire à propriété, et quand il en parle, il dit *anima rationalis habens corpus* : l'âme et le corps ne sont pas ensemble un être, mais l'âme a un corps. L'âme est une sorte de gouverneur capable de gouverner le corps; elle est, elle-même, une substance : *substantia quaedam rationis particeps, regendo corporis accommodata*» (*La personne, acte existentiel*, p. 183). Il est exact que S. Augustin, ayant subi très profondément l'influence du manichéisme et ensuite celle de la philosophie de Platon, considère que la personne humaine est en premier lieu son âme immortelle.

⁸ Voir *In Isagogen Porphyrii Commenta*, p. 200 : «Quae enim unicuique individuum forma est, ea non ex substantiali quadam forma species, sed ex accidentibus venit»; et p. 229 : «specieique adunationem in singulares individuasque personas accidentia partuntur». M. Nédoncelle remarque que la même doctrine persiste dans le premier traité théologique de Boèce, le *De Trinitate*; voir M. NÉDONCELLE, *Les variations de Boèce sur la personne*, p. 204.

⁹ Voir *Commentaire des Catégories d'Aristote*, I, P.L. 64, col. 188 c : «Aliquis homo enim atque aliquis equus, quoniam sunt individua, principaliter substantiae sunt et propriae et maximae (...) Individua igitur aequaliter substantiae sunt».

¹⁰ Voir M. NÉDONCELLE, *art. cit.*, pp. 208 ss.

si la personne se trouve seulement dans les substances, et en celles-là seules qui sont raisonnables, et si toute substance est une nature, et ne réside pas dans les |êtres| universels mais dans les individus, la définition de la personne est donc trouvée : la personne est une substance individuelle d'une nature raisonnable¹¹.

Cette définition, ajoute Boèce, correspond à ce que les Grecs appellent *ὑπόστασις*, qui désigne chez eux «la subsistance individuelle d'une nature raisonnable»¹². En traduisant *ὑπόστασις* par «subsistance individuelle», Boèce veut distinguer cette subsistance de la subsistance qui serait celle des genres et des espèces : ceux-ci, selon Boèce, «subsistent» en ce sens seulement qu'ils n'ont pas besoin d'accidents pour être; alors que les individus, non seulement subsistent, mais encore supportent les accidents (*substant*)¹³. Une fois établie l'équivalence des termes grecs et latins, (*οὐσία* et *essentia*, *οὐσίωσις* et *subsistentia*, *ὑπόστασις* et *substantia*, *πρόσωπον* et *persona*), Boèce conclut que l'homme a «une *οὐσία* en essence, puisqu'il est; une *οὐσίωσις* et subsistance, puisqu'il n'est pas dans un sujet; une *ὑπόστασις* et substance, puisqu'il est sous les autres qui ne sont pas subsistance (*οὐσίωσις*); un *πρόσωπον* et une personne, puisqu'il est un individu raisonnable»¹⁴.

Saint Thomas

C'est dans une perspective théologique (dans sa théologie trinitaire et sa christologie) que S. Thomas étudie la notion de personne¹⁵. A la suite de Pierre Lombard, il s'appuie sur la définition de Boèce, mais lui

¹¹ *De duabus naturis et una persona*, P.L. 64, col. 1343 C-D.

¹² *Ibid.*, 1344 A. Sur le passage de *substantia* à *subsistentia* dans le texte de Boèce, passage qu'on a voulu expliquer par une altération du texte, voir M. BERGERON, *La structure du concept latin de personne*, pp. 130-131.

¹³ *De duabus naturis*, *loc. cit.*, B-C.

¹⁴ *Ibid.*, 1344 A. Quant aux personnes divines, elles sont assimilées à des substances (*ibid.*, B). Par contre, dans les traités théologiques consacrés expressément à la Sainte Trinité, la personne divine n'est plus assimilée à la substance, mais à la relation (voir M. NÉDONCELLE, *art. cit.*, pp. 227 ss.) Boèce, tout en s'en rapprochant, ne saisit pas encore ce que S. Thomas formulera dans l'expression «relation subsistante». M. Nédoncelle (*art. cit.*, pp. 236-237) résume ainsi, par ordre chronologique, les diverses conceptions de la personne qu'il a relevées dans les œuvres de Boèce : 1° l'individualité humaine est d'ordre accidentel (commentaires de Porphyre); 2° elle est d'ordre substantiel (commentaires d'Aristote); 3° les Personnes divines sont d'ordre relatif (*Traité théologiques I et II*); 4° la définition élaborée à l'occasion de la querelle christologique, et que Boèce tente d'appliquer à la Sainte Trinité (*Traité V*); 5° la personne est l'esprit raisonnable et libre, appelé à une vie divine (*De consolatione philosophiae*).

¹⁵ C'est délibérément que nous omettons ici les développements divers du problème

donne une nouvelle signification, plus métaphysique. Dans le *Commentaire des Sentences*, où il commente pour la première fois cette définition («la personne est une substance individuelle d'une nature rationnelle») ¹⁶, S. Thomas explique que «dans la définition de la personne sont impliqués (*ponuntur*) trois [éléments] : 1^o le genre de la réalité qui est signifiée par le nom de 'personne', lorsqu'on dit 'substance'; 2^o la différence par laquelle [le genre] est contracté à une nature déterminée en laquelle se trouve (*ponitur*) la réalité qui est personne – ce qui est exprimé par : 'd'une nature rationnelle'; 3^o le point de vue sous lequel le nom de «personne» signifie la réalité : la réalité individuelle ¹⁷.

de la personne au XII^e siècle, notamment chez Gilbert de la Porrée et chez Richard de S. Victor, qui critique la définition de Boèce et veut dissocier le concept de personne de celui de substance, ce dernier sous-entendant une propriété commune, tandis que la notion de personne sous-entend «une certaine propriété qui ne convient qu'à un seul» (*De Trinitate*, IV, ch. 6, pp. 168-169). La «substance», pour Richard de S. Victor, répond à la question *quid* (qui interroge sur la propriété commune), alors que la «personne» correspond à la question *quis* (qui interroge sur la propriété singulière) (*op. cit.* IV, ch. 7, p. 169). Et la personne divine se définit comme «naturae divinae incommunicabilis existentia» (IV, ch. 23, p. 188). Sur la doctrine de Richard de Saint-Victor, voir A.M. ETHIER, *Le «De Trinitate» de Richard de S. Victor*, pp. 94-101; M. BERGERON, *La structure du concept latin de personne*, pp. 137 ss. Voir aussi S. ALVAREZ TURIENZO, *Aspectos del problema de la persona en el siglo XII*. Sur Gilbert de la Porrée et les porrétiens, voir M. BERGERON, *art. cit.*, pp. 141 ss.; J. DE GHELLINCK, *L'histoire de «personne» et d'hypostase» dans un écrit anonyme porréte du XII^e siècle*.

¹⁶ S. Thomas avait déjà mentionné cette définition dans le même ouvrage; voir *I Sent.*, dist. XXIII, q. 1, a. 1; il y reviendra à maintes reprises, par exemple dans le *De potentia*, q. 9, a. 2, dans le *Contra Gentiles*, IV, ch. 38, dans la *Somme*, I, q. 29, a. 1; III, q. 2, a. 2 et 3; dans le *De unione Verbi incarnati*, a. 1 et 2, etc. Sur l'importance de la définition de Boèce chez S. Thomas, voir F. RUELLO, *Remarques sur la notion thomiste de personne*, pp. 82 ss. (cet article contient un relevé complet des lieux où S. Thomas traite de la personne).

¹⁷ *I Sent.*, dist. XXV, q. 1, a. 1, sol. 1 : «est impliqué aussi quelque chose qui fait appel à l'intention sous laquelle le nom de personne signifie sa réalité; car il ne signifie pas la substance rationnelle absolument, mais selon qu'est sous-entendue (*subintelligitur*) l'intention particulière : c'est pourquoi on ajoute : 'individuelle'. S. Thomas précise que le nom de «personne» n'est pas un nom d'intention, comme «singulier», ou «genre», ou «espèce», mais un «nomen rei, cui accedit aliqua intentio, scilicet intentio particularis; et in natura determinata, scilicet intellectuali vel rationali» (*loc. cit.*). Cf. dist. XXV, q. 1, a. 2, ad 1 et a. 3, c. Voir aussi I, q. 30, a. 4; *De pot.*, q. 9, a. 2, ad 2 : la personne, pas plus que l'hypostase, n'est un *nomen intentionis*, comme singulier ou individu; elle est un *nomen rei*, et ne peut être autre chose, parce qu'elle signifie «la nature rationnelle sous tel mode d'exister» (*sub tali modo existendi*). Voir d'autre part *De unione Verbi incarnati*, a. 2 : «parmi les noms se référant à l'individuation, qu'il s'agisse de noms de première imposition, comme 'personne' et 'hypostase', qui signifient les réalités elles-mêmes, ou de noms de seconde imposition (comme 'individu', 'suppôt', etc), qui signifient l'intention d'individualité, certains relèvent du seul genre 'substance', comme 'suppôt' et hypostase,

Dans la *Somme*, S. Thomas justifie ainsi la définition de Boèce. Si la distinction particulier-universel se retrouve dans tous les genres, l'individu, cependant, se trouve dans le genre de la substance d'une manière très particulière; car la substance est individuée par elle-même, tandis que les accidents le sont par le sujet, qui est la substance. C'est pourquoi les individus de la substance ont un nom spécial : ils sont dits «hypostases» ou «substances premières» (le sujet existant capable de recevoir les accidents)¹⁸. S. Thomas précise encore : l'individu est ce qui est en soi indistinct, et distinct des autres, donc incommunicable¹⁹.

De plus, le particulier et l'individu, dans les substances rationnelles qui ont un *dominium* sur leurs actes (elles ne sont pas seulement mues, mais agissent par elles-mêmes), se réalise selon un mode plus spécial et plus parfait – les actions se réalisent toujours d'une manière singulière. C'est pourquoi, parmi les substances, seules les substances singulières de nature rationnelle portent un nom spécial : on les appelle «personnes»²⁰.

Il faut donc, dans la définition de la personne *in communi*, poser la substance individuelle, qui signifie le singulier dans le genre de la substance, et ajouter «de nature rationnelle», pour signifier le singulier dans les substances rationnelles²¹. La personne, dans la nature rationnelle, signifie ce qui est distinct dans cette nature. Certes, le singulier ne

qui ne se disent pas des accidents, et 'personne' dans la nature rationnelle (...) tandis que certains relèvent de l'individuation dans n'importe quel genre, comme 'individu', 'particulier' et 'singulier', qui se disent aussi des accidents». Cf. *L'être* I, p. 251, note 52.

¹⁸ I, q. 29, a. 1, ad 1. Cf. *Quodlibet* IX, q. 2, a. 2 : le nom d'«hypostase» signifie la substance individuelle; *De pot.*, q. 9, a. 2, ad 2 : le nom d'«hypostase» signifie «la nature du genre de la substance en tant qu'individuée». S. Thomas précise que dans la définition de la personne donnée par Boèce, «la substance n'est pas mise pour l'hypostase, mais pour ce qui est commun à la substance première, qui est hypostase, et à la substance seconde, et se divise en l'une et l'autre» (*loc. cit.*, ad 7). Voir *De pot.*, q. 9, a. 2, ad 6 : la division de la substance en substance première et substance seconde n'est pas une division du genre en espèces, mais une division du genre selon divers modes d'être; il s'agit donc plutôt d'une division analogique (*divisio analogi*) que d'une division du genre. «Ainsi, la personne est contenue dans le genre de la substance, non comme espèce, mais comme déterminant un mode spécial d'exister» (*specialem modum existendi*). Cf. *L'être* I, pp. 281-282, note 248.

¹⁹ I, q. 29, a. 4 et ad 3.

²⁰ I, q. 29, a. 1; cf. *De pot.*, q. 9, a. 1, ad 3 : «seules les substances rationnelles ont le *dominium* de leurs actes (*dominium sui actus*)»; I-II, q. 1, a. 1 : l'homme diffère des créatures irrationnelles en ce qu'il est maître de ses actes (*suorum actuum dominus*).

²¹ I, q. 29, a. 1, ad 1; cf. *De pot.*, q. 9, a. 2, ad 10 : le *rationale* est la différence de l'animal, selon que *ratio* signifie la connaissance discursive, qui se trouve dans les hommes, mais non dans les anges ni en Dieu. Mais Boèce prend «rationnel» de façon générale (*communiter*) pour «intellectuel», qui convient à Dieu, aux anges et aux hommes.

peut être défini -- il est ineffable --, mais on peut préciser la raison commune de la singularité²².

Dans l'article suivant, S. Thomas montre comment «personne» signifie, dans le genre des substances rationnelles, ce que *res naturae*, *subsistentia* et *hypostasis* signifiaient dans le genre des substances. La personne est donc bien *res naturae*, subsistence et hypostase, mais dans les substances rationnelles²³.

Il faut bien saisir que le nom de «personne» signifie la substance et donc est dit *ad se*, et non *ad alterum*²⁴. Il signifie la réalité subsistant dans telle nature²⁵, et donc exprime quelque chose d'incommunicable²⁶.

²² I, q. 29, a. 1, ad 2.

²³ I, q. 29, a. 2; cf. *L'être I*, p. 275. La *res naturae* est la substance en tant qu'elle est sup-posée (*supponitur*) à une certaine nature commune (ainsi «cet homme» est *res naturae humanae*); la substance est dite «subsistence» en tant qu'elle existe par soi et non dans un autre; et elle est dite hypostase en tant qu'elle est sup-posée (*supponitur*) aux accidents (I, q. 29, a. 2; cf. *L'être I*, p. 251 et note 52). En répondant à la troisième objection, S. Thomas précise que «hypostase et personne ajoutent à la raison d'essence les principes individuels (*principia individualia*)» (*loc. cit.*, ad 3). Cf. III, q. 2, a. 3 : «la personne n'ajoute à l'hypostase qu'une nature déterminée, à savoir [la nature] rationnelle». En d'autres occasions, les termes «personne» et «hypostase» sont mis l'un pour l'autre; voir par exemple ci-dessous, note 25; III, q. 2, a. 5, ad 1 : «l'union de l'âme et du corps dans le Christ ne constitue pas une nouvelle hypostase ou personne»; III, q. 3, a. 6 : il serait impossible que deux ou trois Personnes divines «assument une seule hypostase ou une seule personne humaine». «Hypostase» peut donc, en fonction du contexte, être pris pour «personne»; mais normalement il faut préciser que pour signifier la personne, il faut parler d'hypostase «dans la nature rationnelle». Cf. C.G. IV, ch. 38 et 41; *De pot.*, q. 9, a. 1 et 2.

²⁴ I, q. 29, a. 4, ad 1. En Dieu, «la personne signifie la relation, non par mode de relation, mais par mode de substance» (*ibid.*). Cf. *De pot.*, q. 9, a. 4 et 1^{re} partie, p. 38.

²⁵ I, q. 30, a. 4. Cf. III, q. 2, a. 4 : «il appartient à la *ratio* de personne ou d'hypostase de subsister dans une certaine nature». De l'être qui subsiste par lui-même on dit qu'il «fait retour à lui-même selon la substance» (*Commentaire du De Causis*, prop. 15). «S. Thomas, commente F. Marty, explique (...) ce que signifie ce 'retour' à l'essence 'selon la substance' : c'est là le signe d'un être qui, loin d'avoir besoin d'un 'support' vers lequel il se tournerait, peut se tourner vers lui-même, car il a en lui sa 'solidité', on traduirait mieux 'son accrochage'. C'est un être qui est une substance simple, capable de subsister en lui-même; d'un mot, c'est l'être spirituel» (*La perfection de l'homme selon S. Thomas d'Aquin*, ch. VI : L'homme, horizon entre matière et esprit, p. 188; l'«accrochage» traduit le latin *fixio* !).

²⁶ *Ibid.* Cela n'empêche pas que «ce mode d'exister, de manière incommunicable, puisse être commun à plusieurs» (*ibid.*, ad 2). Voir III, q. 3, a. 1, ad 2 : «la personne est dite incommunicable en tant qu'elle ne peut être attribuée à plusieurs suppôts. Rien cependant n'empêche que plusieurs soient attribués à la personne. C'est pourquoi il n'est pas contre la raison de personne de communiquer de telle sorte qu'elle subsiste en plusieurs natures; parce que même dans la personne créée, plusieurs natures peuvent concourir accidentellement; comme, dans la personne d'un seul homme, se trouvent la quantité et la qualité».

Puisque la personne signifie ce qui est le plus parfait dans toute la nature – subsister dans la nature rationnelle – on peut l'attribuer à Dieu, du fait que son essence contient toute perfection²⁷. Selon l'origine sémantique, le nom de «personne» ne peut convenir à Dieu; mais selon l'usage de la signification du mot, c'est différent. Le mot «personne», en effet, indique une dignité, car il est d'une très haute dignité de subsister dans une nature intellectuelle; le mot «personne» convient donc parfaitement à Dieu²⁸. Evidemment, Dieu est dit «Personne» selon un mode plus excellent²⁹; S. Thomas précisera, à l'article suivant, ce qui caractérise la Personne divine.

En Dieu, personne et individu ne font qu'un; la Personne de Dieu est donc son essence, sa nature; mais elles diffèrent selon le *modus significandi*: la personne signifie *per modum subsistentis*³⁰. Le nom propre de chaque Personne divine signifie ce par quoi cette Personne est distincte des autres; ainsi, c'est la paternité qui distingue le Père des

²⁷ I, q. 29, a. 3.

²⁸ *Ibid.*, ad 2. S. Thomas distingue ici *id a quo imponitur nomen et id ad quod significandum imponitur*. N'est-ce pas là un excellent principe d'herméneutique? S. Thomas poursuit: «Parce que, dans les comédies et les tragédies, on représentait des hommes fameux, le nom de 'personne' a été donné pour signifier des hommes (*aliquos*) ayant une dignité. D'où la coutume d'appeler 'personnes', dans les assemblées (*in ecclesiis*), ceux qui ont une certaine dignité. C'est pour cela que certains définissent la personne comme *hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*. Et parce qu'il est d'une grande dignité de subsister dans une nature rationnelle, tout individu d'une nature rationnelle est dit 'personne'» (*ibid.*). Cette définition de la personne comme *hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente* était attribuée «de manière commune et anonyme aux 'magistri', et reçue à ce titre dans les écoles (...) S. Thomas y fait assez souvent allusion, mais, attaché à la définition boétienne, il ne l'accepte pas» (M. BERGERON, *art. cit.*, p. 127). Aux deux lieux mentionnés par l'auteur (qui justifie à peine l'expression «assez souvent»), on peut ajouter I, q. 40, a. 3, ad 1, également explicite. La définition des *Magistri* est reprise par S. Bonaventure; voir M. BERGERON, *art. cit.*, p. 156. Relevons seulement la manière dont S. Bonaventure explique que la personne créée est nécessairement composée: «si naturellement, comme en Pierre, il y a une pluralité d'essences ou de natures, alors, puisque l'intellection de la nature précède la personne, et que la nature n'est pas [à partir] des personnes mais la personne [à partir] de la nature, il est nécessaire que la personne soit composée» (*I Sent.*, dist. IX, a. 1, q. 2, ad ult.).

²⁹ I, q. 29, a. 3. En répondant à une objection selon laquelle la définition de la personne donnée par Boèce ne pourrait pas convenir à Dieu, S. Thomas montre que les expressions *rationalis naturae* (en comprenant *rationalis* comme *intellectualis*), *individuum* (uniquement en tant qu'impliquant l'incommunicabilité) et *substantia* (en tant qu'elle signifie exister par soi) peuvent convenir à Dieu; il ajoute que cependant certains ont dit que la définition de Boèce ne pouvait pas convenir aux personnes *divines* (*non est definitio personae secundum quod personas in Deo dicimus*): «c'est pourquoi Richard de S. Victor, voulant corriger cette définition, a dit que la personne, selon qu'elle est dite de Dieu, est une *existence incommunicable de nature divine*» (*ibid.*, ad 4).

³⁰ III, q. 2, a. 2, ad 1.

autres Personnes divines³¹.

Dans le traité de l'Incarnation, S. Thomas poursuit son analyse de la personne. Il commence par rappeler qu'elle signifie autre chose que la nature; et pour le montrer, il rappelle la distinction entre nature et suppôt. Le «suppôt» est pris «comme un tout, ayant une nature comme partie formelle et capable de le perfectionner» (*ut totum, habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui*)³². Or «ce qui est dit du suppôt doit s'entendre de la personne dans les créatures rationnelles ou intellectuelles, puisque la personne n'est autre, selon Boèce, qu'une substance individuelle d'une nature rationnelle»³³. Et S. Thomas précise, en réponse à une objection concernant la personne du Christ, que «la personnalité, nécessairement, fait appel à la dignité d'une réalité et à sa perfection dans la mesure même où il appartient à la dignité et à la perfection de cette réalité que celle-ci existe par soi»³⁴. «Ce n'est pas n'importe quel individu dans le genre substance, même dans la nature rationnelle, qui a la raison de personne, mais seulement ce qui existe par soi, et non ce qui existe dans un autre plus parfait»³⁵; ainsi la main de Socrate est quelque chose d'individuel (*quoddam individuum*), mais n'est pas une personne, parce qu'elle n'existe pas par elle-même,

³¹ I, q. 33, a. 2. Voir III, q. 3, a. 1, ad 1 : «la personne divine étant infinie, on ne peut rien lui ajouter»; *ibid.*, ad 2 : «C'est le propre de la personne divine, à cause de son infinité, qu'il se fasse en elle un concours de natures, non accidentellement, mais selon la subsistance»; *ibid.*, ad 3 : dans le Christ, la nature divine constitue la personne divine de façon absolue (*simpliciter*) – ce que ne fait pas la nature humaine. En Dieu seul il n'y a pas d'*esse* de la personne qui soit autre que l'*esse* de la nature (III, q. 17, a. 2, ad 3).

³² III, q. 2, a. 2; le suppôt est «l'individu subsistant dans [telle] nature» (*ibid.*). L'*esse* appartient «à la personne comme à ce qui a l'*esse*, et à la nature comme à ce par quoi quelque chose a l'*esse*, car la nature est signifiée par mode de forme» (III, q. 17, a. 2). Voir aussi III *Sent.*, dist. V, q. 1, a. 3 : «la nature (...) est la quiddité de la réalité que signifie sa définition; tandis que la *personne* est 'ce quelque chose' (*hoc aliquid*) qui subsiste dans cette nature». Dans le *Commentaire du Peri Hermeneias*, I, leçon 1, n° 6, S. Thomas, parlant des pronoms, note que bien qu'ils ne nomment pas la *nature*, ils déterminent cependant la *personne*; c'est pourquoi ils sont mis à la place des noms. Voir encore I, q. 39, a. 6, ad 1 : «hoc nomen *homo* per se habet supponere pro *persona*; sed ex adjuncto habet quod stet pro *natura communi*»; cf. a. 4, ad 3.

³³ *Ibid.* Cf. *De unione Verbi incarnati*, a. 1 : après avoir montré ce qu'est la nature, et en se demandant ce qu'est la personne (*quid sit persona*), S. Thomas affirme : «ce qui a été dit du suppôt doit s'entendre de la personne dans la nature rationnelle, puisque la personne n'est autre que le suppôt de nature rationnelle, selon ce que dit Boèce...»

³⁴ III, q. 2, a. 2, ad 2.

³⁵ III, q. 2, a. 2, ad 3; voir III, q. 3, a. 3, ad 1, où S. Thomas, parlant du mystère de l'Incarnation, dit : «on peut ainsi comprendre que [la nature divine] assume la nature humaine en raison (*ratione*) de sa subsistance ou personnalité». La raison de subsistance et celle de personnalité sont identifiées.

mais dans le tout. Aussi dit-on que la personne est une «substance individuelle»; la main n'est pas une substance complète, mais une partie de la substance ³⁶.

La personne humaine est constituée de l'union de l'âme et du corps (*ex unione animae ad corpus*); car dans l'homme l'âme et le corps sont unis de manière telle qu'ils existent par soi (ce qui n'est pas le cas de la personne du Christ) ³⁷.

C'est à la personne qu'il convient en propre (*proprie*) d'agir ³⁸. Dans sa théologie morale, S. Thomas considère avant tout la personne comme le sujet des actes humains ³⁹. Est une personne, nous l'avons vu, celui qui possède un *dominium* sur ses propres activités. Mais il faut reconnaître que S. Thomas, dans sa théologie morale, parle peu, du moins explicitement, de la personne; car ce qu'il analyse, c'est l'action humaine et non la personne en elle-même. La *réalité* de la personne humaine est néanmoins partout présente dans sa théologie morale ⁴⁰ — si du moins l'on comprend que l'*imago Dei* et la personne, tout en impliquant des considérations très différentes, développées dans des climats très différents, ne s'excluent pas et ne peuvent s'opposer. La théologie de l'image est bien une théologie de la personne, mais de la personne créée considérée dans la lumière de son Modèle et de sa finalité propre.

Revenons sur ce qui était évoqué tout à l'heure à propos du mystère du Christ : la personne humaine est constituée de l'union de l'âme et du corps. Quand S. Thomas étudie le lien essentiel de l'âme humaine et du corps, il montre que l'âme spirituelle, considérée en elle-même, n'est pas la personne ⁴¹. La personne, c'est l'âme unie au corps.

³⁶ III, q. 2, a. 2, ad 3. Cf. *De unione Verbi incarnati*, a. 2.

³⁷ III, q. 2, a. 5, ad 1.

³⁸ III, q. 3, a. 1.

³⁹ Voir Th. DEMAN, *Sur l'usage de la notion de personne en philosophie morale*, p. 71 et note 73.

⁴⁰ L'absence du mot «personne» dans la théologie morale de S. Thomas a pu faire dire que l'idée de «vocation» faisait défaut chez S. Thomas et que la personne comme «existant singulier» échappait aux catégories générales de la pensée objective (voir C.-J. GEFRE, *Structure de la personne et rapports interpersonnels*, pp. 673-674). Sans souscrire à une telle opinion, on voit cependant comment on peut se poser la question : la théologie morale de S. Thomas n'est-elle pas avant tout la théologie de l'image de Dieu, plus que de la personne ? Le P. Deman a vu une opposition entre la vocation originelle de chaque personne et la soumission objective de la raison au réel : voir *art. cit.*, pp. 53 et 76. Sur la place de la personne dans la morale de S. Thomas, voir aussi H.-D. ROBERT, *Philosophie existentielle et morale thomiste*, in *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*; L.-B. GILLON, *La morale di S. Tommaso ed il personalismo*. F. MARTY, *La perfection de l'homme selon saint Thomas d'Aquin*.

⁴¹ Cf. *III Sent.*, dist. V, q. 3, a. 2 : «si l'homme est une personne, il ne le tient pas

Si l'âme spirituelle, d'une certaine manière, subsiste en elle-même, si elle a bien un *esse subsistens*⁴², cependant le corps est essentiellement attiré vers cet *esse*, et c'est le composé qui est une personne. S. Thomas reconnaît qu'il y a là une *mirabilis connexio*, celle de l'esprit et de la matière, qui est le mystère propre de l'homme⁴³. Dans cette connexion admirable qui réalise une unité substantielle, l'esprit demeure esprit et le corps est transformé; car, précisément, ce n'est pas en tant que possédant une puissance intellectuelle que l'âme-substance est unie au corps; mais en tant que possédant une puissance intellectuelle, elle est une âme spirituelle communiquant son *esse* au corps⁴⁴. C'est une union dans l'être et non dans le devenir⁴⁵. On comprend par là cette expression que S. Thomas reprend à la tradition néoplatonicienne : l'âme humaine «est comme un certain horizon et une frontière des [êtres] corporels et incorporels» (*quasi quidem horizon et confinium corporeorum et incorporeorum*)⁴⁶.

On voit comment on peut facilement, en pensant être fidèle à la pensée de S. Thomas, en venir à affirmer que l'âme humaine est forme du corps et esprit; qu'en tant que forme du corps elle constitue une nature, et est donc parfaitement déterminée; et que comme esprit elle est image de Dieu, au delà de la nature, et donc, en tant qu'au delà de la nature, indéfinissable; qu'elle est *capax Dei* et ne peut être que «transcendantale». On dira ainsi que l'homme, comme personne, c'est-

seulement de son âme, mais de son âme et de son corps, puisqu'il subsiste à partir des deux (*cum ex utrisque subsistat*). Voir aussi *De pot.*, q. 9, a. 2, ad 14 : «l'âme séparée est une partie de la nature rationnelle humaine, et non toute la nature rationnelle humaine, et c'est pourquoi elle n'est pas personne».

⁴² *De spiritualibus creaturis*, a. 2, ad 8 : l'âme humaine, qui est la plus élevée de toutes les formes (*altissima omnium formarum*), «la plus parfaite», et «la fin de toutes les formes naturelles» (*art. cit., corpus*) a un *esse* subsistant.

⁴³ Voir *C.G. II*, ch. 68. Cf. ch. 83 : «l'union de l'âme au corps se fait non par l'appétit de l'âme, mais plutôt par l'appétit du corps».

⁴⁴ Voir *De unitate intellectus*, ch. 3, n° 37 (*Opuscula omnia*, éd. Perrier, pp. 103-104); J. de S. Thomas précisera : «il ne répugne pas que la forme spirituelle soit acte du corps, non par la dépendance à son égard, mais par la communication de son actualité à celui-ci» (*Cursus philosophicus*, *Naturalis philosophiae pars IV*, q. 9, a. 2, éd. Reiser III, p. 27 b; cf. p. 288 a-b).

⁴⁵ Cf. *De spiritualibus creaturis*, *loc. cit.* : l'âme spirituelle «a un *esse* subsistant; c'est pourquoi il ne lui est pas dû proprement de devenir, et le corps est attiré vers son *esse*». Le texte latin de l'édition Marietti et de l'édition Vivès porte : *unde sibi proprie debetur fieri*; mais cette absence de négation n'est-elle pas en contradiction avec ce que S. Thomas veut dire ? Seules les formes qui sont «éduites» de la matière ont un devenir.

⁴⁶ *C.G. II*, ch. 68; cf. *Comm. De Causis*, prop. 2, p. 16 : «Horizon (...) est *circulus terminans visum*, et est *infimus terminus superioris hemispherii, principium autem inferioris; et similiter anima est ultimus terminus aeternitatis et principium temporis*». Cf. prop. 9, p. 61.

à-dire comme esprit, s'achève en Dieu, car la personne n'a pour mesure réelle que Dieu (l'être n'étant qu'une mesure intentionnelle)⁴⁷. Mais si l'on regarde en profondeur la pensée de S. Thomas, on ne peut nier qu'il y a une unité d'être entre l'âme et le corps, qui constitue la nature et la personne. Certes cette unité d'être, grâce à l'âme spirituelle, est une unité irréductible à celle des autres réalités, qui lui sont inférieures; c'est une unité qui, par l'intelligence et la volonté, demeure ouverte à la Transcendance. La personne humaine, dans sa nature, demande de se dépasser elle-même en découvrant la fin de son être et de son esprit, ainsi que la source de son être, de sa lumière et de son amour. En ce sens on peut dire que la personne humaine n'a comme fin ultime réelle que Dieu; mais elle ne peut découvrir cette fin qu'en passant par les diverses connaissances philosophiques et la connaissance métaphysique de l'être, connaissance connaturelle à un esprit lié aux connaissances sensibles.

Il y a donc chez S. Thomas une conception de la personne au niveau métaphysique. Sans doute S. Thomas, en tant que théologien, n'a-t-il jamais cherché à expliciter cette conception de la personne pour elle-même⁴⁸. Mais elle existe, et fait appel à la conception de la sub-

⁴⁷ J. Rassam écrit : «La personne humaine, capable de connaissance, douée de liberté, et digne d'être voulue pour elle-même, a pour analogué suprême et incréé, Dieu infiniment sage, infiniment libre et infiniment bon» (*La métaphysique de saint Thomas*, p. 128; J. Rassam s'inspire-t-il de C.-J. GEFFRÉ, *Structure de la personne et rapports interpersonnels*, p. 684 ? Cf. ci-dessous, p. 748). Mais peut-on affirmer cela en exposant la pensée de S. Thomas ? Ne serait-ce pas plutôt dans la ligne de Duns Scot ? Voir ci-dessous, p. 702 et note 67.

⁴⁸ S. Thomas se sert néanmoins du terme abstrait *personalitas*. Ainsi, en réponse à une objection, il affirme que «la forme signifiée par le nom 'personne' n'est pas essence ou nature, mais 'personnalité'. C'est pourquoi, bien qu'il y ait (*cum sint*) trois personnalités, c'est-à-dire trois propriétés personnelles, dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, la personnalité est attribuée aux trois non *singulariter*, mais *pluraliter*» (I, q. 39, a. 3, ad 4). A propos du mystère du Christ, S. Thomas se demande : si l'on fait intellectuellement abstraction de la personnalité, la nature peut-elle assumer ? (*utrum, abstracta personalitate per intellectum, natura possit assumere* : III, q. 3, a. 3). Dans le *sed contra*, il précise qu'en Dieu (*in divinis*) la personnalité est la «propriété personnelle». Dans la réponse à la première objection, la raison de personnalité est assimilée à celle de subsistence : *ratione suae subsistentiae vel personalitatis*. Voir aussi III, q. 2, a. 2, cité ci-dessus, p. 695. *Contra Gentiles*, IV, ch. 4 : «certains ont introduit concernant la nature humaine du Christ une disposition telle que la personnalité ne puisse proprement lui convenir...» Voir aussi *III Sent.*, dist. V, q. 1, a. 3, où S. Thomas parle de la *ratio personae* : «Est ergo ratio personae quod sit subsistens distinctum et omnia comprehendens quae in re sunt; natura autem essentialia tantum comprehendit». — La notion de *personalitas* sera développée par les scolastiques, en particulier par Jean de S. Thomas : «Personalitas, cum sit id quo formaliter constituitur persona, nihil aliud importat in natura rationali quam subsistentia et suppositalitas in quacumque substantia. Est enim terminus seu complementum substantiae,

stance subsistante, ainsi qu'à la nature. Elle est donc comme une synthèse de la métaphysique de l'être et des diverses parties de la philosophie (philosophie de la nature, du vivant, éthique et philosophie du *facere*). La personne ne peut pas se comprendre uniquement au niveau métaphysique de l'être; elle demande à être explicitée au moyen des autres parties de la philosophie, et donc au moyen de l'analyse des opérations vitales de cette nature rationnelle. Le théologien explicite davantage l'aspect métaphysique, mais le philosophe ne doit pas négliger l'autre aspect.

Duns Scot

Si l'on veut saisir ce qu'est chez Duns Scot la notion de «personnalité», il faut avoir présent à l'esprit que cette notion de personnalité est celle d'un théologien qui, plus qu'aucun autre, considère que sa théologie naît de la foi, en ce sens précis que pour lui la métaphysique (dont il se sert) n'est pas antérieure à sa foi⁴⁹.

Pour être bref, nous examinerons simplement la manière dont, répondant à une objection qui poserait dans le Christ une double personnalité, Duns Scot s'efforce d'expliquer ce qui distingue la *singularité d'une nature créée*, de la *personnalité créée*⁵⁰. Autrement dit, il s'agit de discerner quel rapport il y a entre ce par quoi la nature intellectuelle est dite personne, et ce par quoi une telle nature est singulière et individuelle⁵¹. Car cette nature singulière n'est pas «personne» du seul fait qu'elle est singulière : «il est évident que ce n'est pas par 'le même' que,

quae redditur ultimo completa et terminata : sicut quantitas terminatur superficie, linea, punctis. Et quicquid illud sit, constat terminum hunc seu subsistentiam non pertinere ad praedicatum constitutum naturae, sed constitutae terminativum» (*Cursus theologicus*, disp. IV, a. 1, n° 17, t. IV, p. 186 b; cf. disp. 4, q. 1, a. 2, t. I, p. 446 b : «id vocamus subsistentiam, seu personalitatem», et 447 a).

⁴⁹ Dans une étude sur la notion de personne chez Duns Scot, le P. Seiller souligne qu'en donnant «à l'humanité du Christ, jusque dans l'union hypostatique dont elle bénéficie, le plein relief de son individualité», Duns Scot «ne s'est pas embarrassé des doctrines en vogue dans les milieux aristotéliens», mais qu'il «a fait mieux», en construisant sa métaphysique «l'œil sur la foi» (l'expression est du P. Déodat de Basly) : voir L. SEILLER, *La notion de personne selon Duns Scot. Ses principales applications en christologie*, pp. 247-248.

⁵⁰ «Oportet ostendere distinctionem singularitatis naturae creatae a personalitate creata» (*Op. ox.* III, dist. 1, q. 1, n° 5, *Opera omnia* [Vivès] XIV, p. 16).

⁵¹ «Oportet videre quomodo se habeat illud a quo natura intellectualis dicitur persona, ad illud a quo natura talis est singularis et individua» (*ibid.*, n° 6, p. 21 a).

formellement et de manière ultime, elle est individuée et 'personnisée' (*personata*) par cette personnalité créée⁵²; il faut donc se demander ce qui, proprement, fait que la nature est «personnisée»⁵³. Duns Scot précise, ou plus exactement rappelle, que «l'incommunicable qui appartient à la raison de personne exclut une double incommunicabilité, à savoir le communicable 'ut quod' et 'ut quo'»⁵⁴. L'incommunicabilité *ut quod* consiste dans l'impossibilité, pour une réalité, d'être réalisée identiquement la même plusieurs fois; cette incommunicabilité est le propre de toute nature créée : «la nature créée est incommunicable de la première manière, parce que [elle est un] singulier»⁵⁵. Mais une nature singulière, incommunicable *ut quod*, peut être communicable *ut quo*. Que doit donc ajouter, à l'*ut quod*, cet *ut quo* ? Duns Scot propose deux solutions qu'il juge également insatisfaisantes, selon lesquelles «la personne serait personne par quelque chose de positif dans la nature, au delà de ce par quoi la nature est individuée», ou au contraire, «seulement par une négation ajoutée à la nature»⁵⁶.

⁵² «Patet quod non eodem formaliter et ultimate est individua et personata hac personalitate creata» (*ibid.*).

⁵³ Cf. *loc. cit.* : «quid autem sit illud proprium quo natura est personata». Nous empruntons au P. Seiller le néologisme «personniser». Duns Scot ne se contente pas de former le verbe passif *personari*; il emploie aussi l'adjectif *personabilis* et le substantif *personatio*; voir par exemple *Op. ox.* III, dist. II, q. 1, n° 7, *Opera omnia* (Vivès) XIV, p. 117 a-b : «Si le Verbe était une hypostase indépendante et non une personne, il pourrait terminer la dépendance d'une nature non 'personnalisable' (*non personabilis*). (...) si ce mode surajouté, par [le fait] qu'il est 'être personnalisable' (*esse personabile*), n'est pas intrinsèque à la relation, cependant en tant que l'union est signifiée par le nom 'personnisation' (*personatio*), ce mode est nécessairement connoté...»

⁵⁴ «Incommunicabile quod pertinet ad rationem personae, excludit duplicem communicabilitatem, videlicet communicabilis 'ut quod' et 'ut quo'» (*ibid.*, p. 26 b). Duns Scot avait précédemment affirmé que la *ratio* de suppôt ou de personne consiste en une double incommunicabilité : voir *Ordinatio* I (nouvelle édition de l'*Opus oxoniense*), dist. II, pars 2, q. 1-4, *Opera omnia* (Vat.) II, p. 345; *Ordinatio* I, dist. XXIII, q. unica, *Opera omnia* (Vat.) V, p. 357 : «Ista incommunicabilitas duplex est (...) quia 'communicabile pluribus' dicitur dupliciter : uno modo dicitur 'communicabile pluribus' quod est idem cuilibet eorum, ita quod quodlibet sit ipsum, sicut universale dicitur communicari suis inferioribus; alio modo communicatur aliquid ut forma, qua aliquid est sed non est ipsum, ut anima communicatur corpori. Et utroque modo deitas est communicabilis, et neutro modo est persona communicabilis, et ita duplex est incommunicabilitas quae pertinet ad rationem personae; propter quod anima separata licet habeat primam incommunicabilitatem, non tamen est persona, quia non habet secundam, et utraque incommunicabilitas requiritur ad per se rationem personae, et est in re ex natura rei, et ita nihil de ratione personae dicit secundam intentionem». Voir également *Reportata parisiensis*, I, dist. XXIII, q. 1, n° 5 et 7, *Opera omnia* (Vivès) XXII, pp. 269 b et 270 a; dist. XXVI, q. 5, n° 4, *op. cit.*, p. 318 a-b. *Questiones quodlibetales*, IV, n° 20, *Opera omnia* (Vivès) XXV, p. 175 a; et n° 29, p. 190 b; V, n° 23, p. 228 a.

⁵⁵ *Op. ox.* III, *loc. cit.*, p. 26 b.

⁵⁶ Cf. *loc. cit.*, p. 21 a : duae videntur viae probabiles : una, quod persona sit persona

Entre ces deux solutions qu'il réfute, Duns Scot propose une *via media*⁵⁷. Aucune entité créée ne s'ajoute à la nature singulière pour la «personniser», mais d'autre part la seule négation de dépendance actuelle ne suffit pas. Pour qu'il y ait incommunicabilité *ut quo*, il faut, affirme Duns Scot, une triple négation de dépendance, autrement dit une triple indépendance : actuelle, aptitudinelle et potentielle⁵⁸. Toutefois, la réalisation de ces trois indépendances assure une incommunicabilité parfaite qui ne convient qu'aux Personnes divines. La négation de dépendance potentielle n'entre pas dans le constitutif formel de la personnalité créée⁵⁹.

Il est donc clair que Duns Scot ne peut pas admettre sans restriction la définition de Boèce, car, dit-il, elle peut convenir à l'âme humaine séparée⁶⁰. En effet, l'âme séparée, tout en étant indépendante actuellement, demeure dépendante aptitudinalement de son corps, et se trouve ainsi communicable *ut quo, in ratione formae*⁶¹; et le terme *individua* qui figure dans la définition de Boèce n'est pas, pour Duns Scot, synonyme d'«incommunicable *ut quo*». C'est pourquoi Duns Scot préfère la définition de Richard de S. Victor à celle de Boèce⁶².

per aliquid positivum in natura ultra illud, quo natura est individua et hoc sive illud positivum sit absolutum sive respectus. Alia via, quod per solam negationem additam naturae sit persona».

⁵⁷ «Non asserendo potest mediari inter istas vias» (*ibid.*, p. 26 a).

⁵⁸ Voir *Quaestiones quodlibetales*, XIX, n° 19, Opera omnia (Vivès) XXVI, p. 287 b. Pour la définition de ces trois dépendances, voir aussi *Op. ox.* III, dist. 1, q. 1, n° 9, p. 26 b : Duns Scot appelle «dépendance aptitudinelle» celle qui «toujours, pour ce qui est d'elle (*quantum est de se*), serait en acte, comme le pesant est par nature apte à être au centre (*quomodo grave aptum natum est esse in centro*), où il serait toujours, pour ce qui est de lui (*quantum est de se*), s'il n'en était empêché»; quant à la dépendance «potentielle», c'est «celle où il n'y a aucune impossibilité, par répugnance ou impossibilité des termes, et cette possibilité peut être parfois d'une puissance active surnaturelle, mais non naturelle» (*ibid.*).

⁵⁹ Voir *Quaestiones quodlibetales*, loc. cit., p. 288 a. Duns Scot souligne que «le nom de 'personne' fait abstraction du mode d'existence *ad se* ou *ad alterum*» (*Report. par.*, dist. XXVI, q. 4, n° 8, Opera omnia XXII, p. 308 a). «La personne signifie quelque chose de plus commun que l'*esse ad se* ou *ad alterum* (...) bien que dans la réalité il n'y ait de personne que celle qui est *ad alterum* (*quamvis in re non sit persona, nisi quae est ad alterum*)» (*op. cit.*, dist. XXV, q. 2, n° 14, p. 291 b; voir ci-dessus, p. 693, la position différente de S. Thomas). Duns Scot rapproche ce caractère du concept de personne, de celui du concept d'être, qui est «commun à la substance et à l'accident» : *sicut patet de conceptu entis, quasi sit communis ad substantiam et accidens, nec conceptus ejus erit conceptus substantiae, nec conceptus accidentis*» (*ibid.*).

⁶⁰ Cf. *Op. ox.* III, dist. 1, q. 1, n° 8, p. 25 a et n° 9, p. 26 a.

⁶¹ *Reportata parisiensis*, I, dist. XXV, q. 1, n° 5, Opera omnia (Vivès) XXII, p. 269 b; cf. dist. XXVI, q. 5, n° 4, p. 318 a-b. *Quaestiones quodlib.*, loc. cit., p. 288 b.

⁶² Cf. *Ordinatio* I, dist. XXIII, q. unica, Opera omnia (Vat.) V, pp. 355 ss. Voir à ce sujet JEAN DE S. THOMAS, *Cursus theologicus*, disp. 34, a. 1, t. IV, pp. 183 b ss.

Mais l'indépendance «aptitudinelle» ne suffit pas, à elle seule, à rendre raison de la personnalité créée⁶³. Pour qu'une nature intellectuelle singulière (donc incommunicable *ut quod*) soit une personne humaine, il faut à la fois l'indépendance aptitudinelle et l'indépendance actuelle : «la personnalité requiert une ultime solitude, ou négation de dépendance actuelle et aptitudinelle à l'égard d'une personne d'une autre nature»⁶⁴.

Quelle distinction y a-t-il donc entre une nature singulière et la même nature «personnisée» ? Si l'on considère ce qu'il y a de positif dans la personne, il faut dire que la personne créée et la nature singulière sont identiques, puisque la personnalité n'ajoute à cette nature aucune entité positive; mais si l'on considère la personnalité d'une manière complète, en tant qu'elle implique l'incommunicabilité, alors il faut reconnaître que la personne et la nature singulière ne sont pas absolument identiques⁶⁵.

Duns Scot définit donc la personnalité par l'incommunicabilité, en précisant le type propre de cette incommunicabilité. Il se défend cependant de vouloir définir la personne par une pure négation. La négation de la communicabilité, en réalité, signifie la dignité éminente de la personnalité⁶⁶, qui, du reste, n'est parfaitement réalisée qu'en Dieu⁶⁷.

⁶³ Voir *Questiones quodlibetales*, XIX, n° 19, p. 288 a.

⁶⁴ «Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae» (*Op. ox.* III, dist. I, q. 1, n° 17, *Opera omnia* | Vivès | XIV, p. 45 a). Cf. n° 9, p. 26 b. *Questiones quodlibetales*, XIX, n° 19, p. 288 a.

⁶⁵ *Op. ox.* III, dist. V, q. 2, n° 5, *Opera omnia* XIV, p. 228 b : «si accipitur illud quod positivum est in persona, quia personalitas nullam entitatem positivam addit ultra hanc naturam, persona creata idem est huic naturae; sed si accipiat complete personalitas, secundum quod importat incommunicabilitatem, non omnino idem est persona et haec natura».

⁶⁶ Voir la manière dont Duns Scot répond aux objections selon lesquelles, selon sa définition, la personne «signifierait seulement une double négation d'une double incommunicabilité» (*Ordinatio* I, dist. XXIII, q. unica, *Opera omnia* | Vat. | V, p. 358). En réalité, affirme Duns Scot, «la personne est par l'affirmation avant d'être par la négation» : *prius est persona per affirmationem quam per negationem* (*Op. ox.* III, dist. I, q. 1, n° 8, p. 25 a). «Aucune personne ne peut être formellement personne par une négation» (*ibid.*). Il est donc faux de dire que la définition par la double incommunicabilité (cf. ci-dessus, note 54) «ne semble pas exprimer toute la raison de personne, parce que la personne (selon la définition des *magistri* : cf. ci-dessus, p. 694, note 28) dit une réalité appartenant à la dignité (*dicit rem ad dignitatem pertinentem*), alors que la négation ne pose aucune dignité ni perfection» (*Ordinatio* I, *loc. cit.*, p. 359). Le recours à la négation pour exprimer la dignité éminente de la personne ne présente-t-il pas une certaine analogie avec l'usage de l'expression «Imparticipable» par le moyen duquel Proclus montre la dignité éminente de l'Un ? Cf. ci-dessus, p. 836.

⁶⁷ Pour Duns Scot, seule la Personne divine a une «personnalité propre complète»;

Ockham

Dans sa *Somme de logique*, traitant de la *suppositio* des termes, Ockham donne cette définition de la personne : «une substance intellectuelle complète ne dépendant pas d'un autre suppôt»⁶⁸. Ailleurs il la définit encore comme «un suppôt intellectuel»⁶⁹ ou «une nature intellectuelle complète qui n'a pas pour support (*sustentatur*) un autre, ni n'est destinée à réaliser avec un autre, à titre de partie, une unité essentielle (*unum per se*)»⁷⁰.

Il ne faut donc pas confondre «personne» et «suppôt», qui «diffèrent comme le supérieur et l'inférieur»⁷¹, le suppôt étant un genre dont la personne est une espèce. Ockham distingue deux acceptions du terme «suppôt». Pour les logiciens, il est synonyme d'«individu» et de «singulier» et désigne soit «ce qui est numériquement une réalité, et non plusieurs» (en ce sens n'importe quel universel peut être dit «individu»), soit «la réalité [existant] hors de l'âme, qui est une et non plusieurs et n'est pas le signe de quelque chose» (en ce sens toute substance est un individu), soit «un signe propre à une chose», ou «terme discret», autrement dit un nom propre (Socrate ou Platon), ou un pronom démonstratif («ceci est un homme», «ceci» désignant Socrate), ou encore un pronom démonstratif pris avec un terme commun («cet homme») ⁷². Mais pour les théologiens, «suppôt» et «individu» ne sont pas convertibles, «car pour eux le suppôt n'est que substance, alors que

voir *Questiones quodlibetales*, XIX, n° 20, p. 289 b : «sola persona divina habet propriam personalitatem completam; natura vero creata personata in se, non habet, quia non habet repugnantiam ad posse dependere, sed tantum ad actu dependere, et hoc secundum quid, scilicet dum sibi inest negatio dependentiae actualis». — Notons que pour Duns Scot, «le concept incommunicable, qui nie la communication actuelle et aptitudinelle, est univoque pour Dieu et la créature, pour la Personne divine et la personne créée» (*Op. ox.* III, dist. I, q. 1, n° 10, p. 27 a).

⁶⁸ *Summa logicae*, I, ch. 66, p. 184.

⁶⁹ *I Sent.*, dist. 23, q. 1 C. Ockham fait observer que cette définition s'accorde à la fois avec celle de Boèce (cf. ci-dessus, p. 690) et celle de Richard de S. Victor (cf. ci-dessus, p. 691, note 15).

⁷⁰ *III Sent.*, q. 1 B. Ockham emploie également le verbe *personari*, qui peut signifier soit «devenir une personne» (*fit persona*), soit être «supporté par une personne» (*sustentatur a persona*); et il précise que c'est seulement le second sens qui peut s'appliquer à la nature humaine du Christ : «primo modo natura humana non personatur a Verbo quia non fit persona, sed secundo modo, quia sustentatur a persona» (*Quodlibet* IV, q. 8; *III Sent.*, q. 1 G).

⁷¹ *I Sent.*, dist. 23, q. 1 C; cf. dist. 25, q. 1 J.

⁷² *Summa logicae*, I, ch. 19, pp. 59-60.

l'accident est individu»⁷³. En ce sens, le supposé est «un être complet, incommunicable par identité, qui n'est apte à inhérent à rien, et n'est soutenu (*sustentatur*) par aucun sujet»⁷⁴.

Notons enfin que pour Ockham, dans les créatures la nature créée et le supposé ne font qu'un, bien que la nature créée ne soit supposé que de façon contingente; «c'est pourquoi, bien que le terme 'supposé' connote quelque chose qui n'est pas identique à la nature créée, néanmoins la nature elle-même, tant qu'elle est supposé et n'est pas assumée par un autre supposé réellement distinct, ne diffère pas plus du supposé que d'elle-même»⁷⁵. On peut donc dire, et même, insiste Ockham, on doit affirmer absolument, que si aucun syncatégorème⁷⁶ n'y fait obstacle, l'humanité est le supposé et l'homme est l'humanité⁷⁷. En affirmant cela, Ockham prétend suivre et défendre la pensée d'Aristote⁷⁸. En réalité, il utilise la philosophie d'Aristote d'une manière tout autre que S. Thomas; nous avons déjà eu l'occasion de le constater, mais cela est particulièrement sensible en ce qui concerne la personne : celle-ci est définie génériquement par le «supposé», spécifiquement par «intellectuel». Il s'agit bien d'une définition logique.

Suarez

Dans la *disputatio* XXXIV, où il traite «de la substance première ou supposé et de sa distinction d'avec la nature», Suarez compare la personne au supposé et à la substance première : «la personne est identique (*idem est*) à la substance première ou au supposé, et détermine seulement cette *ratio* à la nature intellectuelle ou rationnelle»⁷⁹. C'est pourquoi «on dit fréquemment que la personne et le supposé diffèrent comme

⁷³ *Loc. cit.*, p. 59.

⁷⁴ *Quodlibet* IV, q. 7; cf. *I Sent.*, dist. 23, q. 1 C. *Summa logicae*, I, ch. 7, p. 27 : «Suppositum est res completa, una et non plures, a nullo supposito sustentata».

⁷⁵ *I Sent.*, dist. 2, q. 11 R; cf. q. 7 CC; *III Sent.*, q. 1 T. Voir aussi la définition de la nature : «Per naturam intelligo rem absolutam, positivam, natam esse extra animam» (*III Sent.*, q. 1 C).

⁷⁶ Rappelons qu'un syncatégorème est un terme qui ne signifie rien en lui-même mais qui, joint à un autre, en étend ou restreint la signification : par exemple «tout», «aucun», «seulement», «en tant que» : voir *Summa logicae*, I, ch. 4, pp. 15-16.

⁷⁷ *Summa logicae*, I, ch. 7, p. 27 : «sciendum quod nisi aliquod syncategorema impediatur, istam praedicationem : 'humanitas est suppositum', debet concedi absolute».

⁷⁸ Voir *Summa logicae*, I, ch. 7; tout le chapitre est consacré à montrer comment, pour Aristote, «'homme' et 'humanité' sont des noms synonymes» (p. 22).

⁷⁹ *Disputationes metaphysicae*, XXXIV, sect. 1, n° 13.

matériellement du côté de la nature (*quasi materialiter ex parte naturae*), mais non pas formellement dans la *ratio* et le mode de subsistence incommunicable (*in ratione et modo incommunicabiliter subsistendi*). Cela est vrai, remarque Suarez, de la raison générale de substance première ou de suppôt; cependant, «parce que la nature intellectuelle a une subsistence qui lui est proportionnée et d'un ordre plus élevé (*altioris rationis*) que celle des natures inférieures, on peut dire que la personne diffère du suppôt même dans la raison de subsistence (*in ratione subsistendi*), comme l'espèce la plus digne [diffère] du genre commun. Non que la raison propre du genre et de l'espèce se trouve en eux, mais [la raison] proportionnelle; car la nature intellectuelle, si elle est purement et parfaitement intellectuelle, a une subsistence absolument immatérielle; mais si elle est rationnelle et, en même temps, sensible et corporelle, ou elle possède aussi une subsistence spirituelle, ou du moins [une subsistence] composée d'une certaine réalité matérielle et spirituelle (...) C'est donc de cette manière que la personne diffère du suppôt en général (*in communi*)»⁸⁰.

On peut dire que Suarez cherche à dépasser la perspective purement logique qui était celle d'Ockham, en découvrant dans la *ratio subsistendi* de la nature spirituelle quelque chose de propre à la personne, qui la distingue du suppôt. Cela lui permet de définir la personne sans regarder explicitement la nature spirituelle; mais en cela même il demeure sous l'influence d'Ockham.

3. LES DIVERSES CONCEPTIONS PHILOSOPHIQUES DE LA PERSONNE

Chez Descartes, le problème de la personne n'est pas explicité. La personne se ramène, en réalité, à la substance pensante saisie dans le *cogito* : «mon essence consiste en cela seul, que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de

⁸⁰ *Ibid.* Au n° 14, Suarez montre que, dans son emploi le plus fréquent, le mot *hypostase* signifie la même chose que les mots *suppôt* ou *personne*. Sur la subsistence, cf. *L'être*, I, pp. 420 ss. Suarez conclut à la nécessité d'un mode substantiel, sorte d'«entité métaphysique» qui s'ajoute à la nature concrète pour la déterminer et se distingue d'elle comme le mode de la chose modifiée. Le mode, qui achève la substance dans le sens de l'existence en soi et de l'incommunicabilité, réalise avec la substance une véritable composition (voir *Disp. met.*, XXXIV, sect. 4, n° 23, 26, 27, 28).



penser»¹. Dans cette substance, ni le corps ni les passions ne sont intégrées; et si Descartes affirme l'union substantielle de l'âme et du corps, n'est-ce pas plus en raison de la tradition chrétienne et de la théologie, qu'en raison d'une position proprement philosophique ? C'est du reste pour cela qu'il ne peut en rendre compte.

Dans la *Théodicée*, Leibniz rappellera que, en dépit de l'opinion des «philosophes de l'École» (qui «croyaient qu'il y avait une influence physique réciproque entre le corps et l'âme»),

depuis qu'on a bien considéré que la pensée et la masse étendue n'ont aucune liaison ensemble, et que ce sont des créatures qui diffèrent *toto genere*, plusieurs modernes ont reconnu qu'il n'y a aucune communication *physique* entre l'âme et le corps, quoique la *communication métaphysique* subsiste toujours, qui fait que l'âme et le corps composent un même *suppôt*, ou ce qu'on appelle *personne*².

La personne se définit par la conscience

Réduite (implicitement) chez Descartes à la substance pensante, la personne, chez Locke, sera définie uniquement par la conscience, et non plus par la substance. La personne, affirme Locke, est «un être pensant intelligent qui est doué de raison et de réflexion et qui peut se considérer comme lui-même, la même chose pensante, en différents temps et lieux; ce qu'il ne fait que par la conscience, qui est inséparable de la pensée et qui, me semble-t-il, lui est essentielle»³. Locke insiste sur le fait que dans l'identité personnelle, ce n'est pas la substance qui importe, mais la conscience, car «différentes substances peuvent, par la

¹ *Sixième méditation*, Oeuvres IX, p. 62. Descartes emploie parfois (très rarement) le mot «suppôt», par exemple lorsqu'il écrit à Mersenne au sujet de Hobbes : «Ses derniers raisonnements (...) sont aussi mauvais que tous les autres que j'ai vus de lui. Car premièrement, encore que l'Homme et Socrate ne soient pas deux divers suppôts, toutefois on signifie autre chose par le nom de Socrate que par le nom d'Homme, à savoir les différences individuelles ou particulières» (*Lettre CCXXXVI*, 21 avril 1641, Oeuvres III, p. 354).

² *Théodicée*, I, § 59, Oeuvres (Erdmann) p. 519. Au paragraphe suivant, Leibniz fait remarquer que «M. Descartes a voulu capituler, et faire dépendre de l'âme une partie de l'action du corps» (*ibid.*, § 60). Nous reviendrons sur cette question dans le volume sur *Le vivant*.

³ *An Essay Concerning Human Understanding*, II, ch. 27, § 9, éd. Fraser I, pp. 448-449. Une note (de Butler) indique qu'«être et substance signifient ici la même idée» (*op. cit.*, p. 448, note 2).

même conscience (...), être unies en une seule personne». L'identité personnelle dépend de 'la seule conscience, que celle-ci «soit annexée seulement à une unique substance individuelle, ou qu'elle puisse se continuer dans une succession de plusieurs substances»⁴.

De son côté, Berkeley dira que la personne est une «chose consciente» et que «rien n'existe à proprement parler que des personnes (...). Toutes les autres choses ne sont pas tant des êtres (*existences*) que des manières d'exister des personnes»⁵.

A son tour, Wolff, dans sa *Psychologie rationnelle*, définit la personne (ou «individu moral») comme «l'être qui garde mémoire de lui-même, c'est-à-dire se souvient qu'il est le même être qui, auparavant, fut en tel ou tel état»⁶. Cette mémoire intellectuelle consiste dans le

⁴ *Ibid.* § 10, pp. 450-451. Locke donne pour exemple le changement de «corps naturel» à «corps spirituel». Voir aussi § 13, p. 454 : «la même conscience étant gardée, que ce soit dans la même ou dans différentes substances, l'identité personnelle est sauvegardée». Commentant la manière dont Locke définit la personne, Leibniz se range à l'opinion selon laquelle «la conscienciosité ou le sentiment du moi prouve une identité morale ou personnelle» (*Nouveaux Essais*, II, ch. 27, § 9, éd. Erdmann p. 280 a). Leibniz ne veut cependant pas dire que l'identité personnelle dépende des souvenirs; on ne peut pas dire : «je ne suis point ce moi, qui ai été dans le berceau, sous prétexte que je ne me souviens plus de rien de tout ce que j'ai fait alors (*ibid.*)». «Il suffit pour trouver l'identité morale par soi-même, qu'il y ait une *moyenne liaison de conscienciosité* d'un état voisin ou même un peu éloigné à l'autre» (*ibid.*). Voir également les distinctions que fait Leibniz entre *soi* et *apparence du soi* (*loc. cit.*, p. 280 b). Pour lui, «la conscience n'est pas le seul moyen de constituer l'identité personnelle, et le rapport d'autrui ou même d'autres marques y peuvent suppléer» (*ibid.*, p. 280 b).

⁵ BERKELEY, *Philosophical Commentaries* (Commonplace Book), Works I, p. 10; voir aussi p. 8. Plus loin, Berkeley se demande «si l'identité de la personne ne consiste pas dans la volonté» (*op. cit.*, p. 26). Pour ou contre l'opinion selon laquelle l'identité personnelle réside dans la conscience, voir *Alciphron*, VII, 8, Works III, p. 298 ss. : Euphranor prouve au libre-penseur Alciphron que l'identité personnelle ne consiste pas dans la conscience. — Pour Hume «le moi ou la personne» n'est qu'«une collection de différentes perceptions (...) qui sont dans un flux et un mouvement perpétuels» (*Traité de la nature humaine*, I. De l'entendement, IVe partie, section 6, p. 306; cf. *L'être*, I, p. 332).

⁶ *Psychologia rationalis*, § 741, p. 660 : «*Persona dicitur ens, quod memoriam sui conservat, hoc est, meminit, se esse illud ens quod ante in hoc vel illo fuit statu. Dicitur etiam Individuum morale*». Commentant sa définition, Wolff se réfère aux Scolastiques qui, dit-il, «définissent la personne par le supposé intelligent, et le supposé par la substance singulière vivante. Si bien que, dans la pensée des scolastiques, la notion de personne requiert qu'elle soit substance, qu'elle soit individu, qu'elle possède (*fruatur*) la vie, qu'elle soit douée d'intelligence. Si tu expliques cela distinctement, afin que quiconque comprenne ce que tu veux [dire], et que tu n'accumules pas dans la définition des [éléments] se déterminant mutuellement, comme le veulent les lois de la méthode, [alors] la définition des scolastiques est réconciliable avec la nôtre. Car l'être qui a la mémoire de soi, juge qu'il est le même qui, auparavant, fut en tel ou tel état : c'est pourquoi il est un être singu-

jugement qui juge que nous avons déjà eu auparavant la même idée. Wolff, cependant, reconnaît que la personne peut être dite «substance vivante et intelligente».

La conscience transcendantale

Au début de son *Anthropologie*, Kant définit la personne par la possession du «je» dans la représentation et par l'unité de la conscience :

Posséder le Je dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre. Par là, il est une personne; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise; et ceci, même lorsqu'il ne peut pas dire Je, car il l'a dans sa pensée⁷.

La «conscience» dont parle Kant, en laquelle se révèle l'identité personnelle, n'est pas la conscience empirique, mais la conscience *transcendantale* (qui précède toute expérience particulière) et qui est «la conscience de moi-même en tant qu'aperception originaire»⁸, «cette conscience de soi qui, en produisant la représentation *je pense*, doit pouvoir accompagner toutes les autres, et qui, une et identique en toute conscience, ne peut être accompagnée d'aucune autre»⁹. Cette

liar, et doué d'intelligence [Wolff renvoie ici au § 281, où il définit ainsi la mémoire : «puisque la mémoire intellectuelle consiste en la reconnaissance distincte des idées reproduites, et que nous reconnaissons distinctement les idées reproduites quand nous jugeons que nous avons déjà eu auparavant ces idées, la mémoire intellectuelle consiste en le jugement [qui juge] que nous avons déjà eu auparavant la même idée».]. Mais l'être doué d'intelligence jouit (*gaudet*) de la puissance cognitive, et ainsi est substance, et substance vivante, puisque l'être est dit vivant en tant qu'il a un principe intrinsèque d'opérations. En vertu donc de notre définition, la personne est une substance singulière vivante, et donc supôt. Mais elle est aussi intelligente, et donc personne». A ceux qui craindraient qu'en vertu de sa définition, «il faille admettre dans le Christ deux personnes», Wolff déclare qu'ils n'ont aucune notion, ou qu'ils n'ont qu'une notion insuffisamment distincte, «de l'union des natures dans le Christ, en vertu de laquelle Dieu et l'homme sont une seule personne et la nature humaine est assumée par la divine dans l'unité de la personne» (*ibid.*).

⁷ *Anthropologie*, livre I, 1, p. 17.

⁸ *Critique de la raison pure*, p. 131.

⁹ *Op. cit.*, p. 110 (2e éd.) «La conscience empirique, qui accompagne différentes représentations, est, en soi, dispersée et sans relation avec l'identité du sujet. Cette rela-

conscience de soi-même dans la «synthèse transcendantale du divers des représentations en général» est simplement la conscience d'un pouvoir de synthèse de ces représentations *a priori*¹⁰. Nous sommes ici à un niveau purement logique : car «les *modes* de la conscience de soi dans la pensée ne sont (...) pas encore en soi des concepts intellectuels d'objets (...), mais de simples fonctions logiques qui ne font connaître à la pensée absolument aucun objet et, par suite, ne me font pas connaître non plus comme objet»¹¹. «En dehors de cette signification logique du moi, nous n'avons aucune connaissance du sujet en soi qui est à la base du moi comme de toutes les pensées, en qualité de substrat»¹².

Si donc le «concept de la personnalité» demeure chez Kant, c'est «en tant que simplement transcendantal, c'est-à-dire en tant qu'il est l'unité du sujet»; il est, à ce titre, nécessaire et suffisant pour l'usage pratique, mais il ne peut en aucune manière permettre à la raison pure de nous connaître davantage; ce que la raison pure nous offre, c'est seulement «l'illusion d'une continuité ininterrompue du sujet déduite du simple concept de moi identique»¹³.

tion ne s'opère donc pas encore par le fait que j'accompagne de conscience toute représentation, mais par le fait que j'ajoute une représentation à une autre et que j'ai conscience de leur synthèse. Ce n'est donc qu'à la condition de pouvoir lier dans une conscience un divers de représentations données qu'il m'est possible de me représenter l'identité de la conscience dans ces représentations mêmes» (*ibid.*, p. 111).

¹⁰ Voir *op. cit.*, p. 135 (2e éd.) et pp. 113 ss.

¹¹ *Op. cit.*, p. 283 (2e éd.).

¹² *Op. cit.*, p. 284.

¹³ *Op. cit.*, p. 296. Rappelons comment, dans la 1^{re} édition de la *Critique*, Kant énonce le paralogisme de la personnalité : «Ce qui a conscience de l'identité numérique de soi-même en différents temps est, à ce titre, une personne : Or, l'âme, etc. Donc, elle est une personne» (*op. cit.*, p. 293). La personnalité de l'âme, dit Kant, ne devrait jamais être considérée comme conclue, mais bien plutôt comme identique à la conscience de soi dans le temps, en raison de quoi elle est valable *a priori*. «Tout ce qu'elle dit, en effet, c'est, en réalité, que, dans tout le temps où j'ai conscience de moi-même, j'ai conscience de ce temps comme appartenant à l'unité de mon moi, ce qui revient à dire que tout ce temps est en moi comme dans une unité individuelle ou que je me trouve dans tout ce temps avec une identité numérique» (*op. cit.*, pp. 293-294). «L'identité de la personne se rencontre donc inmanquablement dans ma propre conscience». Mais un observateur extérieur, qui m'examine dans le temps, même s'il admet le moi qui accompagne en tout temps dans ma conscience toutes les représentations, n'en conclut pas encore la permanence objective de moi-même. Car le temps où il me place n'est pas celui qui est dans ma propre sensibilité, mais celui qui est dans la sienne; et donc l'identité, qui est nécessairement liée à ma conscience, ne l'est pas à la sienne, à l'intuition extérieure qu'il a de mon sujet. Kant conclut : «L'identité de la conscience de moi-même en différents temps n'est donc qu'une condition formelle de mes pensées et de leur enchaînement et elle ne prouve pas du tout l'identité numérique de mon sujet, en qui, malgré l'identité logique du moi, peut fort bien se produire un changement tel qu'il ne permette plus d'en conserver l'identité...» (*op. cit.*, p. 294). Par nous-mêmes, par notre conscience, nous ne pouvons pas juger si nous som-

Au niveau de la raison pratique, le nom de «personne» est donné aux êtres «raisonnables» au sens où Kant emploie ce terme, c'est-à-dire non pas seulement doués de raison, mais chez qui la raison est capable d'être «pratique par elle-même»¹⁴. Ainsi entendue, la personne est une fin en soi¹⁵, et ne peut en aucun cas être traitée comme un moyen. La «personnalité» qui fait de l'homme une fin en soi consiste en

la liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature entière, considérée cependant en même temps comme un pouvoir d'un être qui est soumis à des lois spéciales, c'est-à-dire aux lois pures pratiques données par sa propre raison, de sorte que la personne, comme appartenant au monde sensible, est soumise à sa propre personnalité, en tant qu'elle appartient en même temps au monde intelligible¹⁶.

Cette «idée de la personnalité», qui met devant nos yeux «la sublimité de notre nature (...) en nous faisant remarquer en même temps le défaut

mes, ou non, permanents en tant qu'âmes; ce que nous pouvons, c'est juger «que nous sommes les mêmes dans tout le temps dont nous avons conscience» (*op. cit.*, p. 295); mais nous ne savons même pas si ce jugement est valable, puisque, le seul phénomène permanent que nous rencontrons dans notre âme étant le moi accompagnant et reliant les autres phénomènes, «nous ne pouvons jamais décider si ce moi ne s'écoule pas aussi bien que les autres pensées qu'il sert à lier les unes aux autres» (*ibid.*).

L'identité de la personne ne dérive nullement de l'identité du moi dans la conscience, et c'est pourquoi il est impossible d'y fonder la substantialité de l'âme (*op. cit.*, p. 296).

¹⁴ Voir *La religion dans les limites de la simple raison*, I, 1, p. 45, note 1. Kant ramène à trois «classes» la disposition originelle au bien dans la nature humaine : 1° la disposition de l'homme, en tant que vivant, à l'*animalité*; 2° sa disposition à l'*humanité*, en tant qu'être vivant et aussi raisonnable; 3° sa disposition à la *personnalité* en tant qu'être raisonnable et aussi responsable (voir *op. cit.*, p. 45). La disposition à la personnalité est «l'aptitude à ressentir la loi morale en tant que motif en soi suffisant du libre-arbitre (...) Il ne convient pas d'appeler *disposition* pour la *personnalité*, l'idée seule de la loi morale avec le respect qui ne peut s'en séparer; c'est la personnalité même (l'idée d'humanité considérée d'une façon tout intellectuelle). Mais le fondement subjectif pour admettre dans nos maximes ce respect comme motif paraît être une addition à la personnalité et mériter pour cette raison le nom de disposition à son profit» (*op. cit.*, p. 47).

¹⁵ Voir *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 2e section, pp. 149-150 : «Les êtres dont l'existence dépend (...) non pas de notre volonté, mais de la nature, n'ont (...), quand ce sont des êtres dépourvus de raison, qu'une valeur relative, celle de *moyens*, et voilà pourquoi on les nomme des choses; au contraire, les êtres raisonnables sont appelés des *personnes*, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen, quelque chose qui par suite limite d'autant toute faculté d'agir comme bon nous semble (et qui est un objet de respect). Ce ne sont pas là des fins simplement subjectives (...) ce sont des *fins objectives*, c'est-à-dire des choses dont l'existence est une fin en soi-même, et même une fin telle qu'elle ne peut être remplacée par aucune autre».

¹⁶ *Critique de la raison pratique*, p. 91.

d'accord de notre conduite avec elle», est naturelle «même à la raison humaine la plus commune»¹⁷.

¹⁷ *Ibid.* Selon V. Delbos, la personnalité est tellement importante dans le système kantien qu'elle «lui imprime les caractères par lesquels il se définit» (*La philosophie pratique de Kant*, p. 374). Mais Max Scheler fait observer qu'«il est permis de se demander si une éthique formaliste de-la-raison et de-la-loi n'aboutit pas (...) à priver la personne de sa dignité, en raison de l'obligation où elle se trouve de soumettre cette personne à un *Nomos* impersonnel à quoi elle serait tenue d'abord d'obéir pour réaliser totalement son devenir personnel» (*Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, p. 376). Car pour Kant, «un être X n'est personne qu'à partir du moment et par le fait qu'il exerce une certaine activité-de-raison, de soi impersonnelle, et tout d'abord une activité pratique» (*op. cit.*, p. 52 ; voir aussi pp. 376 ss.). Remarquons que Scheler reproche également aux «éthiques-du-bien ou du-but» de priver la personne de sa dignité : cf. *op. cit.*, p. 376.

Chez Fichte, il n'est plus question de la personne, mais du Moi. «Fichte, écrit Renouvier, a cru dégager la pensée réelle de Kant en formulant le système du moi absolu, et pouvait bien le croire en effet. Il a détruit, en conséquence, la vraie notion de la personnalité, en pensant lui donner un fondement inébranlable. Son évolution de penseur l'a conduit à une forme de panthéisme, obtenue par la restitution des relations dans le moi absolu» (RENOUVIER, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p. 214). Notons d'autre part ce jugement de Berdiaev : «chez Fichte le moi individuel est seulement partie d'un grand tout. La personne disparaît dans la contemplation du tout. Le moi par lequel Fichte s'engage dans la route de la philosophie, n'est pas un moi individuel. Pour lui l'homme individuel est un instrument de la raison. En cela Fichte se distingue de Kant, le seul parmi les grands idéalistes qui ait été proche du personnalisme. Hegel est le plus extrême des antipersonnalistes» (*Essai de métaphysique eschatologique*, p. 157). «La philosophie de l'esprit absolu a commencé par proclamer l'autonomie de la raison humaine, elle a fini par la négation de la personne humaine, par la soumission de cette personne aux collectivités, aux universaux objectivés» (*ibid.*). Notons cependant que chez le «dernier» Schelling, le Moi, dans son aspiration au bonheur, son aspiration à Dieu même, est redécouvert comme *personne* : «le Moi aspire désormais à Dieu même. C'est Lui, Lui qu'il veut avoir (...). C'est en Lui, en Lui seul, que le Moi voit désormais le Bien réellement Suprême (*wirkliche höchste Gut*). Déjà la vie contemplative tirait sa signification de ce qu'elle était un moyen de parvenir à la personnalité à travers le général, en le dépassant. Car la personne recherche la personne (*denn Person sucht Person*)» (*Philosophie de la mythologie*, 24e leçon, pp. 351-352; *Ausgewählte Werke* [2e série] I, p. 566). Schelling souligne que ce besoin et ce désir qu'éprouve le Moi d'avoir un Dieu extra-rationnel (car la raison ne conduit pas à la religion, et l'impossibilité d'une religion rationnelle constitue le résultat même de la philosophie kantienne) n'est pas «un postulat de la raison pratique. C'est l'individu seul, et non la raison pratique, qui conduit à Dieu. Ce qui, dans l'homme, aspire à la félicité, ce n'est pas ce qu'il a de général, mais son côté individuel. (...) La seule chose à laquelle aspire l'individu comme tel est la félicité. Et c'est ainsi qu'à partir du jour où l'humanité s'était trouvée soumise à la loi, tout ce qui a été postulé dans la suite des temps l'a été par l'individu (et non par la raison), et c'est le Moi qui, personnalité lui-même, exige une personnalité (*das Ich, welches als selbst Persönlichkeit Persönlichkeit verlangt*), une personne qui soit en dehors du monde et au-dessus du général, qui le comprenne et ait un cœur semblable au sien. C'est donc le Moi qui dit : 'Je veux Dieu hors de l'Idée (*Ich will Gott ausser der Idee*)...' » (*op. cit.*, pp. 354-355; texte allemand, pp. 569-570). «La raison et la loi ne connaissent pas l'amour : seule une personne est capable d'aimer» : *die Vernunft und das Gesetz liebt nicht, nur die Person kann lieben* (*ibid.*, note 2; trad., p.355).

L'Idée absolue, personnalité pure

La notion de personnalité, et de «personnalité pure», tient une place importante dans la philosophie de Hegel, puisque la catégorie d'Idée absolue, sur laquelle se termine la Logique, est aussi la catégorie de «personnalité pure» (*die reine Personalität*)¹⁸, de personnalité «achevée», c'est-à-dire en plein accord avec la réalité (la personnalité *concrètement* achevée étant l'Esprit absolu, qui termine la philosophie de l'esprit)¹⁹.

L'achèvement de la personnalité, qui constitue pour Hegel la perfection suprême, repose sur l'épanouissement parfait et la fusion de deux fonctions (correspondant aux deux catégories qui précèdent celle de personnalité) : la connaissance comme tendance (*Trieb*) à saisir l'universel dans la réalité, et la volonté comme tendance à imprimer dans les choses la rationalité de l'esprit. C'est la volonté qui fonde l'*individualité* de la personne, la connaissance tendant plutôt, par sa saisie de la vérité universelle, à faire fusionner les esprits²⁰. Connaissance et volonté étant supprimées en tant que tendances et réconciliées

¹⁸ *Science de la logique*, II, p. 569; Werke (Lasson) IV, p. 502. Cf. *Encyclopédie*, I, § 63, p. 326 : «en tant que la singularité comme Moi, la personnalité (*Persönlichkeit*), dans la mesure où l'on n'entend pas un Moi empirique, une personnalité particulière, principalement en tant que la personnalité de Dieu est devant la conscience, c'est d'une personnalité pure, c'est-à-dire de la personnalité *en elle-même universelle*, qu'il est question; une telle personnalité est une pensée et n'est donnée qu'à la pensée». Cf. Add. au § 163, p. 593 : «La véritable raison pour laquelle il n'y a plus d'esclaves dans l'Europe chrétienne n'est à chercher en rien d'autre que dans le principe du christianisme lui-même. La religion chrétienne est la religion de la liberté absolue et c'est seulement pour le chrétien que l'homme vaut en tant que tel, en son infinité et universalité. Ce qui manque à l'esclave, c'est la reconnaissance de sa personnalité; mais le principe de la personnalité est l'universalité». — Le fameux critique littéraire russe Belinski, qui fut d'abord passionné de Hegel, rejeta sa philosophie lorsqu'il eut reconnu la valeur suprême de l'individu. Dans une lettre à Botkine, il écrit : «Chez Hegel le sujet n'est pas une fin en soi, mais un moyen pour exprimer momentanément l'universel qui est une sorte de Moloch par rapport au sujet (...). Merci beaucoup, Yegor Fedorovitch [transposition russe du prénom de Hegel], (...) mais, ayant rendu tout le respect possible à votre philosophie philistine, j'ai l'honneur de vous annoncer que, même si j'arrivais à grimper sur le plus haut échelon de l'évolution, je vous demanderais de là-haut de me donner une justification pour les victimes des accidents, de la superstition, de l'inquisition de Philippe II, etc. (...) la destinée du sujet, de l'individu, de la personne, est plus importante que les destinées de tout l'univers, et la santé de l'empereur de Chine (c'est-à-dire de la généralité hégélienne)» (cité par N. O. Losski, *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, p. 53).

¹⁹ Voir Fr. GRÉGOIRE, *Etudes hégéliennes*, p. 10, note 2.

²⁰ *Ibid.*, pp. 10-11.

dans la personnalité pure, celle-ci, en tant qu'elle est la dialectique consciente d'elle-même, se présente comme la plus grande profondeur de subjectivité unie à l'objectivité la plus vaste. «Le sommet le plus élevé, le plus aigu, écrit Hegel, est la *pure personnalité* qui, grâce uniquement à la dialectique absolue qui est sa nature, *embrasse tout et retient tout en soi*, parce qu'elle se porte à l'extrême liberté»²¹.

La personnalité, dépassant le stade où le moi n'est encore qu'aspiration à l'universel, et donc universel «abstrait», est l'universel concret,

²¹ *Science de la logique, loc. cit.* Pour que l'Idée soit Personne, il faut qu'elle dépasse le stade de la substance (où elle est encore limitée par la nécessité) et soit individualisée en tant que Sujet : voir *Science de la logique*, II, p. 191 : «Sans doute la substance [chez Spinoza] représente l'unité absolue de la pensée et de l'être (étendue), elle contient donc la pensée elle-même, mais seulement comme unie à l'étendue, comme inséparable de l'étendue, donc non comme un pouvoir de définition et de formation ni comme un mouvement dont elle serait à la fois le point de départ et le point d'aboutissement. Il manque ainsi à la substance le principe de Personnalité (c'est le principal reproche qu'on ait adressé au spinozisme)». Cf. *Encyclopédie*, I, Add. au § 151, p. 584 : «La substance est un degré essentiel dans le processus du développement de l'Idée, non pas toutefois celle-ci en elle-même, non pas l'Idée absolue, mais l'Idée dans la forme encore bornée de la nécessité. Dieu est bien en vérité assurément la nécessité ou, comme on peut le dire aussi, la *Chose absolue*, mais aussi en même temps la *personne* absolue, et c'est là le point auquel Spinoza n'est pas parvenu...» — Sur la distinction entre «personne» et «chose», voir *loc. cit.*, p. 582 : «Si l'on entend par subjectivité simplement la subjectivité immédiate finie, avec le contenu contingent et arbitraire de ses penchants et intérêts particuliers, en somme ce que l'on nomme la personne, dans sa différence d'avec la Chose, au sens emphatique du mot (sens selon lequel on a coutume de dire, et cela à bon droit, que ce qui importe, c'est la *Chose* et non la personne)...» — Notons d'autre part la manière dont, pour Hegel, l'homme, en tant que personne, se distingue de l'animal : «l'animal ne pense pas, mais seulement l'homme, de même celui-ci seul est libre et seulement parce qu'il pense; sa conscience contient ceci que l'individu se saisit comme personne, c'est-à-dire dans son être singulier, comme une chose universelle en soi, capable d'abstraction, de tout renoncement à l'individuel, par suite comme quelque chose en soi d'infini» (*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 70). Cf. *Leçons sur la philosophie de la religion*, I, Introduction, p. 9 : «Ce qui fait de l'homme un homme, ce qui le distingue de l'animal, c'est la conscience, la pensée en général, plus précisément, c'est qu'il est esprit, l'homme est conscience éternelle parce qu'il pense, qu'il est esprit». — Marx, de son côté, distinguera l'homme de l'animal par la capacité de produire les moyens d'existence : «On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion, par ce qu'on veut. Ils commencent eux-mêmes à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à produire eux-mêmes leurs moyens d'existence : c'est là un pas qui conditionne leur organisation corporelle. En produisant leurs moyens d'existence, les hommes produisent indirectement leur vie matérielle elle-même» (*L'idéologie allemande*, in *Morceaux choisis*, pp. 77-78). Si l'on distingue l'homme de l'animal uniquement par ce point de vue, on ne peut plus parler de *personne*, parce qu'il n'y a plus de finalité propre, de destinée propre. L'espèce animale n'a d'autre finalité que de se survivre; l'espèce humaine, grâce à sa possibilité de produire elle-même ses moyens d'existence, peut se survivre en progressant. Peut-on, dès lors, parler d'une finalité autre que celle de l'espèce, même si l'espèce humaine atteint à un degré supérieur à celui de l'espèce animale ?

actué et achevé par le particulier qu'il a assumé. Cette définition de la personnalité comme infini concret, totalité effective de l'universel et des particuliers, est déjà celle du concept, du *Begriff*; mais le *Begriff* et sa liberté (position de soi par soi et, par voie de conséquence, «clarté transparente pour elle-même» : *sich selbst durchsichtige Klarheit*²²), se vérifient au suprême degré de la personnalité consommée : l'Idée absolue.

L'infini étant conçu par Hegel comme intrinsèquement relatif au fini (parce que tout être doit être déterminé), la personnalité qui est la perfection suprême doit être conçue comme un moi intrinsèquement enrichi par les choses²³. Si donc elle est infinie, elle est essentiellement relative au fini; et si elle est subjectivité impénétrable, elle n'est cependant pas – loin de là – une individualité exclusive de toutes les autres²⁴.

²² *Logik*, II, Werke (Lasson) IV, p. 219.

²³ Inversement, comme le note F. Grégoire, «c'est parce que la perfection suprême est la personnalité actualisée par tout le particulier que l'infini doit être conçu comme intrinsèquement relatif au fini et que, par conséquent, tout doit être déterminé, doit laisser de l'être hors de soi» (*op. cit.*, p. 26).

²⁴ Voir *Logik*, II, p. 484. Voir aussi *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 490, p. 432 : «Dans l'extériorité mon retour concret en moi-même consiste en ce que moi, qui suis la relation infinie de moi-même à moi-même, je suis, en tant que personne, la répulsion de moi-même à l'égard de moi-même et que dans l'être d'autres personnes, dans ma relation à elles et dans le fait d'être reconnu par elles, qui est ainsi réciproque, j'ai la présence de ma personnalité». Dans sa doctrine du droit, Hegel définit la personne par la liberté : «Dans la mesure où chacun est reconnu comme une essence libre, il est une personne. C'est pourquoi le principe du droit peut s'énoncer aussi de cette manière : chacun doit être traité par autrui comme une personne. (...) Le concept de personnalité inclut en lui l'égoïsme ou singularité, laquelle est une réalité libre ou universelle. C'est en vertu de leur nature spirituelle que les hommes ont une personnalité» (*Propédeutique philosophique*, I, Doctrine du droit, § 4, p. 35). Cf. *op. cit.*, III, Encyclopédie philosophique, § 181, p. 169 : «En tant qu'essence libre et consciente de soi, l'esprit est le Je égal à lui-même qui, dans sa relation absolument négative, est d'abord Je exclusif, essence singulière et libre, c'est-à-dire personne». Hegel dit ailleurs que «la famille ne constitue essentiellement qu'une seule et unique substance, qu'une seule et unique personne. A l'égard les uns des autres, les membres de la famille ne sont point des personnes. Ils n'entrent dans un tel rapport que si, par malheur, le lien moral s'est dissous» (*op. cit.*, I, Doctrine du droit, § 49, Eclaircissement, p. 62). Notons d'autre part la manière dont Hegel montre qu'au niveau de l'Empire romain, l'unité de la substance éthique se fragmente en une multiplicité de substances indépendantes : perdant leur lien avec ce qui était leur substance, les individus deviennent des personnes juridiques : «L'unité universelle à laquelle retourne la vivante unité immédiate de l'individualité et de la substance est la communauté sans esprit, qui a cessé d'être la substance elle-même inconsciente des individus, et dans laquelle ils valent maintenant selon leur être-pour-soi singulier comme des essences autonomes et des substances. L'universel fragmenté en atomes constituant l'absolue multiplicité des individus, cet esprit mort, est une égalité dans laquelle tous valent comme chacun, comme personnes» (*Phénoménologie de l'esprit*,

La personnalité, synthèse du soi et du non-soi

Chez Renouvier, la «loi de *personnalité*» est la dernière catégorie, qui «embrasse toutes les autres, et particulièrement au point de vue de l'homme»²⁵. Elle se présente ainsi :

toute loi étant donnée dans une représentation complète, et nulle part ailleurs que nous sachions, on peut toujours demander de quel ensemble de phénomènes un rapport quelconque fait partie représentativement. La réponse à cette question est la loi de conscience ou de personnalité, ou, pour (...) parler latin, la thèse *in quo (quo referente, quo cogitante)*²⁶.

Partant de la *relation* en général, les catégories aboutissent à cette relation, la plus particulière de toutes, qui est la *personnalité*. Elles y aboutissent après l'avoir constamment supposée, en cela qu'il faut à l'analyse un analyste, à la science un savant. De toute notion, de tout jugement, de tout objet représenté dans l'espace ou dans le temps, on peut demander *en qui* ils se manifestent. Enfin, la matière de la connaissance est marquée du sceau du connaître, sous toutes ses formes, c'est-à-dire modelée sur les lois de la personne, en qui seule des représentations sont données²⁷.

La personnalité, comme toutes les autres catégories précédentes, se détermine à partir de deux formes opposées²⁸, en l'occurrence le soi (thèse) et le non-soi (antithèse), qui ne sont eux-mêmes donnés que par leur rapport et dans leur synthèse :

la personnalité se détermine par la synthèse d'une limite et d'un intervalle correspondant. La limite est le *soi*, une sphère et une série de phénomènes

II, p. 44). La «personne privée» du droit romain n'est que «l'abstraction individuelle, la personne qui se trouve déterminée de telle sorte que l'individu est quelque chose en soi, non en conformité avec son être vivant, avec la plénitude de son individualité, mais en tant qu'individu abstrait» (*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 289). «De même que dans la putréfaction du corps physique, chaque point acquiert pour soi une vie propre, qui n'est toutefois que la vie misérable des vers, de même ici l'organisme politique s'est dissous dans les atomes des personnes privées» (*ibid.*). — F. Grégoire note que «pour Hegel, la destinée de l'individu, au delà du *Volkgeist* et par son intermédiaire, est d'être un moment du *Weltgeist*, du développement de l'humanité vers son terme. Au delà encore, elle est de penser le *Weltgeist*, le cours providentiel ou rationnel des choses, d'avoir conscience d'y être inséré et, par cette conscience, d'accéder à une haute vie spirituelle. C'est par cette dernière idée que, dans l'*Encyclopédie*, Hegel termine la philosophie de l'histoire» (F. GRÉGOIRE, *op. cit.*, pp. 258-259).

²⁵ *Essais de critique générale*. Premier Essai : Traité de logique générale et de logique formelle, I, p. 123; cf. II, p. 372.

²⁶ *Op. cit.*, I, pp. 122-123.

²⁷ *Op. cit.*, II, p. 178.

²⁸ Cf. 1^{re} partie, p. 92.

posés comme être, comme acte, comme état, à la manière de la thèse commune des catégories de devenir, de causalité et de finalité. L'intervalle, abstraction faite de toute limitation par le soi, est le *non-soi*, l'ensemble indéterminé, indéfini, de tous les phénomènes autres ou extérieurs, mais liés selon toutes les catégories avec les premiers, touchant lesquels ils se déterminent. La synthèse du soi et du non-soi est la *conscience*, la personne ²⁹.

On peut donc dire que la conscience est «le soi du non-soi, et pour ainsi dire l'un de ce multiple, un tout»³⁰. Renouvier ajoute, reprenant successivement les catégories précédentes :

elle est le point limite et l'instant limite de cet espace et de ce temps, une étendue, une durée; la différence de ce genre, une espèce, puis un individu; l'être de ce non-être, un devenir; l'acte de cette puissance, une force; l'état de cette tendance, une passion; et, pour remonter à la première et à la plus générale des catégories [la relation], l'autre de ce même, un déterminé ³¹.

La personne est la conscience se rapportant à elle-même dans son rapport à Dieu

Pour Kierkegaard, «c'est la conscience à proprement parler qui constitue la personne»³² :

²⁹ *Op. cit.*, II, p. 178.

³⁰ *Op. cit.*, p. 179.

³¹ *Ibid.* Sur la personne, voir aussi *Les dilemmes de la métaphysique pure*, pp. 184 ss. Sur le «personnalisme» de Renouvier, voir CH. BAUDOIN, *Découverte de la personne*, pp. 24 ss. — Pour Hamelin, la personnalité est l'être concret, c'est-à-dire «qui existe sans avoir son existence en autre chose» (*Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 355). C'est la synthèse de la causalité et de la finalité qui constitue la notion de «système agissant» ou de «personnalité» (moi, non-moi et leur synthèse qui est la conscience), laquelle est rapport de soi avec soi (et non substance), *pour soi*, autrement dit : libre (voir *op. cit.*, pp. 357-358). Quant à Lachelier, qui relègue le moi «parmi les chimères de la métaphysique», car «nous ne sommes à nos propres yeux que des phénomènes qui se souviennent les uns des autres» (*Psychologie et métaphysique*, Oeuvres I, p. 179; cf. *L'être*, I, p. 367), il définit la personne comme la pensée élevée à la conscience d'elle-même, et l'amour affranchi de toute fin exclusive : «... une personne n'est pas un individu physique, impénétrable en quelque sorte à tout autre : c'est une pensée qui connaît, c'est surtout une volonté qui aime : or, si la pensée et l'amour brillent déjà, comme à travers un voile, dans la sagesse instinctive de la nature et dans la tendance spontanée des êtres vers leur fin; si l'homme n'est que cette même pensée, élevée à la conscience d'elle-même, et ce même amour, affranchi de toute fin exclusive par l'attrait direct du bien suprême, comment celui en qui la nature et l'homme subsistent ne serait-il pas le plus haut degré, ou plutôt la substance même de la pensée et de l'amour ? Comment ne serait-il pas une personne, ou

La conscience, la conscience intérieure, est le facteur décisif. Décisif toujours quand il s'agit du moi. Elle en donne la mesure. Plus il y a de conscience, plus il y a de moi; car plus elle croît, plus croît la volonté, et plus il y a de volonté, plus il y a de moi. Chez un homme sans vouloir, le moi n'existe pas; mais plus il en a, plus il a également conscience de lui-même³³.

Mais quel est ce moi ? «Le moi est la synthèse consciente d'infini et de fini qui se rapporte à elle-même, ce qui ne peut se faire qu'en se rapportant à Dieu»³⁴. Le moi, dit encore Kierkegaard,

est un rapport se rapportant à lui-même, autrement dit il est dans le rapport l'orientation intérieure de ce rapport; le moi n'est pas le rapport, mais le retour sur lui-même de ce rapport.

L'homme est une synthèse d'infini et de fini, de temporel et d'éternel, de liberté et de nécessité, bref une synthèse. Une synthèse est le rapport de deux termes. De ce point de vue le moi n'existe pas encore³⁵.

plutôt la personnalité absolue ?» (LACHELIER, *Trois articles sur l'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, in *Oeuvres*, I, p. 14).

³² *Journal*, cité par G. BERBERICH, *La notion métaphysique de la personne chez Kant et Kierkegaard*, p. 33. Kierkegaard ajoute aussitôt : «la personne est une détermination individuelle que précise encore la connaissance qu'elle a de Dieu dans la possibilité de la conscience. Car la conscience peut sommeiller, mais sa possibilité est ce qui la constitue. Sinon la détermination serait un élément transitoire. La conscience de la détermination de la conscience de soi n'est pas non plus ce qui la constitue en tant que celle-ci n'est que le rapport dans lequel la détermination se rapporte à elle-même tandis que le savoir participant de Dieu en est la fixation, la consolidation» (*ibid.*).

³³ *Traité du désespoir*, p. 88.

³⁴ *Ibid.*, p. 89. Le moi qui ne devient pas lui-même reste désespéré.

³⁵ *Op. cit.*, pp. 61-62. Cf. *Le concept de l'angoisse*, p. 124 : «L'homme est (...) une synthèse d'âme et de corps, mais en même temps une synthèse de temporel et d'éternel». Cette seconde synthèse «n'en est pas une nouvelle, mais ne fait qu'exprimer cette première synthèse selon laquelle l'homme en est une d'âme et de corps portée par l'esprit. Dès qu'on pose l'esprit, on a l'instant. (...) l'instant est cette équivoque où le temps et l'éternité se touchent» (*op. cit.*, pp. 129-130). L'esprit est ce qui fait de l'homme un «Individu», au sens fort que Kierkegaard donne à ce terme : «à mesure que l'être se spiritualise, on souffre moins de ne pas être comme les autres; car l'esprit c'est justement de ne pas être comme les autres» (*L'instant*, p. 178, note 10). «L'esprit est la négation de l'immédiateté directe» (*L'école du christianisme*, p. 168). Mais le danger de l'esprit est d'oublier «qu'on est homme aussi et non pas comme Dieu esprit seulement» (*Étapes sur le chemin de la vie*, p. 141). Kierkegaard s'efforce d'éviter ce risque en maintenant l'importance du corps, qui est «l'organe de l'âme et par conséquent aussi celui de l'esprit» (*Le concept de l'angoisse*, p. 139). Voir aussi *op. cit.*, pp. 150-152 : Kierkegaard semble bien avoir été influencé par Rosenkranz, qui conçoit la personnalité comme une synthèse de la conscience de soi et du sentiment, celui-ci impliquant l'esprit et tout ce qui concerne l'âme, y compris son union avec le corps.

Un tel rapport, qui se rapporte à lui-même, un moi, ne peut avoir été posé que par lui-même ou par un autre.

Si le rapport qui se rapporte à lui-même a été posé par un autre, le rapport, certes, est bien un tiers, mais ce tiers est encore en même temps un rapport, c'est-à-dire qu'il se rapporte à ce qui a posé tout le rapport.

Un tel rapport ainsi dérivé ou posé est le moi de l'homme : c'est un rapport qui se rapporte à lui-même et, ce faisant, à un autre. De là vient qu'il y a deux formes de véritable désespoir³⁶.

Le désespoir se condense à proportion de la conscience du moi; mais le moi se condense à proportion de sa mesure, et, quand la mesure est Dieu, infiniment. Le moi augmente avec l'idée de Dieu, et réciproquement l'idée de Dieu augmente avec le moi³⁷.

Aussi Kierkegaard dira-t-il que «dans le christianisme, le plus important, c'est la personne»³⁸. Et la personne telle qu'il la comprend, c'est la subjectivité, c'est le moi se rapportant à lui-même, se retournant sur lui-même à l'intérieur même de son rapport à Dieu, dans la foi et l'amour qui ne peuvent être que personnels, individuels³⁹ :

Oser à fond être soi-même, oser réaliser un individu, non tel ou tel, mais celui-ci, isolé devant Dieu, seul dans l'immensité de son effort et de sa responsabilité : c'est là l'héroïsme chrétien, et, avouons, sa rareté probable (...) L'inquiétude est le vrai comportement envers la vie, envers notre réalité personnelle, et, par suite, pour le chrétien, elle est le sérieux par excellence⁴⁰.

En définitive, chez Kierkegaard, la personne se définit par le paradoxe et la solitude radicale de la foi :

La foi est ce paradoxe, et l'Individu ne peut absolument pas se faire comprendre de personne (...) Un chevalier de la foi ne peut absolument pas en

³⁶ *Traité du désespoir*, p. 62.

³⁷ *Op. cit.*, p. 168.

³⁸ Cité par J. WAHL, *Etudes kierkegaardiennes*, p. 309.

³⁹ «L'individualité est la présupposition de l'amour. C'est pourquoi la plupart des hommes ne peuvent véritablement aimer» (*Journal*, 1847, cité par J. Wahl, *op. cit.*, p. 305).

⁴⁰ *Traité du désespoir*, p. 52. «Tout Individu (non un esprit distingué, isolé, mais tout Individu) est dans l'espèce plus que l'espèce, ce qui tient au rapport avec Dieu (et ce qui est le christianisme dont la catégorie est justement celle de l'Individu)» (*Point de vue explicatif de mon œuvre*, p. 69, note 1). La définition kierkegaardienne de l'homme comme Individu «est dialectique, elle signifie que l'individu est pécheur (puisqu'il se trouve en présence de Dieu), mais en revanche que la perfection est de vivre isolément, d'être l'isolé» (*Traité du désespoir*, p. 230, note 1).

secourir un autre. Ou bien l'Individu devient le chevalier de la foi en se chargeant lui-même du paradoxe, ou bien il ne le devient jamais⁴¹.

On voit sans peine l'importance qu'a, chez Kierkegaard, le problème de la personne, mais il est assez difficile de préciser philosophiquement comment il la conçoit. Cependant, il dit explicitement que c'est la possibilité de la conscience qui constitue la personne; or cette possibilité implique un rapport à un autre et cet autre, au sens plénier, est Dieu, car l'homme est une synthèse de fini et d'infini. Ce rapport à Dieu ne peut être vécu que dans la foi, grâce au «saut» de la foi. En définitive, la personne ne peut être que la personne chrétienne, celle qui vit le «retour sur soi» dans une relation à Dieu.

Personne et moi pur

Dans les *Ideen I* (1913), Husserl affirme :

bien que la psychologie et les sciences de l'esprit soient atteintes par la mise hors circuit, il y a une phénoménologie de l'homme, de sa personnalité, de ses propriétés personnelles et de son courant de conscience (en tant qu'homme)⁴².

Et il précise que la conscience se présente sous différents modes d'appréhension et sous différents rapports (jouant à l'intérieur de la phénoménologie elle-même) : la conscience, en effet, se présente «une première fois en elle-même comme conscience absolue, une seconde fois dans son corrélat en tant que conscience psychologique, laquelle est désormais insérée dans le monde naturel; elle est transmutée d'une certaine façon et pourtant n'est pas dépouillée de son propre statut en tant que conscience»⁴³.

En effet, dans la perspective phénoménologique de Husserl, «l'homme pris comme être naturel et comme personne liée aux autres par un lien personnel, celui de la 'société', est mis hors circuit», ainsi que tout être animé⁴⁴. Mais qu'en est-il du «Moi pur»? «La réduction phénoménologique fait-elle également du moi phénoménologique qui

⁴¹ *Crainte et tremblement*, p. 113.

⁴² *Idées directrices pour une phénoménologie*, pp. 243-244.

⁴³ *Op. cit.*, pp. 244-245.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 188.

découvre les choses un néant transcendantal ?»⁴⁵ Ce qui est clair, c'est que le moi pur n'est pas un vécu parmi d'autres, que sa permanence n'est pas celle «d'un vécu qui s'entête stupidement»; il semble être un élément nécessaire : «l'identité absolue qu'il conserve à travers tous les changements réels et possibles des vécus ne permet pas de le considérer en aucun sens comme une partie ou un moment réel des vécus mêmes»⁴⁶. Autrement dit, en langage kantien, «le 'je pense' doit pouvoir accompagner toutes mes représentations»⁴⁷. Ainsi, «la mise hors circuit du monde et de la subjectivité empirique qui s'y rattache laisse pour résidu un moi pur, différent par principe avec chaque flux du vécu», et donc, avec lui, «se présente une transcendance originale, non constituée, une transcendance au sein de l'immanence», transcendance que l'on n'aura pas le droit de mettre hors circuit, à cause de son rôle essentiel⁴⁸.

Dans les *Méditations cartésiennes* (1931), la personne (entendue au sens le plus large du terme) est définie par Husserl à partir des *habitus* (*Habitualitäten*)⁴⁹ qui déterminent le moi :

le moi permanent lui-même, pôle des déterminations permanentes du moi, n'est pas un état vécu, ni une continuité d'«états vécus», bien qu'il se rapporte, par de telles déterminations habituelles, au courant des «états vécus». Tout en se constituant soi-même, comme *substrat identique de ses propriétés permanentes*, le moi se constitue ultérieurement comme un *moi-personne permanente*, au sens le plus large de ce terme qui nous autorise à parler de «personnalités» inférieures à l'homme. Et même si, en général, les convictions ne sont que relativement permanentes (...), le moi, au milieu de ces transformations, garde un «style» constant, un «caractère personnel»⁵⁰.

De ce moi, pôle identique et substrat des *habitus*, Husserl distingue l'*ego* pris dans sa plénitude concrète (qu'il désigne du terme leibnizien de «monade»), «en adjoignant au moi-pôle ce sans quoi il ne saurait exister concrètement. Il ne saurait notamment être un 'moi' autrement que dans le courant multiforme de sa vie intentionnelle et des objets visés par elle»⁵¹. L'*ego* monadique concret «contient l'ensemble de la

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 189.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 190.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Cf. 1^{re} partie, p. 228, note 2.

⁵⁰ HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, § 32, p. 57.

⁵¹ *Op. cit.*, § 33, p. 57. «En qualité d'*ego*, je me trouve dans un monde ambiant qui 'existe pour moi' d'une manière continue» (*ibid.*).

vie consciente, réelle et potentielle»¹². «Ce qui m'est spécifiquement propre, à moi *ego*, c'est mon être concret en qualité de 'monade', puis la sphère formée par l'intentionnalité de mon être propre»¹³.

On peut donc dire que pour Husserl, le «moi-personne permanente» n'est pas un état vécu mais demeure au milieu du courant multiforme de la vie intentionnelle, et implique, comme fondement, le moi-monade, l'*ego*-monadique existant concrètement.

La personne, unité immédiatement co-vécue du vivre-par-expérience-vécue (Erleben)

Dans *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, qui se présente explicitement comme un «nouvel essai de personnalisme»¹⁴, Scheler affirme :

on n'a jamais le droit de penser la personne comme une *chose*, ou comme une substance qui posséderait des pouvoirs ou des puissances quelconques, parmi lesquels se trouverait, entre autres, un «pouvoir» ou une «puissance» rationnels. En réalité la personne est l'unité immédiatement co-vécue du vivre-par-expérience-vécue (*Erleben*), non point seulement une chose pensée derrière l'immédiatement vécu et hors de lui¹⁵.

¹² *Ibid.*, p. 58.

¹³ *Op. cit.*, § 44, p. 78. Dans *La philosophie comme science rigoureuse*, Husserl emploie le terme «personnalité» pour signifier l'individualité particulière. Par exemple, parlant de l'expérience «en tant qu'habitus personnel», il affirme : «Cet habitus est essentiellement conditionné par la manière selon laquelle la personnalité, comme cette individualité particulière, se laisse influencer par des actes de l'expérience propre, et non moins par la manière selon laquelle la personnalité laisse les expériences étrangères et incidentes l'affecter selon le mode de son propre agrément ou de son propre désaveu» (*La philosophie comme science rigoureuse*, p. 108). L'accomplissement de la personnalité particulière est la sagesse ou *Weltanschauung*, alors que la science est l'accomplissement collectif du travail des générations (voir *op. cit.*, p. 121). La sagesse ou *Weltanschauung* n'est cependant pas «un pur accomplissement de la personnalité isolée, accomplissement qui, d'ailleurs, serait une abstraction; elle appartient à la communauté culturelle et à l'époque» (*op. cit.*, p. 109). La sagesse est «une esquisse concrète relativement parfaite de l'idée d'*humanité*. Ainsi on voit clairement comment chacun doit ambitionner d'être une personnalité aussi capable que possible et de toutes manières, capable dans toutes les orientations fondamentales de la vie...» (*op. cit.*, pp. 110-111). «La philosophie de la *Weltanschauung* enseigne (...) à la manière de la sagesse : une personne s'adresse à une personne», alors que la science «est impersonnelle» (*op. cit.*, pp. 121 et 122).

¹⁴ *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, Avant-propos de la seconde édition, p. 18.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 377, cf. p. 53 : «la personne n'est pas une chose et elle ne porte pas non plus en soi cette essence de la chosalité, qui est essentielle à toutes les choses-de-valeur. A titre d'unité concrète de tous ses seuls actes possibles, elle s'oppose à tout le domaine de

La personne existe dans ses différents actes, elle est tout entière présente en chacun ⁶⁶, elle est ce qui les unifie et les rend concrets, elle est *ce qui donne un sens*. La «définition-essentielle»⁶⁷ que Scheler donne de la personne est la suivante :

*La personne est l'unité-d'existence concrète, elle-même essentielle, d'actes d'essence de-diverses-sortes, unité qui, en soi, précède toutes les différences-d'actes essentielles (singulièrement la différence entre perception extérieure et perception interne, vouloir extérieur et vouloir interne, perception affective et amour et haine extérieurs et internes, etc.). L'être de la personne «fonde» tous les actes essentiellement divers*⁶⁸.

Il est donc clair que la personne ne peut se réduire ni «à l'X d'un simple point de départ d'actes, ni à une sorte quelconque de simple corrélation ou entrecroisement d'actes», comme le soutiennent généralement certains tenants d'une conception «actualiste» de la personne, «qui prétendent comprendre la personne à partir de son faire (*ex operari sequitur esse*)»⁶⁹. Non, insiste Scheler,

la personne n'est pas un *point de départ* vide à l'origine des actes, mais bien l'être concret sans lequel, lorsqu'on parle d'un acte quelconque, on ne saurait jamais en atteindre l'essence pleine et adéquate (...) Ce n'est que par leur appartenance à l'essence de telle ou telle personne individuelle que les actes se concrétisent et passent de l'état d'essentialité abstraite à l'état d'essentialité concrète⁶⁹.

ce qui peut être objet (...), à plus forte raison à tout le domaine des *choses*, qui n'est qu'une partie du domaine des objets. Elle n'existe que dans l'accomplissement de ses actes». Voir aussi p. 483, et p. 390 : «Il est certain que la personne existe et aussi qu'elle ne se vit-par-expérience-vécue qu'à titre d'essence *effectuant-des-actes*, qu'en aucun sens elle n'est située 'derrière' ces actes ou 'au-dessus' d'eux, comme quelque chose qui subsisterait à la manière d'un point fixe 'au-dessus' de l'effectuation et du déroulement de ses actes». Remarquons que la substance, pour Scheler, relève du domaine spatio-temporel, «qui n'est évidemment pas celui où il faut situer le rapport de la *personne* et de l'*acte*, et c'est parce qu'on a méconnu cette évidence qu'on a toujours abouti sur cette voie à substantia-liser la personne» (*ibid.*). — Scheler, écrit Heidegger, «met explicitement en évidence l'être de la personne et cherche à le déterminer sur la base d'une distinction entre l'être spécifique des actes de la personne et, d'autre part, tout 'psychique' quelconque» (*Sein und Zeit*, § 10, p. 47; trad., p. 68); mais Scheler, pas plus que Husserl, n'atteint «au plan de la question de l'être du *Dasein*» (*ibid.*).

⁶⁶ Cf. SCHELER, *op. cit.*, p. 390.

⁶⁷ Il s'agit d'une intuition phénoménologique, qui est une perception affective *a priori* de l'essence concrète.

⁶⁸ SCHELER, *op. cit.*, p. 388.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 389.

⁶⁹ *Ibid.*

Si la personne «n'existe que dans l'accomplissement de ses actes»⁶¹, si elle est tout entière présente en chacun de ses actes pleinement concrets et varie tout entière en chacun d'eux et par eux, cela ne veut pas dire «que son être même naisse d'aucun de ses actes ni s'*altère*' comme une chose dans le temps»⁶². La personne ne requiert pas davantage un «*être durable* qui se conserverait tel à travers la succession des actes, pour maintenir 'l'identité de la personne individuelle'»⁶³. Pour Scheler, «l'identité consiste uniquement ici dans l'orientation qualitative de ce simple devenir-autre lui-même»⁶⁴. La personne ne vit ni dans «le temps phénoménal tel qu'il est donné immédiatement dans le flux des processus 'de l'âme' intérieurement perçus», ni dans le temps objectif des physiciens; et puisque la personne ne réalise son existence «que dans le vivre-par-expérience-vécue (*Erleben*) de ces *expériences vécues* possibles, c'est un non-sens que de prétendre la saisir dans ses expériences-vécues telles qu'elles se vivent simplement. Tant que nous regardons du côté de ces prétendues 'expériences-vécues' au lieu de considérer le *vivre-par-expérience-vécue* de ces expériences-vécues, la personne nous reste totalement inaccessible»⁶⁵.

Le mot «personne» est un terme absolu, et non relatif comme le «je», qui se réfère toujours à un «tu» d'une part, et au monde extérieur d'autre part. «A la différence du 'Je', ce qu'on vise mentalement, en disant 'personne', présente un caractère de *totalité*, qui se suffit à soi-même»⁶⁶. Scheler entend par «personne» une réalité «qui est pleinement indifférenciée par rapport aux oppositions 'Je-Tu', 'psychique-physique', 'Je-monde extérieur'»⁶⁷. La personne peut «percevoir son Je comme elle perçoit son corps-propre et le monde-extérieur; mais elle

⁶¹ *Op. cit.*, p. 53.

⁶² *Op. cit.*, p. 390; cf. p. 391 : «c'est la personne même qui, vivant en chacun de ses actes, les pénètre entièrement de son caractère-propre».

⁶³ *Op. cit.*, p. 390.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 391.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 395. «Une personne par exemple (...) va se promener. Tout cela est impossible à un Je. Sans doute l'usage linguistique me permet de dire (...) 'Je vais me promener', mais le mot 'Je' ne désigne pas ici le 'Je' comme réalité-vécue 'de l'âme', il n'est qu'une expression occasionnelle (...) qui n'est rien de plus qu'une forme verbale indiquant qu'on prend la parole. Celui qui prend la parole, ce n'est pas ici 'le Je', c'est l'homme» (*ibid.*). Cf. p. 394 : «un 'Je' n'appartient aucunement à l'essence de l'esprit; et pas davantage par conséquent la distinction entre *Je* et *monde-extérieur*. Au contraire la personne est la forme-d'existence, essentiellement-nécessaire et unique, de l'esprit, dans la mesure où il s'agit d'esprit concret».

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 395.

ne saurait être pour elle-même objet de représentation ou de perception ni pour soi ni pour autrui. En d'autres termes, ce qui appartient à l'essence de la personne, c'est de n'exister et de ne vivre qu'en effectuant des *actes de visée intentionnelle*. Par définition même, elle ne peut donc être 'objet'⁶⁸.

Quels sont pour Scheler les rapports de la personne et de la conscience ? Si l'on entend par «conscience» «tout ce qui apparaît comme phénomène dans la perception interne», il faut alors définir la personne et ses actes «comme une existence supra-consciente, en face de laquelle les phénomènes-de-conscience eux-mêmes se divisent de leur côté en phénomènes *surconscients* et *subconscients*»; mais si l'on désigne par «conscience» tout ce qui est «conscience de quelque chose» et si l'on entend par «conscience de quelque chose» (sans rien présupposer concernant le fondement de cette conscience) tous les actes intentionnellement orientés et tirant leur sens de cette intentionalité, «alors on est en mesure et en droit de définir la personne comme la 'conscience concrète de'»⁶⁹.

La conscience-de-soi et la conscience-de-sa-valeur-propre ne suffisent pas pour qu'il y ait personne; et «le simple fait d'être homme 'en tant qu'homme' ne suffit pas non plus à déterminer le cercle des essences qui peuvent être tenues pour des personnes. En réalité, ce n'est qu'à partir d'un certain *niveau* d'existence humaine que le concept-de-personne trouve son application»⁷⁰. Le lieu où «éclate à nos yeux» l'essence de la personne «ne doit pas être cherché dans l'homme en général, mais dans une certaine *sorte* d'hommes»⁷¹. Pour être une «personne», l'homme doit être *sain d'esprit* et avoir atteint un certain *niveau de développement* : «un petit enfant présente les phénomènes de

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 397. Scheler fait observer que cette définition serait illégitime si, à la manière de Descartes, on réduisait la «conscience de quelque chose» au simple *cogitare*, en supposant qu'amour, haine, perception affective, vouloir «ne reposeraient que sur la liaison à un corps-propre de la personne ainsi définie comme *res cogitans*» (*ibid.*). D'autre part, il souligne que «si la personnalité n'était qu'un concept basé sur le 'Je' (en quelque sens qu'on l'entende), ou encore sur un 'Je' transcendantal ou sur une 'conscience en général', ce serait un contresens que de parler de 'vérité personnelle'» (*op. cit.*, p. 400); et il ajoute : «Le 'Je' de Fichte et les formes modernes nombreuses qu'il a prises, mais même déjà l'«aperception transcendantale» de Kant qui présente un sens infiniment plus profond et plus prudent, aboutissent également à dissoudre la rigoureuse objectivité de l'idée-de-vérité et ne sont que les premiers pas sur une voie qui conduit finalement à l'enlèvement pragmatiste de toute philosophie» (*ibid.*).

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 477.

⁷¹ *Ibid.*

l'égoïté, de l'animation, de la conscience-de-soi; cela ne suffit pas à faire de lui une personne morale»⁷². En troisième lieu, pour être une personne, l'homme doit avoir acquis la *domination* sur son corps propre, et se sentir, se vouloir et se vivre lui-même immédiatement comme le *maître* de son corps propre⁷³. Enfin, «il faut distinguer de la façon la plus rigoureuse l'idée de personne de toutes les idées fondées sur des phénomènes-d'expérience-vécue» comme celui d'«âme-substance» et de «caractère»⁷⁴. La notion de caractère (entendant par là les dispositions durables d'une personne, dispositions volontaires, spirituelles, intellectuelles, mnémoniques, etc.) n'a rien à voir avec l'idée de «personne». Tout ce qu'enseigne la psychiatrie concernant les «altérations-du-caractère» dans certaines affections mentales,

ne saurait jamais concerner, fût-ce dans les cas les plus graves (...), la *personne* même d'autrui. Ce qui a disparu dans ce cas, c'est simplement l'*être-donné-pour-autrui* de sa personne. La seule chose qu'on puisse dire dans les cas extrêmes, c'est que la maladie a rendu finalement la personne parfaitement *invisible* et qu'on ne peut plus porter aucun jugement sur *elle*. Mais cela même, nous ne pouvons le dire que parce que nous continuons à supposer, derrière ces altérations-du-caractère, l'existence d'une personne que ces altérations *n'affectent pas*⁷⁵.

La personne est transcendante à toute psychologie, et il n'est aucune psychologie qui, pour constituer son objet, ne commence, précisément, par faire abstraction de la personne⁷⁶.

Si, dans la perspective kantienne, c'est la rationalité d'une conduite conforme à la loi qui permet de parler de «personne», chez Scheler, au contraire, la personne est condition de toute moralité. Ce qui est le support des valeurs «bon» ou «méchant», avant tous les actes singuliers et indépendamment d'eux, «c'est la 'personne', c'est l'*être* même de la

⁷² *Op. cit.*, p. 479. Seul est personne au sens plein l'enfant «majeur», le phénomène fondamental de la majorité consistant dans «la possibilité-de-vivre-par-expérience-vécue», et la minorité dans le fait de se contenter «de *co-effectuer* les visées-intentionnelles-d'expérience-vécue de son monde-ambient, *sans* commencer par les comprendre» (*ibid.*).

⁷³ Voir *op. cit.*, p. 480.

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 482.

⁷⁵ *Op. cit.*, pp. 485-486.

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 489. De même, «'maladie' et 'santé' absolument parlant ne sauraient être prédicats de la *personne*, mais simplement de l'*homme*, de l'*âme*, etc. Il y a des 'maladies-de-l'âme', il n'y a aucune 'maladie-de-la-personne'» (*op. cit.*, p. 487).

Un tel rapport, qui se rapporte à lui-même, un moi, ne peut avoir été posé que par lui-même ou par un autre.

Si le rapport qui se rapporte à lui-même a été posé par un autre, le rapport, certes, est bien un tiers, mais ce tiers est encore en même temps un rapport, c'est-à-dire qu'il se rapporte à ce qui a posé tout le rapport.

Un tel rapport ainsi dérivé ou posé est le moi de l'homme : c'est un rapport qui se rapporte à lui-même et, ce faisant, à un autre. De là vient qu'il y a deux formes de véritable désespoir³⁶.

Le désespoir se condense à proportion de la conscience du moi; mais le moi se condense à proportion de sa mesure, et, quand la mesure est Dieu, infiniment. Le moi augmente avec l'idée de Dieu, et réciproquement l'idée de Dieu augmente avec le moi³⁷.

Aussi Kierkegaard dira-t-il que «dans le christianisme, le plus important, c'est la personne»³⁸. Et la personne telle qu'il la comprend, c'est la subjectivité, c'est le moi se rapportant à lui-même, se retournant sur lui-même à l'intérieur même de son rapport à Dieu, dans la foi et l'amour qui ne peuvent être que personnels, individuels³⁹ :

Oser à fond être soi-même, oser réaliser un individu, non tel ou tel, mais celui-ci, isolé devant Dieu, seul dans l'immensité de son effort et de sa responsabilité : c'est là l'héroïsme chrétien, et, avouons, sa rareté probable (...) L'inquiétude est le vrai comportement envers la vie, envers notre réalité personnelle, et, par suite, pour le chrétien, elle est le sérieux par excellence⁴⁰.

En définitive, chez Kierkegaard, la personne se définit par le paradoxe et la solitude radicale de la foi :

La foi est ce paradoxe, et l'Individu ne peut absolument pas se faire comprendre de personne (...) Un chevalier de la foi ne peut absolument pas en

³⁶ *Traité du désespoir*, p. 62.

³⁷ *Op. cit.*, p. 168.

³⁸ Cité par J. WAHL, *Etudes kierkegaardiennes*, p. 309.

³⁹ «L'individualité est la présupposition de l'amour. C'est pourquoi la plupart des hommes ne peuvent véritablement aimer» (*Journal*, 1847, cité par J. Wahl, *op. cit.*, p. 305).

⁴⁰ *Traité du désespoir*, p. 52. «Tout Individu (non un esprit distingué, isolé, mais tout Individu) est dans l'espèce plus que l'espèce, ce qui tient au rapport avec Dieu (et ce qui est le christianisme dont la catégorie est justement celle de l'Individu)» (*Point de vue explicatif de mon œuvre*, p. 69, note 1). La définition kierkegaardienne de l'homme comme Individu «est dialectique, elle signifie que l'individu est pécheur (puisqu'il se trouve en présence de Dieu), mais en revanche que la perfection est de vivre isolément, d'être l'isolé» (*Traité du désespoir*, p. 230, note 1).

secourir un autre. Ou bien l'Individu devient le chevalier de la foi en se chargeant lui-même du paradoxe, ou bien il ne le devient jamais⁴¹.

On voit sans peine l'importance qu'a, chez Kierkegaard, le problème de la personne, mais il est assez difficile de préciser philosophiquement comment il la conçoit. Cependant, il dit explicitement que c'est la possibilité de la conscience qui constitue la personne; or cette possibilité implique un rapport à un autre et cet autre, au sens plénier, est Dieu, car l'homme est une synthèse de fini et d'infini. Ce rapport à Dieu ne peut être vécu que dans la foi, grâce au «saut» de la foi. En définitive, la personne ne peut être que la personne chrétienne, celle qui vit le «retour sur soi» dans une relation à Dieu.

Personne et moi pur

Dans les *Ideen I* (1913), Husserl affirme :

bien que la psychologie et les sciences de l'esprit soient atteintes par la mise hors circuit, il y a une phénoménologie de l'homme, de sa personnalité, de ses propriétés personnelles et de son courant de conscience (en tant qu'homme)⁴².

Et il précise que la conscience se présente sous différents modes d'appréhension et sous différents rapports (jouant à l'intérieur de la phénoménologie elle-même) : la conscience, en effet, se présente «une première fois en elle-même comme conscience absolue, une seconde fois dans son corrélat en tant que conscience psychologique, laquelle est désormais insérée dans le monde naturel; elle est transmutée d'une certaine façon et pourtant n'est pas dépouillée de son propre statut en tant que conscience»⁴³.

En effet, dans la perspective phénoménologique de Husserl, «l'homme pris comme être naturel et comme personne liée aux autres par un lien personnel, celui de la 'société', est mis hors circuit», ainsi que tout être animé⁴⁴. Mais qu'en est-il du «Moi pur» ? «La réduction phénoménologique fait-elle également du moi phénoménologique qui

⁴¹ *Crainte et tremblement*, p. 113.

⁴² *Idées directrices pour une phénoménologie*, pp. 243-244.

⁴³ *Op. cit.*, pp. 244-245.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 188.

découvre les choses un néant transcendantal ?»⁴⁵ Ce qui est clair, c'est que le moi pur n'est pas un vécu parmi d'autres, que sa permanence n'est pas celle «d'un vécu qui s'entête stupidement»; il semble être un élément nécessaire : «l'identité absolue qu'il conserve à travers tous les changements réels et possibles des vécus ne permet pas de le considérer en aucun sens comme une partie ou un moment réel des vécus mêmes»⁴⁶. Autrement dit, en langage kantien, «le 'je pense' doit pouvoir accompagner toutes mes représentations»⁴⁷. Ainsi, «la mise hors circuit du monde et de la subjectivité empirique qui s'y rattache laisse pour résidu un moi pur, différent par principe avec chaque flux du vécu», et donc, avec lui, «se présente une transcendance originale, non constituée, une transcendance au sein de l'immanence», transcendance que l'on n'aura pas le droit de mettre hors circuit, à cause de son rôle essentiel⁴⁸.

Dans les *Méditations cartésiennes* (1931), la personne (entendue au sens le plus large du terme) est définie par Husserl à partir des *habitus* (*Habitualitäten*)⁴⁹ qui déterminent le moi :

le moi permanent lui-même, pôle des déterminations permanentes du moi, n'est pas un état vécu, ni une continuité d'«états vécus», bien qu'il se rapporte, par de telles déterminations habituelles, au courant des «états vécus». Tout en se constituant soi-même, comme *substrat identique de ses propriétés permanentes*, le moi se constitue ultérieurement comme un *moi-personne permanente*, au sens le plus large de ce terme qui nous autorise à parler de «personnalités» inférieures à l'homme. Et même si, en général, les convictions ne sont que relativement permanentes (...), le moi, au milieu de ces transformations, garde un «style» constant, un «caractère personnel»⁵⁰.

De ce moi, pôle identique et substrat des *habitus*, Husserl distingue l'*ego* pris dans sa plénitude concrète (qu'il désigne du terme leibnizien de «monade»), «en adjoignant au moi-pôle ce sans quoi il ne saurait exister concrètement. Il ne saurait notamment être un 'moi' autrement que dans le courant multiforme de sa vie intentionnelle et des objets visés par elle»⁵¹. L'*ego* monadique concret «contient l'ensemble de la

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 189.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 190.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Cf. 1^{re} partie, p. 228, note 2.

⁵⁰ HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, § 32, p. 57.

⁵¹ *Op. cit.*, § 33, p. 57. «En qualité d'*ego*, je me trouve dans un monde ambiant qui 'existe pour moi' d'une manière continue» (*ibid.*).

vie consciente, réelle et potentielle»⁵². «Ce qui m'est spécifiquement propre, à moi *ego*, c'est mon être concret en qualité de 'monade', puis la sphère formée par l'intentionnalité de mon être propre»⁵³.

On peut donc dire que pour Husserl, le «moi-personne permanente» n'est pas un état vécu mais demeure au milieu du courant multiforme de la vie intentionnelle, et implique, comme fondement, le moi-monde, l'*ego*-monadique existant concrètement.

La personne, unité immédiatement co-vécue du vivre-par-expérience-vécue (Erleben)

Dans *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, qui se présente explicitement comme un «nouvel essai de personnalisme»⁵⁴, Scheler affirme :

on n'a jamais le droit de penser la personne comme une *chose*, ou comme une substance qui posséderait des pouvoirs ou des puissances quelconques, parmi lesquels se trouverait, entre autres, un «pouvoir» ou une «puissance» rationnels. En réalité la personne est l'unité immédiatement co-vécue du vivre-par-expérience-vécue (*Erleben*), non point seulement une chose pensée derrière l'immédiatement vécu et hors de lui⁵⁵.

⁵² *Ibid.*, p. 58.

⁵³ *Op. cit.*, § 44, p. 78. Dans *La philosophie comme science rigoureuse*, Husserl emploie le terme «personnalité» pour signifier l'individualité particulière. Par exemple, parlant de l'expérience «en tant qu'habitus personnel», il affirme : «Cet habitus est essentiellement conditionné par la manière selon laquelle la personnalité, comme cette individualité particulière, se laisse influencer par des actes de l'expérience propre, et non moins par la manière selon laquelle la personnalité laisse les expériences étrangères et incidentes l'affecter selon le mode de son propre agrément ou de son propre désaveu» (*La philosophie comme science rigoureuse*, p. 108). L'accomplissement de la personnalité particulière est la sagesse ou *Weltanschauung*, alors que la science est l'accomplissement collectif du travail des générations (voir *op. cit.*, p. 121). La sagesse ou *Weltanschauung* n'est cependant pas «un pur accomplissement de la personnalité isolée, accomplissement qui, d'ailleurs, serait une abstraction; elle appartient à la communauté culturelle et à l'époque» (*op. cit.*, p. 109). La sagesse est «une esquisse concrète relativement parfaite de l'idée d'humanité. Ainsi on voit clairement comment chacun doit ambitionner d'être une personnalité aussi capable que possible et de toutes manières, capable dans toutes les orientations fondamentales de la vie...» (*op. cit.*, pp. 110-111). «La philosophie de la *Weltanschauung* enseigne (...) à la manière de la sagesse : une personne s'adresse à une personne», alors que la science «est impersonnelle» (*op. cit.*, pp. 121 et 122).

⁵⁴ *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, Avant-propos de la seconde édition, p. 18.

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 377, cf. p. 53 : «la personne n'est pas une chose et elle ne porte pas non plus en soi cette essence de la chosalité, qui est essentielle à toutes les choses-de-valeur. A titre d'unité concrète de tous ses seuls actes possibles, elle s'oppose à tout le domaine de

La personne existe dans ses différents actes, elle est tout entière présente en chacun ⁶⁶, elle est ce qui les unifie et les rend concrets, elle est *ce qui donne un sens*. La «définition-essentielle»⁶⁷ que Scheler donne de la personne est la suivante :

*La personne est l'unité-d'existence concrète, elle-même essentielle, d'actes d'essence de-diverses-sortes, unité qui, en soi, précède toutes les différences-d'actes essentielles (singulièrement la différence entre perception extérieure et perception interne, vouloir extérieur et vouloir interne, perception affective et amour et haine extérieurs et internes, etc.). L'être de la personne «fonde» tous les actes essentiellement divers*⁶⁸.

Il est donc clair que la personne ne peut se réduire ni «à l'X d'un simple point de départ d'actes, ni à une sorte quelconque de simple corrélation ou entrecroisement d'actes», comme le soutiennent généralement certains tenants d'une conception «actualiste» de la personne, «qui prétendent comprendre la personne à partir de son faire (*ex operari sequitur esse*)»⁶⁹. Non, insiste Scheler,

la personne n'est pas un *point de départ* vide à l'origine des actes, mais bien l'être concret sans lequel, lorsqu'on parle d'un acte quelconque, on ne saurait jamais en atteindre l'essence pleine et adéquate (...) Ce n'est que par leur appartenance à l'essence de telle ou telle personne individuelle que les actes se concrétisent et passent de l'état d'essentialité abstraite à l'état d'essentialité concrète⁶⁰.

ce qui peut être objet (...), à plus forte raison à tout le domaine des *choses*, qui n'est qu'une partie du domaine des objets. Elle n'existe que dans l'accomplissement de ses actes». Voir aussi p. 483, et p. 390 : «Il est certain que la personne existe et aussi qu'elle ne se vit-par-expérience-vécue qu'à titre d'essence *effectuant-des-actes*, qu'en aucun sens elle n'est située 'derrière' ces actes ou 'au-dessus' d'eux, comme quelque chose qui subsisterait à la manière d'un point fixe 'au-dessus' de l'effectuation et du déroulement de ses actes». Remarquons que la substance, pour Scheler, relève du domaine spatio-temporel, «qui n'est évidemment pas celui où il faut situer le rapport de la *personne* et de l'*acte*, et c'est parce qu'on a méconnu cette évidence qu'on a toujours abouti sur cette voie à substantia-liser la personne» (*ibid.*). — Scheler, écrit Heidegger, «met explicitement en évidence l'être de la personne et cherche à le déterminer sur la base d'une distinction entre l'être spécifique des actes de la personne et, d'autre part, tout 'psychique' quelconque» (*Sein und Zeit*, § 10, p. 47; trad., p. 68); mais Scheler, pas plus que Husserl, n'atteint «au plan de la question de l'être du *Dasein*» (*ibid.*).

⁶⁶ Cf. SCHELER, *op. cit.*, p. 390.

⁶⁷ Il s'agit d'une intuition phénoménologique, qui est une perception affective *a priori* de l'essence concrète.

⁶⁸ SCHELER, *op. cit.*, p. 388.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 389.

⁶⁰ *Ibid.*

Si la personne «n'existe que dans l'accomplissement de ses actes»⁶¹, si elle est tout entière présente en chacun de ses actes pleinement concrets et varie tout entière en chacun d'eux et par eux, cela ne veut pas dire «que son être même naisse d'aucun de ses actes ni s'*altère*' comme une chose dans le temps»⁶². La personne ne requiert pas davantage un «*être durable* qui se conserverait tel à travers la succession des actes, pour maintenir 'l'identité de la personne individuelle'»⁶³. Pour Scheler, «l'identité consiste uniquement ici dans l'orientation qualitative de ce simple devenir-autre lui-même»⁶⁴. La personne ne vit ni dans «le temps phénoménal tel qu'il est donné immédiatement dans le flux des processus 'de l'âme' intérieurement perçus», ni dans le temps objectif des physiciens; et puisque la personne ne réalise son existence «que dans le vivre-par-expérience-vécue (*Erleben*) de ces *expériences vécues* possibles, c'est un non-sens que de prétendre la saisir dans ses expériences-vécues telles qu'elles se vivent simplement. Tant que nous regardons du côté de ces prétendues 'expériences-vécues' au lieu de considérer le *vivre-par-expérience-vécue* de ces expériences-vécues, la personne nous reste totalement inaccessible»⁶⁵.

Le mot «personne» est un terme absolu, et non relatif comme le «je», qui se réfère toujours à un «tu» d'une part, et au monde extérieur d'autre part. «A la différence du 'Je', ce qu'on vise mentalement, en disant 'personne', présente un caractère de *totalité*, qui se suffit à soi-même»⁶⁶. Scheler entend par «personne» une réalité «qui est pleinement indifférenciée par rapport aux oppositions 'Je-Tu', 'psychique-physique', 'Je-monde extérieur'»⁶⁷. La personne peut «percevoir son Je comme elle perçoit son corps-propre et le monde-extérieur; mais elle

⁶¹ *Op. cit.*, p. 53.

⁶² *Op. cit.*, p. 390; cf. p. 391 : «c'est la personne même qui, vivant en chacun de ses actes, les pénètre entièrement de son caractère-propre».

⁶³ *Op. cit.*, p. 390.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 391.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 395. «Une personne par exemple (...) va se promener. Tout cela est impossible à un Je. Sans doute l'usage linguistique me permet de dire (...) 'Je vais me promener', mais le mot 'Je' ne désigne pas ici le 'Je' comme réalité-vécue 'de l'âme', il n'est qu'une expression occasionnelle (...) qui n'est rien de plus qu'une forme verbale indiquant qu'on prend la parole. Celui qui prend la parole, ce n'est pas ici 'le Je', c'est l'homme» (*ibid.*). Cf. p. 394 : «un 'Je' n'appartient aucunement à l'essence de l'esprit; et pas davantage par conséquent la distinction entre *Je* et *monde-extérieur*. Au contraire la personne est la forme-d'existence, essentiellement-nécessaire et unique, de l'esprit, dans la mesure où il s'agit d'esprit concret».

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 395.

ne saurait être pour elle-même objet de représentation ou de perception ni pour soi ni pour autrui. En d'autres termes, ce qui appartient à l'essence de la personne, c'est de n'exister et de ne vivre qu'en effectuant des actes de visée intentionnelle. Par définition même, elle ne peut donc être 'objet'.⁶⁸

Quels sont pour Scheler les rapports de la personne et de la conscience ? Si l'on entend par «conscience» «tout ce qui apparaît comme phénomène dans la perception interne», il faut alors définir la personne et ses actes «comme une existence supra-consciente, en face de laquelle les phénomènes-de-conscience eux-mêmes se divisent de leur côté en phénomènes *surconscients* et *subconscients*»; mais si l'on désigne par «conscience» tout ce qui est «conscience de quelque chose» et si l'on entend par «conscience de quelque chose» (sans rien présupposer concernant le fondement de cette conscience) tous les actes intentionnellement orientés et tirant leur sens de cette intentionalité, «alors on est en mesure et en droit de définir la personne comme la 'conscience concrète de'».⁶⁹

La conscience-de-soi et la conscience-de-sa-valeur-propre ne suffisent pas pour qu'il y ait personne; et «le simple fait d'être homme 'en tant qu'homme' ne suffit pas non plus à déterminer le cercle des essences qui peuvent être tenues pour des personnes. En réalité, ce n'est qu'à partir d'un certain *niveau* d'existence humaine que le concept-de-personne trouve son application»⁷⁰. Le lieu où «éclate à nos yeux» l'essence de la personne «ne doit pas être cherché dans l'homme en général, mais dans une certaine *sorte* d'hommes»⁷¹. Pour être une «personne», l'homme doit être *sain d'esprit* et avoir atteint un certain *niveau de développement* : «un petit enfant présente les phénomènes de

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 397. Scheler fait observer que cette définition serait illégitime si, à la manière de Descartes, on réduisait la «conscience de quelque chose» au simple *cogitare*, en supposant qu'amour, haine, perception affective, vouloir «ne reposeraient que sur la liaison à un corps-propre de la personne ainsi définie comme *res cogitans*» (*ibid.*). D'autre part, il souligne que «si la personnalité n'était qu'un concept basé sur le 'Je' (en quelque sens qu'on l'entende), ou encore sur un 'Je' transcendantal ou sur une 'conscience en général', ce serait un contresens que de parler de 'vérité personnelle'» (*op. cit.*, p. 400); et il ajoute : «Le 'Je' de Fichte et les formes modernes nombreuses qu'il a prises, mais même déjà l'«aperception transcendantale» de Kant qui présente un sens infiniment plus profond et plus prudent, aboutissent également à dissoudre la rigoureuse objectivité de l'idée-de-vérité et ne sont que les premiers pas sur une voie qui conduit finalement à l'enlèvement pragmatiste de toute philosophie» (*ibid.*).

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 477.

⁷¹ *Ibid.*

l'égoïté, de l'animation, de la conscience-de-soi; cela ne suffit pas à faire de lui une personne morale»⁷². En troisième lieu, pour être une personne, l'homme doit avoir acquis la *domination* sur son corps propre, et se sentir, se vouloir et se vivre lui-même immédiatement comme le *maitre* de son corps propre⁷³. Enfin, «il faut distinguer de la façon la plus rigoureuse l'idée de personne de toutes les idées fondées sur des phénomènes-d'expérience-vécue» comme celui d'«âme-substance» et de «caractère»⁷⁴. La notion de caractère (entendant par là les dispositions durables d'une personne, dispositions volontaires, spirituelles, intellectuelles, mnémoniques, etc.) n'a rien à voir avec l'idée de «personne». Tout ce qu'enseigne la psychiatrie concernant les «altérations-du-caractère» dans certaines affections mentales,

ne saurait jamais concerner, fût-ce dans les cas les plus graves (...), la *personne* même d'autrui. Ce qui a disparu dans ce cas, c'est simplement l'*être-donné-pour-autrui* de sa personne. La seule chose qu'on puisse dire dans les cas extrêmes, c'est que la maladie a rendu finalement la personne parfaitement *invisible* et qu'on ne peut plus porter aucun jugement sur *elle*. Mais cela même, nous ne pouvons le dire que parce que nous continuons à supposer, derrière ces altérations-du-caractère, l'existence d'une personne que ces altérations *n'affectent pas*⁷⁵.

La personne est transcendante à toute psychologie, et il n'est aucune psychologie qui, pour constituer son objet, ne commence, précisément, par faire abstraction de la personne⁷⁶.

Si, dans la perspective kantienne, c'est la rationalité d'une conduite conforme à la loi qui permet de parler de «personne», chez Scheler, au contraire, la personne est condition de toute moralité. Ce qui est le support des valeurs «bon» ou «méchant», avant tous les actes singuliers et indépendamment d'eux, «c'est la 'personne', c'est l'*être* même de la

⁷² *Op. cit.*, p. 479. Seul est personne au sens plein l'enfant «majeur», le phénomène fondamental de la majorité consistant dans «la possibilité-de-vivre-par-expérience-vécue», et la minorité dans le fait de se contenter «de *co-effectuer* les visées-intentionnelles-d'expérience-vécue de son monde-ambiant, *sans* commencer par les comprendre» (*ibid.*).

⁷³ Voir *op. cit.*, p. 480.

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 482.

⁷⁵ *Op. cit.*, pp. 485-486.

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 489. De même, «maladie» et «santé» absolument parlant ne sauraient être prédicats de la *personne*, mais simplement de l'*homme*, de l'*âme*, etc. Il y a des «maladies-de-l'âme», il n'y a aucune «maladie-de-la-personne» (*op. cit.*, p. 487).

personne»⁷⁷. «Bon» et «méchant» sont des valeurs-de-personne, c'est-à-dire des valeurs qui affectent immédiatement la personne même; et toute valeur, y compris toutes les valeurs-réales possibles (les choses-de-valeur, comme les biens matériels et spirituels) ainsi que toutes les valeurs appartenant à des communautés et à des structures-organiques impersonnelles, est subordonnée aux valeurs-de-la-personne⁷⁸. La valeur de la personne elle-même est «la valeur des valeurs»⁷⁹, et la glorification de la personne des personnes (Dieu) est «la signification morale de tout 'ordre' moral»⁸⁰.

Si c'est par une perception affective que nous avons accès au monde des valeurs, c'est dans l'amour que la personne se révèle à nous, et dans l'amour que la personne accomplit son «essence axiologique individuelle», qui est son «salut personnel»⁸¹. «Le plus haut amour de

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 52. Scheler note à ce propos son accord avec Nietzsche; voir *op. cit.*, p. 515 : «Ce que nous approuvons [chez Nietzsche], c'est qu'ici le support de la plus haute valeur est bien l'être même de la personne (non son vouloir, son action, etc.), c'est aussi que l'individualité personnelle n'est pas envisagée comme une 'rupture' ou une 'limitation', et sa valeur positive possible, mais comme l'orientation ascensionnelle de cette valeur, et qu'il existe absolument parlant une ultime différence-de-valeur irréductible entre les personnes». Notons cependant que Nietzsche affirme constamment la relativité de la personnalité : «Nous contenons en nous l'ébauche de plusieurs personnalités (...) les circonstances tirent de nous une certaine forme; quand les circonstances changent beaucoup, on découvre en soi deux, trois personnalités. La 'personnalité' des philosophes, au fond, c'est la persona» (*La volonté de puissance*, I, p. 264; Werke XIII, § 681). Cf. pp. 264-265 (Werke XIV, 1^{re} partie, § 75) : «Le concept d'individu, de personnalité, donne de grandes satisfactions à la pensée naturaliste qui ne se meut jamais aussi à l'aise qu'à l'intérieur de la table de multiplication.(...) J'ai parlé une fois de la multiplicité des âmes mortelles; ainsi chacun porte en soi l'étoffe de plusieurs personnalités». Voir aussi *op. cit.*, II, p. 215 (Werke XVI, § 886) : «Il faut se garder de poser en principe qu'un grand nombre d'hommes sont des 'personnes'. De plus, beaucoup d'entre eux ont plusieurs personnalités, la plupart n'en ont aucune. Partout où les qualités moyennes l'emportent, celles qui favorisent la durée d'un type, la personnalité serait un gaspillage, un luxe, exiger de la 'personnalité' n'aurait aucun sens. Ce sont des porteurs, des instruments de transmission. (...) La 'personne' est un fait relativement isolé; une chose contre-nature par rapport à l'importance beaucoup plus grande de la qualité moyenne. Pour que naisse une personnalité, il faut un isolement temporaire, qui oblige à se défendre et à porter les armes, à s'emurer en quelque sorte, une plus grande capacité de se retrancher; et surtout une impressionnabilité beaucoup moins grande que celle de l'homme du commun dont l'humanité est contagieuse».

⁷⁸ *Op. cit.*, Avant-propos de la seconde édition, pp. 17-18. Du reste, «toutes les valeurs possibles 'reposent' sur la valeur d'un Esprit personnel infini et du 'monde des valeurs' présent à cet esprit» (*op. cit.*, p. 116).

⁷⁹ *Op. cit.*, p. 504; mais la personne ne peut «posséder effectivement une valeur qu'à la condition-fondamentale et première que son vouloir ne vise pas intentionnellement sa propre valeur» (*ibid.*).

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Voir *op. cit.*, pp. 489 ss.

soi est donc l'acte par lequel la personne *atteint* à la pleine compréhension de soi-même et, par là, à l'intuition et à la perception-affective de son *salut*⁸². Mais toute personne est responsable de la valeur morale des autres⁸³, et «l'amour vraiment moral, le seul amour moral, est l'amour de personne à personne»⁸⁴, amour qui vise à la plus haute *valeur* de la personne d'autrui⁸⁵. En définitive, cet amour d'autrui (ainsi que l'amour-de-soi) se fonde dans l'amour de la Personne des personnes : «Le moment initial de l'émotion amoureuse est une personne ontiquement réelle, la personne de Dieu»⁸⁶.

Nous avons vu que l'«essence axiologique» de la personne était *individuelle*. Cela ne veut pas dire que l'essence elle-même soit individuelle. Lorsque Scheler parle d'essence, il s'agit d'une essentialité d'ordre intuitif, qui, de soi, n'est ni universelle ni individuelle. En précisant que l'essence axiologique de la personne est individuelle, il veut dire qu'elle n'est autre que son salut personnel. La personne, «dans la mesure *même* où elle est *pure* personne, est un être *individuel*, par conséquent unique et distinct de tout autre; (...) de façon analogue sa valeur est une valeur individuelle et unique»⁸⁷, et c'est «avec la spiritualité qu'augmente l'*individualisation* de l'être et de la valeur»⁸⁸. Mais pour Scheler le principe de l'individualité ne s'applique pas seulement à la personne singulière; il s'applique aussi bien à la «personne-commune», par exemple le peuple grec, ou la communauté chrétienne, qui a son propre salut personnel. Pour Scheler en effet, «à chaque personne *finie* 'appartiennent' (...) à la fois une personne-singulière et une personne-commune», qui entretiennent des relations mutuelles, mais dont l'idée de l'une «ne constitue pas le *fondement* requis pour former l'idée de l'autre». «La personne-commune n'est pas un rassemblement de personnes-singulières en ce sens qu'elle n'existerait qu'à la suite d'un tel rassemblement (...) Elle est une réalité vécue, non une construction»⁸⁹.

⁸² *Op. cit.*, p. 491.

⁸³ Voir *Nature et formes de la sympathie*, p. 245 et *Le formalisme en éthique...*, p. 497.

⁸⁴ *Nature et formes...*, p. 246.

⁸⁵ *Le formalisme en éthique...*, p. 239.

⁸⁶ *Amour et connaissance*, in *Le sens de la souffrance*, p. 165.

⁸⁷ *Le formalisme en éthique...*, p. 509.

⁸⁸ *Op. cit.*, p. 511.

⁸⁹ *Op. cit.*, pp. 522-523. Scheler s'oppose explicitement à Aristote, pour qui, dit-il, «la personne-singulière ne présente pas le même caractère de primitivité que la personne-commune; non certes historiquement, mais selon son essence, elle dérive de la personne-commune. (...) Nous pensons, au contraire, que toute personne est, de façon également primitive, personne-singulière et (essentiellement) membre d'une personne-commune, et que sa valeur propre à titre de personne-singulière est indépendante de sa valeur à titre de

Il n'y a aucune subordination de principe entre personne-singulière et personne-commune, «mais un rapport-de-subordination éthique commun des deux sortes-de-personnes à l'idée d'une personne infinie, chez qui disparaît cette distinction entre personne-singulière et personne-commune qui appartient par nécessité-d'essence à toutes les personnes finies»⁹⁰.

La conception schélerienne de la personne est complexe. Ce qui est net, cependant, c'est le rejet de la personne considérée comme «chose» et comme substance, un sujet possédant des pouvoirs. La personne est l'unité immédiatement co-vécue du «vivre par expérience vécue» (*Erleben*), elle est l'unité d'existence concrète, elle est elle-même essentielle. Si l'être de la personne «fonde» tous les actes essentiellement divers, cet être n'est pas un point de départ vide; c'est un être concret ramenant à l'état d'essentialité concrète les actes. La personne est présente à l'accomplissement de ses actes, elle est présente dans le «vivre par expérience vécue». C'est pourquoi, si le mot «personne», à la différence du «je», est un terme absolu (ce qui se suffit à soi-même), il ne peut cependant se séparer de ses actes. L'essence de la personne est de n'exister et de ne vivre qu'en effectuant des actes de visée intentionnelle.

La personne se définit encore comme «conscience concrète de», conscience de soi et de sa valeur propre, à condition de préciser que ce concept ne s'applique qu'à partir d'un certain niveau de développement et d'une certaine domination par laquelle on est le maître de son propre corps. En ce sens, on comprend comment la personne est condition de toute moralité. «Bon» et «mauvais» sont des valeurs de la personne, et la personne elle-même est la valeur des valeurs. C'est dans l'amour que la personne se révèle à nous et accomplit son salut; et cet amour se fonde dans l'amour de la Personne des personnes. La personne est un être individuel et sa valeur est individuelle, mais elle est, de façon également primitive, membre d'une «personne-commune»⁹¹.

membre d'une personne-commune» (*op. cit.*, p. 524). «D'autre part, ajoute Scheler, Aristote ignore la notion de *personne-commune*» (*ibid.*). Précédemment, Scheler mentionne «l'analyse de-la-vertu entendue de façon exclusivement, disons même grossièrement 'individualiste', comme chez Aristote» (*op. cit.*, p. 25).

⁹⁰ *Op. cit.*, p. 525. «En vertu même de sa définition idéelle, la divinité ne peut être conçue ni comme personne-singulière (ce qui serait de l'hénothéisme, non du monothéisme), ni comme personne-commune suprême (panthéisme), mais seulement et simplement comme la personne infinie ('unique', mais non pas 'une' au sens arithmétique)» (*ibid.*).

⁹¹ Chez Nicolai Hartmann, la personne se définit également en fonction de la valeur : elle est ouverture aux valeurs, qu'elle seule peut réaliser librement (voir N. HARTMANN,

Personne et vie

Si nous regardons maintenant trois philosophies à peu près contemporaines qui sont, à juste titre, souvent associées : celles d'Alexander, de Whitehead et de Bergson, nous constatons que la personne y est définie de manières assez différentes.

Alexander appelle «personne» l'union du corps et de l'esprit⁹². «A chaque stade de la croissance de notre moi ou personne, deux éléments sont présents de façon palpable : le corps et le sujet de la conscience»⁹³; et «le stade le plus développé de la personne est la personnalité, l'ensemble organisé stable et persistant d'habitudes d'actions, de pensée, de sentiment (*feeling*) par lequel on me juge»⁹⁴, par lequel je me conduis bien ou mal. C'est là le stade de la personne spirituelle. Alexander fait en effet cette distinction qui paraît un peu naïve : lorsque j'ai mal à la tête et que je dis que je ne me sens pas tout à fait moi-même, la personne est principalement un corps. Quand je dis que je ne suis jamais autant moi-même que lorsque je me laisse aller à rêver, la personne est principalement quelque chose de psychique. Enfin, lorsque je dis que je n'étais pas moi-même quand j'ai menti ou triché, la personne était alors quelque chose de spirituel⁹⁵.

Traitant des valeurs, Alexander note que «l'exemple le plus simple d'une réalité composée d'esprit et d'une chose non-mentale est la 'personne' elle-même, en laquelle esprit et corps sont liés l'un à l'autre, et

Ethik, p. 168; voir aussi *Der personale Geist*, qui constitue la première partie de *Das Problem des geistigen Seins*. Mais N. Hartmann n'accepte pas la notion schélerienne de «personne-commune» (voir SCHELER, *Le formalisme en éthique...*, p.25); pour lui, la personne ne se dissocie pas du sujet individuel; il n'y a pas de personne commune, ni de Personne suprême, de Dieu personnel (cf. LAVELLE, *Traité des valeurs*, I, p. 112).

Dans la ligne de Scheler, il faut mentionner l'axiologie personnaliste de William Stern, que certains considèrent comme le représentant le plus célèbre du personnalisme allemand (voir ses études *Die menschliche Persönlichkeit* et *Person und Sache*). «Il y a chez lui, écrit Lavelle, un *cogito* de la valeur : 'j'apprécie, donc je suis'; le sujet se constitue en posant l'être de la valeur» (*op. cit.*, p. 113). «L'opposition de la personne et de la chose, écrit Berdiaev, est le fondement de la philosophie personnaliste de William Stern, qui par ailleurs est rationaliste et ne mérite pas l'appellation de philosophie existentielle» (*Cinq méditations sur l'existence*, p. 169).

⁹² *Space, Time, and Deity*, I, p. 103.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

la personne n'est ni le moi-sujet (*subject-self*) seul, ni le moi-objet (*object-self*) seul, mais l'union des deux; c'est le corps avec la conscience du corps, ou la conscience avec le corps qui est son objet»⁹⁶.

Quant à l'identité personnelle, elle est «un cas spécial d'identité substantielle»⁹⁷, elle «signifie la cohérence de notre vie mentale à l'intérieur d'une extension qui est occupée de diverses façons au cours (*through*) des moments changeants de notre vie»⁹⁸.

Bergson, qui parle peu de la personne comme telle, la conçoit lui aussi en fonction de la conscience et de sa «durée». Refusant, comme nous l'avons vu, toute idée d'un «moi amorphe», d'un «substrat» des états de conscience⁹⁹, il préfère parler de «la masse fluide de notre existence psychologique»¹⁰⁰, et affirme très explicitement : «Il y a simplement la mélodie continue de notre vie intérieure, – mélodie qui se poursuit et se poursuivra, indivisible, du commencement à la fin de notre existence consciente. Notre personnalité est cela même»¹⁰¹. Aussi n'y a-t-il pas à proprement parler d'*unité* de la personne¹⁰², et cela parce que l'élan vital n'est ni unité, ni multiplicité pures¹⁰³.

De plus, il n'y a pas pour Bergson d'«individualité absolument tranchée dans la nature (...) l'individu n'est pas assez indépendant, pas assez isolé du reste, pour que nous puissions lui accorder un 'principe vital' propre»¹⁰⁴.

Au sommet de l'évolution, le mystique communie au plus haut

⁹⁶ *Op. cit.*, II, p. 245.

⁹⁷ *Op. cit.*, I, p. 273. L'identité d'une substance est l'identité individuelle persistant à travers une durée de temps (*through a duration of time* : voir *op. cit.*, p. 272). La notion d'identité substantielle représente les moments de la vie d'un particulier «tissés ensemble à travers les changements constants de ses mouvements internes conformément à un plan de construction» (*ibid.*).

⁹⁸ Rappelons que pour Alexander, l'Espace-Temps est l'«étoffe» dont la matière et toutes choses ne sont que des spécifications (*op. cit.*, I, p. IV; cf. I^{re} partie, p. 196). L'Espace-Temps lui-même «n'est pas la personne, l'individu ou l'esprit suprême, mais plutôt ce en quoi l'individualité ou la personnalité suprême est engendrée» (*op. cit.*, II, p. 346).

⁹⁹ Voir *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, p. 497. Cf. *L'être*, I, p. 369.

¹⁰⁰ *L'évolution créatrice*, *loc. cit.*

¹⁰¹ *La pensée et le mouvant*, *Oeuvres*, p. 1384.

¹⁰² Voir *L'évolution créatrice*, pp. 713-714. Unité et multiplicité ne sont que des vues abstraites : «je n'entre ni dans l'une ni dans l'autre ni dans les deux à la fois, quoique les deux, réunies, puissent donner une imitation approximative de cette interpénétration réciproque et de cette continuité que je trouve au fond de moi-même» (*op. cit.*, p. 714).

¹⁰³ Cf. *La pensée et le mouvant*, pp. 1416 ss.

¹⁰⁴ *L'évolution créatrice*, pp. 530-531.

point à l'élan vital : il «se laisse pénétrer, sans que sa personnalité s'y absorbe, par un être qui peut immensément plus que [lui]»¹⁰⁵, un être qui est amour et qui, en réalité, ne peut être qu'une Personne, même si Bergson ne le dit pas explicitement.

Chez Whitehead, dont la philosophie est pourtant, elle aussi, une philosophie de la vie, la personne n'est plus définie par la conscience. Au contraire, quand Whitehead affirme qu'une «société d'entités actuelles» dont les membres sont reliés entre eux par des relations génétiques possède un «ordre personnel»¹⁰⁶, il souligne que ce terme, contrairement à son usage habituel, ne signifie pas nécessairement la conscience, mais simplement un ordre sériel, «purement temporel et continu»¹⁰⁷, une «route historique» d'entités actuelles héritant les unes des

¹⁰⁵ *Les deux sources de la morale et de la religion*, Oeuvres, p. 1155.

¹⁰⁶ *Process and Reality*, p. 138.

¹⁰⁷ *Adventures of Ideas*, III, ch. 13, sect. 4, p. 263. — Chez A.J. Ayer, par contre, la personne est de nouveau (mais, cette fois, dans une perspective néo-positiviste), considérée uniquement en fonction de la conscience. Dans un essai sur le concept de personne, A.J. Ayer prend le terme «personne» «au sens large où tout être humain individuel peut être compté comme une personne. Il est caractéristique des personnes prises en ce sens que, en plus de diverses propriétés physiques, y compris celles d'occuper une série continue de positions spatiales à travers une période de temps donnée, elles aient aussi diverses formes de conscience» (*The Concept of a Person*, p. 82; le terme «conscience» est pris ici au sens où penser, se souvenir, voir, entendre, décider, éprouver une émotion, ne va pas sans conscience). La première question qui se pose est celle-ci : comment ces manifestations de conscience sont-elles rattachées aux attributs physiques qui appartiennent aussi aux personnes ? «La réponse dont je pense qu'elle serait la plus acceptable pour le sens commun, (...) est que la relation est contingente, non logique, mais seulement factuelle (*factual*)» (*ibid.*). C'est ce que pense Descartes : «la personne est une combinaison de deux entités séparées, un corps et un esprit ou âme. Seul l'esprit est conscient; les propriétés physiques que possède une personne sont les propriétés de son corps. Les deux entités sont séparées en ce sens qu'il n'y a pas entre elles de connexion logique. Il est concevable qu'une des deux existe sans l'autre» (*op. cit.*, pp. 82-83). Par la suite, les philosophes (Berkeley, Hume, James, Russell, de manières différentes) ont remplacé ce dualisme par diverses formes de monisme. Toutes ces théories considèrent que le concept de personne est «dérivatif» en ce sens qu'il peut être décomposé en éléments plus simples. Les théories ne diffèrent qu'en ce qui concerne le caractère de ces éléments et la manière dont il sont combinés. Mais cette prémisse elle-même a été récemment mise en question par P.F. Strawson, qui a essayé de prouver que le concept de personne était un concept «primitif», c'est-à-dire qu'on ne peut analyser : «le sujet auquel nous attribuons les propriétés qui impliquent la présence de la conscience est littéralement identique avec celui auquel nous attribuons aussi les propriétés physiques», et ce sujet est «une personne» (A.J. AYER, *op. cit.*, pp. 85-86). La principale raison avancée par Strawson est que «le concept d'une pure conscience individuelle — l'*ego pur* — est un concept qui ne peut exister; ou, du moins, qui ne peut exister comme un concept primitif en fonction duquel le concept de personne puisse être expliqué ou analysé. Il ne peut exister, si toutefois il existe, que comme un concept secondaire (...), qui doit lui-même être expliqué, analysé en fonction du concept de per-

autres¹⁰⁸. En ce sens, un animal est aussi bien une personne qu'un homme¹⁰⁹; mais il n'y a pas «de connexion nécessaire entre 'vie' et 'personnalité'»¹¹⁰.

Sans nous arrêter davantage ici à cette notion générale de «personne» ou d'«ordre personnel», qui implique l'analyse très complexe que donne Whitehead des «*nexus*» et «sociétés» d'entités actuelles, notons cependant que Whitehead a un sens plus profond de la personne. Ainsi remarque-t-il que la notion d'harmonie (d'un tout), qui a chez lui une si grande importance, semble être en opposition avec celle d'individu, car la première signifie «ordre», et le second «amour» : or «l'ordre est impersonnel; et l'amour, plus que tout, est personnel»¹¹¹. Mais cette apparente antithèse se résout dans l'ordre selon lequel les individus concourent à l'harmonie de l'ensemble, en laquelle ils atteignent leur accomplissement plénier, en tendant vers l'«harmonie des harmonies»¹¹² et la «source de tout ordre»¹¹³ (Dieu), dont Whitehead, il faut bien le dire, n'a jamais affirmé qu'elle fut elle-même une personne.

La puissance créatrice de l'homme, condition de sa personnalité

Pour Berdiaev, «le problème de la personne est le problème fondamental de la philosophie existentielle»¹¹⁴; Berdiaev estime même que cette philosophie «est la seule à pouvoir aborder le problème de la personne»¹¹⁵. Comme Scheler, mais de manière différente, il souligne le

sonne» (P.F. STRAWSON, *Individuals*, p. 102). Ayer lui-même suggère que s'il faut rejeter le monisme physicaliste (qui identifie la personne avec son corps), on n'est pas obligé pour autant de revenir à Descartes : «Il est possible de soutenir que les états de conscience sont distincts de leurs causes physiques et de leurs manifestations physiques, sans être obligé d'affirmer qu'il y a une substance mentale à laquelle ils sont attribuables» (A.J. AYER, *op. cit.*, p. 112). Ayer «incline à penser que l'identité personnelle dépend de l'identité du corps, et que le fait, pour une personne, de posséder des états de conscience, consiste en ce que ceux-ci sont en relation causale spéciale avec le corps par lequel on identifie [la personne]» (*op. cit.*, p. 116). Après avoir critiqué la position de P.F. Strawson, Ayer reconnaît que l'on pourra reprocher à la sienne d'impliquer nécessairement que l'on admette *a priori* l'existence de relations psycho-physiques. «Mais si c'est un défaut, ajoute Ayer, c'en est un auquel je ne vois aucun moyen de remédier» (*op. cit.*, p. 128).

¹⁰⁸ *Process and Reality*, pp. 137-138.

¹⁰⁹ Voir *Adventures of Ideas*, *loc. cit.*, p. 264.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Op. cit.*, IV, ch. 20, sect. 8, p. 376.

¹¹² *Loc. cit.*, sect. 11, p. 381.

¹¹³ *Ibid.*, sect. 8, p. 377.

¹¹⁴ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 165. Cf. p. 179 : «La catégorie de la personne est la catégorie principale de notre connaissance de l'existence».

¹¹⁵ *Op. cit.*, p. 182.

lien entre personne et amour : «Comment n'y aurait-il pas un lien profond entre la personne et l'amour, puisque l'amour est ce qui fait du moi la personne ?»¹¹⁶ De même, Berdiaev considère la personne comme étant «avant tout une 'catégorie axiologique' (...), la manifestation du Sens de l'existence»¹¹⁷. Berdiaev nie également que la personne soit une substance :

La personne n'est nullement une substance. Une telle conception de la personne est une conception naturaliste, étrangère à la philosophie existentielle. Plus justement Max Scheler définit la personne comme l'unité de nos actes et leur possibilité à la fois. La personne peut se définir comme (...) une unité complexe embrassant esprit, âme et corps. (...) La personne est totalitaire¹¹⁸.

Si la personne n'est pas substance, elle est «permanence, sous le changement, [et] création, à travers une activité incessamment renouvelée, d'une forme constante, unique, irremplaçable»¹¹⁹. La création est en effet pour Berdiaev l'une des dimensions essentielles de la personne :

L'homme crée sa personne et dans la puissance créatrice il exprime cette personne. Dans l'auto-construction du moi, de la personne, l'esprit humain accomplit un acte créateur de synthèse. (...) L'homme n'est pas seulement appelé à la puissance créatrice comme activité dans le monde et sur le monde, il est lui-même puissance de création et sans cette puissance il n'y a pas de personnalité¹²⁰.

La personne, c'est la réalisation, à l'intérieur de l'individu naturel, de son

¹¹⁶ *Op. cit.*, p. 125.

¹¹⁷ *Op. cit.*, p. 166. Cf. p. 175 : «Le christianisme voit le noyau ontologique de la personne dans le cœur (...) c'est aussi la vérité la plus profonde de la connaissance philosophique de l'homme. Ce noyau de la personne humaine ne saurait être constitué par l'intelligence. (...) Le cœur recèle la sagesse, il est l'organe de la conscience morale, laquelle est l'organe suprême de toute évaluation». Berdiaev marque son désaccord avec Scheler en ce qui concerne la notion de «personne commune» : «les réalités collectives peuvent être admises comme des individualités, mais aucunement comme des personnes, elles n'ont pas de centre existentiel; elles ne sont pas susceptibles de souffrance ni de joie. Le sujet existentiel du cosmos, de la société, de la nation, de l'Etat, ne peut être cherché que dans l'homme existant, dans les qualifications de la personne. L'universel se trouve dans l'individuel, le supra-personnel dans le personnel» (*Essai de métaphysique eschatologique*, p. 151).

¹¹⁸ *Cinq méditations sur l'existence*, pp. 166-167.

¹¹⁹ *Op. cit.*, p. 167.

¹²⁰ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 198. Se référant à une affirmation d'E. Gilson, Berdiaev déclare qu'à ses propres yeux, l'impossibilité de se représenter la puissance créatrice de l'homme équivaut à une impossibilité de se représenter l'homme : cf. *loc. cit.*, pp. 198-199.

idée, du dessein de Dieu à son égard. Elle suppose donc une action créatrice et la conquête de soi¹²¹.

Cette manière de distinguer individu et personne se retrouve à diverses reprises chez Berdiaev : l'individu est d'ordre naturel, biologique et sociologique; non seulement l'animal et la plante, mais la pierre est un individu¹²². La personne, au contraire, est une catégorie «spirituelle et éthique», elle est «l'œuvre de l'esprit s'emparant de la nature»¹²³, «elle est créée spirituellement, réalise l'idée divine de l'homme»¹²⁴. «La personne n'est pas nature, mais liberté»¹²⁵. L'individu est partie (indivisible) de l'espèce et de la société; la personne, par contre, est hors du monde et ne peut être pensée comme partie d'un tout quelconque¹²⁶. Microcosme et microtheos, elle n'est partie de rien¹²⁷; forme intégrale et unité créatrice, elle n'est pas elle-même composée de parties¹²⁸. La personne «se distingue de toute espèce de particulier par le fait qu'elle est capable d'enfermer un contenu universel. C'est en universalisant son contenu qu'elle se réalise, ce qu'une simple partie ne saurait faire»¹²⁹. La personne est ainsi conçue par Berdiaev d'une façon dialectique : «La personne est l'antinomie incarnée de l'individuel et du social, de la forme et de la matière, de l'infini et du fini, de la liberté et du destin»¹³⁰. On comprend alors que pour Berdiaev, «le problème du rapport entre la personne et la société (...) [soit] un problème essentiel de la métaphysique, un problème qui appartient à la philosophie existentielle»¹³¹. La personne joue le double rôle du masque : permettre la communication et en même temps cacher : «La personne est avant tout masque. Par le masque l'homme s'entr'ouvre au monde, mais aussi se protège contre la 'distraction' causée par le monde»¹³². Cependant, il semble bien que pour Berdiaev, ce soit la communication qui ait le plus

¹²¹ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 169.

¹²² Voir *op. cit.*, pp. 165-166; Berdiaev mentionne la position de Maritain et renvoie à *Du régime temporel et de la liberté*.

¹²³ *Loc. cit.*

¹²⁴ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 158.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Cf. *op. cit.*, p. 198 : «L'homme est microcosme et microtheos. Il n'est une personne que quand il ne veut pas être partie de quelque chose ou être composé de parties». Cf. p. 151.

¹²⁸ Cf. *op. cit.*, pp. 158 et 198.

¹²⁹ *Cinq méditations sur l'existence*, pp. 179-180.

¹³⁰ *Op. cit.*, p. 180.

¹³¹ *Op. cit.*, p. 186.

¹³² *Op. cit.*, p. 170.

d'importance : «La personne se réalise dans les rapports cosmiques et sociaux»¹³³.

Personne et valeur

Nous avons déjà relevé chez Max Scheler, ainsi que chez Nicolaï Hartmann, une considération axiologique de la personne. Pour Lavelle, la personne se définit comme l'«esprit qui met la valeur en œuvre et qui ne se détermine que par elle (...) ce qui justifie la valeur absolue de la personne. La personne, c'est l'esprit même considéré en tant que liberté, ou puisque c'est la liberté qui le fait être, elle est l'esprit en tant que possibilité, en tant que conversion éternelle de la possibilité en actualité»¹³⁴. La personne «représente en nous le sommet de la conscience et de la liberté, le point où nous sommes créateurs de nous-mêmes et de notre propre expérience du monde»¹³⁵.

De nouveau, Michele F. Sciacca définit la personne par la valeur : «le sujet humain, en tant que personne, est *existence de valeur*, qui s'actualise dans la communion avec les personnes et en celle de chacune et de toutes avec la Personne» (absolue)¹³⁶. L'être de l'homme «comme individu et comme personne exige, précisément parce qu'existence de valeur, la réalisation intégrale et donc toujours insuffisante de *toutes les valeurs*»¹³⁷. La véritable infirmité de l'homme, infirmité «très noble qui le met au-dessus de tous les êtres vivants, est cette vocation fondamentale : ne pas pouvoir ne pas aspirer à sa plénitude d'être, inactuable dans le fini, et vivre dans le fini : il est dans le monde, en n'étant pas fait pour le monde»¹³⁸.

Arrêtons-nous à la manière dont Sciacca conçoit la distinction de l'individu et de la personne. L'individu, affirme Sciacca, est substance (c'est-à-dire «essence qui est») et est donc un et incommunicable; en ce sens, tout être organique est individu, mais l'individu n'est pas encore sujet. Le sujet, c'est l'«individu sentant», c'est-à-dire doué d'un principe

¹³³ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 151. Sur l'importance de la communion, voir *Cinq méditations...*, pp. 186 ss.

¹³⁴ *Traité des valeurs*, II, pp. 460-461; sur la liberté «constitutive du moi», voir *op. cit.*, I, pp. 425 ss.

¹³⁵ *Op. cit.*, II, p. 484.

¹³⁶ *L'uomo, questo squilibrato*, p. 42.

¹³⁷ *Op. cit.*, p. 54.

¹³⁸ *Op. cit.*, p. 82.

actif et ayant en soi la raison de sa propre réalité; le sujet est «'cause' de lui-même dans l'ordre de la nature, mais non 'principe' de lui-même»¹³⁹. Le sujet *humain* est plus que «sujet sentant», car il a «l'intelligence, ou l'intuition de la vérité première ou de l'être comme Idée»¹⁴⁰. Le sujet humain est donc un animal spirituel, qui n'est pas seulement porteur de valeurs, mais est lui-même, intrinsèquement, une valeur¹⁴¹. Quand le sujet humain devient conscient que c'est le même être qui sent, comprend, raisonne, veut, et que l'acte qui perçoit l'activité spirituelle est une activité identique à cette activité spirituelle, il se saisit comme *moi*¹⁴². «Le sujet spirituel, comme tel, est *personne*»¹⁴³. M. F. Sciacca peut donc résumer ainsi sa définition de la personne : «La personne est : 'individu' (et donc substance, ou l'acte par lequel une essence est), qui est aussi 'sujet' (individu sentant) intellectif (doué d'intelligence de la vérité ou de l'être), et encore raisonnant et voulant, et donc 'sujet humain' (principe de l'animalité et de l'esprit), ayant conscience ou *consapevolezza* de soi, et donc aussi 'moi'»¹⁴⁴. La différence entre individu et personne, estime Sciacca, «n'est pas négligeable, même si l'homme est inséparablement individu et personne»¹⁴⁵. «Tous les principes actifs constituent le sujet humain, mais les [principes] vitaux, sensitifs et humains [constituent] sa nature d'*individu*, les [principes] spirituels sa *personne*»¹⁴⁶.

M. F. Sciacca distingue ensuite *individualité* et *personnalité*. L'individualité est le «devenir» de l'homme comme individu, et la personnalité est le «développement» de l'homme comme personne. «L'individualité est l'ensemble des actes *naturels*, que nous appelons aussi 'humains', en tant qu'appartenant à l'individu-homme, mais par eux-mêmes non personnels; ils le deviennent avec l'intervention de l'activité spirituelle qui (...) les assume en les transformant»¹⁴⁷. Autrement dit, à l'individu correspond la vie instinctive, et à la personne la vie spirituelle¹⁴⁸ :

¹³⁹ *Op. cit.*, p. 38.

¹⁴⁰ *Ibid.* «Sans cette intuition fondamentale de l'être sous la forme de l'Idée, le sujet humain ne saisirait pas l'identité substantielle de son être» (*op. cit.*, p. 39).

¹⁴¹ *Op. cit.*, p. 39.

¹⁴² *Ibid.*; cf. p. 40.

¹⁴³ *Op. cit.*, p. 40.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Op. cit.*, p. 44; cf. p. 55.

¹⁴⁶ *Op. cit.*, p. 44.

¹⁴⁷ *Op. cit.*, pp. 55-56.

¹⁴⁸ Voir *op. cit.*, p. 56 ss.

l'homme naît «cet» individu et «cette» personne, en tant qu'il est doué de toutes les activités qui les constituent, dont le développement le fait ensuite individu et personne avec une individualité et une personnalité; mais l'homme a la *liberté* de se faire «cet» individu et «cette» personne, avec «cette» individualité et «cette» personnalité¹⁴⁹.

M. F. Sciacca précise que

la formation de la personnalité [comme celle de l'individualité, mais dans ce dernier cas le processus est en partie instinctif] *procède synthétiquement et par inclusion dialectique* : le nouvel acte ne s'ajoute pas de l'extérieur, mais refond la personnalité et la propose à nouveau plus «expressive» de la valeur qu'elle incarne (...) une telle formation ne procède pas par processus causal, mais par continuité initiative et donc toujours originellement, même si l'initiative part du point donné¹⁵⁰.

Il s'agit donc d'actuer la *personne* en la faisant *personnalité*¹⁵¹. «La personnalité de tout homme est sa vocation : se faire personne et développer sa personnalité propre signifie (...) savoir être 'identique' à soi-même, conforme à sa propre vocation. L'«identité personnelle» est un principe existentiel»¹⁵². Cette personnalité, cette identité propre, ne peut se réaliser qu'en communion (et non en rapport) avec d'autres personnes, dont chacune est reconnue dans sa propre personnalité¹⁵³. «La *personne* (...) *s'actue elle-même en répondant à la vocation fondamentale et principale à l'Être (Essere), son principe et sa fin*»¹⁵⁴. «La *personnalité* d'un homme – son nom authentique – *est son être personnel par l'Être (è il suo personale essere per l'Essere)*. C'est pourquoi la personnalité (...) est une *valeur sacrée*»¹⁵⁵.

¹⁴⁹ *Op. cit.*, p. 65.

¹⁵⁰ *Op. cit.*, p. 73; cf. p. 58, où Sciacca se propose d'étudier «la dialectique concrète de ce complexe unitaire d'inépuisables énergies et forces naturelles et spirituelles qu'est l'homme».

¹⁵¹ *Op. cit.*, p. 75.

¹⁵² *Op. cit.*, p. 77.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Op. cit.*, p. 79.

¹⁵⁵ *Ibid.* Il y a une parenté incontestable entre la pensée de M.F. Sciacca et celle de Blondel (cf. *op. cit.*, p. 38, note 2) et M.F. Sciacca peut, d'une certaine manière, être compté parmi les philosophes contemporains qui considèrent la personne dans la perspective de l'être; cependant, sa conception de la personne comme *valeur* semble encore plus fondamentale.

La personne, activité vécue d'auto-crédation et de communication

Mounier estime qu'on ne peut définir la personne, car elle n'est pas un objet et ne peut se saisir que de l'intérieur. «Elle est la seule réalité que nous connaissons et que nous faisons en même temps du dedans (...). Elle est une activité vécue d'auto-crédation, de communication et d'adhésion, qui se saisit et se connaît dans son acte, comme *mouvement de personnalisation*»¹⁵⁶.

La personne se révèle à nous sous divers aspects : son incarnation, qui la conditionne¹⁵⁷; sa vocation, qui l'unifie et l'appelle à se dépasser indéfiniment¹⁵⁸; sa liberté, qui est une «liberté d'engagement», «la liberté de découvrir elle-même sa vocation et d'adopter librement les moyens de la réaliser»¹⁵⁹; enfin la communion, en vertu de laquelle la personne est «une présence dirigée vers le monde et les autres personnes»¹⁶⁰. Ces divers éléments ne permettent pas de donner de la personne une définition proprement dite. Cependant Mounier estime qu'il est possible de donner de la personne une «désignation» que puissent admettre les diverses philosophies personnalistes :

¹⁵⁶ *Le personnalisme*, Oeuvres III, p. 431.

¹⁵⁷ Mounier souligne que «le personnalisme n'est pas un spiritualisme, tout au contraire. Il saisit tout problème humain sur toute l'ampleur de l'humanité concrète, de la plus humble condition matérielle à la plus haute possibilité spirituelle» (*op. cit.*, p. 445). C'est dans cette perspective que Mounier comprend la distinction de l'individu et de la personne. L'individu, «c'est la dissolution de la personne dans la matière» (*Révolution personnaliste et communautaire*, Oeuvres I, p. 177). Mounier parle aussi d'un «processus dégradant d'individualisation», opposé à un «processus enrichissant de personnalisation qui répond à un appel transcendant» (*Personnalisme et christianisme*, Oeuvres I, p. 749). Voir aussi *Le personnalisme*, où la pensée de Mounier semble plus nuancée : «Je suis personne dès mon existence la plus élémentaire, et loin de me dépersonnaliser, mon existence incarnée est un facteur essentiel de mon assiette personnelle. Mon corps n'est pas un objet parmi les objets, le plus proche des objets : comment s'unirait-il à mon expérience de sujet ? En fait les deux expériences ne sont pas séparées : *j'existe subjectivement, j'existe corporellement* sont une seule et même expérience» (*op. cit.*, Oeuvres III, p. 447).

¹⁵⁸ Cf. *Révolution personnaliste et communautaire*, p. 178 : «Ma personne est en moi la présence et l'unité d'une vocation intemporelle, qui m'appelle à me dépasser indéfiniment moi-même, et opère, à travers la matière qui la réfracte, une unification toujours imparfaite, toujours recommencée, des éléments qui s'agitent en moi».

¹⁵⁹ *Manifeste au service du personnalisme*, Oeuvres I, p. 533. Cf. *Le personnalisme*, p. 482 : «Je ne suis pas libre seulement par le fait d'exercer ma spontanéité, je deviens libre si j'incline cette spontanéité dans le sens d'une libération, c'est-à-dire d'une personnalisation du monde et de moi-même».

¹⁶⁰ *Le personnalisme*, p. 453. «L'amour est l'unité de la communauté comme la vocation est l'unité de la personne» (*Révolution personnaliste et communautaire*, p. 193).

Une personne est un être spirituel constitué comme tel par une manière de subsistance et d'indépendance dans son être; elle entretient cette subsistance par son adhésion à une hiérarchie de valeurs librement adoptées, assimilées et vécues par un engagement responsable et une constante conversion; elle unifie ainsi toute son activité dans la liberté et développe par surcroît à coups d'actes créateurs, la singularité de sa vocation¹⁶¹.

Mais pour Mounier lui-même, la vocation et le dépassement qui caractérisent la personne ne prennent tout leur sens qu'en relation à la Personne suprême qui est Dieu; le «mouvement de personnalisation» ne se referme pas sur la personne humaine elle-même, mais indique au contraire «une transcendance qui habite parmi nous»¹⁶².

L'ordre pur de la personne désigne la vie de Dieu en nous

La position de Maurice Nédoncelle concernant la personne est assez bien définie dans ces lignes de *La réciprocité des consciences* :

Pour qui veut connaître le statut métaphysique de la personnalité, la voie la plus facile est celle de la réciprocité humaine, et c'est pourquoi nous l'avons choisie. A plus forte raison, quand le moi découvre que son essence n'est pas séparable mais qu'elle est en Dieu et par Dieu, s'éveillera-t-il au caractère unifiant et transhistorique de la personne¹⁶³.

En réalité, la réciprocité n'est pas seulement la voie la plus facile, puisque, pour Maurice Nédoncelle, la réciprocité aimante est la *cause* même de l'identité personnelle¹⁶⁴. Loin de se définir par l'incommunicabilité, la personne requiert au contraire la définition opposée, car elle est seule à être communicable¹⁶⁵, et «l'autre», loin d'être une limite

¹⁶¹ *Manifeste au service du personnalisme*, p. 523.

¹⁶² *Le personnalisme*, p. 485; cf. p. 487 : «Le personnalisme chrétien va jusqu'au bout : toutes les valeurs se groupent pour lui sous l'appel singulier d'une Personne suprême».

¹⁶³ M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, p. 23. Cf. *La personne humaine et la nature*, p. 2 : pour aborder «l'ordre personnel», le chemin qui doit être suivi est «celui de la réciprocité des consciences, qui a été trop souvent tenu pour illusoire et dépourvu de signification métaphysique». M. Nédoncelle déplore en effet que «les métaphysiciens évitent ordinairement d'entrer dans le domaine de la psychologie»; lui-même se propose «de remonter le courant qui a entraîné le divorce des deux disciplines, et de conduire le plus loin possible en philosophie la considération psychologique par excellence, celle de la personne» (*La personne humaine et la nature*, p. 1).

¹⁶⁴ Voir *La réciprocité des consciences*, pp. 22-23.

¹⁶⁵ *Op. cit.*, p. 48.

du moi, est une source du moi¹⁶⁶. «Un sujet n'est une personne que si, traversant l'objectivité brute propre au savoir animal, il en vient à prendre la subjectivité même pour objet, c'est-à-dire à connaître autrui et à se connaître comme un centre qui est au delà de la qualité»¹⁶⁷.

Maurice Nédoncelle précise cependant que la réciprocité humaine «ne fait pas surgir de toutes pièces l'existence personnelle», qu'elle «trouve le germe personnel comme une donnée», et que sa causalité consiste à ratifier ou à promouvoir¹⁶⁸.

S'il y a une «notion de personne», il n'y a pas d'«idée générale de la personne»¹⁶⁹. Cependant, «si on contemple l'expérience du moi ou du toi avec le tour d'esprit qui convient à la nature, la personne ressemble à une idée et la communion à une participation objective. L'entreprise de décrire la vie personnelle à l'aide de concepts est dès lors inévitable»¹⁷⁰. Quels seront donc les «aspects conceptuels de la personne»? Ce seront «les traits de la personnalité réfractés dans la nature, ou les traits de Dieu réfractés dans la personnalité humaine»¹⁷¹. «L'ordre pur de la personne désigne en toute rigueur la vie d'un être unique en nous c'est-à-dire Dieu»¹⁷². C'est de Dieu que jaillit ma personne, du Dieu qui

¹⁶⁶ Voir *op. cit.*, pp. 67 ss. Revenant à l'étymologie du mot «personne», M. Nédoncelle montre que «la personne est justement l'inverse d'un masque» (*op. cit.*, p. 49; voir *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, pp. 157 ss.). Pour cet auteur, «la distinction du masque et de la personne est pour une part à l'origine de celle de la substance et des accidents», cette dernière suggérant une dualité qui est à rejeter, car «ce qu'on appelle substance dans la philosophie traditionnelle n'est qu'un accident plus synthétique que les autres» (*La réciprocité des consciences*, p. 55); du reste, «la substance et l'accident sont des concepts impersonnels qui déforment la réalité interne» (*op. cit.*, p. 54). De telles affirmations n'illustrent-elles pas admirablement le jugement porté par H. Duméry : «Maurice Nédoncelle renonce à suivre servilement, soit le courant de l'idéalisme platonicien, soit l'inspiration du réalisme aristotélicien. Il estime que le christianisme a renouvelé de fond en comble les notions d'amour et de personne (...) et qu'il serait vain désormais de chercher à les faire rentrer de force dans des cadres plus anciens qui n'ont pas pu les contenir, parce qu'ils n'ont pas su les découvrir» (H. DUMÉRY, *Regards sur la philosophie contemporaine*, pp. 116-117) ?

¹⁶⁷ *La réciprocité des consciences*, pp. 69-70.

¹⁶⁸ *Op. cit.*, p. 90.

¹⁶⁹ *Op. cit.*, p. 59.

¹⁷⁰ *La personne humaine et la nature*, p. 21. M. Nédoncelle estime que «l'idée de participation est très équivoque» et que «les philosophies de la participation n'ont aucune netteté» (*La réciprocité...*, p. 29). Voir aussi ci-dessus, p. 667, note 3.

¹⁷¹ *La personne humaine et la nature*, p. 21.

¹⁷² *Op. cit.*, p. 22. «Dieu forme avec le moi une conscience collégiale d'une forme nouvelle et unique» (*La réciprocité...*, p. 321). Dieu est «le moi idéal de toute conscience. Et si le moi conquiert sa continuité par l'assimilation de la nature, à plus forte raison aura-t-il en Dieu une continuité qui est cette fois une grâce et une permanence, une invite à créer ce qu'il reçoit (...) la solitude du moi est toujours une illusion (...); au-dessus des épisodes fragmentaires de son histoire ou plutôt en chacun d'eux, elle est engagée dans

est non seulement le Dieu de chaque conscience, mais celui de chaque rencontre des consciences, ce Dieu qui est nécessaire «parce qu'il est le sauveur des consciences»¹⁷³. En définitive, «l'aptitude à être personnel dépend de Dieu seul»¹⁷⁴; Dieu est «le toi présent à tous les moi; le centre de toutes les consciences, (...) le nous incréé qui précède tous les nous créés et les rend identiques à lui»¹⁷⁵.

Sans nous attarder davantage ici à divers auteurs d'inspiration «personnaliste» dont les écrits sont plus d'ordre éthique ou psychologique que d'ordre proprement métaphysique¹⁷⁶, arrêtons-nous plutôt à quelques philosophes qui, au delà du psychologique, situent la personne relativement à l'être, dans des perspectives qui sont du reste très différentes.

La personne, ébauche d'être

La personne, pour Blondel, n'est pas encore l'être véritable; elle est «de l'être», sans doute, mais n'est pas encore «un être» au sens fort, puisque seul Dieu est véritablement, absolument. Si la personne est bien douée d'unité, de spontanéité et de pérennité (les trois caractéristiques fondamentales que Blondel appelle «le trépied de l'être»¹⁷⁷), il ne faut cependant pas en conclure que la personne soit «l'être même, un être capable de se consolider, de se suffire, comme une substance constituée

une collégialité inévitable, constitutive de son ipséité fondamentale et qui vient de Dieu» (*ibid.*).

¹⁷³ *La réciprocité...*, p. 120. «Ce que j'appelle ma conscience est au fond le rapport d'une immanence à une transcendance» (*op. cit.*, pp. 92-93). Cf. p. 97 : «l'idée de Dieu est immanente à tous les centres et rapports personnels; elle constitue la *personne* au sens strict...».

¹⁷⁴ *La personne humaine et la nature*, p. 150.

¹⁷⁵ *La réciprocité...*, p. 121. «Dès le degré le plus précoce et le plus confus de la vie personnelle, écrit M. Buber, on peut observer à quel point ce besoin de la relation est un fait primitif» (M. BUBER, *Je et Tu*, p. 49). «Une seule relation, celle qui embrasse toute chose, demeure actuelle, même quand elle est latente. Un seul *Tu* a la propriété de ne cesser jamais d'être le *Tu* pour nous» (*op. cit.*, p. 145).

¹⁷⁶ Il faudrait mentionner ici G. Bastide et ses *Méditations pour une éthique de la personne*, qui s'efforcent de saisir l'originalité de la personne par rapport aux choses et en fonction de l'Absolu; P.-L. Landsberg et ses *Problèmes du personnalisme*, qui exposent en particulier l'«idée chrétienne» de la personne (pp. 13 ss.); J. Lacroix qui, dans *Personne et amour*, propose une «dialectique de la personne» (pp. 15 ss.); Y. Gobry qui, dans son étude sur *La personne*, présente la personne comme valeur (l'esprit), comme insuffisance (la destinée) et comme individu.

¹⁷⁷ *L'Être et les êtres*, p. 86.

dans son unité, son autonomie, sa persistance définie et définitive»¹⁷⁸. Blondel le prouve en montrant qu'il n'y a pas pour la personne de véritable unité, ni de véritable autonomie, ni de parfaite pérennité. La personne n'est qu'une «ébauche d'être»¹⁷⁹, un «devoir être»¹⁸⁰. Mais si elle n'est qu'ébauche, elle est déjà un commencement d'être, *inchoatio quaedam*¹⁸¹ dit Blondel en reprenant (ce qui est très significatif) une expression qui, chez S. Thomas, s'applique à l'ordre surnaturel ; elle nous met sur «le seul et vrai chemin de l'être»¹⁸², sur la voie du dépassement de l'ordre contingent¹⁸³, dans cette tension vers l'infini qui a conduit à la définir, dit Blondel, comme «*capax entis, capax Dei*»¹⁸⁴. Seul Dieu peut donner aux êtres personnels «la plénitude sans laquelle (...) leur existence ne serait pas achevée»¹⁸⁵.

Personne et nature, personne et individu

Jacques Maritain, de son côté, a essayé d'éclairer les récentes recherches sur la personne, spécialement celle de Mounier, en revenant à S. Thomas. C'est là son grand mérite.

On comprend comment, dans la mesure où le personnalisme moderne «consiste essentiellement en une 'subjectivation de l'éthique'»¹⁸⁶, on en arrive à opposer «personne» et «nature», alors que S. Thomas, dans un regard métaphysique beaucoup plus pénétrant, les avait saisies dans une unité fondamentale.

¹⁷⁸ *Op. cit.*, p. 98.

¹⁷⁹ Voir *op. cit.*, p. 284.

¹⁸⁰ Voir *op. cit.*, pp. 106-107 : «La réalité de la vie personnelle semble bien nous mettre sur le seul et vrai chemin de l'être. Mais parce qu'on est sur le chemin, l'on n'est pas encore au but. Sans doute il y a en toute personne un réel principe d'unité, d'initiative, de pérennité. Cependant c'est à l'état de tendance, d'ébauche, de risque, que la vie personnelle présente de tels caractères constituant plutôt un 'devoir être' qu'une fixe et définitive substantialité».

¹⁸¹ Voir *op. cit.*, p. 102. Cette expression, chez S. Thomas, qualifie la contemplation surnaturelle : *per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis* (*Somme théologique*, II-II, q. 180, a. 4).

¹⁸² Cf. ci-dessus, note 180.

¹⁸³ Cf. *L'Être et les êtres*, p. 277.

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Op. cit.*, p. 284.

¹⁸⁶ C.-J. GEFFRÉ, *Structure de la personne et rapports interpersonnels*, p. 674. On voit ce qu'il y a de juste dans le jugement du P. Geffré : «pour beaucoup de personnalistes modernes, la personne n'est jamais que 'l'unité supraconsciente des actes intentionnels'» (*ibid.*).

Dans la perspective du personnalisme, la personne n'est plus considérée que dans son pouvoir auto-créateur, tandis que la nature est le donné qui s'impose. La personne implique une intériorisation, une immanence de plus en plus profonde, dans une autonomie qui se veut totale. La nature est déterminée et elle nous lie au monde animal et à telle espèce de vivant. Progressivement, il se produit une sorte de rivalité entre les deux, à tel point qu'on pourra parler d'une morale de la personne et d'une morale de la nature.

C'est dans ce climat qu'il faut essayer de comprendre la position de Jacques Maritain, qui veut reprendre la doctrine thomiste de la personne assumant la nature, tout en tenant compte des revendications modernes de la personne. Maritain écrit :

On peut dire qu'il y a comme une sorte de conflit chez nous entre personne et nature, j'entends entre la ligne métaphysique de la personne et la ligne métaphysique de la nature; (...) la nature implique des structures constitutives reçues et déterminées *ad unum*; ces structures sont reçues, elles ne viennent pas de la personne comme sujet premier d'opération indépendant; notre intelligence a une nature (supraphysique), notre volonté aussi; elles sont ainsi, en tant que puissances ou facultés, distinctes de cette actuation immatérielle de surabondance, de ce jeu actuel qui est leur opération, et qui, comme tel, émane de la personne et marque l'épanouissement de sa spontanéité; la nature de mon intelligence et celle de ma volonté sont reçues, elles ne viennent pas de ma personne¹⁸⁷.

Et encore :

il y a en nous, animaux raisonnables, un désir naturel qui n'est pas précisément de nous mais d'un élément transcendantal en nous, à dépasser la condition humaine : ce qui ne va pas du reste sans quelques accidents et nous fait trop souvent désirer d'être des animaux déraisonnables. Mais précisément parce que ces aspirations à dépasser la condition humaine ne sont pas des aspirations de notre nature spécifique, mais seulement d'un élément transcendantal en nous, elles restent inefficaces et conditionnelles. Elles n'ont aucun droit à être exaucées, si elles sont exaucées, en quelque mesure, ce sera par grâce¹⁸⁸.

Maritain ne fait pas que reconnaître la distinction de la nature et de la personne; il insiste sur leurs aspirations différentes, voire opposées, pour mieux mettre en valeur les aspirations propres de la per-

¹⁸⁷ J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, p. 190.

¹⁸⁸ *Op. cit.*, p. 193.

sonne, aspirations qui ne peuvent s'expliquer que par un élément «transcendantal» en l'homme. Les conditions de la nature humaine sont alors dépassées; mais, souligne Maritain, nos aspirations personnelles demeurent inefficaces : il faut la grâce.

D'autre part, pour montrer l'autonomie de la personne à l'égard de la communauté, Jacques Maritain reprend la fameuse distinction de l'individu et de la personne. L'homme, comme individu, est partie de la communauté; comme personne, il est au delà, il la transcende, car il est individu par son corps, et personne par son esprit. Cette distinction entre individualité et personnalité, qui, affirme Maritain, «est fondamentale dans la doctrine de S. Thomas»¹⁸⁹ et «tient aux racines mêmes de la métaphysique thomiste»¹⁹⁰, peut se résumer ainsi :

¹⁸⁹ *La personne et le bien commun*, p. 27; à cette distinction, affirme J. Maritain, équivaut celle du *moi* et du *soi* dans la philosophie hindoue (cf. *loc. cit.*). «Le monde moderne confond simplement deux choses que la sagesse antique avait distinguées : il confond l'individualité et la personnalité» (*Trois réformateurs*, p. 27).

¹⁹⁰ *Trois réformateurs*, p. 27, note 31. La distinction entre individu et personne est plutôt «l'un des thèmes fondamentaux du personnalisme de Maritain» (J. CROTEAU, *Les fondements thomistes du personnalisme de Maritain*, p. 19). On peut la résumer ainsi : «L'individu s'oppose à la personne comme l'aspect de partie s'oppose à celui de tout. La personne en tant qu'individu est partie de la société, mais en tant même que personne, elle est un tout» (*ibid.*). La conclusion de l'étude de J. Croteau est que «l'opposition entre individu et personne n'est pas thomiste, mais [que] le concept de personne et sa transcendance développé par Maritain, étant celui de S. Thomas, assure au personnalisme, qui s'y appuie, un caractère authentiquement thomiste» (*op. cit.*, pp. 22-23). J. Croteau fait à Maritain deux grandes critiques : 1° Maritain confond *individualité* et *principe d'individuation*; 2° l'individualité ne comporte pas en soi l'idée de partie, mais signifie au contraire un tout substantiel qui s'identifie à la personne, «la seule distinction se trouvant du côté de la nature spirituelle, qui s'ajoute au tout subsistant qu'est l'individu, comme une différence caractéristique et non comme un terme d'opposition. C'est en tant que la personne est un 'individuum substantiae' qu'elle est un tout subsistant» (*op. cit.*, p. 113; cf. p. 58). Un peu plus loin, J. Croteau cite S. Thomas : *nomen individui ponitur in definitione personae ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus* (I, q. 29, a. 1, ad 3).

J. Croteau explique que la confusion de l'individualité et du principe d'individuation a conduit Maritain «à lier à la notion d'individu celle de partie et de matière» (*op. cit.*, p. 122). Il montre alors qu'entre ces deux notions (individualité et principe d'individuation) on peut déceler «un rapport d'effet à cause» (p. 122; cf. pp. 124 et 250; à la p. 125, J. Croteau cite comme autorité J. de S. Thomas, *Cursus philosophicus*, I, p. 425 : *individuation ipsa formalis, quae a principio individuationis causatur*).

J. Croteau distingue l'individualité prédicamentale, qui est l'individualité numérique à l'intérieur d'une même espèce, et l'individualité transcendantale, la «*divisio transcendentalis* ou 'distinctio communis' de S. Thomas» (p. 129) – ce qui permet d'appliquer l'individualité à Dieu (*ibid.*). Cf. p. 166 : «On peut donc affirmer que selon la loi de la spiritualité, la personne a raison de tout. Mais l'individualité en tant que signifiant une unité d'être n'est pas moins transcendantale et ne saurait donc en vertu d'elle-même être source de limitation dans la personne». Et p. 251 : «Il faut bien se garder de confondre le principe d'individuation avec l'individualité. Ce n'est que sous le couvert d'une telle

Il n'y a pas en moi une réalité qui s'appelle mon individu et une autre réalité qui s'appelle ma personne. C'est le même être tout entier qui en un sens est individu et en l'autre sens est personne. Je suis tout entier individu en raison de ce qui me vient de la matière, et tout entier personne en raison de ce qui me vient de l'esprit; comme un tableau tout entier est un complexe physico-chimique en raison des matières colorantes dont il est fait, et tout entier une œuvre de beauté en raison de l'art du peintre¹⁹¹.

confusion qu'il est possible d'identifier la raison de partie à celle d'individu. Car le principe d'individuation est à l'individu comme la cause à l'effet. Or l'individualité, loin de désigner la raison de partie, est une notion analogique qui parcourt toute l'échelle des êtres dont elle signifie l'unité singulière. C'est la raison pour laquelle elle est d'application si facile tant aux êtres parties d'un ensemble qu'à l'Être suprême, tout transcendant, qui ne compose en rien avec la raison de partie.

Certes, il est bien évident que matérialité et individualité sont différentes; mais il vaudrait mieux parler de *fondement* de l'individualité et de *manière d'être* de l'individu, que de cause et d'effet, ce qui permettrait de mieux préciser les diverses manières d'être des individus. En ce qui concerne la distinction de l'individualité transcendantale et de l'individualité prédicamentale, il faut se demander si, pour S. Thomas, l'individu peut être considéré comme un transcendantal ! N'est-il pas une réalité concrète ? L'opposition prédicamental-transcendantal, dans l'usage qu'en fait J. Crotteau, exprime-t-elle encore la pensée de S. Thomas ?

Sur la distinction de l'individu et de la personne, voir R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, p. 15 : «... L'individualité est fort différente de la personnalité ontologique (racine de la personnalité psychologique et morale), car la personnalité est ce par quoi chaque être raisonnable est un *sujet premier d'attribution indépendant* dans son être et son action : 'per se separatim existens, et per se separatim operans' [III, q. 2, a. 2]. En Jésus-Christ, comme en nous, l'individualité vient de la matière, à raison de laquelle Jésus est né en tel endroit de l'espace, et à telle heure du temps, tandis que sa personnalité n'est autre que celle du Verbe fait chair...» Voir aussi PHILIPPE DE LA TRINITÉ, *La recherche de la personne*, p. 125 : «L'instinct s'enracine dans notre fond proprement individuel et matériel, animal; l'amour, lui, émane du centre même de la personnalité. L'instinct ne recherche que lui-même dans une satisfaction immédiate; l'amour, lui, veut sortir de soi pour atteindre la personne aimée. Pas plus que l'individualité animale ne s'épanouira en personnalité capable d'intelligence et d'amour, l'activité de l'instinct ne produira les fruits de l'amour; pourtant bien loin de contredire l'amour, l'instinct en sera le signe et l'expression, il sera l'instrument dont l'amour se servira pour arriver jusqu'à la personne, il sera même à l'occasion ce que l'amour aimera sacrifier pour témoigner de sa vérité et de sa pureté». Voir également Alex. MARC, *Autour d'un thème fondamental, la personne*; André MARC, *Psychologie réflexive*, II, pp. 377-403; M. BLONDEL, *L'Être et les êtres*, pp. 195-198; J. VIALATOUX, *Réflexions sur l'individu et la personne*; P. DESCOQS, *Individu et personne*; J. TONNEAU, *Individu, personne, société*. Voir encore ci-dessus, pp. 733-734 (Berdiaev) et p. 736 (Sciaccia).

¹⁹¹ *La personne et le bien commun*, p. 36. Cf. *Scholasticism and Politics*, p. 65 : «I am wholly an individual by reason of what I receive from matter». «En chacun de nous, écrit encore Maritain, l'individualité, étant en moi ce qui exclut de moi tout ce que les autres hommes sont, est l'étroussure de l'ego, toujours menacée et toujours avide de *prendre pour soi*, qui dérive de la matière dans une chair animée par un esprit» (*La personne et le bien commun*, p. 31). «La personnalité a pour racine l'esprit en tant qu'il se tient lui-même dans l'existence et qu'il y surabonde» (*op. cit.*, pp. 33-34) *La personne et le bien commun* reprend et développe le texte de deux conférences intitulées *La personne humaine et la*

On voit bien l'intérêt de ces interprétations; mais il faut se demander si elles ne cherchent pas à faire coïncider la pensée de S. Thomas avec une vision différente de la sienne. La distinction réelle que Maritain reconnaît entre nature et personne n'implique pas nécessairement le «conflit» dont il parle. Peut-on vraiment parler d'un «conflit» entre personne et nature ?¹⁹² S. Thomas voit entre l'esprit et la matière une *connexio mirabilis*; on peut donc dire qu'il y a pour lui un ordre admirable entre personne et nature. Le conflit que nous pouvons constater au niveau du développement de notre vie humaine ne se situe pas au niveau des principes, mais des «désirs».

L'opposition entre la «nature spécifique» et l'«élément transcendantal» est également très significative; car le terme «transcendantal» a ici une signification différente de celle des «transcendants» chez S. Thomas¹⁹³. N'est-il pas employé ici en un sens métaphysique (et non critique) pour exprimer ce qui est au delà de la nature spécifique : l'esprit ? L'esprit est considéré comme en opposition à l'égard de la nature, dans une sorte de vision dialectique, et non pas comme un degré supérieur du vivant ou comme une modalité particulière de la substance.

Il est évident que la personne signifie quelque chose que ne signifie pas la nature. Elle signifie une dignité dans l'ordre de l'être, alors que la nature signifie une détermination dans l'opération vitale ordonnée à une fin. Cependant, la «nature» ne dit pas premièrement «limite», mais au contraire capacité d'opération orientée vers une fin, et donc capacité de dépassement. Il n'y a pas d'opposition immédiate entre personne et nature; il s'agit seulement d'aspects différents au moyen desquels nous exprimons la richesse de l'homme qui, en tant que personne, possède une autonomie et un *dominium* sur ses activités, et en tant que nature implique un «ordre vers» une fin (et, en tant que *telle* nature, un «ordre vers» *telle fin*).

société et Personne et individu. Voir aussi Du régime temporel et de la liberté et Réflexions sur la personne humaine.

¹⁹² Le P. Geffré l'a bien vu (cf. page suivante); mais peut-on davantage parler, comme le fait le P. Geffré lui-même, d'une «non-coïncidence ontologique entre personne et nature»? (*art. cit.*, p. 683).

¹⁹³ Les perfections transcendantales, pour S. Thomas, sont des «raisons», des *rationes* qui, en elles-mêmes, n'impliquent aucune limite et sont convertibles avec la raison d'être. Il est évident que la personne ne peut être une telle raison; car elle implique *telle* détermination: il s'agit de la personne humaine, et non de la raison de personne. Au reste, pourrions-nous même dire que la raison de personne est convertible avec l'être? Cela semble impossible, car l'être comme tel n'est pas esprit et personne; c'est *tel* être, c'est la dignité de *tel* être, qui est personne.

D'autre part, n'oublions pas qu'entre nature et personne, il y a un certain ordre réciproque, à des niveaux différents. Au niveau spirituel la nature est pour la personne; au niveau biologique, où la personne se ramène à l'individu, celui-ci est pour la nature. Quand la personne humaine, librement, se nourrit, elle entretient sa nature et non pas seulement sa personne ! Et quand elle essaie de faire la métaphysique de la personne, elle vit immédiatement au niveau personnel, sans faire abstraction de sa nature, si sa philosophie est réaliste...

Quant à la distinction de l'individu et de la personne, qui essaie d'exprimer la complexité de l'homme (l'homme-personne est comme un tout autonome, l'homme-individu est partie de l'univers, membre de l'espèce et de la communauté), elle est en réalité très délicate. On voit bien ce que Jacques Maritain veut dire en affirmant : «Je suis tout entier individu en raison de ce qui me vient de la matière, et tout entier personne en raison de ce qui me vient de l'esprit». Mais il serait plus exact de dire, pour sauvegarder l'unité d'être de l'homme : la matière qui est en moi fonde mon individualité, et mon âme spirituelle me permet d'être personne. L'être de ma personne et de mon individu est le même, mais la personne, qui signifie autre chose que l'individu, implique un principe propre, substantiel; l'individu au contraire, assumé par la personne, lui est totalement relatif¹⁹⁴. Ne confondons pas la distinction de la personne et de l'individu avec la distinction de la nature-forme et de la nature-matière; ces deux distinctions ne se situent pas du tout au même niveau; l'une est au niveau de l'être-esprit, l'autre au niveau du devenir. De plus, si la distinction personne-individu est parfaitement exacte au niveau d'une analyse métaphysique, il ne faut pas la projeter dans le domaine pratique de l'opération humaine. C'est pourquoi une telle analyse demande à être complétée au niveau de la finalité, si l'on veut pouvoir discerner ce qui, en l'homme-personne, transcende la communauté, et ce qui, en l'homme-individu, en demeure dépendant.

Dans son étude sur la *Structure de la personne*, le P. Geffré interprète ainsi les affirmations de Jacques Maritain que nous avons citées :

M. Maritain serait le premier à le reconnaître, le mot «conflit» est tout à fait impropre. Mais il cherche par là à exprimer l'affleurement à la conscience d'une non-coïncidence ontologique entre personne et nature. La

¹⁹⁴ Voir ce que nous avons dit à propos de l'individuation dans *L'être I*, pp. 453 ss.

nature comme structure constitutive est quelque chose de reçu et, en ce sens, elle s'impose à nous. Au contraire, l'activité immatérielle de la personne comme sujet connaissant et aimant est une création originale de chaque personne, un fruit qui ne procède que d'elle. Et la personne voudrait – si cela était possible – que l'affranchissement dont témoignent ses opérations spirituelles soit la condition même de son existence tout entière. Or en fait, la personne doit compter avec les limitations que lui impose le corps; par son esprit même, elle dépend d'objets et de mesures autres qu'elle-même; enfin, plus profondément, sa nature est déterminée à un autre effet qu'elle-même, même lorsqu'il s'agit de cette surexistence illimitée de la connaissance et de l'amour¹⁹⁵.

Ainsi, quand nous disons avec M. Maritain que la personne demande à se déterminer elle-même dans son être même, et par là cherche en quelque sorte à dépasser sa condition de créature, nous ne considérons plus la personne comme une nature enfermée dans un genre et dans une espèce, mais comme une *perfection transcendante* dans sa nature métaphysique¹⁹⁶.

Le P. Geffré, cherchant à préciser sa pensée, souligne que si «le degré d'une nature inférieure ne désire pas le degré propre d'une nature supérieure»¹⁹⁷, cependant, lorsqu'il s'agit des perfections transcendantes il en va autrement, car «des perfections transcendantes comme l'intelligence, l'amour, la personnalité ne s'anéantissent pas en passant à un degré supérieur. Au contraire, plus on monte dans les degrés des êtres, plus ces perfections sont conformes à leur *ratio*. La personne est une perfection transcendante dont le premier analogué se retrouve en Dieu»¹⁹⁸. Et le P. Geffré n'hésite pas à affirmer : «il y a en moi un désir naturel de la personne à atteindre la plénitude de sa perfection, à savoir la parfaite indépendance. De même, en tout être créé, il y a un

¹⁹⁵ C.-J. GEFFRÉ, *art. cit.*, p. 683.

¹⁹⁶ *Art. cit.*, p. 684. N'y a-t-il pas, dans la position du P. Geffré, un certain souci d'unir la métaphysique de S. Thomas et le personnalisme moderne, et même d'assumer la conception kantienne de la personne ? Pouvons-nous affirmer que «la personne demande à se déterminer elle-même dans son être même, et par là cherche en quelque sorte à dépasser sa condition de créature» (C.-J. GEFFRÉ, *art. cit.*, p. 684) ? Il y aurait donc contradiction à parler de «personne religieuse», si la personne implique essentiellement ce dépassement à l'égard de sa condition de créature ! Au niveau de l'autonomie psychologique, cela peut paraître vrai, si l'on considère la liberté comme un absolu. Mais alors, ne disons pas que c'est «dans son être même» que la personne cherche à se déterminer elle-même; car dans son être, la personne créée est dépendante, comme toute créature. Ce qui la différencie des autres créatures, c'est qu'elle peut reconnaître cette dépendance et vivre consciemment de l'adoration.

¹⁹⁷ Voir *Somme théologique*, I, q. 63, a. 3.

¹⁹⁸ C.-J. GEFFRÉ, *art. cit.*, p. 684. Cf. ci-dessus, p. 698, note 47.

ordre de l'esse à rejoindre l'Esse divin»¹⁹⁹. Ce désir est vraiment une «tendance ontologique»²⁰⁰.

Pour le P. Geffré, les trois grandes propriétés de la personne (ou ses conditions *sine qua non*) sont : la conscience, l'infinitude et la liberté²⁰¹. La conscience dérive de la nature intellectuelle de la personne; c'est le *voûc* qui est conscient. Cette conscience de soi témoigne de l'identité au delà de la variété des opérations; c'est ce que S. Augustin avait si bien senti lorsqu'il parlait de la «mémoire de soi». On ne peut pas dire, bien que certains l'aient cru, que la conscience constitue la personne, car elle présuppose «le supôt métaphysique, qui seul constitue la personne comme personne»; nous n'avons pas conscience de la conscience, mais «de l'identité du moi sous ses divers états»²⁰². L'*infinitude* relève de la nature intellectuelle qui est infinie, non en son être, comme Dieu, mais intentionnellement : elle est ouverte à tous les êtres²⁰³. C'est la noblesse de l'esprit, de pouvoir saisir l'infinitude de l'être. Nous touchons là à une certaine transcendance. Enfin, la *liberté* est comme une brèche en la nature humaine : celle-ci n'est plus déterminée *ad unum*; elle est volontaire et libre. Ayant «raison de tout», l'homme se donne les fins de son agir : il se détermine²⁰⁴.

Notons bien que chacune de ces qualités se prend de la nature rationnelle de l'homme. On ne peut donc déterminer ce qu'est la personne dans ses propriétés qu'en faisant appel à sa nature. Mais alors, pourquoi faut-il souligner si fortement l'opposition entre les deux ? Ces qualités, dont deux relèvent de l'intelligence et la troisième de la volonté liée à l'intelligence, appartiennent indubitablement à la *nature spirituelle* comme nature spirituelle; elles ne caractérisent donc pas la

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Voir *art. cit.*, p. 675 ss.

²⁰² *Art. cit.*, p. 676.

²⁰³ Le P. Geffré appuie son affirmation sur ce passage de S. Thomas : «Les natures intellectuelles ont pour le tout une affinité plus grande que les autres natures; car toute substance intellectuelle est d'une certaine manière toutes choses, en tant que, par son intelligence, elle comprend tout l'être (*in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu*)» (C.G. III, ch. 112). De son côté, le P. de Finance se sert de cet autre beau texte de S. Thomas : «ex hoc quod substantia aliqua est intellectualis, est comprehensiva totius entis» (C.G. II, ch. 98) pour montrer l'ouverture infinie de la personne (voir J. DE FINANCE, *Traité d'ontologie*, p. 488). Remarquons cependant que, dans ce dernier chapitre, il s'agit des substances séparées; de plus, cette affirmation est juste au niveau de l'intelligence, et donc de l'intentionnalité; mais il faut, si l'on veut comprendre S. Thomas, distinguer intentionnalité et substance. S. Thomas définit toujours la personne par la substance et non par l'intentionnalité.

²⁰⁴ C.-J. GEFFRÉ, *art. cit.*, p. 678.

personne humaine comme personne distincte de la nature. D'autre part, il ne s'agit pas de propriétés de la nature spirituelle au sens fort, mais plutôt de certaines exigences des opérations spirituelles (conscience et liberté) et de leur fondement : être sans les limites de la matière, du corps.

C'est pourquoi cet effort, si intéressant qu'il soit, ne nous semble pas révéler la structure de la personne au niveau métaphysique, ni au niveau moral.

La question de l'être de la personne

Heidegger estime que «toutes les recherches et toutes les interrogations qui jusqu'à présent ont eu le *Dasein* pour objet (...) ont manqué le problème proprement philosophique»²⁰⁵, et il se propose de montrer tout d'abord «comment, en partant d'un Moi et d'un sujet immédiatement donnés, on manque absolument la réalité phénoménale du *Dasein*»²⁰⁶. Si vivement que l'on s'oppose à toute idée d'une «substance de l'âme», à toute «réification de la conscience», l'idée même de «sujet» «continue de participer *ontologiquement* à la position d'un *subjectum* (ὄποκειμενον)»²⁰⁷; et il faudrait d'abord «éclaircir la provenance ontologique de l'idée de chose avant d'en venir à se demander ce que l'on peut entendre *positivement* lorsqu'on parle de l'être non chosifié du sujet, de l'âme, de la conscience, de l'esprit, de la personne. Ces divers concepts désignent tous des domaines phénoménaux déterminés et explorables, mais leur application va toujours de pair avec une remarquable indifférence à toute interrogation sur l'être de l'étant ainsi désigné»²⁰⁸. Ce n'est donc pas par souci d'originalité terminologique que Heidegger évite l'usage des termes «sujet, conscience, âme, esprit, personne, vie et homme» pour désigner l'étant que nous sommes nous-mêmes²⁰⁹, mais par souci de vérité. C'est l'être de la personne qui l'intéresse. Aussi estime-t-il que les interprétations qu'un Husserl ou un

²⁰⁵ *Sein und Zeit*, § 10, p. 45; trad., p. 66. De même que pour l'«oubli de l'être» dans la métaphysique occidentale, Heidegger simplifie le problème lorsqu'il esquisse l'histoire de la recherche (ou plutôt de la méconnaissance) de l'être de l'homme : voir *op. cit.*, p. 46 (trad., pp. 66-67).

²⁰⁶ *Op. cit.*, p. 46; trad., p. 67. Heidegger, en critiquant Dilthey, montre qu'il n'y a pas d'étude de la personne au niveau de la vie.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Ibid.*

Scheler (si différentes soient-elles) donnent de la personnalité ont ceci de commun qu'elles omettent de poser «la question de l'être même de la 'personne'»²⁰. Pour Heidegger lui-même, la question fondamentale est celle de l'être du *Dasein*²¹, et ce qui «déforme et égare la question fondamentale du sens du *Dasein*», c'est «une dépendance constante à l'égard de l'anthropologie antico-chrétienne»²², dont les fondements ontologiques sont insuffisants. Cette anthropologie s'est élaborée à partir de la définition grecque de l'homme comme «animal raisonnable», et du principe conducteur (d'ordre théologique) fourni par la Genèse : «créons l'homme à notre image et ressemblance»²³; et la dogmatique chrétienne n'a jamais voulu poser le problème ontologique de l'être de l'homme. «La question de l'être de l'homme a été oubliée lorsqu'on s'est efforcé de déterminer l'essence de l'étant 'humain'; (...) au contraire cet être a été compris 'naturellement' comme un *être-subsistant* [tel] que celui de toutes les autres choses créées»²⁴.

Heidegger précise ensuite que les fondements ontologiques de l'anthropologie, de la psychologie et de la biologie, loin de pouvoir être induits hypothétiquement des matériaux empiriques, «doivent toujours être déjà 'là' lorsque commence la *collation* de ces matériaux»²⁵. Il s'agit donc de déterminer cet *a priori*; non pas de le construire, mais de le rechercher; et pour Heidegger, «l'horizon immédiat qui doit s'offrir à l'analytique du *Dasein* est la banalité moyenne et quotidienne»²⁶ qui est un mode d'être du *Dasein*.

Dans la perspective de Heidegger, la détermination essentielle de l'homme s'exprime dans la fameuse formule : «La substance de l'homme est l'existence», qui signifie ceci : «la manière dont l'homme dans sa propre essence est présent à l'Être est l'in-stance extatique dans la vérité de l'Être»²⁷. En déterminant ainsi l'essence de l'homme, Heidegger ne veut pas rejeter les interprétations de l'homme comme animal raisonnable, comme «personne», comme «être-spirituel-doué-d'une-âme et d'un-corps», mais il veut montrer que ces interprétations *humanistes*, qui sont, de fait, «les plus hautes déterminations huma-

²⁰ *Op. cit.*, p. 47; trad., p. 68.

²¹ *Op. cit.*, p. 48; trad., p. 69.

²² *Ibid.* —

²³ *Genèse*, I, 26; cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 48 (trad., p. 70).

²⁴ *Op. cit.*, p. 49 (trad., p. 70).

²⁵ *Op. cit.*, p. 50 (trad., p. 71).

²⁶ *Ibid.*, note (trad., p. 72). Heidegger affirme à ce propos que «l'apriorisme' est la méthode de toute philosophie qui se comprend elle-même» (*ibid.*).

²⁷ *Lettre sur l'humanisme*, in *Questions III*, p. 100.

nistes de l'essence de l'homme», n'expérimentent pas encore la dignité propre de l'homme²¹⁸. C'est en ce sens que Heidegger est contre l'humanisme; mais s'il «pense contre l'humanisme, c'est parce que l'humanisme ne situe pas assez haut l'humanitas de l'homme», car

→ la grandeur essentielle de l'homme ne repose assurément pas en ce qu'il est la substance de l'étant comme «sujet» de celui-ci, pour dissoudre dans la trop célèbre «objectivité», en tant que dépositaire de la puissance de l'Être, l'être-étant de l'étant.

L'homme est bien plutôt «jeté» par l'Être lui-même dans la vérité de l'Être, afin qu'ek-sistant de la sorte il veille sur la vérité de l'Être, pour qu'en la lumière de l'Être, l'étant apparaisse comme l'étant qu'il est (...). L'homme est le berger de l'Être²¹⁹.

C'est vraiment l'être de la personne que Heidegger cherche, cet être qui a été oublié car on ne s'est intéressé qu'aux plus hautes déterminations humanistes de l'essence de l'homme. Or ces plus hautes déterminations n'ont plus de véritable signification si l'être de l'homme est oublié. La vérité ultime de cet étant unique qu'est l'homme, c'est son être propre, c'est d'être «jeté» par l'Être lui-même dans la vérité de l'Être, afin de «veiller» sur la vérité de l'Être.

La personne, structure d'existence

Merleau-Ponty n'a guère écrit sur la «personne» proprement dite. Il s'agit beaucoup plus chez lui du «sujet», qui est «être-au-monde»²²⁰,

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Op. cit.*, p. 101. J.-B. Lotz écrit : «L'homme, comme personne, est essentiellement onto-logique, c'est-à-dire qu'il est l'étant dont l'acte d'être atteint l'être comme tel (*Sein-schlechtin*). (...) par son acte d'être, l'être est ouvert, et par l'ouverture d'être son acte d'être est possible; toujours l'être ouvert apparaît comme le logos ou fondement de l'étant déterminé qu'est la personne» (*Person und Ontologie*, p. 345). D'ordre ontologique (et non ontique et aliéné comme ce qui est inférieur à l'homme : *das Untermenschliche*), la personne participe à l'absolu de l'être; c'est ce qui fait sa dignité absolue (cf. *art. cit.*, p. 346). Ce que J.-B. Lotz veut montrer, c'est que «l'ontologie ne peut être pleinement elle-même que quand elle est personnelle, et que la personne ne peut être elle-même que quand elle est ontologique» (*art. cit.*, p. 335). «La philosophie de la personne comme philosophie de l'esprit pleinement développée est, profondément, philosophie de l'être» (p. 341).

²²⁰ «Le sujet est être-au-monde et le monde reste 'subjectif'» (*Phénoménologie de la perception*, pp. 491-492; Merleau-Ponty se réfère à *Sein und Zeit*, p. 366). Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 466 : «La première vérité est bien 'Je pense', mais à condition qu'on entende par là 'je suis à moi' en étant au monde»; là encore, Merleau-Ponty renvoie à *Sein und Zeit*, § 26, pp. 124-125 (trad., pp. 156-157). Voir aussi p. 467 :

de la subjectivité à laquelle il est «essentiel, pour être subjectivité, de s'ouvrir à un Autre et de sortir de soi»²²¹; de la temporalité qui définit le sujet lui-même, et qui fonde et mesure sa spontanéité²²²; de l'union de l'âme et du corps qui «s'accomplit à chaque instant dans le mouvement de l'existence»²²³. Aussi Merleau-Ponty dira-t-il que «l'homme concrètement pris n'est pas un psychisme joint à un organisme, mais ce va-et-vient de l'existence qui tantôt se laisse être corporelle et tantôt se porte aux actes personnels»²²⁴.

C'est donc en réaction contre «toute espèce d'idéalisme»²²⁵ que Merleau-Ponty interprète la réduction phénoménologique de Husserl, qui est pour lui la formule d'une philosophie existentielle²²⁶. Et si l'attention de Merleau-Ponty se porte beaucoup plus sur la description de

«Si, réfléchissant sur l'essence de la subjectivité, je la trouve liée à celle du corps et à celle du monde, c'est que mon existence comme subjectivité ne fait qu'un avec mon existence comme corps et avec l'existence du monde et que finalement le sujet que je suis, concrètement pris, est inséparable de ce corps-ci et de ce monde-ci. Le monde et le corps ontologiques que nous retrouvons au cœur du sujet ne sont pas le monde en idée ou le corps en idée, c'est le monde lui-même contracté dans une prise globale, c'est le corps lui-même comme corps-connaissant».

²²¹ *Op. cit.*, p. 487. «Il ne faut pas nous représenter le sujet comme constituant et la multiplicité de ses expériences ou de ses Erlebnisse comme constitués; il ne faut pas traiter le Je transcendantal comme le vrai sujet et le moi empirique comme son ombre ou son sillage» (*ibid.*, pp. 487-488). Voir p. 512 : «Il faut que je me saisisse d'emblée comme extrinsèque à moi-même et que mon existence singulière diffuse pour ainsi dire autour d'elle une existence ès-qualité. Il faut que le Pour-Soi, — moi pour moi-même et autrui pour lui-même, — se détachent sur un fond de Pour Autrui, — moi pour autrui et autrui pour moi-même. Il faut que ma vie ait un sens que je ne constitue pas, qu'il y ait à la rigueur une intersubjectivité, que chacun de nous soit à la fois un anonyme au sens de l'individualité absolue et un anonyme au sens de la généralité absolue. Notre être au monde est le porteur concret de ce double anonymat». Et p. 515 : «ce qui est donné, ce n'est pas un fragment de temps puis un autre, un flux individuel, puis un autre, c'est la reprise de chaque subjectivité par elle-même et des subjectivités l'une par l'autre dans la généralité d'une nature, la cohésion d'une vie intersubjective et d'un monde. Le présent effectue la médiation du Pour Soi et du Pour Autrui, de l'individualité et de la généralité».

²²² Voir *op. cit.*, p. 489.

²²³ *Op. cit.*, p. 105. Cf. *La structure du comportement*, ch. IV, pp. 200 ss.

²²⁴ *Phénoménologie de la perception*, p. 104. Cf. p. 103 : «réintégrés à l'existence, [le «physiologique» et le «psychique»] ne se distinguent plus comme l'ordre de l'en soi et l'ordre du pour soi, (...) ils sont tous deux orientés vers un pôle intentionnel ou vers un monde».

²²⁵ *Op. cit.*, Avant-propos, p. VIII; cf. p. III : «Descartes et surtout Kant ont *délié* le sujet ou la conscience en faisant voir que je ne saurais saisir aucune chose *comme existante* si d'abord je ne m'éprouvais existant dans l'acte de la saisir, ils ont fait paraître la conscience, l'absolue certitude de moi pour moi, comme la condition sans laquelle il n'y aurait rien du tout et l'acte de liaison comme le fondement du lié. — Voilà comment l'idéalisme est dépassé !

²²⁶ *Ibid.*, p. IX; Merleau-Ponty ajoute : «l'In-der-Welt-Sein de Heidegger n'apparaît que sur le fond de la réduction phénoménologique» (*ibid.*).

la présence du sujet au monde par la médiation du corps, «véhicule de l'être au monde»²²⁷, si ses remarques concernant l'«existence personnelle» sont d'ordre phénoménologique et non proprement métaphysique²²⁸, on peut cependant dire qu'il a un certain sens philosophique de la personne comme «structure d'existence»²²⁹ et, surtout dans ses derniers écrits, le souci de considérer l'esprit relativement à l'être – et non l'inverse :

L'essentiel, décrire l'Être vertical ou sauvage comme ce milieu pré-spirituel sans lequel rien n'est pensable, pas même l'esprit, et par lequel nous passons les uns dans les autres, et nous-mêmes en nous-mêmes pour avoir *notre* temps. C'est la philosophie seule qui le donne²³⁰.

On peut cependant se demander si l'ontologie de Merleau-Ponty, même la «dernière», ne demeure pas foncièrement marquée par la nostalgie de faire coïncider l'être et la conscience, si nettement exprimée dans la *Phénoménologie de la perception* :

il faut bien arriver à une conscience qui n'en ait plus d'autre derrière soi, qui donc saisisse son propre être, et où enfin être et être conscient ne fassent qu'un. Cette conscience dernière n'est pas un sujet éternel qui s'aperçoive dans une transparence absolue, car un tel sujet serait définitivement incapable de descendre dans le temps et n'aurait donc rien de commun avec notre expérience, – c'est la conscience du présent. Dans le présent, dans la perception, mon être et ma conscience ne font qu'un, non

²²⁷ *Op. cit.*, p. 97.

²²⁸ Voir par exemple, *op. cit.*, p. 99 : «En tant que j'habite un monde 'physique', où des 'stimuli' constants et des situations typiques se retrouvent, – et non pas seulement le monde historique où les situations ne sont jamais comparables, – ma vie comporte des rythmes qui n'ont pas leur *raison* dans ce que j'ai choisi d'être, mais leur *condition* dans le milieu banal qui m'entoure. Ainsi apparaît autour de notre existence personnelle une marge d'existence *presque* impersonnelle, qui va pour ainsi dire de soi, et à laquelle je me remets du soin de me maintenir en vie...» Merleau-Ponty dira également que «mon organisme, comme adhésion prépersonnelle à la forme générale du monde, comme existence anonyme et générale, joue, au-dessous de ma vie personnelle, le rôle d'un *complexe inné*» (*ibid.*). «... la plupart du temps, l'existence personnelle refoule l'organisme sans pouvoir ni passer outre, ni renoncer à elle-même (...). L'existence personnelle est intermittente...» (*op. cit.*, p. 100). Voir aussi pp. 493-494 : «notre existence ouverte et personnelle repose sur une première assise d'existence acquise et figée. Mais il ne saurait en être autrement si nous sommes temporalité, puisque la dialectique de l'acquis et de l'avenir est constitutive du temps».

²²⁹ Cf. *op. cit.*, p. 486 : «L'amour jaloux de Swann devrait (...) être mis en rapport avec d'autres conduites, et peut-être apparaîtrait-il alors lui-même comme la manifestation d'une structure d'existence encore plus générale, qui serait la personne de Swann».

²³⁰ *Le visible et l'invisible*, p. 257.

que mon être se réduise à la conscience que j'en ai et soit clairement étalé devant moi, (...) – mais parce que «avoir conscience» n'est ici rien d'autre que «être à...» et que ma conscience d'exister se confond avec le geste effectif d'«ex-sistance» (...) la conscience s'enracine dans l'être²³¹.

Synthèse de personnalités successives, la personne s'achève dans une transcendance sans surnaturel : l'homme

Les recherches de Mohamed Aziz Lahbabi sur la personne partent de l'être, mais de l'être «entendu comme donné brut»²³², «l'être tel qu'il apparaît dans ses manifestations»²³³, et plus précisément l'être de «l'existant humain»²³⁴, «celui qui vient au monde et que les autres trou-

²³¹ *Phénoménologie de la perception*, p. 485. Cependant, dans *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty écrit : «Le sujet percevant, comme *Etre-à* tacite, silencieux, qui revient de la chose même aveuglément identifiée, qui n'est qu'*écart* par rapport à elle – le *soi* de la perception comme 'personne', au sens d'Ulysse, comme l'anonyme enfoui dans le monde et qui n'y a pas encore tracé son sillage. (...) Anonymat et généralité. Cela veut dire : non pas un *nichtiges Nichts*, mais un 'lac de non-être', un certain néant enlisé dans une ouverture locale et temporelle» (*Le visible et l'invisible*, p. 254). Relevons encore ce passage sur la «cécité» de la conscience : «Ce qu'elle ne voit pas, c'est ce qui fait qu'elle voit, c'est son attache à l'Etre, c'est sa corporéité, ce sont les existentiels par lesquels le monde devient visible, c'est la chair où naît l'*objet*. (...) par principe elle méconnaît l'Etre et lui préfère l'objet, c'est-à-dire un Etre avec lequel elle a rompu, et qu'elle pose par-delà cette négation, en niant cette négation – Elle ignore en lui la non-dissimulation de l'Etre, l'*Unverborgenheit*, la présence non médiatisée qui n'est pas du positif, qui est être des lointains» (*op. cit.*, p. 302).

²³² M.A. LAHBABI, *De l'être à la personne*, p. 10.

²³³ *Op. cit.*, p. 3.

²³⁴ *Ibid.* «L'être humain est un donné brut qui apparaît et devient au fur et à mesure qu'il tend à se personnaliser, à entrer dans la communauté des personnes. Il reste 'être' tant qu'il ne s'est pas engagé dans le 'paraître'» (p. 7). Les rapports de l'être et de la personne peuvent se préciser ainsi : «L'être (...) n'est pas la personne. (...) Mais deux choses qui ne sont pas identiques ne sont pas nécessairement de nature différente. La personne se fonde sur l'être pris pour support de significations sociales et à partir duquel se forme un agent participant à la vie communautaire et à l'Histoire» (*op. cit.*, p. 51). «L'être qui ne serait pas gros de la personne, c'est-à-dire l'être qui se réduirait au 'paraître' sans aucune retouche sociale, sans aucun enrichissement qui lui vienne de l'extérieur, ne serait jamais l'être humain» (*ibid.*). L'être est «la condition *sine qua non* pour toute personnalisation» (*ibid.*). «La différence entre l'être brut et l'être-personnalisé n'est ni différence de degré, ni de nature»; leur relation est identique à celle qui, dans la géométrie euclidienne, lie les théorèmes aux postulats, axiomes et définitions : «un théorème diffère des postulats mais les suppose; il les dépasse sans jamais pouvoir s'en passer» (*ibid.*). «L'être est le fondement nécessaire de la personne. Il est ce qui devient personne et permet à la personne de se lancer dans le devenir. A partir du paraître de l'être, une personnalité se forme. Avec l'âge, celle-ci se transforme en d'autres personnalités dont l'ensemble engendre la personne. A

vent là»²³⁵. En limitant son enquête à l'être humain, M. A. Lahbabi cherche à éviter «de revenir au problème sans issue que déjà les Anciens considéraient comme le constant souci de la pensée : *Qu'est-ce que l'être ?*»²³⁶, et à opérer «une réduction du possible au réel. 'Exister' signifiera alors avoir actualisé effectivement l'être possible et accéder à l'être par des actes précis et concrets, en vertu d'une origine vivante préexistante»²³⁷. A chaque instant, le «je» engage l'être dans des actes et donc l'actualise en se personnalisant; c'est ce «mouvement de personnalisation» que Lahbabi se propose d'analyser.

La «personnalisation», qui est «le tout de l'être humain» et a pour «champ de déploiement» la société²³⁸, s'effectue en trois «moments» (inséparables dans la réalité, mais que l'analyse peut distinguer) : la personnalité, la personne, l'homme. La personnalité, qui peut se définir comme «l'aboutissement commun des phénomènes de psychologie individuelle et de psychologie sociale dans un système de conditions de la conduite face aux situations présentes»²³⁹, est une «organisation dynamique»²⁴⁰ qui ne constitue qu'un moment de la personnalisation. «Au contraire, la personne est d'abord la totalité de la personnalité présente avec tous ses projets et son passé : c'est-à-dire un ensemble de personnalités»²⁴¹. Mais si la personne «se constitue à partir des personnalités», elle-même «ne s'achève en l'homme que dans la mesure où elle se fond avec l'ensemble des autres personnes»²⁴². Qu'est-ce donc que l'homme ? C'est «l'être dont la personnalisation a atteint un développement tel que, lorsqu'il agit, c'est selon des intentions qui visent au delà de l'individuel»²⁴³.

Ce «mouvement personnalisateur» qui s'achève en l'homme «permet de penser une transcendance sans surnaturel, un mariage de raison entre la métaphysique et la morale pour l'accomplissement du moi dans sa plénitude»²⁴⁴. «Par le mouvement personnalisateur, l'homme tire de lui-même sa propre finalité qui est au terme de son perfectionnement

son tour, la personne pourra tendre vers l'homme, et même le réaliser» (*op. cit.*, p. 52). M.A. Lahbabi ajoute : «La meilleure illustration de la synthèse intime de l'être et de la personne qui vise à se dépasser en l'homme est la création artistique» (*ibid.*).

²³⁵ *Op. cit.*, p. 10.

²³⁶ *Op. cit.*, p. 11.

²³⁷ *Op. cit.*, p. 14.

²³⁸ *Op. cit.*, p. 59.

²³⁹ *Op. cit.*, p. 68.

²⁴⁰ *Op. cit.*, p. 71.

²⁴¹ *Op. cit.*, p. 70.

²⁴² *Op. cit.*, p. 69. Et «toute personnalité, pour s'affirmer, se fonde sur la volonté et l'effort. (...) Les stoïciens ont vu juste en réduisant à l'acte volontaire toute la personnalité» (pp. 69-70).

²⁴³ *Op. cit.*, p. 55.

²⁴⁴ *Op. cit.*, p. 63.

infini»²⁴⁵. M. A. Lahbabi reproche en effet aux personalistes français, comme Emmanuel Mounier ou Jean Lacroix, de ne pas s'être «entièrement débarrassés du poids lourd dont les conceptions médiévales avaient chargé le mot 'personne', concept ne se comprenant que par référence à un être sans finitude, parfait et qui transcende les personnes»²⁴⁶. Lui-même refuse un personalisme s'appuyant «sur une transcendance qui s'ouvre sur un au-delà extra-humain»²⁴⁷. Car «toute foi particulière est impuissante contre une autre»; et donc «le personalisme réaliste, pour être un vrai humanisme, devra mettre Dieu 'entre parenthèses' (...). Posés comme postulats à une enquête sur l'être humain, le théisme aussi bien que l'antithéisme bloquent la recherche»²⁴⁸.

Personne et psychologie

Notons enfin, sans nous y arrêter, que si le problème de la personne a été au centre de la réflexion de tout un courant de philosophie contemporaine, il a été également remis en valeur par des psychologues, en particulier Charles Baudoin, et aussi Charles Odier²⁴⁹.

²⁴⁵ *Op. cit.*, p. 64.

²⁴⁶ *Op. cit.*, p. 172. M.A. Lahbabi cite cette affirmation de M. Nédoncelle : «La personne humaine est un mouvement vers Dieu à partir de la nature. Elle se situe dans un intervalle» (*La personne humaine et la nature*, avant-propos; cf. ci-dessus, p. 740).

²⁴⁷ M.A. LAHBABI, *op. cit.*, pp. 344-345. Ce refus s'appuie sur la vision musulmane de l'homme : «Le message que les montagnes ne purent porter, Allah le fait supporter à l'homme qui doit l'assumer seul (...). L'Islam pose la transcendance divine d'une part, l'immanence humaine de l'autre. Au lieu du double mouvement chrétien par lequel Jésus est Dieu et Dieu se fait homme, dans l'Islam l'homme restera homme sans aucune commune mesure avec Dieu, un homme appelé à bien lutter pour se réaliser comme homme parmi ses semblables qui sont comme lui embarqués dans le même destin. Le vrai problème qui se présente à la conscience musulmane est un problème de communication des consciences» (*op. cit.*, pp. 345-346). Voir aussi *Le personalisme musulman*.

²⁴⁸ *De l'être à la personne*, p. 347. Pour M.A. Lahbabi, le personalisme «est réaliste ou il n'est rien» (*op. cit.*, p. 82); aussi s'oppose-t-il vivement à M. Deschoux, pour qui «le vrai idéalisme est un personalisme» (M. DESCHOUX, *Philosophie de la personnalité*, p. 328; cf. M.A. Lahbabi, *op. cit.*, pp. 81-82 et 171). De Marcel Deschoux, voir aussi *Essai sur la personnalité*.

²⁴⁹ On ne peut pas dire que Freud ait traité le problème de la *personne* proprement dite. Ce qui l'intéresse, c'est le domaine du conscient et de l'inconscient (la conscience n'étant qu'une «fonction particulière», et non pas «la caractéristique la plus générale» des processus psychiques : cf. *Au delà du principe du plaisir*, in *Essais de psychanalyse*, p. 29); autrement dit, ce qui l'intéresse, c'est ce qui conditionne tout l'exercice et le développement de nos opérations humaines. C'est à ce niveau que se situe le schème, devenu classique, du *Ça*, du *Moi* et du *Sur-Moi*. «Nous nous représentons les processus psychiques

L'ouvrage de Charles Baudoin, *Découverte de la personne*, dédié à Bergson dont les cours sur la personnalité furent pour l'auteur «une décisive incitation», «comporte une confrontation assidue de l'enquête psychologique et de la dialectique philosophique»²⁰. Charles Baudoin estime que l'opposition ne se situe pas entre matière et esprit, mais «entre le principe d'*objectivité* de toute science d'une part, et le principe du Sujet, de la *Personne* humaine, d'autre part»²¹. Ce dernier principe est de plus en plus méconnu dans le monde occidental, car «sous le nom de science, nous nous sommes faits de l'objectivité une idole, et dans la même mesure s'est trouvée obnubilée à nos yeux la signification de la *Personne*»²². Et pourtant, la personne ne serait-elle pas «le lieu par excellence où la philosophie pourrait établir avec force ses positions ?»²³

d'une personne, écrit Freud, comme formant une organisation cohérente et nous disons que cette organisation cohérente constitue le Moi de la personne. C'est à ce Moi (...) que se rattache la conscience» (*Le Moi et le Ça*, in *Essais de psychanalyse*, p. 184). Le Ça, inconnu et inconscient, est l'ensemble des pulsions émancées de l'organisme, parmi lesquelles la pulsion sexuelle tient la première place. Le Moi, qui est avant tout «une entité corporelle» (*op. cit.*, p. 194), est une partie du Ça ayant subi une différenciation particulière, et «représente essentiellement le monde extérieur, la réalité» (*op. cit.*, p. 206). Quant au Sur-Moi, qui «reste lui-même en grande partie inconscient, inaccessible au Moi» (*op. cit.*, p. 209), il représente «l'expression des tendances les plus puissantes du Ça» (*op. cit.*, pp. 205-206) et en même temps «a la signification d'une formation destinée à réagir énergiquement» contre les choix du Ça (cf. *op. cit.*, p. 203) avec la force de contrainte d'un impératif catégorique.

Il est évident qu'il est très difficile, pour un pur psychanalyste freudien, de discerner ce domaine du conditionnement psychique de nos opérations humaines, du domaine de la personne telle que nous l'entendons au niveau métaphysique. Aussi n'est-il pas étonnant d'entendre un grand spécialiste du freudisme avouer : «On a taxé ce schéma [Ça, Sur-Moi et Moi] (...) non seulement de métapsychologique, mais de mytho-psychologique. Il faut bien avouer qu'il est difficile de se figurer ce morcellement de l'esprit. A qui appartiennent les pulsions refoulées ou non refoulées ? A qui appartient ce Sur-Moi omniscient ? – Pas au Moi assurément... D'où un aspect décourageant du problème psychologique de la *Personne*» (A. HESNARD, *Freud dans la société d'après-guerre*, p. 163). Dans une optique bien différente, puisqu'il se présente, vis-à-vis de la psychanalyse, comme le «chef de l'opposition», P. Debray-Ritzen déclare que le «système des trois instances» constitue «une petite algèbre commode dans le langage courant de la psychologie» et a donné lieu à «un verbalisme envahissant dont il n'est pas aisé de se départir», mais qu'en réalité «on peut se demander si ces abstractions stéréotypées dans les dictionnaires et maniées si facilement ne sont pas théoriques et quelque peu désincarnées» (P. DEBRAY-RITZEN, *La scolastique freudienne*, p. 48). Sans adhérer à la méthode de l'auteur, reconnaissons qu'il met bien en lumière les faiblesses du freudisme comme science. «Dans cette réduction des pulsions, on peut regretter que la seule sexualité tende à tout résumer; et tout de même contester que chaque personnalité en soit vraiment la résultante» (*op. cit.*, p. 60).

²⁰ CH. BAUDOIN, *Découverte de la personne*, p. 10, N.B.

²¹ *Op. cit.*, p. 4.

²² *Op. cit.*, p. 5.

²³ *Op. cit.*, p. 7.

Pour Charles Baudoin, c'est «en abordant le problème de la Personne, que nous franchissons la limite qui sépare la psychologie de la métaphysique»²⁵⁴; et «l'expérience intime du sacré» lui paraît «tout près de coïncider avec la découverte de la Personne»²⁵⁵.

Si Charles Odier parle moins explicitement de la «personne», sa contribution à l'étude de ce problème est cependant importante. Tout d'abord, notons que pour Odier, «le problème général de l'évolution psychique de l'homme [est un] problème en soi illimité puisqu'il nous amène aux causes premières et biologiques, et de là nous conduit aux fins dernières et métaphysiques de la destinée humaine»²⁵⁶.

Charles Odier s'est attaché à étudier, «sous son aspect fondamental et non pas spirituel, [le problème de] la genèse et de l'évolution du moi»²⁵⁷. Les trois éléments essentiels, ou «fonctions du moi», qu'il découvre et explicite, sont la sécurisation, la valorisation et l'autonomisation²⁵⁸. La sécurisation est le processus par lequel on acquiert et maintient le «sentiment de sécurité intérieure»; la valorisation, le processus par lequel on acquiert et maintient le «sentiment de valeur intérieure»; l'autonomisation, celui par lequel on acquiert et maintient le «sentiment d'autonomie»²⁵⁹. Ces trois fonctions ou processus «conjuguent leur action de manière si étroite qu'on peut les considérer comme formant un seul et même processus»²⁶⁰. Ce «système fonctionnel» se distingue du «système des facultés» (le mot «faculté» étant pris ici en son sens traditionnel et courant). Chacun de ces deux systèmes obéit à des lois propres et poursuit des fins propres; mais ils doivent nécessairement coordonner leurs fonctions et ajuster harmonieusement leurs opérations²⁶¹.

Cette analyse des «sentiments du moi» par Charles Odier est d'autant plus intéressante qu'il a eu un grand souci de faire collaborer psychologie et philosophie. «Personnellement, écrivait-il, je reconnais

²⁵⁴ *Op. cit.*, pp. 163-164. Notons que la métaphysique est pour l'auteur comme «un second cahier de physique» (*op. cit.*, p. 162). L'expression est empruntée à Masson-Oursel, pour qui la métaphysique d'Aristote n'est qu'un «cahier de physique n° 2» (cité p. 161).

²⁵⁵ *Op. cit.*, p. 171.

²⁵⁶ *L'homme esclave de son infériorité*, I. Essai sur la genèse du moi, p. 5.

²⁵⁷ *Ibid.* Il s'agit d'un «essai d'analyse psychogénétique» (*L'angoisse et la pensée magique*, p. 22).

²⁵⁸ *L'homme esclave de son infériorité*, p. 23.

²⁵⁹ *Op. cit.*, p. 22.

²⁶⁰ *Op. cit.*, p. 25.

²⁶¹ *Op. cit.*, p. 24.

sans réserve l'autorité du philosophe dans le domaine de la pensée et de l'intelligence, considérées pour ainsi dire à l'état pur. En sa présence, un médecin en tant que tel se sent un bien petit garçon. La science et la conscience d'un honnête praticien ne suffisent pas à lui faire dire des choses intelligentes, ni à lui inspirer des vérités profondes et universelles²⁶². Et Odier, à cette époque, avouait que, dans sa recherche, «l'abîme métaphysique s'ouvrait à chacun de [ses] pas»²⁶³.

III. Réflexion métaphysique sur la personne

Du point de vue proprement philosophique, il ne fait pas de doute – nous l'avons montré – que le problème de la personne s'est posé d'abord dans une perspective religieuse, à propos de la destinée de

²⁶² *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale* (première édition), p. 30. Ce passage a été supprimé dans la seconde édition.

²⁶³ *Op. cit.*, p. 31 (également supprimé dans la seconde édition). – Dans une perspective tout autre que celles que nous venons d'évoquer rapidement, il faut mentionner l'étude publiée par M.B. Arnold et J.A. Gasson : *The Human Person*; celle de G.W. Allport sur la *Personnalité*, à laquelle nous avons déjà fait allusion (cf. ci-dessus, p. 681, note 18) et une seconde étude : *Structure [Pattern] et développement de la personnalité*, qui est en un sens une révision de la première, et en un autre est entièrement nouvelle (*op. cit.*, Préface, p. 7). Après avoir rappelé différentes définitions de la personnalité, G.W. Allport propose celle-ci : «la personnalité est l'organisation dynamique dans le cadre de l'individu des systèmes psycho-physiques qui déterminent son comportement caractéristique et ses pensées» (*op. cit.*, p. 34). «La question peut se poser de savoir si, selon cette définition, les animaux ont une personnalité. La réponse est un 'oui' prudent» (*op. cit.*, p. 35). – Dans le domaine sociologique, mentionnons l'étude de Marcel Mauss dans la cinquième partie de *Sociologie et Anthropologie*; pour M. Mauss, la notion de personne ne se distingue pas de l'idée du «moi» (voir *op. cit.*, pp. 333 ss.). C'est là, affirme-t-il, une «catégorie» qui «n'est formée que pour nous, chez nous»; dans ces conditions, il faut se demander si elle sera toujours reconnue comme telle : «nous avons de grands biens à défendre, avec nous peut disparaître l'Idée» (*op. cit.*, p. 362). Rappelons enfin que dans une étude de sociologie psychologique, (étude dont les prémisses philosophiques sont phénoménologiques : voir *La personnalité de base*, pp. 34 ss.), M. Dufrenne a exposé et discuté la théorie de la «personnalité de base» formulée par Kardiner. La notion de personnalité de base est celle «d'une personnalité qui à la fois serait produite par la société et qui la produirait» (*op. cit.*, p. 33); il s'agit d'une «configuration psychologique particulière propre aux membres d'une société donnée, et qui se manifeste à travers un certain style de vie sur lequel les individus brodent leurs variantes singulières» (*op. cit.*, p. 128). La notion de personnalité de base «ne prend tout son sens que par rapport à la psychanalyse qui permet de l'élaborer» (*op. cit.*, p. 131). Elle est à la fois une *abstraction*, en ce sens qu'elle est «conçue comme une configuration psychologique repérée et prélevée sur la personnalité individuelle» et, de ce fait, ne représente de l'individu, «supposé seul concret», qu'un seul aspect commandé par une certaine optique; et une *norme*, «en ce sens qu'elle exprime la personnalité approuvée, l'homme idéal d'une société donnée» (*op. cit.*, p. 322).

l'homme et en impliquant le problème de l'immortalité de l'âme spirituelle et «divine». Il s'est ensuite posé, d'un point de vue plus proprement éthique, à propos de la responsabilité de l'homme à l'égard de ses propres activités; on a cherché à préciser le *dominium* que l'homme exerce sur ses activités : l'homme est capable d'orienter sa vie, de choisir les moyens qui lui semblent les plus adaptés, les plus efficaces; il est capable de choisir un autre homme pour être son ami, pour coopérer avec lui; par là, il est responsable non seulement de lui-même, mais aussi de celui qui s'est confié à lui en l'aimant. Le problème du bonheur et celui de l'amitié apparaissent comme «nouant», dans la perspective éthique, ce problème de la personne. Enfin, ce problème s'est posé au niveau métaphysique de l'être et de la substance chez les théologiens et donc dans une perspective de sagesse chrétienne s'efforçant de pénétrer le mystère du Christ et de la Très Sainte Trinité. On a cherché alors à déterminer le constitutif formel de la personne, sa dignité, en quoi consiste la «personnalité», ce par quoi la personne est personne. Des théologiens comme S. Thomas d'Aquin ont fait appel à leur métaphysique pour préciser ce constitutif de la personne, tandis qu'un Ockham se servait de sa logique et qu'un Suarez adoptait une position éclectique, orientée déjà vers un point de vue plus psychologique.

Avec Descartes, la philosophie retrouve son autonomie en adoptant une attitude réflexive (réflexion sur le *cogito*). Aussi n'est-il pas étonnant que, progressivement, le primat de la conscience s'affirme et que la personne soit définie par la conscience (Locke) ou par la mémoire que l'homme garde de lui-même (Wolff), ou par la conscience transcendante, la possession du «Je». Cette attitude réflexive entraîne la philosophie vers une position dialectique; la personne est alors considérée comme «synthèse»: synthèse, chez Hegel, de la connaissance comme tendance vers l'universel (pôle de l'objectivité) et de la volonté comme tendance vers l'individualité (pôle de la subjectivité); synthèse, chez Renouvier, du soi et du non-soi; synthèse, chez Hamelin, de la causalité et de la finalité.

En réaction contre la position dialectique extrême de Hegel, on cherchera (sans exclure le point de vue de la conscience et de la synthèse, mais en les dépassant) à définir la personne dans son rapport à Dieu vécu dans la foi (Kierkegaard). Nous touchons là l'origine de toute une tendance philosophique : la personne humaine ne peut, en dernière analyse, être regardée que dans la lumière de la Personne divine, ou du moins de l'Amour ou de la Valeur première.

De son côté, la phénoménologie considère que le moi-personne est

comme «au delà» du vécu – c'est l'aspect transcendantal de la personne – sans pour autant être extérieur à ce vécu (il lui reste immanent), mais en se distinguant de l'*ego* dans sa plénitude concrète (Husserl).

Le dépassement de la conscience se fait encore d'une autre manière lorsqu'on définit la personne selon l'ordre des valeurs (Scheler, Hartmann, W. Stern, Sciacca), ce qui conduit à préciser les liens de la personne avec l'amour (Scheler, Berdiaev), d'où l'exigence de dépassement (Mounier) et de salut (Scheler, Berdiaev) et aussi l'exigence de communication, d'intersubjectivité (Sciacca, Nédoncelle). On cherchera aussi à préciser les liens de la personne et du pouvoir créateur : sans ce pouvoir, pourra-t-on encore parler de personnalité (Berdiaev) ? On définira la personne par la liberté : n'est-elle pas le sommet de la conscience et de la liberté (Lavelle) ?

Plus profondément, on essaiera de déterminer ce qu'est la personne en fonction de la vie : n'est-elle pas la cohérence de notre vie mentale (Alexander) ? la mélodie continue de notre vie intérieure (Bergson) ? Ou bien, d'une manière toute différente, on voudra montrer qu'il n'y a pas de connexion nécessaire entre vie et personnalité (Whitehead).

Enfin, on s'efforcera de déterminer ce qu'est la personne en fonction de l'être. La personne n'est-elle pas ébauche de l'être, commencement d'être (Blondel) ? N'est-elle pas la manifestation du sens de l'existence (Berdiaev) ? N'est-elle pas structure d'existence (Merleau-Ponty) ? N'a-t-elle pas l'être brut pour fondement nécessaire (Lahbabi) ? N'est-ce pas l'être de la personne («être» étant pris ici en un tout autre sens) qu'il faut regarder (Heidegger) ?

Dans la lumière de l'être, on essaiera de préciser ce qu'est la personne en fonction de la substance individuelle. Au delà de la conscience, certains maintiendront que la personne est un sujet spirituel, un individu substantiel. La personne se distingue de l'individu, comme les principes spirituels peuvent se distinguer de la nature vivante, sensible, rationnelle (Sciacca). Elle se distingue de la nature comme un élément «transcendantal» ou une «perfection transcendante» se distingue de la nature reçue et déterminée *ad unum* (Maritain, C. J. Geffré); elle se distingue de l'individu comme l'esprit se distingue du corps (Maritain).

Enfin, on a analysé la genèse de la personne, son *comment*, les obstacles à sa croissance. On a étudié d'un point de vue psychologique le «moi» personnel. Tous ces aspects du problème de la personne, qui se sont développés successivement, montrent bien la complexité et la

richesse de la personne humaine. A première vue, ces aspects peuvent paraître s'opposer : le métaphysicien insiste sur le côté indivisible et absolu de la personne; le psychologue, sur l'aspect génétique et la croissance de la personnalité humaine, qui ne cesse de se faire, de se construire. En réalité et profondément, il n'y a pas là d'opposition, si les uns et les autres savent qu'ils n'expriment qu'un aspect plus ou moins profond de la personne humaine, sans pouvoir dire tout ce qu'elle est d'une manière exhaustive, en raison même de sa perfection et de son conditionnement. N'est-ce pas, du reste, à la philosophie première qu'il appartient de situer ces divers aspects et leur apport original ?

D'autre part, dans la philosophie contemporaine, le problème de la personne a été posé d'une manière un peu différente, précisément parce que cette philosophie demeure souvent très dépendante d'un certain idéalisme dont elle a plus ou moins conscience. Il faut donc, au delà des erreurs provenant de cette dépendance à l'égard de l'idéalisme, saisir ce que ces philosophes ont pu découvrir d'exact, en cherchant à saisir la raison profonde des qualités, des éléments constitutifs de la personne humaine qu'ils ont mis en lumière. Pourquoi la personne est-elle présentée avant tout comme conscience, liberté, auto-crédation, communicabilité, nœu de l'intersubjectivité ?

Etant donné la complexité de la personne humaine, commençons par relever ses diverses modalités, ses diverses physionomies; cette *description* des diverses modalités de la personne humaine nous servira d'approche.

La modalité la plus expressive de la personne humaine nous est donnée chez l'artiste – au sens le plus général du mot «artiste». Une personnalité¹ artistique est quelque chose d'assez extraordinaire, et qui se voit, se manifeste, se dit. Toute la philosophie de l'activité artistique est faite pour nous permettre de saisir en profondeur ce que représente ce type d'homme : l'artiste; et nous voyons aussitôt qu'il faut distinguer : le sculpteur, le musicien, le poète, le romancier, le dramaturge... sans oublier l'artisan, dont la personnalité n'est pas la même que celle de l'artiste². Peut-on parler d'une personnalité de technicien, de vir-

¹ Nous n'employons pas ici le mot «personnalité» en un sens psychologique, mais comme l'abstrait de «personne». Il s'agit de rechercher le caractère spécifique de *telle* personne.

² Voir *L'activité artistique*, II, pp. 165 ss.

tuose ? Nous touchons là, du point de vue de la personne, à un problème-frontière qu'il est très important de saisir, mais que nous ne pouvons pas traiter ici. Car notre propos est de saisir le caractère-type de la personnalité de l'artiste – ou plutôt *les* caractères, car ils ne sauraient se ramener à un seul, la personnalité de l'artiste impliquant diverses qualités qui lui sont propres et qui sont plus ou moins mises en lumière chez tel ou tel grand artiste. La personnalité du poète est avant tout la personnalité de celui qui est inspiré, de celui qui sent et voit ce que les autres ne sentent ni ne voient. Cette personnalité implique donc un don de connaissance au sens le plus fondamental. Le poète doit vibrer et sympathiser avec tout l'univers physique et la communauté humaine; pour cela, il faut qu'il soit en connaturalité avec eux, d'une connaturalité qui illumine ceux avec qui il vit en enlevant leurs opacités inconscientes. En ce sens, il est comme la conscience poétique du monde en lequel il vit; et plus sa personnalité poétique est forte, et son inspiration profonde, plus il décèle et révèle ce que les autres oublient. Il est vraiment celui qui fait naître la parole, cette forme expressive et signifiance, là où il n'y a qu'oubli, monotonie, répétition, bavardage.

La personnalité du peintre est aussi celle du visionnaire, mais du visionnaire qui vit en connaturalité avec la lumière et la non-lumière, l'ombre, l'opacité, les ténèbres. Il sait saisir et capter toutes les nuances de la lumière, toutes ses modalités. Chaque couleur est pour lui comme un appel à la lumière et comme un reflet de celle-ci; et c'est cette lumière (qui à la fois unifie et diversifie tout) qu'il cherche à capter et à dire. Le peintre est celui qui dit la lumière, et c'est pourquoi il est si séduit par le visage de l'homme et spécialement son regard – ce regard qui est présence, appel, ou qui est solitude, absence, éloignement, ce regard qui est lumière et appel à la lumière, ou qui est obscurité et ténèbres. Le peintre est l'homme de la lumière et des ténèbres.

Quant au musicien, sa personnalité est celle de celui qui écoute et entend ce que les autres n'entendent pas, ou entendent mal. Le musicien est celui qui découvre l'harmonie vivante de l'univers, son mouvement et son rythme propres. Sa personnalité est faite de finesse dans l'harmonie; elle possède un équilibre subtil qui permet d'unir des extrêmes ordinairement séparés. Tout en cette personnalité est réceptivité et don. Il ne peut rien garder de ce qu'il a reçu gratuitement; tout ce qu'il a reçu, il le transforme en le vivant plus profondément, d'une manière plus harmonieuse, plus intense, et il le communique à ceux qui sont capables de le recevoir. La personnalité du musicien est comme celle d'un médiateur, d'un «instrument», attentif à tout ce qu'il peut recevoir et toujours prêt à communiquer ce qu'il a reçu.

Le sculpteur est celui qui touche la matière, celui qui a et donne le sens du toucher. Sa personnalité est liée au volume, au corps. Il fait vivre ce qui, de soi, est trop lourd pour se mouvoir; il donne du poids à ce qui ordinairement n'en a pas en raison de sa faiblesse. C'est l'homme du poids, de la mesure, du nombre. C'est l'homme de l'ordre, de la stabilité dans le mouvement et du mouvement dans la fixité. C'est l'homme qui sait le prix de la matière, qui connaît ses qualités cachées, ses virtualités propres qu'il faut épanouir en les connaissant, et dompter en les maîtrisant...

Ces grandes personnalités du poète, du peintre, du musicien, du sculpteur, nous montrent comment la personne humaine ne peut se séparer de l'univers physique dont elle fait partie. C'est en acceptant ce lien, et même cette parenté foncière avec la matière (avec la profondeur de la matière), avec la lumière (l'«admirable lumière»), avec le mouvement (la subtilité du mouvement), avec la parole (qui est matière, lumière, mouvement), que ces artistes découvrent que l'homme, en sa propre personne, est le roi de la matière, de la lumière, du mouvement et de la parole : il les domine en s'en servant pour faire une œuvre qui le glorifie et lui donne une certaine splendeur, une annonce d'immortalité.

Ces personnalités artistiques sont celles des «grands seigneurs» de l'univers. C'est pourquoi, si facilement, elles prennent la place de l'unique Seigneur de l'univers; car, vivant familièrement avec l'univers, elles en captent les secrets et, capables de le transformer en y mettant leur marque, elles le dominent. Ces personnalités artistiques ont une indépendance unique, précisément parce qu'elles dominent l'univers qu'elles transforment. Cet univers ne peut les mesurer, ni les aliéner, car elles ne le regardent qu'en fonction de ce qu'il peut leur donner, en fonction de ses virtualités qu'elles sont capables de saisir et d'explicitier. Face à l'univers en lequel ils vivent, les artistes se considèrent toujours comme ceux qui sont capables de faire dire à l'univers ce qu'il est incapable de dire par lui-même. Eux seuls, artistes, peuvent faire parler cet univers, lui faire parler leur propre langage et proclamer ainsi leur grandeur. Les artistes ne sont pas des éducateurs de l'univers, des pédagogues, mais ils sont les maîtres de cet univers qu'ils dominent.

A côté de ces grands artistes, toujours un peu isolés – comme sont les seigneurs – toujours un peu tyranniques et incapables de supporter la présence d'un autre seigneur, il y a la personnalité de l'artisan, des artisans. Pensons à l'artisan qui travaille le bois, à celui qui travaille le cuir ou le fer... Ils se définissent en fonction de la matière qu'ils travaillent – quels merveilleux serviteurs ! Les grands artistes n'ont pas

cette dépendance, on pourrait dire : cette humilité, en rendant au mot sa saveur primitive, étymologique : *humi*. C'est précisément à cause de cette «humilité» qu'il est inutile de considérer les différences entre la personnalité de l'artisan du bois et celle de l'artisan du cuir, comme nous l'avons fait pour les grands artistes – il y a là un fait très curieux et très significatif – car la personnalité des artisans, dans ses caractères essentiels, est toujours la même.

Cette personnalité apparaît avant tout comme celle du travailleur au très grand sens du mot : celui qui coopère avec la matière, qui la respecte en la connaissant et en l'aimant. C'est du reste ce lien essentiel avec la matière respectée qui permet de définir les diverses sortes d'artisans à partir de la matière qu'ils travaillent. Cette personnalité est donc la personnalité de celui qui sait, par son corps, sa parenté foncière avec la matière – on ne peut coopérer avec un étranger ni avec quelqu'un qu'on ignore – et qui, loin de refuser cette parenté, l'accepte et l'aime, – on ne peut coopérer avec ce qu'on rejette, avec ce qu'on hait. Mais c'est aussi la personnalité de celui qui sait qu'il domine la matière, car la coopération avec la matière est dirigée par l'artisan; c'est lui qui la pense, l'ordonne, en mesure l'étendue, la durée, le rythme... Mais ici la domination n'a plus le même caractère que chez l'artiste; c'est une domination de frère aîné, pourrait-on dire, et non de maître; car c'est une domination qui se réalise dans une coopération efficace, pour le bien de l'un et de l'autre. Les deux en doivent être ennoblis : cela, l'artisan ne peut l'ignorer.

Mais il y a quelque chose de plus dans la personnalité de l'artisan; car s'il coopère avec la matière pour réaliser une œuvre, il veut faire une œuvre utile à la communauté humaine. Il veut donc être le serviteur des hommes par et dans son travail. C'est un autre aspect de sa personnalité : il est serviteur de ses frères. C'est pourquoi le véritable artisan qui a acquis, en tant qu'artisan, une personnalité propre, a toujours le souci de réaliser une œuvre bonne, une œuvre qui puisse être utile, une œuvre qui ne trompe pas, qui ne paraisse pas plus qu'elle n'est en réalité. Il y a là une honnêteté qui est très caractéristique de l'artisan : il sait ce que vaut son œuvre, il la connaît, il sait la valeur de la matière dont il s'est servi; et s'il sait cela, ce n'est pas pour lui, mais pour ceux qui useront de cette œuvre, car cette œuvre est en vue d'un usage. Celui qui a l'intention de se servir de cette œuvre a le droit de savoir ce qu'elle est. Et l'artisan sait que la connaissance qu'il a de son œuvre ne lui appartient pas : elle est pour celui qui usera de l'œuvre. Nous saisissons là une attitude de vérité qui est typique de la personnalité de l'artisan; c'est la vérité du serviteur, de celui qui connaît l'œuvre mieux

que quiconque car elle est de lui – il l'a faite – mais à qui cette connaissance n'appartient pas, et qui doit donc la communiquer à qui de droit; sinon il garderait quelque chose qu'il n'a pas le droit de conserver pour lui seul. Dès qu'il livre l'œuvre qu'il a faite (soit qu'il la donne, soit qu'il la vende, peu importent ces modalités), il doit communiquer ce qu'il sait de son œuvre pour qu'elle puisse être utile et que l'on puisse s'en servir pleinement. Tant que l'artisan est propriétaire de son œuvre parce que c'est lui qui l'a réalisée, il peut garder pour lui la connaissance qu'il en a; mais dès qu'il n'est plus propriétaire, il ne peut plus garder cette connaissance pour lui seul.

On voit donc que la personnalité de l'artisan est complexe. Elle implique, de la part de l'artisan, l'acceptation foncière de sa parenté avec les diverses matières de l'univers; elle implique cette domination fraternelle à leur égard; elle réclame une attitude de serviteur à l'égard des hommes, ce qui entraîne cette pauvreté vis-à-vis de l'œuvre et de la connaissance que l'artisan en a. Nous sommes donc en présence d'une personnalité très différente de celle des artistes; car il s'agit ici d'une personnalité de serviteur des hommes, et de compagnon et frère aîné à l'égard de l'univers physique. C'est la personnalité de l'artisan qui réalise et maintient une unité profonde entre l'univers et l'homme, ainsi qu'entre les hommes.

Chez le technicien, il n'y a pas au sens fort de personnalité nouvelle, mais plutôt une certaine modalité d'habileté qui peut exister aussi bien chez les artisans que chez les artistes, habileté qui permet une efficacité plus grande.

Si l'activité artistique permet le développement, en l'homme, de certains types de personnalité, l'activité morale permet également le développement d'autres types de personnalité, qu'il nous faut maintenant essayer de décrire.

A la différence de la personnalité de l'artiste, plus visible et expressive, la personnalité morale est en premier lieu intérieure. C'est dans l'intimité de l'intention et dans la fidélité à cette intention que se noue la personne morale. Il n'y a pas de personnalité morale sans intention ni sans fidélité à l'intention; c'est pourquoi il est si difficile de déceler la véritable personnalité morale, car on ne peut juger de l'extérieur l'intention morale d'un homme. Seul celui qui a décidé de cette intention morale peut en être juge; et lui-même, souvent, ne pourra juger de la valeur de son intention qu'à ses fruits et à sa fermeté au milieu de la tourmente.

La qualité de cette intention provient de l'amour spirituel du bien

voulu vers lequel on tend et qui est à l'origine de cette intention. Plus cet amour spirituel sera fort et lucide (plus il sera «amour» et «spirituel»), plus l'intention qui naît de cet amour sera elle-même forte et efficace. Cette intention porte sur le bien qu'on aime et qu'on veut atteindre et acquérir. Elle nous finalise au sens le plus fort; elle donne un sens à nos autres activités – du moins lorsqu'il s'agit d'une intention profonde, portant sur un bien spirituel, une personne. Aussi cette intention ne constitue-t-elle la personne humaine morale que lorsqu'elle porte sur une personne – qu'il s'agisse d'un ami ou de Dieu. Cependant cette intention ne suffit pas; elle est un élément essentiel sans doute, mais un élément fondamental. Ce qui peut seul être vraiment constitutif de la personnalité morale, c'est le choix de préférence portant sur l'ami comme sur un bien capable de nous perfectionner. En effet, c'est dans le choix mutuel, réciproque, que l'ami se révèle à son ami comme ami; c'est dans le choix que nous pouvons saisir l'actualité de l'intention, son intensité, sa force, sa lucidité. Si le choix est le fruit de l'intention, il est aussi ce qui porte immédiatement sur l'ami comme tel et lui donne un sort unique.

Dans ce choix, l'ami se donne à son ami. Il lui livre ce qu'il a de meilleur, ce qui en lui est le plus lui-même, et il reçoit le don de son ami. Dans la mesure même où il se donne à son ami, il est capable de le recevoir, d'être réceptif à son égard, car l'amour seul est capable de recevoir l'amour; et comme l'amour personnel implique le don personnel, on devient capable de recevoir le don dans la mesure où l'on se donne.

En se donnant et en recevant le don de son ami, l'ami vit du secret de son ami. Tout don personnel est un «secret» qui noue l'ami à son ami et le sépare des autres. Le secret est la connaissance personnelle qui se réalise dans le don : l'ami, par son don, devient le secret de son ami, ce qui explique leur force et leur capacité de silence. Le propre du secret, en effet, est d'engendrer le silence; car nous sommes un avec celui qui est notre secret, et nous ne pouvons communiquer ce secret aux autres : ce serait une trahison; nous sommes donc comme séparés d'eux.

En recevant l'ami comme un don, en le recevant comme un secret personnel, l'ami se porte garant de lui et se considère comme responsable de lui. Car celui qui se donne se livre, se désarme, il n'a plus aucune défense, il accepte d'être fragile. C'est celui qui le reçoit qui doit être sa force, sa sécurité, sa citadelle. Et comme l'amour d'amitié est réciproque, on comprend comment, successivement et simultanément, l'ami se donne et reçoit; comment il est le secret reçu et com-

ment il reçoit le secret; comment il est celui qui se désarme en ne comptant que sur son ami, et comment il est celui qui s'arme et se défend pour son ami.

Il y a donc ici quelque chose de tout à fait nouveau du point de vue de la personnalité : cette personnalité ne se réalise que dans le don, la communication. L'ami ne peut être l'ami que de son ami; il est ami dans le don; et pour qu'il se donne il faut que son ami soit lui-même don. Cette personnalité ne se réalise donc que dans la dualité : la personne de l'ami n'existe qu'en fonction de son ami. C'est du reste à cause de cela, sans doute, que ce type de personnalité est si rare.

Du point de vue moral, il y a peut-être beaucoup de personnalités inchoatives (au niveau des intentions, c'est-à-dire de la finalité), mais il y a très peu de personnalités qui se nouent et se constituent comme personnalité morale, car il y a très peu de véritables amitiés personnelles. Or précisément, une personnalité inchoative demeure imparfaite, elle manque de force, d'autonomie, et par le fait même ne peut s'imposer véritablement. C'est pourquoi on est toujours un peu tenté de considérer qu'il n'y a pas de personnalité véritable au niveau moral, et que c'est au niveau artistique seulement qu'on peut la trouver. Notons, du reste, que la personnalité artistique est beaucoup plus immédiatement réductible à ce qu'on appelle ordinairement la personnalité psychologique, que ne l'est la personnalité morale, celle-ci échappant davantage au regard psychologique, puisque l'intention morale échappe au psychologue, tandis que le projet de l'artiste lui est accessible. Cela ne doit jamais être oublié, du point de vue pratique.

Notons encore que, du point de vue moral, il peut y avoir une certaine personnalité au niveau politique, communautaire. Cette personnalité se noue au niveau de la recherche de la justice et du bien commun; elle implique l'acquisition des vertus cardinales de tempérance, de force, de prudence et, évidemment, de justice. La tempérance permet une certaine maîtrise de soi à l'égard du concupiscible, de l'attrance des biens sensibles. La force permet une maîtrise de soi dans le domaine de l'irascible, autrement dit des biens difficiles à acquérir; la force nous permet de lutter valablement sans faiblesse, sans recul. La prudence nous donne une lucidité, une clairvoyance à l'égard de nos propres ressources, de nos moyens et de leur adaptation à la fin poursuivie; elle nous fait voir comment acquérir la fin désirée avec le peu de moyens dont nous disposons. Enfin, la justice regarde les droits de l'autre qu'elle nous fait respecter en nous faisant aussi considérer nos propres droits et ceux de nos amis, dont nous sommes responsables.

A l'autre extrême, il faudrait mentionner la personnalité du con-

templatif solitaire, qui est au delà de la personnalité morale communautaire. C'est la personnalité de l'homme qui cherche la vérité et qui l'aime, et qui consacre sa vie à cette recherche. C'est la personnalité du véritable philosophe-métaphysicien qui cherche à contempler la vérité. Evidemment, celui qui est uniquement dans la recherche de la vérité sans l'avoir encore découverte, demeure analogue à l'homme moral qui en reste à l'intention. A ce niveau, il ne peut y avoir qu'une personnalité contemplative inchoative, qui réside dans cette soif de la vérité; et si la recherche demeure toujours une recherche, on sait que le danger est grand de transformer le moyen en fin. Si de la recherche on fait une fin, on est alors en présence, non d'une personnalité, mais d'une sorte d'instrument, d'outil de la recherche. Au contraire, celui qui découvre la vérité et l'aime, qui la contemple avec joie et s'y repose, celui-là épanouit en lui un type nouveau de personnalité, celle du contemplatif : celui qui sait que la vérité est le bien de l'intelligence et que la découverte de la vérité libère des opinions des hommes et de leur autorité souvent tyrannique, et donne à notre intelligence une plénitude, une profondeur uniques. Et si cette vérité est la vérité ultime, Dieu, notre intelligence atteint alors sa fin et connaît un épanouissement parfait. Elle est bienheureuse dans cette contemplation de la vérité découverte. Les autres vérités ne produisent sans doute pas le même épanouissement, mais y conduisent; car toute vérité, si faible soit-elle, est le bien de l'intelligence et un reflet de la Vérité première.

Ce qui caractérise cette personnalité du contemplatif, c'est l'autonomie. Ayant découvert Celui qui est la Vérité, il est libre à l'égard de tout le reste. Car l'intelligence est tout ordonnée à la Vérité et, l'ayant découverte, elle la contemple en y adhérant; et comme la Vérité première s'identifie au Bien suprême, elle est souverainement aimable; la contemplation de la Vérité première éveille donc un amour de cette Vérité, Bonté suprême. C'est pourquoi cette contemplation finalise pleinement l'homme, autant qu'il peut l'être ici-bas.

Certes, le contemplatif demeure relatif à Celui qu'il contemple; mais cette dépendance n'est pas une limitation, une aliénation, car elle permet un dépassement. En contemplant la Vérité première, la Bonté souveraine, l'homme atteint ce qu'il y a de meilleur en lui, se connaturalise autant qu'il le peut à sa Fin. Dans cette contemplation il se dépasse lui-même pour vivre, dans la mesure où il le peut, ce que vit l'Être premier.

Enfin, notons que l'homme, grâce aux traditions religieuses ou grâce au mystère de la foi, ou grâce à sa découverte de l'Être premier, peut développer en lui une activité religieuse. Cette activité religieuse

possède quelque chose d'absolu, car elle met l'homme en présence de Celui qui est la Source de sa vie et de son être. L'activité religieuse principale, fondamentale, est l'adoration, dans laquelle l'homme reconnaît sa dépendance radicale à l'égard de son Créateur. Il reconnaît que son Dieu-Créateur est l'unique Dieu, et qu'il ne doit adorer que Lui. Cette attitude est plus radicale, plus fondamentale que toutes les autres, du point de vue volontaire; elle donne à l'homme une stabilité unique, car elle lui permet de rejoindre la source de son être, de sa vie, de sa lumière, et de demeurer conjoint à cette source. Le caractère propre de la personnalité religieuse est la stabilité, la fermeté intérieure et fondamentale. L'homme religieux bâtit sa vie sur le Roc, car il la bâtit dans la dépendance à l'égard de la volonté de Dieu.

Voilà, semble-t-il, les principaux types de personnalité qui peuvent se développer en l'homme. Nous voyons qu'ils font émerger des caractères qui, à première vue, pourraient paraître contradictoires, mais qui, en réalité, sont complémentaires; car la personnalité de l'homme se développe différemment face à l'univers (avec qui il coopère), face à l'ami, face à la communauté humaine, dans la contemplation de la Vérité, et en dépendance du Dieu Créateur. Cela nous permet de relever quelques grands aspects de la personne humaine : la capacité de dominer³, la capacité de communication et de don, la capacité de responsabilité (le sens du devoir), l'autonomie dans l'amour de la vérité, la stabilité et la fermeté dans l'effacement en face de l'Absolu⁴.

Pouvons-nous aller plus loin ? Y a-t-il une connaissance métaphysique de la personne ? Y a-t-il un problème métaphysique de la personne ? La question se pose effectivement, car il semble, à première vue, que la personne ne se définisse qu'en fonction des opérations humaines, et non pas en fonction de l'être; la personne ne pourrait donc pas être saisie au niveau métaphysique. Cependant, si nous réfléchissons sur la capacité de domination de la personne, sur sa capa-

³ Du point de vue psychologique, on pourrait se demander si la conscience de notre propre personnalité ne se dévoile pas en premier lieu à partir de notre activité artistique, à partir du *dominium* que nous exerçons sur l'*outil* dans le travail. N'est-ce pas en exerçant ce *dominium* sur l'*outil*, en l'utilisant, que l'homme connaît en premier lieu sa supériorité, son pouvoir d'autonomie et sa dépendance à l'égard de l'univers ? Il est important de le souligner, car cela conditionne la conscience que nous avons de notre personnalité.

⁴ Le philosophe doit se poser, face aux développements théologiques concernant la personne, la question de savoir si ces développements peuvent être intégrés dans sa philosophie ou s'ils présupposent, pour leur propre intelligibilité, la foi chrétienne. Nous sommes bien ici en face d'un des problèmes de la «philosophie chrétienne».

capacité de coopérer avec un autre en se communiquant à lui et sa capacité d'utiliser l'outil pour se prolonger dans une œuvre, nous constatons que ces capacités se fondent sur une certaine noblesse de la réalité, et donc sur une certaine modalité d'être qu'il faut essayer de préciser. L'opération, en effet, suit l'être et le présuppose. Si l'opération possède *telle* noblesse particulière, l'*esse* doit nécessairement la posséder. Or les opérations dont nous parlons sont des opérations volontaires, qui impliquent donc l'activité de l'intelligence; ce sont des opérations spirituelles. De telles opérations présupposent donc un *esse* d'ordre spirituel, qui ne soit pas totalement limité par la matière, par le corps, mais qui possède une certaine émergence par rapport au corps et à la matière.

Il suffit d'autre part de considérer l'unité nouvelle que représente, par rapport aux autres réalités de l'univers, la personne humaine. Elle domine le temps tout en étant conditionnée par lui. Elle le domine en gardant le passé : l'homme est un être qui peut revivre le passé; le passé n'est jamais totalement perdu pour lui, il demeure en sa mémoire et peut être revécu intentionnellement. La personne humaine domine aussi le futur : elle peut faire des projets, organiser à l'avance ce qui arrivera. Elle peut prévoir et devancer les événements; car ce qui, selon l'ordre physique, n'est pas encore, peut déjà exister pour elle d'une certaine manière, intentionnellement. Cette manière de dominer la succession du temps montre bien que si la personne humaine implique, de fait, un certain devenir, un certain développement incontestable, elle possède en elle-même quelque chose qui est au delà du mouvement. Le temps n'est-il pas la mesure du mouvement ? Le mouvement ne peut donc dominer le temps, puisqu'il est mesuré par lui.

Mais cela n'est-il pas vrai de tout vivant qui, dans sa durée vitale, est comme au delà de la succession du temps ? Oui, sans doute; mais la personne humaine n'échappe pas au temps par sa seule durée vitale; elle lui échappe aussi dans ce qu'elle est profondément, dans sa destinée personnelle. La personne humaine, en effet, est capable de connaître d'une manière universelle, elle est capable d'atteindre par la pensée tout ce-qui-est, et même ce qui est nécessaire et qui n'est plus conditionné par le temps ni par le lieu. L'existence de la connaissance métaphysique en témoigne. La personne humaine est capable d'aimer la vérité, d'aimer une autre personne et, en aimant une autre personne, de se découvrir plus profondément. La personne humaine est sujet de ces opérations intellectuelles et affectives; elle est «sujet» de la métaphysique, de la connaissance de l'être; elle est le «lieu» de la con-

naissance de l'être¹. Cette connaissance analogique de l'être, qui possède une unité objective dans la substance, possède une unité existentielle dans la personne qui vit de cette connaissance et qui en est la source. Et la personne humaine est sujet de l'amour, d'une manière encore plus directe; elle est source de cet amour, sans s'identifier à lui. Elle est bien, là encore, ce qui donne à cet amour une unité existentielle et vitale. La personne humaine est aussi sujet et source de l'activité artistique, de l'inspiration, du choix-créateur, du travail. Elle est ce qui donne à ces diverses opérations artistiques leur unité vitale et existentielle.

Cette unité propre que possède la personne humaine pose un problème spécial : quelle en est la cause propre ? Nous avons vu que c'était par l'unité qu'Aristote avait découvert le problème métaphysique de l'*ousia*. C'est encore par l'unité particulière de l'homme que nous pouvons nous poser le problème métaphysique de la personne et découvrir ce qu'elle est. Cette unité au delà du morcellement du temps, cette unité capable de rassembler la succession du temps au niveau de la durée vitale et de la conscience psychologique que nous pouvons avoir de notre moi (lequel se construit progressivement tout en demeurant lui-même), ne peut être qu'une unité dans l'ordre de l'être, et ne peut provenir que d'un principe d'être : une substance (celle-ci est au delà du temps). Précisons encore : cette substance doit être, en réalité, une substance individuelle existante et subsistante – et nous devons même ajouter : capable de subsister sans l'union au corps (ou, si l'on préfère, une substance capable de subsister en elle-même au delà de l'union au corps), puisqu'elle est capable d'être source radicale d'une connaissance métaphysique et d'un amour spirituel.

Evidemment, cette capacité de subsister en soi-même au delà de l'union au corps nous met bien en présence du problème de l'immortalité de l'âme humaine. Ce problème se pose immédiatement; et il semble bien que ce soit cette spiritualité de l'âme au delà de toute corruptibilité qui donne à la personne humaine son statut métaphysique fondamental.

Cette immortalité de l'âme, le philosophe ne la découvre pas comme un *a priori* (à la manière de Platon); il ne peut pas non plus se contenter d'un «mythe» religieux, ni d'une croyance révélée. Il doit la

¹ Si l'on ne distingue plus l'être et la connaissance de l'être, on peut dire que la personne humaine est «le berger de l'être».

découvrir progressivement par sa propre réflexion philosophique. La connaissance métaphysique suffit à poser le problème avec une très grande acuité, puisque cette connaissance est capable de saisir l'οὐσία, principe et cause *selon-la-forme* de ce-qui-est, et l'acte, principe et cause *selon-la-fin* de ce-qui-est. Or l'οὐσία et l'acte, comme tels, ne sont pas liés à la matière. Ce qu'il y a donc de plus vital dans l'esprit de l'homme n'est pas lié à la matière. Et si cette vitalité se révèle à nous en atteignant la substance et l'acte, n'est-ce pas le signe que ce qu'il y a de plus vital dans l'esprit de l'homme s'enracine dans une âme substantielle qui, en soi, n'est pas liée à la matière et qui subsiste donc en soi ?⁶ Nous ne voulons pas ici pousser plus loin ce dévoilement de l'immortalité de l'âme, car nous y reviendrons après avoir découvert l'existence de l'Être premier.

Essayons seulement de préciser, du point de vue métaphysique, ce que la tradition religieuse nous communique directement comme le fondement même de toute attitude religieuse : l'immortalité de l'âme humaine, de l'âme-substance capable de subsister en elle-même sans le support du corps. Il y a en effet dans l'homme, grâce à son intelligence et à sa volonté, grâce à son esprit, un nouveau type d'unité, irréductible à celle de toutes les autres réalités que nous pouvons expérimenter; une unité qui n'est pas seulement d'ordre psychologique ou d'ordre vital, d'ordre moral ou communautaire, mais qui est bien d'ordre métaphysique – autrement dit une unité qui est de l'ordre de ce-qui-est, ou plus précisément de l'ordre de la détermination et de l'acte d'être de ce-qui-est. L'homme en effet, grâce à son intelligence et à sa volonté, est capable de se déterminer dans son opération et de se diriger. Sa fin lui est présente, intentionnellement certes, mais réellement. L'homme a une destinée propre, individuelle et personnelle, qu'il peut découvrir progressivement; en la découvrant il se découvre lui-même, et cette destinée personnelle exige de lui un dépassement. C'est en se dépassant qu'il se trouve; car s'il demeure replié sur lui-même, l'homme ne peut plus rien connaître de lui-même : il devient opaque. Ce dépassement ne peut être que personnel, en ce sens qu'il demande de rejoindre une

⁶ Ce qui est atteint n'est pas d'ordre intentionnel, puisque c'est la substance – bien que cela soit atteint selon un mode intentionnel. C'est pourquoi ce qui est atteint permet d'affirmer que l'esprit qui, dans sa conscience, est toujours saisi au niveau intentionnel, s'enracine dans quelque chose de substantiel. Au niveau de la conscience réfléchissant sur la seule connaissance universelle, on ne peut pas dévoiler proprement l'immortalité de l'esprit; on ne peut par là que poser le problème, et c'est bien là qu'il se pose en premier lieu. La saisie de l'universel exige l'immatérialité de la connaissance, mais ne dit pas immédiatement le caractère substantiel de cette immatérialité.

autre personne qui seule permet à la destinée personnelle de se réaliser : soit l'homme-ami, soit Dieu. Ce dépassement, en effet, ne peut se réaliser vers l'espèce. Si l'homme, dans sa personne, est d'une certaine manière responsable de l'espèce par la procréation et par l'éducation, celles-ci ne sauraient le finaliser; il est capable de les assumer.

Les opérations intellectuelles et volontaires de l'homme sont des opérations vitales immatérielles, spirituelles; elles sont donc au delà des limites propres de son être physique et biologique, elles ont une ouverture et un élan qui ne sont plus d'ordre biologique. Ces opérations proviennent d'une âme spirituelle qui est une substance spirituelle non liée aux limites propres du monde physique, une substance qui est au delà de la corruptibilité de ce monde et le domine. Ces opérations spirituelles, qui ont leur source radicale dans une âme spirituelle, manifestent que cette âme est capable de s'orienter vers un absolu, et donc capable de ne s'arrêter à aucun des biens relatifs expérimentés, capable de les dominer. L'âme spirituelle, dans ses opérations propres, est libre en ce sens qu'elle peut prendre le recul nécessaire pour ne pas se laisser lier, capter par des biens limités. On voit ce qu'il y a d'exact et ce qu'il y a d'imprécis dans la formule de Merleau-Ponty : «la liberté, c'est naître du monde et naître au monde»⁷. C'est «naître» dans le sens d'une exigence de dépassement à l'égard du monde physique.

L'âme spirituelle de l'homme, substance de l'homme, exerce sur son corps et sur l'univers une certaine domination, car cette âme spirituelle n'est pas totalement immergée dans son corps ni, par le fait même, dans le monde physique. Cette âme possède dans son être une capacité spirituelle la rendant apte à être ordonnée à un au-delà du monde physique et biologique. C'est cette capacité radicale et substantielle qui donne à l'âme spirituelle de l'homme une dignité d'être tout à fait spéciale, une indépendance radicale, substantielle, à l'égard du monde physique, matériel, sensible. Elle n'est pas relative à cet univers comme si elle en était partie intégrante; elle est au contraire comme un tout indivisible qui s'impose par lui-même, bien que, de fait, elle n'existe que dans un corps qui est partie de l'univers. Elle est donc conditionnée d'une manière substantielle par le corps; elle est indi-

⁷ Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 517 : «Qu'est-ce donc que la liberté ? Naître, c'est à la fois naître du monde et naître au monde. Le monde est déjà constitué, mais aussi jamais complètement constitué. Sous le premier rapport, nous sommes sollicités, sous le second nous sommes ouverts à une infinité de possibles. Mais cette analyse est encore abstraite, car nous existons sous les deux rapports *à la fois*. Il n'y a donc jamais déterminisme et jamais choix absolu, jamais je ne suis chose et jamais conscience nue».

vidualisée au sens le plus fort et par là elle dépend, dans son exercice et son développement, de l'univers.

L'âme spirituelle de l'homme subsiste donc d'une manière spéciale et unique, comparativement aux autres réalités physiques et vivantes. Tout en possédant en elle-même une capacité spirituelle qui la rend substantiellement indépendante de l'univers physique et biologique, elle est *forme et acte* d'un corps, qui l'individue; elle dépend donc, dans son exercice vital, du corps et, par lui, de tout l'univers. Cette manière unique de subsister qui est propre à l'âme spirituelle de l'homme est ce qu'on appelle la personne métaphysique⁸.

Cette personne implique donc l'individu; mais comprenons bien comment il faut à la fois distinguer et unir individu et personne; car si la personne humaine subsiste, de fait, dans l'individu, elle s'en distingue en ce sens que sa subsistence provient proprement de l'âme spirituelle, tandis que l'individualité s'enracine dans le corps. Comme il y a distinction de l'âme et du corps, ainsi on peut, au niveau de l'analyse métaphysique, distinguer ce qui est source de la personne et ce qui est source de l'individuation. Mais la personne existante implique l'être individuel, puisqu'elle a un corps individuel. Voilà le statut existentiel de l'âme humaine, considérée comme personne, voilà son état de condition charnelle. Cette personne qui, formellement, est esprit, n'existe que dans un corps dont elle dépend radicalement, substantiellement, et non pas d'une dépendance accidentelle et extérieure. Mais malgré cette dépendance substantielle, l'âme, dans ses opérations proprement spirituelles, est libre à l'égard du monde physique et capable d'atteindre autre chose.

Nous disons bien : l'âme informe le corps et l'actue, et elle lui est substantiellement unie, mais elle n'est pas totalement dépendante du corps, elle garde une certaine autonomie. Cette double relation de l'âme au corps correspond à ce double problème : celui de la φύσις et celui du νοῦς. Il ne faut pas les opposer, mais comprendre que le νοῦς assume la φύσις. L'homme est intermédiaire entre ces deux mondes, entre le monde de la nature et celui de l'esprit, et il les assume, les unit en sa

⁸ Cela nous montre bien qu'une étude de la personne humaine qui demeure au niveau génétique, et qui donc ne peut s'abstraire de l'exercice même des opérations vitales, s'interdit par le fait même de saisir ce qui, dans l'âme spirituelle de l'homme, est proprement indépendant du corps et du monde physique. Cette indépendance ne peut être saisie qu'au niveau métaphysique, au niveau de l'être. De même, toute confusion du devenir et de l'être empêche de saisir ce dépassement (de l'âme spirituelle de l'homme) tel que nous avons essayé de le préciser; pour sauver l'immortalité de l'âme, on *sépare* alors l'âme du corps.

personne. C'est peut-être cela qui nous fait le mieux saisir ce qu'il y a d'unique dans la personne de l'homme : elle réalise une synthèse unique. Toute la complexité du monde physique et toute celle du monde spirituel sont unies dans une individualité personnelle. La personne humaine ne peut rien rejeter de sa sensibilité, de son corps; elle ne peut rien refuser de son esprit, de son absolu, mais elle doit ordonner ces diverses valeurs, les hiérarchiser.

Cette capacité radicale, fondamentale, de l'âme spirituelle, permet de comprendre comment l'âme, en ce qu'elle a de plus elle-même, est au delà des limites du monde physique. Comparativement à la φύσις, le νοῦς n'est pas limité; il possède une capacité de devenir toutes choses. Certes, le νοῦς est déterminé dans son être, mais il est au delà du monde physique. Et tout en étant déterminé dans son être, il est capable de connaître tout ce qui est. Il y a là une ouverture de l'âme spirituelle qui fait qu'elle est avide de tout, qu'aucune réalité particulière ne peut la satisfaire, qu'elle est capable de les dépasser toutes. Cette capacité n'est donc déterminée d'une manière exhaustive par aucune réalité particulière existante. Si l'âme spirituelle ne découvre pas l'Absolu, l'Être premier, elle risque toujours de se retourner sur elle-même en se découvrant comme ce qu'il y a de plus absolu dans notre univers physique, et donc comme le «lieu de l'être» – alors qu'elle devrait demeurer en attente; car ce qu'il y a de plus profond en elle, c'est cette capacité qui lui permet de ne pas s'arrêter à telle ou telle réalité physique. En se repliant sur elle-même et en se prenant elle-même pour objet principal, pour ce qui la détermine d'une manière ultime, elle perd sa capacité d'ouverture, de dépassement, elle s'enferme en elle-même. L'absolu de l'esprit-intelligence, c'est d'être ordonné à tout ce qui est, et non à soi. Nous saisissons par là comment la personne de l'homme est vraiment en premier lieu une substance spirituelle parce qu'elle ne peut être définie qu'au niveau de l'être. Ce n'est pas par une φύσις, une nature, qu'on peut la définir en premier lieu, mais par une substance, source d'être qui, en son sommet, est tout ordonnée à l'être, attente profonde de l'être, réceptivité illuminatrice de l'être.

Mais en même temps, cette substance spirituelle implique une *nature*, une détermination, une manière particulière d'exercer ses opérations propres, spirituelles. Les opérations de l'intelligence ne s'exercent pas de la même manière que celles de la volonté; et parmi les opérations de l'intelligence (et de la volonté) on peut distinguer certaines modalités. Il y a donc, jusqu'au plus intime de la vie de l'esprit, certaines déterminations. L'esprit humain, bien qu'il soit libéré des limites du corps, n'est pas libre de toute détermination; et la volonté, appétit

du sujet, montre d'une manière plus immédiate comment cet esprit (qui implique en lui-même ses propres déterminations) assume une nature biologique qui, elle aussi, a ses déterminations propres.

Cependant, du fait même que l'esprit de l'homme possède cette réceptivité illuminatrice ordonnée à l'être, l'exercice de ses opérations est comme relativisé; car l'esprit de l'homme peut toujours poser ou ne pas poser de tels actes et, par là, il domine l'*exercice* de ses opérations (bien que, comme nous l'avons dit, il doive respecter certaines déterminations : je puis ne pas penser, ou penser quand je le veux, mais quand je pense, je ne puis pas penser n'importe comment : l'exercice même de ma pensée implique certaines déterminations qui échappent à mon *dominium*). Et lorsqu'il s'agit des opérations volontaires, l'âme spirituelle de l'homme peut non seulement *exercer* tel ou tel acte, mais aussi faire tel ou tel *choix*, et le faire de telle ou telle manière (sans pour autant pouvoir le faire n'importe comment).

Nous voyons ainsi les liens si forts qui unissent esprit et nature, et nous comprenons qu'il ne faut pas les opposer, mais essayer de saisir leurs exigences propres. L'esprit est ordonné immédiatement à l'être, la nature implique telle opération déterminée en vue de telle fin à acquérir. L'esprit n'est pas une nature, mais l'esprit de l'homme n'existe que dans une nature; et la personne de l'homme implique les deux, car elle signifie à la fois cette unité originale qui ne peut provenir que de l'esprit, et cette richesse se réalisant dans les diverses opérations qui manifestent la nature de l'homme. Cette nature est la plus complexe et la plus riche de toutes les natures, car elle s'achève en un esprit.

Nous voyons donc comment toute la métaphysique de l'*οὐσία* peut être utilisée pour mieux saisir l'âme comme *οὐσία* du corps et mieux comprendre sa manière individuelle d'exister; et, d'autre part, comment la métaphysique de l'acte est utilisée pour mieux saisir les opérations spirituelles de l'âme. L'homme, grâce aux opérations de son intelligence et de sa volonté, possède des actes ultimes qui ne sont pas juxtaposés à son acte substantiel, à son *esse*, mais lui sont immanents tout en demeurant distincts. En raison de cette immanence, ces opérations spirituelles possèdent d'une manière immédiate et intime leur propre fin spirituelle. Par là, la fin devient individuelle et personnelle (la fin est au niveau de la personne individuelle et non plus au niveau de l'espèce). La personne est donc non seulement ce qui possède son autonomie, mais encore ce qui possède sa propre fin, sa propre perfection.

Pour expliciter ce qu'est la personne, le métaphysicien fait donc appel à l'analyse de l'ὄσια et à celle de l'acte⁹. Sans doute ces analyses regardent-elles ce-qui-est dans toute son universalité d'être; mais on doit les compléter en considérant la manière dont leur contenu existe dans la réalité la plus parfaite que nous puissions expérimenter. Il est évident que la personne est bien pour nous la réalisation principale de l'ὄσια, de l'acte et de l'un. Autrement dit, c'est dans l'être humain que nous pouvons le mieux saisir ce que sont la substance, l'acte et l'un; et par là nous pouvons préciser ce qu'est la personne du point de vue métaphysique : elle est une substance individuelle, d'une nature rationnelle; elle implique l'acte d'être et ses diverses modalités; elle implique l'unité : l'indivisibilité.

Mais précisons bien : la personne n'est ni la substance, ni l'acte, ni l'un; elle est comme une synthèse *sui generis* de ces divers éléments, et est donc bien une réalité propre qu'il faut étudier pour elle-même. Elle est la manière dont *telle* substance existe, dont *tel* acte existe, avec *cette* unité particulière. Seule une substance spirituelle est une personne, seul un acte au niveau de l'esprit est l'acte d'une personne, seule l'unité de cette substance et de cet acte spirituels constitue vraiment une personne. Et nous comprenons par là que la personne est bien, du point de vue de l'être, ce qui est premier dans l'ordre de la détermination et dans l'ordre de la fin, et que cette primauté demande d'être pleinement consciente et assumée, ce qui donne à la personne son unité propre.

Faisant appel à l'analyse de la substance et de l'acte, le métaphysicien découvre alors que l'esprit, en tant qu'esprit, n'est plus seulement une substance, mais une personne, sujet responsable de ses opérations. Une personne n'exerce pas seulement ses opérations, elle en est responsable. Ses opérations tendent à rejoindre l'intimité, la profondeur de sa substance; elles ne lui sont pas extérieures, bien qu'elles en soient distinctes. C'est la définition de Boèce qui exprime le mieux cela : la personne est une substance individuelle (une réalité à l'essence de laquelle convient l'*esse per se*) d'une nature raisonnable, intellectuelle (ayant donc des opérations immanentes). Elle est donc ce qu'il y a de fondamental dans l'ordre de la détermination (substance) et ce qu'il y a d'ultime dans l'ordre de l'acte (opérations immanentes).

La personne, radicalement, ne peut se définir que comme une substance individuelle et spirituelle, une substance qui est source d'opérations propres; car elle n'est pas seulement sujet de ses opérations, elle

⁹ Cf. 1^{re} partie, p. 506.

en est le principe et elle est achevée, finalisée par elles. Les opérations ne sont plus pour la substance spirituelle de purs accidents, elles la qualifient, l'ennoblissent, la perfectionnent et enfin sont capables de l'épanouir pleinement.

Précisons : ces opérations qui achèvent la personne sont la contemplation et l'amitié. Ces opérations la mettent en relation vitale avec une autre personne, lui permettant de communiquer avec elle. La personne est un être capable de s'unir à une autre personne en la découvrant comme personne, en l'aimant comme personne; elle est capable de l'accueillir, de la recevoir en la comprenant et en l'aimant. Il y a dans la personne cette possibilité d'ouverture et de don; et en même temps la personne, en découvrant l'autre comme personne, se découvre elle-même : de cette «intersubjectivité» naissent, comme autant d'effets, de conséquences, tous les problèmes de la communication, du dialogue, du secret, de la fidélité, de la confiance mutuelle, de l'amitié. Mais il y a aussi des effets inverses : si la personne est capable de se communiquer, elle est aussi capable d'isolement, de silence, elle est capable d'infidélité, de trahison, capable de haïr et de détruire, de tuer la personne de l'autre. Telles sont les diverses qualités de la personne.

Enfin, n'oublions pas les deux aspects mineurs de l'acte. La personne, dans son conditionnement, implique l'acte du devenir physique, le mouvement : la personne se fait. Elle implique, dans toutes ses opérations vitales, même celles de l'esprit, un mode de devenir – ce qui nous permet de comprendre comment la personne métaphysique à la fois existe en elle-même et se fait, devient, s'achève. C'est évidemment ce second aspect que la psychologie met en pleine lumière et elle risque toujours, dans la mesure où elle l'isole de l'aspect substantiel, de ne plus voir dans la personne que son devenir.

N'est-ce pas le propre de la personnalité artistique, de manifester avec éclat (et, si contradictoire que cela puisse paraître, dans un certain achèvement) le devenir caractéristique de la personne humaine ? Du point de vue métaphysique, il faut reconnaître que l'activité artistique ne peut achever l'homme¹⁰ et donc ne peut pas nous révéler les grandes dimensions qui structurent la personne humaine. Mais elle nous montre d'une manière très extraordinaire cet appel, cette tendance, ce devenir de la personne humaine. Et puisqu'elle le manifeste si bien, il y a toujours le danger de s'arrêter à cet appel, de croire que la personne

¹⁰ Cf. *L'activité artistique*, II, pp. 179 ss.

n'est qu'un appel, et que l'homme demeure une passion inutile... «et nous nous perdons en vain»¹¹.

Vue de sagesse

Enfin, la personne est capable de s'ordonner à l'Être premier, elle est capable de se poser le problème : existe-t-il un Être premier, un Créateur ? Ce problème, elle est capable de le résoudre partiellement, et elle est capable de découvrir au plus intime d'elle-même, dans l'adoration, son lien de dépendance à l'égard du Créateur; elle est capable de recevoir Son influence et de reconnaître qu'Il est sa source d'être, de vie, de lumière; elle est capable de reconnaître librement cette dépendance, de reconnaître librement que son autonomie substantielle n'existe que par et dans un amour libre et gratuit du Dieu Créateur.

La contemplation philosophique (il n'est pas question ici de la contemplation surnaturelle, mystique) ne peut exister que dans l'adoration, car on ne peut contempler Dieu qu'en reconnaissant qu'Il est Celui dont on dépend radicalement, dans tout son être. On ne connaît pas Dieu en Lui-même, mais on reconnaît qu'Il est Celui dont tout dépend radicalement. En reconnaissant que tout dépend de Dieu, le philosophe peut accueillir Dieu au plus intime de son être – et Dieu seul peut être accueilli de cette manière.

Si la personne est capable d'accueillir Dieu, elle est capable aussi de refuser cet accueil, de s'enfermer en elle-même, dans sa propre autonomie. La personne humaine est l'être capable de nier Dieu, de s'exalter en niant toute dépendance à Son égard, de se faire son propre créateur.

En découvrant sa dépendance personnelle à l'égard de Dieu, elle découvre sa capacité de s'effacer tout en découvrant sa stabilité; se situer dans la vérité engendre la véritable stabilité, la véritable fermeté. Comprenant dans l'adoration qu'elle n'appartient qu'à Dieu (elle n'ap-

¹¹ On pourrait porter un jugement semblable sur une morale qui demeurerait au niveau de la justice, sans atteindre proprement la personne, sans atteindre, au niveau religieux, l'adoration, ni au niveau métaphysique la contemplation. Toute tendance purement socialisante, se référant uniquement à la justice, sans regarder le véritable problème de la destinée humaine, en arriverait à supprimer progressivement la personne humaine – et donc à se détruire tôt ou tard elle-même. Car il ne peut y avoir de véritable politique que s'il y a des personnes. Une ruche n'exige-t-elle pas au moins une reine ? L'homme se socialise plus facilement que la femme; c'est sans doute pour cela que la dernière personne est une reine !...

partient ni aux hommes, ni à l'univers), elle découvre son autonomie souveraine, autonomie dans son être, dans son intelligence, dans sa volonté. Nul ne peut l'atteindre immédiatement en ce qu'il y a de plus profond dans sa personnalité, sauf Dieu, qui la respecte infiniment puisque c'est Lui qui lui donne son être, sa vie, sa lumière. Cette découverte de l'appartenance à Dieu est donc comme le fondement de la liberté. En se découvrant dans cette dépendance radicale et dans cette liberté, la personne se découvre comme le chef-d'œuvre du Dieu Créateur, comme ce qui manifeste Sa gloire¹².

Résumons : un être spirituel – un esprit – est une personne dans la mesure où il est une substance individuelle mais qui n'est pas partie de l'univers (il possède une autonomie fondamentale dans l'ordre de l'être), dans la mesure où il est responsable de ses opérations, ce qui suppose que les déterminations substantielles individuelles, tout en demeurant distinctes de la fin, ne lui sont pas extérieures, juxtaposées; la personne est un tout responsable de soi-même et de ses opérations et dans cette mesure même elle est capable de se communiquer et de se donner. Si la personne possède une profonde autonomie, une indépendance radicale, elle est par le fait même ce qui est le plus capable de don, le plus capable de se référer totalement à sa fin, à une autre personne, de lui demeurer, librement, toute relative. Tout, en une personne humaine, peut tendre à devenir relatif à une autre personne humaine et à devenir totalement relatif à Dieu. Sa fin ultime est plus proche d'elle qu'elle ne l'est d'elle-même.

¹² Permettons-nous d'ajouter cette note proprement théologique. Ce que nous venons de voir nous fait mieux comprendre, négativement, par contraste, ce qu'est la nouvelle créature, le fils de Dieu qui naît en nous par la foi, le fils du Père, le frère du Christ.

L'homme, comme personne, découvre la présence du Créateur au plus intime de son être, de son esprit, de sa substance. Il peut alors adorer et respecter son Créateur, Le reconnaître, L'aimer, Lui demander d'agir librement. Son autonomie, il peut la remettre au Créateur, puisqu'elle vient de Lui. Il découvre alors Dieu qui agit, qui agit avec une toute-puissance, une liberté, un amour souverains : c'est le Dieu invisible, caché, silencieux; c'est le Dieu qui a fait le ciel et la terre, le Dieu qui agit silencieusement sur l'homme, sur son esprit et son cœur.

La foi donne à l'homme (*capax Dei*, pure capacité) un regard de *fiis*. Un regard encore très faible, une possibilité de regard, une promesse de regard : un jour il regardera et il verra Celui qui est son Dieu, il Le verra comme Lui-même se voit. En attendant, il doit être celui qui écoute le Père, qui se laisse éduquer uniquement par Lui, celui qui entre avec Dieu en communication réciproque, qui peut pénétrer dans Sa contemplation personnelle.

Ce Dieu, ce n'est plus seulement le Dieu Créateur, Celui qui fait, qui agit, c'est le Dieu Père, Celui qui communique Ses secrets, Son secret, Son Verbe. C'est le Dieu qui S'est révélé tel qu'Il est, tel qu'Il est en Lui-même et pour nous. Il ne Se réserve rien, Il est le Dieu qui Se donne personnellement, Il est Celui qui est Don, Amour.

La Personne apparaît alors comme pure communication : elle est *ad aliud*. L'auto-

LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE S'ACHÈVE-T-ELLE SUR LA CONSIDÉRATION DE LA PERSONNE HUMAINE ?

Au terme de ces analyses, nous comprenons mieux la plénitude de l'être considéré comme être; car s'il est en premier lieu οὐσία, acte, un, il n'est pas absent des déterminations secondaires : la relation, la qualité, la quantité, l'action, la passion, le temps, la puissance (le possible), et donc le multiple lui-même. Ces déterminations secondaires « manifestent » l'être, elles montrent toute sa richesse et permettent de découvrir sa signification profonde; mais en le manifestant elles le voilent et le cachent, risquant toujours d'accaparer l'attention au point que l'on s'arrête à elles et qu'on « oublie » l'être – de même que, d'une manière toute différente, on pourra dire que les créatures, en manifestant le Créateur, Le cachent tout à la fois, risquant toujours de Le faire oublier. La tentation d'une autre sorte d'idolâtrie ne se retrouve-t-elle pas au niveau de la recherche de l'être ? Au lieu de rechercher l'être, on s'arrête à ses manifestations visibles, apparentes. Le « phénomène », au sens le plus fort, arrête le regard de l'intelligence et l'empêche de découvrir ce pour quoi elle est faite, ce qui peut seul lui révéler à elle-même sa signification profonde.

Quand on voit toute la richesse de l'être, tout ce qui est contenu en sa signification profonde, on comprend mieux l'importance de l'affirmation d'Avicenne, reprise et purifiée par S. Thomas : l'être est ce qui « tombe » en premier lieu dans l'intelligence, ce qu'elle est capable de recevoir en premier et ce qui l'actue au sens propre. L'intelligence n'est proprement actée que par l'être; elle trouve en l'être sa propre fin, son terme, ce qui l'achève et la perfectionne.

L'ordre qui s'explique entre l'intelligence et l'être est donc tout à fait radical et ultime, et par le fait même les moindres nuances qu'on saisit dans cet ordre auront une répercussion sur toute la conception de la métaphysique. Comment concevoir exactement ce « *cadit* » : l'être « tombe » dans l'intelligence ? comme la pierre tombe dans le puits et disparaît dans la profondeur de son eau stagnante et uniforme ? comme la pierre détachée du rocher tombe par hasard sur celui qui passe et le

nomie est pour la communication. Dans l'ordre surnaturel, la fin ultime de l'homme (Dieu) devient objet propre des vertus théologales; c'est elle qui les spécifie et les structure immédiatement.

blesse ? comme la semence qui «tombe dans la bonne terre» en la fécondant, en lui permettant d'éclore, de s'achever, d'être parfaitement elle-même ? C'est l'œuvre de la critique de préciser avec le plus de netteté possible cette relation si radicale entre l'intelligence et l'être pour saisir comment l'être actue l'intelligence et comment l'intelligence dévoile l'être, le décante, le délivre de ses scories, des parasites qui risquent toujours de le cacher à nos yeux – puisque précisément l'intelligence doit, à partir de l'affirmation «ceci est», découvrir ce qu'est l'être au sens premier.

Ce passage de l'affirmation «ceci est» à la saisie de ce qu'est l'être en premier lieu – l'ὄνσις et l'acte – ne se fait pas dans une intuition immédiate, une lecture directe où notre intelligence découvrirait immédiatement l'être en ce qu'il a de plus propre. Notre intelligence faite pour l'être ne le découvre que progressivement, et cela en raison de son conditionnement, de sa dépendance à l'égard de nos sensations, de nos expériences. Elle doit reconnaître sa pauvreté en interrogeant, et elle doit aussi avoir confiance en sa pénétration, en revenant à la réalité expérimentée pour découvrir en celle-ci ce qu'est l'être en ce qu'il a de primordial. Cette démarche inductive, qui a été si mal comprise et, de ce fait, si vite détériorée et rejetée, est cependant essentielle à cette découverte de l'être en ce qu'il a de plus propre, en ses propres principes. L'être demande à être dévoilé par notre intelligence; car ce qui nous est donné immédiatement, c'est *telle réalité existante*, c'est *le fait d'exister* de telle réalité, ce n'est pas l'être – bien que l'être soit saisi dans cette réalité existante et grâce à elle; mais l'intelligence doit le dévoiler. Elle le dévoile en interrogeant cette réalité existante expérimentée, et en la considérant de nouveau dans la lumière de cette interrogation – ce qui lui permet de découvrir en cette réalité existante ce qui est cherché : son être. Heidegger ne peut accepter cette sorte de dévoilement car, à la suite de Kant, il ne sait plus ce qu'est le jugement d'existence. Si celui-ci est «oublié», l'être n'est donc plus donné radicalement dans l'étant; toute induction demeure une recherche de déterminations au niveau de l'étant. L'être lui-même ne peut être dévoilé qu'à partir du connaissant, à travers sa subjectivité transcendante grâce à l'angoisse qui écarte tout étant et permet de faire «l'épreuve de l'être». Mais à partir de la subjectivité transcendante et en elle, peut-on saisir l'être ? Cette subjectivité transcendante, dira-t-on, n'est-elle pas la capacité radicale de notre intelligence, sa capacité de recevoir l'être ? Elle est certes réelle, mais elle n'est actée qu'au niveau de l'intentionnalité; par le fait même, elle ne nous permet pas de rejoindre l'être; elle ne peut atteindre et saisir que le concept radical d'être. Mais

ce n'est pas cela que Heidegger prétend saisir, car c'est précisément ce qu'il reproche aux scolastiques; ce que lui-même prétend saisir, c'est la présence de l'être, et non l'idée de l'être. Mais l'être n'est pas *présent* immédiatement pour nous; il se donne à travers ce-qui-est, ce qui existe; il faut donc le dévoiler, et le dévoiler à partir de notre affirmation : «ceci est», en acceptant notre condition humaine; il faut interroger et induire.

C'est là ce qui nous fait le mieux comprendre la faiblesse de notre intelligence : car si l'être et notre intelligence s'identifiaient, l'interrogation n'existerait plus, il y aurait unité absolue. L'interrogation met en pleine lumière l'état de pauvreté de notre intelligence qui cherche à recevoir toujours plus profondément l'être, sa fin. Notre intelligence a soif d'être elle-même, et elle ne le peut qu'en recevant l'être; l'interrogation lui permet de le recevoir, elle maintient l'intelligence dans cet état d'ouverture, d'attente, d'avidité (on ne reçoit vraiment que si l'on est dans cette attitude).

Quand on saisit toute la richesse de l'être à travers ses diverses modalités, on comprend mieux qu'il soit si facile de ne saisir qu'un seul de ses aspects, et combien il est difficile de maintenir en acte les diverses modalités sans les confondre, tout en les dépassant pour toujours les ramener à leur source première. Aussi n'est-il pas étonnant que toute l'histoire de la philosophie, considérée sous cette lumière, puisse apparaître à la fois comme une recherche constante de l'être, recherche connaissant des arrêts, des détours, des impasses – car il y a des impasses dans cette recherche –, connaissant aussi des moments de lumière, des moments de découverte, et également un oubli constant de l'être, à cause même de ces détours, de ces méprises, de ces ignorances. Cependant, l'intention profonde de tous les philosophes n'est-elle pas, consciemment ou inconsciemment, de permettre à l'intelligence (à l'entendement, à la raison) d'être pleinement elle-même ? Or elle ne le peut qu'en découvrant l'être; par le fait même, toute l'histoire de la philosophie est bien l'histoire de cette recherche, avec sa grandeur et ses faiblesses.

Quand on interroge l'histoire de la philosophie dans cette lumière, on voit mieux l'importance de la découverte de l'acte, qui est vraiment le sommet de la philosophie de l'être; et là, il faut reconnaître la grandeur d'Aristote et celle de S. Thomas. Car si Plotin a utilisé abondamment cette découverte de l'acte, il ne l'a pas maintenue dans toute sa pureté. Pour lui, l'Un et le Bien dominant l'acte-fin de l'être; et l'aspect négatif de l'Un montre le primat de la volonté sur l'intelligence. L'esprit est avant tout volonté, il est donc Un et Bien; ce qui est vrai de

notre esprit dans son désir de dépassement, dans son attitude mystique, devient la vérité absolue. Tout désir n'implique-t-il pas en premier lieu une négation de la détermination, de la forme possédée, et une affirmation du primat du Bien qui attire ? Le Bien qui attire est une des modalités de l'acte, celle qui nous est révélée immédiatement, par et dans le désir. Cette découverte de l'acte, telle qu'elle est chez Aristote, telle que S. Thomas l'a retrouvée et utilisée en théologien, a, de fait, été très vite oubliée, en partie chez Plotin, en totalité chez les Nominalistes. Oubliant cette découverte, on a soit posé l'Un avant l'être, la négation avant l'affirmation, précisément parce que l'Un s'identifie au Bien tandis que l'être est identifié à l'intelligible, à la forme; soit considéré la conscience, le *cogito*, comme le lieu de la découverte de l'être, celui-ci lui devenant relatif; et progressivement l'anthropologie a détrôné la philosophie de l'être, l'homme est devenu comme l'idole de la philosophie.

Seule une philosophie de l'acte, de l'acte-fin de l'être, peut rendre compte de ce qu'il y a de juste dans ce primat du Non-être, de l'Un sur l'être, dans cette séduction de la « conscience-*cogito* » et ce primat de l'anthropologie sur une philosophie de l'être, en montrant les limites de ces deux positions extrêmes. N'y a-t-il pas des deux côtés une confusion de la vie spirituelle et de l'être ? N'est-ce pas, en effet, des deux côtés la réflexion, la prise de conscience de nos deux grandes activités spirituelles (l'appétit spirituel et la pensée) qui l'emporte et nous empêche d'être attentifs à l'expérience initiale, au jugement d'existence qui affirme : « ceci est » ? Cette réflexion sur l'une ou l'autre de nos deux opérations spirituelles – le désir et le *cogito* – n'est pas si importante qu'elle puisse être considérée comme une attitude fondamentale. Elle n'est pas première, car avant la réflexion sur notre appétit il y a l'existence de cet appétit qui se porte sur un bien connu, recherché; et avant la réflexion sur notre pensée il y a notre jugement qui, en ce qu'il a de plus primitif, est un jugement d'existence. La réflexion saisit en premier lieu notre activité spirituelle d'amour, de désir, de pensée..., au lieu d'accepter qu'il y ait quelque chose de plus radical, de plus primitif : l'affirmation dans le jugement d'existence : « ceci est ». Si donc cet acte n'est plus saisi au point de départ dans le jugement d'existence, nous ne pouvons plus le saisir au terme comme la fin de l'être; nous nous arrêtons à deux de ses modalités, celle du bien saisi à travers le désir, l'amour, et celle de l'opération vitale.

Cette découverte de l'être en acte, et de l'antériorité de l'être-acte sur l'être-puissance, permet de saisir d'une manière ultime la causalité

finale, comme nous l'avons signalé. Nous pouvons alors préciser que la causalité n'est parfaitement elle-même que dans la cause finale – celle-ci est bien la cause des causes –, et que cette causalité, à la différence des autres, peut s'exercer même au niveau de l'être et du bien, au delà du devenir; ce qui nous montre bien que notre intelligence n'est pas limitée, dans sa recherche, aux conditionnements des réalités physiques, ou même des réalités spirituelles. Elle est capable d'atteindre la fin de ce qui est : son acte, et de tout ramener à celui-ci. Cette découverte de la fin de ce-qui-est, de son acte, purifie l'intelligence de tous les «schèmes» imaginatifs concernant la fin; car l'acte, s'il est ce qu'il y a d'ultime dans l'être, est en même temps ce qu'il y a de plus proche. Il est ce qu'il y a de plus présent dans la réalité existante, il est ce qui donne à toutes les autres déterminations leur signification dernière, leur ordre. L'être possible, précisément, n'est pas l'être, il n'est qu'un être-en-attente, un être sur lequel on ne peut compter, parce qu'en tant que possible, il peut ne pas être, il peut toujours échapper et n'être pas. L'être possible est donc un être lointain, extérieur; l'être en acte est un être proche et présent, et plus il est en acte, plus il est proche, moins il est extérieur. L'être en acte nous révèle donc bien ce qu'est l'être en sa présence et sa transcendance. Il est au delà de la distinction immanence-transcendance, qui demeure un «schème»; car précisément, il est les deux, en tant qu'être en acte.

L'être en acte se diversifie immédiatement en cinq modalités en lesquelles il nous est présent. La première de ces modalités est celle de l'*esse* : l'acte au niveau de l'*ούσία*; l'*esse* au sens fort est l'acte substantiel, l'acte d'être, mais il n'est pas la substance, et même il ne lui est pas relié «quidditativement».

La seconde modalité est le bien, ce qui finalise l'esprit comme esprit, ce qui éveille en lui l'amour et lui permet de se dépasser, de se donner. Entré l'esprit et le bien il y a un lien essentiel, réalisé par et dans l'amour spirituel. Par le bien personnel qui l'attire, l'esprit est actué, et il est pleinement lui-même.

La troisième modalité de l'acte, la vérité, est la fin immanente de l'esprit en tant qu'intelligence, sa perfection propre. Si le bien personnel est la perfection ultime, transcendante, de l'esprit, la vérité est sa perfection immanente. Au niveau de l'être, l'acte est au delà de la distinction; mais au niveau de l'esprit, il faut reconnaître ces deux modalités de la fin, de l'acte.

Enfin, la quatrième et la cinquième modalités de l'acte se situent au niveau du vivant : c'est l'opération vitale, c'est le mouvement. L'acte du

vivant comme tel est son opération vitale; et pour le vivant dont la vie implique la matière, cette opération vitale aura ce mode particulier : le mouvement.

Nous saisissons donc, avec ces cinq modalités de l'acte, les cinq modalités de la fin : au niveau de l'être-*οὐσία*, au niveau de l'esprit, au niveau du vivant, au niveau de la matière. Si l'*οὐσία* ne peut être qu'au niveau de l'être, l'acte, lui, peut se réaliser à des niveaux différents. C'est pourquoi l'abandon de l'*οὐσία* implique l'abandon de l'être, tandis que la philosophie de l'acte peut demeurer dans ses analogues inférieurs. Evidemment, on ne saisira plus alors l'acte comme fin transcendante, on ne regardera plus l'acte que dans ses modalités immanentes. Or c'est l'acte de l'esprit, la vérité, qui est la première réalisation immanente de l'acte; c'est celle qui peut encore demeurer, d'une certaine manière, dans une philosophie idéaliste.

Quant au problème de l'un et du multiple, il nous montre ce qu'est la propriété de l'être, ce qui, pour nous, est le plus intelligible, le plus proche; ce qui, aussi, ne peut jamais nous satisfaire, car la propriété est relative à ce dont elle est propriété. Donc, l'un ne peut se préciser qu'au niveau de la substance et à celui de l'acte, comme le multiple au niveau des déterminations accidentelles ou à celui de la potentialité. Comment Plotin peut-il alors affirmer que l'Un est l'Absolu ? C'est parce qu'il ne saisit l'être qu'au niveau de l'intelligible, au niveau des Formes; l'être est donc essentiellement multiple, et ce qui est avant l'être est donc ce qui n'est pas multiple : l'Un. L'Un est alors saisi négativement, relativement à la multiplicité de l'être : il n'est pas cette multiplicité, il lui est antérieur; il n'est donc pas l'être¹; mais il est le Bien, parce qu'il est source surabondante et attirante; tout procède de lui, tout retourne vers lui. L'erreur de Plotin n'est pas de dire qu'il y a quelque chose qui est antérieur à la multiplicité des intelligibles, mais de dire que l'être est cette multiplicité des intelligibles; par le fait même, il ne peut plus saisir l'un comme propriété de l'être. L'un est pour lui ce qui est premier et ce qui nous satisfait pleinement, car il est identique au Bien.

Après avoir saisi les modalités primordiales de ce-qui-est comme être : l'*οὐσία*, l'acte (selon ses quatre modes essentiels) et sa propriété, on comprend qu'il faille considérer le *comment* de l'individu-esprit, la personne humaine. Il s'agit bien du problème du *πῶς*, car la personne humaine ne nous fait découvrir aucun nouveau principe. La lumière

¹ Voir *Ennéades* V, 5, 5 : «si l'on disait que le mot être, εἶναι, dérive du mot un, ἓν, on atteindrait sans doute la vérité» (cf. ci-dessus, p. 584, note 181).

vient de l'être, et la personne est découverte dans l'être lui-même; c'est lui qui éclaire la personne de l'homme. Mais la personne de l'homme nous montre la manière d'exister la plus parfaite que nous puissions expérimenter dans les réalités qui nous sont présentes. C'est dans la personne humaine que pour nous l'être se trouve réalisé de la manière la plus parfaite, la plus actuelle, mais aussi de la manière la plus complexe, avec les plus grandes potentialités. C'est pourquoi la personne de l'homme, tout en étant ce qui, de l'être, nous est donné de la manière la plus actuelle, est aussi ce qui peut le plus nous en écarter, en raison même de sa perfection, de sa plénitude, de sa forme, de son esprit. La recherche de la personne de l'homme peut être le plus grand obstacle à la véritable recherche de l'être, comme elle peut être le lieu par excellence de la découverte de l'être. Souvent, aujourd'hui, la recherche du *comment* de la personne de l'homme devient rivale de la philosophie de l'être.

Toutes les analyses de l'être doivent nous aider à mieux saisir le *comment* de la personne de l'homme dans la lumière de l'être. Ne disons cependant pas que toutes ces analyses sont finalisées par ce *comment* de la personne de l'homme et trouvent en lui sa véritable signification. Si importante et si merveilleuse que soit cette application, on ne peut pas dire que toutes les analyses de l'être soient ordonnées à la saisie de la personne de l'homme. Car l'être serait alors considéré en vue de la connaissance de la personne de l'homme; mais la personne de l'homme n'est pas un sur-être ! Elle *est*, certes, mais elle demeure limitée, elle demeure conditionnée. Cette recherche du «comment» de la personne de l'homme est un moment qui permet à la philosophie première de réaliser une première synthèse, une synthèse très importante, mais qui va poser au philosophe un nouveau problème, et qui sera donc à l'origine d'une nouvelle interrogation : la personne de l'homme est-elle l'ultime manière d'exister de l'être ? La philosophie première, pour répondre à cette question, devra se servir de toutes les parties de la philosophie en les éclairant au moyen de ces diverses découvertes de l'être, spécialement celle de l'acte.

Notre recherche de philosophie première ne peut donc pas s'achever sur cette ultime considération du *comment* de la personne de l'homme, si intéressante et si riche que soit cette considération. Car nous voyons que l'*οὐσία*, dans la personne de l'homme, est une substance composée de matière et de forme, une substance vivante composée d'un corps très complexe dans son organisation biologique et d'une âme indivisible dans son être substantiel, qui pourtant se développe à des niveaux de vie divers : vie végétative et sensible au niveau du corps

et, au sommet, vie de l'esprit. Cette âme indivisible, dans son sommet, est spirituelle, et donc elle émerge du corps tout en lui demeurant liée dans son exercice; c'est pourquoi elle est tellement conditionnée par la complexité biologique du corps, non seulement dans sa vie végétative (où ce conditionnement est déterminant et substantiel), mais aussi dans sa vie sensible et passionnelle (où ce conditionnement n'est plus déterminant, mais demeure essentiel) et enfin dans sa vie spirituelle, où ce conditionnement n'est plus que conditionnant : non seulement il n'est plus déterminant, mais il n'est plus exigé que dans l'*exercice* des activités vitales spirituelles.

Si la personne de l'homme implique la substance vivante, il est bien évident que cette substance vivante est individuelle et concrète; la personne ne peut s'opposer à l'individu, elle l'assume.

Mais c'est surtout par l'acte que nous pouvons le mieux saisir le *comment* de la personne de l'homme. Nous pouvons par là saisir qu'elle est autonome dans son être propre, mais que cette autonomie n'est pas absolue, car l'être de la personne (son *esse*) n'est pas ce qu'elle est dans sa propre détermination substantielle. Par son esprit, la personne de l'homme tend vers le bien; elle a un appétit qui ne peut être satisfait par des biens sensibles limités, relatifs. Cet appétit spirituel qui existe en elle n'implique pas de limite, mais en même temps il lui montre sa limite propre : la personne humaine n'est pas «bonne» dans sa propre substance; elle doit reconnaître que son bien ne lui est pas immanent.

Par son esprit, la personne de l'homme désire posséder la vérité, et la posséder de la manière la plus parfaite qui soit, tout en reconnaissant que cette vérité s'acquiert progressivement, lentement, en impliquant toujours des possibilités d'erreur.

On peut donc dire que la personne de l'homme implique un amour spirituel la portant vers le bien, et un désir de posséder la vérité. Cet amour spirituel et le désir de posséder la vérité se réalisent au milieu d'une très grande complexité d'opérations vitales au niveau sensible et passionnel.

Cependant, cette complexité demande toujours à être ramenée à une certaine unité : une certaine unité substantielle et une unité d'orientation provenant de la finalité choisie. La personne humaine, si elle apparaît bien comme la réalité la plus complexe que nous expérimentions, apparaît aussi comme la réalité la plus ordonnée vers l'unité; si elle apparaît comme la réalité la plus fragile, la plus vulnérable en raison même de sa potentialité si profonde – par son esprit elle peut progresser sans limites, mais elle peut aussi se détourner de sa propre

fin, elle peut errer volontairement (ce que ne peut faire l'instinct) —, elle apparaît aussi comme la réalité la plus forte, la plus résistante, grâce à son actualité, grâce au choix de sa propre fin.

Malgré sa complexité et les multiples oppositions vécues en elle, la personne de l'homme ne doit pas être considérée dialectiquement, car c'est bien le choix de sa fin propre qui lui donne son unité la plus profonde. Elle n'est parfaitement elle-même qu'en se dépassant, et non en harmonisant ou équilibrant ses oppositions internes.

C'est proprement en considérant ce dépassement, l'amour de la personne à l'égard de sa fin, que le philosophe doit se demander si cette fin est une autre personne humaine, choisie comme ami, ou une autre réalité, invisible mais plus proche qu'une personne humaine parce qu'acte sans limite. Voilà où nous conduisent nécessairement ces analyses de l'être, voilà où nous amènent la découverte de l'être en acte et la considération du *comment* de la personne de l'homme.

APPENDICE AU CHAPITRE VIII

NOTE SUR LA FINALITÉ

Chez les Grecs, la question de la finalité s'est sans doute posée en premier lieu dans une perspective religieuse, au niveau de la destinée de l'homme. Chez Platon, la finalité existe¹, mais elle se confond avec la

¹ *Phédon*, 97 c; *Rép.* VI, 505 b. Dans un article sur les sens de mot σκοπός dans la langue religieuse des chrétiens, M. Harl note que «la métaphore de la cible est employée par Platon pour désigner le but que l'homme doit se proposer dans la conduite de ses actions : la σωφροσύνη, par exemple, est le σκοπός qu'il faut avoir sans cesse devant les yeux pour diriger la vie» (cf. *Gorgias*, 507 d). «Mieux vaut, précise Platon, avoir un seul et même σκοπός pour tout ce que l'on est appelé à faire» (cf. *République*, VII, 519 c; voir M. HARL, *Le guetteur et la cible : les deux sens de skopos dans la langue religieuse des chrétiens*, p. 451). M. Harl note que chez Aristote, l'image de la cible est effacée (cf. *loc. cit.*) et que, à une date non précisée, σκοπός a été introduit dans la terminologie de la morale stoïcienne, «à côté de τέλος, et justement pour se différencier de τέλος : on peut dire que σκοπός se distingue de τέλος comme la visée du succès (...) Le σκοπός est donc le but idéal, exprimé par un mot abstrait, — εὐδαιμονία par exemple; le τέλος est la réalisation de cet idéal, un acte ou un état désigné par le verbe correspondant, — εὐδαιμονεῖν» (*art. cit.*, pp. 451-452; M. Harl renvoie à STOBÉE, II, 77, in H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum Fragmenta*, III, 16). Le Nouveau Testament emploiera à peu près exclusivement τέλος, «en des expressions qui évoquent le but visé par la foi chrétienne, son objet, ou ce qui sera son terme» (*art. cit.*, p. 453; cf. *I Petr.*, 1, 9; *I Ti.*, 1, 5). «Le seul exemple de σκοπός est le fameux passage de saint Paul utilisant l'image de la course, visant un but, espérant la récompense» (*art. cit.*, p. 453; cf. *Phil.* 3, 14). Chez les auteurs chrétiens, σκοπός, outre son sens de «guetteur», qui a son origine dans les *Septante*, désignera non seulement le but, le dessein, l'intention, mais aussi le modèle et la règle : voir *art. cit.*, pp. 453 ss. — W. Jaeger remarque que dans la philosophie grecque, «le concept de τέλος n'apparaît à proprement parler qu'avec Socrate, mais [que] ce que Socrate recherche en toutes choses, à savoir le bien, le raisonnable, la perfection, est déjà virtuellement présent dans le principe de la diakosmésis d'Anaxagore et dans l'idée d'ordre qu'il implique» (*A la naissance de la théologie*, pp. 176-177). — Sur la téléologie du *Timée*, voir A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, pp. 100 ss.

recherche des Formes idéales. Aristote lui-même considère que personne avant lui n'a vraiment découvert la causalité finale comme telle, et qu'il est le premier à avoir posé le problème pour lui-même, d'une façon distincte et explicite². La causalité finale est bien le principe ultime de toute sa philosophie pratique, puisque le bonheur, que tout le monde recherche et qui rend raison de toute l'activité morale, est précisément découvert comme la fin «finale», la fin ultime, la fin absolue (τελειότατον τέλος, ἀπλῶς τέλειον)³. Toute opération est en vue d'une fin⁴; «ce en vue de quoi on agit est la fin, et la fin est ce à quoi tout le reste se rapporte»⁵. Seule la fin «finale» est voulue pour elle-même : toutes les autres sont voulues en fonction d'elle⁶. Mais la fin n'est pas seulement ce qui finalise : la fin se dit aussi du terme, du résultat de l'action; relativement à l'activité du ποιεῖν, du «faire», l'œuvre (ἔργον) est fin-résultat⁷.

Au niveau de la philosophie première, l'acte (ἐνέργεια) est saisi comme la fin de l'être⁸, ce qui donne à l'être son ultime signification. Si l'on distingue, dans la cause finale, l'être pour qui on veut tel bien et le bien lui-même qui attire, on comprend comment la cause finale peut exister dans les réalités immobiles; c'est ce que dit expressément Aristote : «la cause finale est l'être pour qui elle est une fin (τινὶ τὸ οὗ ἕνεκα), et c'est aussi le but lui-même (τινός); en ce dernier sens la fin peut exister dans les êtres immobiles, mais non au premier sens⁹. Prise au second sens, la cause finale meut comme objet de l'amour¹⁰.

La même distinction est affirmée dans le *De anima* : «Double est [l'acception du terme] fin : le 'de qui' et le 'à qui'»¹¹. De même qu'au niveau de la philosophie de la nature, la nature-forme est elle-même

² Voir *Mét.*, A, 7, 988 b 6 ss.

³ *Eth. Nic.*, I, 5, 1097 a 30.

⁴ *Ibid.*, a 20.

⁵ *Rhét.* I, 7, 1363 b 16-17. «Ce qui est une fin est plus important que ce qui ne l'est pas; ce dernier n'est désiré qu'en vue d'autre chose, le premier l'est pour lui-même» (*ibid.*, 1364 a 3-4.).

⁶ *Eth. Nic.*, I, 5, 1097 a 30.

⁷ Voir *Mét.*, Δ, 16, 1021 b 24-30 et 17, 1022 a 6 ss; Θ, 8, 1050 a 8 et 21; cf. *L'activité artistique*, I, p. 169.

⁸ Cf. I^{re} partie, p. 337.

⁹ *Mét.*, Λ, 7, 1072 b 1-3.

¹⁰ *Ibid.*, b 3 : κινεῖ δὲ ὡς ἐραζόμενον.

¹¹ *De anima*, II, 4, 415 b 2 : τὸ δ' οὗ ἕνεκα διττόν· τὸ μὲν οὗ; τὸ δὲ ὧ et b 20 : Διττός δὲ τὸ οὗ ἕνεκα· τὸ τε οὗ καὶ τὸ ὧ. (Dans le texte latin commenté par S. Thomas : «hoc quidem cujus, illud vero quo»; «id cujus, et quod quo»). E. Barbotin traduit : «le but pour lui-même et le sujet pour qui ce but est une fin».

fin, de même au niveau du vivant, l'âme, οὐσία du corps, est aussi acte et fin du corps organique¹². «Puisque tout organe est en vue d'une fin, et que la fin, c'est une action (ἐνεκα πράξεως), il ressort que le corps tout entier est en vue d'une action totale (...) le corps tout entier existe en quelque sorte pour l'âme»¹³. Aristote dira qu'«il y a davantage de finalité et de beauté dans les œuvres de la nature que dans celles de l'art»; en effet, «ce n'est pas le hasard, mais la finalité qui règne dans les œuvres de la nature, et à un haut degré; or, la fin en vue de laquelle [quelque chose] a été constitué ou engendré est ce qui donne lieu à la beauté»¹⁴. «La nature cherche toujours une fin»¹⁵.

On peut donc dire que toute la philosophie d'Aristote, en chacune de ses parties, ne peut se comprendre d'une manière ultime qu'au niveau de la cause finale. Supprimer cette cause finale, la mettre entre parenthèses, c'est se condamner à ne plus comprendre l'originalité de la pensée aristotélicienne¹⁶.

Chez les Stoïciens, la causalité finale se perd, ou plus exactement se ramène à la causalité efficiente. Le mouvement, ou plutôt le mouvant, concentre en lui-même toute la perfection; «la cause motrice seule est parfaite, parce qu'à chaque instant elle fait passer à l'acte la pensée»¹⁷. Ainsi la cause finale est réduite à la cause motrice. Ce n'est qu'«accessoirement» que la «cause qui agit» paraît finale¹⁸.

Chez Plotin, on ne peut pas dire que la causalité finale soit perdue, car d'une certaine manière elle commande tout¹⁹; mais étant saisie

¹² *De anima*, II, 4, 415 b 7 ss. et 20-21.

¹³ *Les parties des animaux*, I, 5, 645 b 14 ss.

¹⁴ *Op. cit.*, I, 1, 639 b 19-21 et 5, 645 a 23-26.

¹⁵ *De la génération des animaux*, I, 1, 715 b.

¹⁶ Nous ne pouvons pas nous étendre davantage sur ce sujet, sur lequel nous reviendrons en traitant de *L'agir*. Rappelons simplement l'analyse des causes donnée dans la *Physique*, II, 3, 194 b 23 ss., analyse qui, première selon l'ordre génétique, n'est pas parfaite, car elle demeure au niveau du devenir; et l'analyse des causes dans la *Métaphysique*, Δ, 2, 1013 a 24 ss. On trouvera de nombreuses références dans M. P. LERNER, *La notion de finalité chez Aristote*.

¹⁷ V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, p. 94; cf. pp. 149, 151, 153.

¹⁸ Voir SÉNÈQUE, *Lettre* 65, § 12 : «Quaerimus quid sit causa? — Ratio scilicet faciens, id est deus : ista enim, quaecumque retulisti, non sunt multae et singulae causae, sed ex una pendent, ex ea quae facit»; et § 14 : «ut sit [propositum] causa, non est efficiens causa, sed superveniens». Cf. V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 92.

¹⁹ Cf. I^{er} partie, p. 355. Voir aussi *Ennéades* III, 8, 6, 1-2 : «on n'agit que pour contempler et pour avoir un objet à contempler; la contemplation est la fin de l'action (πράτ-

avant tout dans son exercice, celui de l'Un-Bien, elle demeure toujours liée à l'exercice de la causalité efficiente; de telle sorte que ces deux exercices s'impliquent toujours l'un l'autre, et semblent bien en définitive avoir même extension et même compréhension, bien que Plotin maintienne toujours entre eux un ordre. Du fait même que la causalité finale et la causalité efficiente de fécondité s'impliquent toujours mutuellement dans leur exercice, il n'y a plus d'exercice pur de la causalité finale²⁰.

Proclus, par contre, qui reprend les diverses causalités exposées par Aristote, affirme le primat de la cause finale, la plus souveraine et la plus vénérable de toutes les causes²¹. Certes, souveraine est la cause efficiente, mais plus souveraine la cause exemplaire, et suprêmement souveraine la cause finale; car elle est ce en vue de quoi toutes choses existent, ce à quoi tout le reste est suspendu, et réellement la fin suprême de l'opération créatrice²². De même que le Bien est cause de tous les êtres, de même la genèse du monde procède de ce principe tout premier. Tout vient en effet du Bien; même les choses dont l'Intellect démiurgique n'est pas l'auteur, comme la matière, ont pour cause le Bien. Même les choses qui ne doivent pas leur existence au Modèle, existent par le fait du Bien; car tout existe en vue du Bien, il est la cause de tout ce qui est beau²³. «S'il est vrai que l'homme qui vit avec intelligence agit en toutes choses en vue du Bien, combien plus encore l'Intellect lui-même, l'Intellect divin, ne doit-il pas tout créer en vue de la cause finale ?»²⁴ Si c'est un Intellect qui est l'agent créant, il y a assurément dans la création le «ce en vue de quoi»²⁵.

τουςιν ἢ θεωρία τέλος). III, 8, 7, 1 ss. : «Toutes les [réalités] vraies viennent d'une contemplation et sont elles-mêmes des actes de contemplation; lorsque ces réalités contemplent, il en vient d'autres [choses] qui sont des objets à contempler (...). Les actions ont leur fin dans la connaissance»; *ibid.*, 15 ss. : «puisque les [réalités] premières ont leur être dans la contemplation, il est nécessaire que les autres [choses] désirent la contemplation; car, en toutes choses, le principe d'un être est sa fin (τέλος ἅπασιν ἢ ἀρχή). «Produire, c'est produire une forme (εἶδος), c'est-à-dire tout remplir de contemplation» (*ibid.*, 21-22).

²⁰ La causalité efficiente elle-même n'a pas d'exercice pur; mais on ne peut pas en dire autant de la causalité finale, bien qu'évidemment celle-ci présuppose toujours une première causalité créatrice, donc efficiente et finale.

²¹ *Commentaire sur le Timée*, II, 356, 15, p. 215; cf. ci-dessous, *Note sur la participation*, p. 840 et note 100.

²² Voir *op. cit.*, 368, 27, p. 229.

²³ *Op. cit.*, p. 215.

²⁴ 356, 19, p. 215.

²⁵ 356, 28, p. 216.

A la suite d'Aristote, Avicenne affirme : «C'est la fin qui fait la causalité de toutes les causes, car si la forme finale n'existait pas dans l'esprit de l'architecte, il ne serait pas l'architecte et il n'agirait pas, et la forme de la maison ne viendrait pas à l'existence et il ne mettrait pas en œuvre l'élément matériel de la maison. Donc, la cause de toutes les causes, c'est la fin, là où il y a fin»²⁶. Il s'agit évidemment ici de la finalité au niveau du devenir. Ailleurs Avicenne affirme que subsister en acte (c'est-à-dire ressembler à l'Être nécessaire dans sa contemplation) est le but de toute recherche et que, dans son mouvement circulaire, le Corps premier fait «l'extrême de ce qu'il convient qu'il fasse dans la recherche de ressemblance à l'attribut de l'Être aimé, suprême vérité, qui est l'Être nécessaire ou l'Être qui se trouve auprès de lui»²⁷.

Il faut attendre S. Thomas pour une véritable redécouverte de la finalité. S. Thomas reprend la doctrine d'Aristote et la développe, notamment en précisant que si, dans l'ordre de l'intelligibilité, l'être est avant le bien, dans l'ordre de la causalité le bien passe avant l'être²⁸, ce qui montre bien que la causalité finale est ultime dans l'ordre de l'exercice, et donc dans l'ordre de la vie. S. Thomas montre également le rôle de la causalité finale dans la création²⁹, ce qui lui permet, dans une vision de sagesse, de considérer l'appétit de la nature comme le reflet de l'intention de la Sagesse divine. S. Thomas donne ainsi la raison ultime de la finalité de la nature, tout en reconnaissant que l'existence même de cette finalité (opération *propter finem*) dans les réalités dépourvues de connaissance nous permet de découvrir l'existence d'une Réalité intelligente; car «les réalités qui n'ont pas la connaissance ne tendent vers une fin que dirigées par un [être] connaissant et intelligent, comme la flèche par le sagittaire. Donc, il y a un [être] intelligent par lequel

²⁶ *Le livre de science*, I, p. 128; cf. *Metaphysiques Compendium* (Caramè), p. 35 : «finis (...) est causa causarum quatenus sunt causae». «La fin, dans l'actualisation de l'être, est postérieure à l'effet; mais elle précède les autres causes dans l'être intentionnel, car il est évident que l'être intentionnel (*esse intentionale*) n'a pas l'existence dans les essences concrètes. L'idée a une existence dans les essences concrètes, une existence dans l'âme et quelque chose de commun [aux deux états] qui est la 'choséité'» (*ibid.*, pp. 34-35; texte arabe : *Najât*, p. 345). «Choséité», correspondant à l'abstrait de *res*, est la traduction que propose Mlle Goichon du mot arabe *chay' iya*; Voir A.-M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinâ*, p. 172.

²⁷ *Le livre de science*, I, p. 205.

²⁸ I, q. 5, a. 1; cf. *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. III.

²⁹ I, q. 44, a. 4.

toutes les réalités naturelles sont ordonnées à leur fin»³⁰. S. Thomas précisera, à propos du gouvernement divin, que «le bien qui est la fin de tout l'univers doit être extrinsèque à tout l'univers»³¹. Toutes les créatures sont gouvernées par «un seul»³², par Dieu, et elles sont d'abord pensées par Dieu. L'ordre et la finalité de la nature sont donc bien le reflet des intentions de la Sagesse de Dieu.

Rappelons enfin, pour terminer ce trop bref aperçu, que S. Thomas précise et explicite le lien qui existe entre la fin et le bien³³. Le bien a raison de fin³⁴, mais n'est pas cette raison³⁵.

De nouveau, après S. Thomas, le sens de la finalité se perd. Ockham, qui définit la causalité finale comme «le fait d'être aimé et désiré (*esse amatum et desideratum*) efficacement par l'agent, et pour l'amour de quoi l'effet est produit»³⁶, la limite strictement aux êtres doués d'intelligence et de volonté³⁷. Certes, la foi nous enseigne que Dieu est la fin de tout, mais ni l'expérience, ni aucune démonstration ne nous permettent de l'affirmer³⁸. En ce qui concerne les réalités naturelles, nous ne pouvons entendre, par «fin», que ce qui, selon le cours de la nature, résulte de l'opération d'un autre, «comme si» cela était prévu et désiré par l'agent³⁹. Supprimant la fin des réalités existantes naturelles (précisément parce que la nature, principe-forme du mouvement, la *φύσις*, n'a plus de sens pour lui, elle n'est plus qu'une unité existentielle rassemblant un certain nombre de propriétés constatables, elle est le «donné»), Ockham ramène la finalité à la causalité efficiente. Il ne saisit plus la causalité finale comme telle, mais dans son effet; il la ramène donc à l'exercice déterminé de la causalité efficiente : *esse*

³⁰ I, q. 2, a. 3. Cf. I, q. 103, a. 1 et 2.

³¹ I, q. 103, a. 2.

³² *Ibid.*, a. 3.

³³ Voir I, q. 5, a. 4. Nous reviendrons sur la finalité chez S. Thomas dans le volume sur *L'agir*.

³⁴ I, q. 5, a. 2 et a. 4; I-II, q. 9, a. 1; *De malo*, q. 2, a. 4, ad 10...

³⁵ Cf. 1^{re} partie, p. 522; voir aussi *De veritate*, q. 21, a. 1.

³⁶ *Quodl.* V, q. 1; cf. *Summulae in libros Physicorum*, II, ch. 4, p. 36 b; ch. 6, p. 39.

³⁷ Voir *Summulae*, II, ch. 6, pp. 39-40.

³⁸ Cf. *Quodl.* IV, q. 1 : «on ne peut prouver ni par évidences (*ex per se notis*) ni par expérience que tout effet ait une cause finale distincte de [la cause] efficiente, parce qu'on ne peut pas prouver suffisamment que tout effet ait une certaine cause finale»; *Quodl.* II, q. 2 : «On ne peut pas prouver suffisamment que Dieu connaisse ou veuille quelque chose hors de Lui, parce qu'il n'y a aucune nécessité de poser qu'Il connaisse quelque chose hors de soi, puisqu'on ne peut pas prouver suffisamment que Dieu soit cause efficiente de quelque chose».

³⁹ *Summulae*, II, ch. 6, p. 40. C'est dans ce sens que sont interprétées les affirmations d'Aristote. A condition d'entendre la fin en ce sens, on peut dire «qu'il y a une fin dans

*amatum et desideratum, ou finem amari ab agente, ce qui n'est autre que agens amare finem*⁴⁰ :

La motion de la fin n'est pas réelle, mais métaphorique; et si l'on dit que l'amour dont l'agent aime la fin est par cette fin comme par |son| objet et que cet amour est quelque chose de causal, et donc que la fin meut réellement, je dis que si l'amour est causé par la fin aimée comme par |son| objet, il ne l'est pas comme par une cause finale, mais [comme par une cause] efficiente⁴¹.

Par le fait même, ce qui est aimé n'est plus ce qui attire et ce dont on dépend, mais l'*œuvre* propre, le résultat dernier de la cause efficiente. Aussi Ockham dira-t-il que «la fin s'entend de tout ce qui est ultime dans la réalité ou dans l'opération, au sens où l'on dit que le point est la fin de la ligne»⁴² et que la fin est «ce qui est acquis par le changement (*per transmutationem*), comme la fin de la matière est la forme»⁴³. Réduisant la causalité finale à la causalité efficiente, Ockham applique à la première la distinction «suffisante-insuffisante» qui caractérise l'imperfection de la seconde⁴⁴, ce qui, évidemment, s'oppose à la finalité. Que peut être un amour inefficace, si ce n'est une velléité qui, justement, témoigne d'une absence de finalité ?

Chez Nicolas de Cues, on se trouve en présence d'une sorte d'agnosticisme à l'égard de la finalité prise au sens le plus fort. La finalité existe en Dieu — Dieu est «fin infinie», parce qu'Il est la fin de Lui-même et que Sa fin est Son essence. Il est «fin sans fin»⁴⁵ et cette fin

les réalités inanimées, même si l'on admet qu'elles ne sont régies ou mues par aucun [être] doué de connaissance» (*ibid.*).

⁴⁰ *II Sent.*, 3, G.

⁴¹ *Ibid.*; cf. H.R. KLOCKER, *Ockham and Finality*, p. 234.

⁴² *II Sent.*, q. 3, B D.

⁴³ *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, f^o 112 c.

⁴⁴ *Summulae*, II, ch. 4, pp. 36-37.

⁴⁵ Voir *De visione Dei*, ch. 13, *Philosophisch-theologische Schriften III*, p. 148; *Werke* (éd. Wilpert) I, pp. 312-313 : «Tu, Deus meus, es ipsa infinitas absoluta, quam video esse finem infinitum. Sed capere nequeo, quomodo finis sit finis sine fine. Tu Deus es tui ipsius finis, quia es quicquid habes. Si habes finem es finis. Es igitur finis infinitus, quia tui ipsius finis, quia finis tuus est essentia tua, essentia finis non terminatur in alio a fine, sed in se.

Finis igitur, qui est sui ipsius finis est infinitus et omnis finis, qui non est sui ipsius finis est finis finitus. Tu Domine, qui es finis omnia finiens, ideo es finis, cuius non est finis et sic finis sine fine seu infinitus, quod aufugit omnem rationem. Implicat enim contradictionem. Quando igitur assero esse sic finitum finem admitto tenebram lucem ignorantiam scientiam impossibile necessarium. Et quia admittimus finem finiti esse, necessario infinitum admittimus seu finem ultimum seu finem sine fine. Sed non possumus non admittere entia finita, ita non possumus non admittere infinitum. Admittimus igitur

sans fin est elle-même «la fin et le désir de tous» (*finis et desiderium omnium*)⁴⁶ – mais cette fin demeure inaccessible à notre connaissance. C'est pourquoi il n'y a pas chez Nicolas de Cues d'argument *téléologique* permettant d'affirmer l'existence de cette Fin. Nicolas de Cues préfère (ou du moins esquisse à plusieurs reprises, dans la *Docte ignorance*) une démonstration *a priori* «visant à poser en même temps la nécessité d'une Limite inaccessible, qui sert de loi à toute progression, et d'un Maximum absolu et incompréhensible où se confondent les deux infinis»⁴⁷. Que la finalité existe en Dieu mais nous soit inaccessible, cela n'a rien d'étonnant puisque, pour le Cusain, notre connaissance certaine ne porte que sur le mesurable, le quantitatif, et que la finalité est nécessairement de l'ordre de la qualité. La seule fin que nous puissions saisir, pour lui, c'est la fin-limitée, la fin-finie⁴⁸; celle-ci ne peut être qu'une fin intermédiaire, donc une fin-relative, et par conséquent ne peut pas exercer vraiment la causalité finale.

Ajoutons que Nicolas de Cues, plus sans doute qu'aucun auteur du Moyen Age finissant, s'oppose à ce qu'on a appelé le «finalisme géocentrique» et reproche aux philosophes d'avoir toujours postulé que les dieux, le ciel et son mouvement, le destin, les intelligences, les esprits et les idées «étaient nécessaires à ce monde terrestre, comme si ce monde était la fin de toutes leurs œuvres»; ce faisant, un Platon et un Aristote ont omis de considérer (*non attendentes*) que «tant d'étoiles innombrables plus grandes que cette terre habitable et tant d'intelligences n'ont pas été créées [pour être subordonnées] aux fins (*ad finem*) de ce monde terrestre, mais à la gloire du Créateur»⁴⁹.

Dans la *disputatio* qu'il consacre à la «cause finale *in communi*», Suarez commence par affirmer que la cause finale est d'une certaine manière la première de toutes (*praecipua omnium*), mais il avoue aussitôt que sa *ratio causandi* est la plus obscure⁵⁰. Néanmoins, contre ceux qui l'ont niée, il veut maintenir que la fin est «une cause véritable,

coincidentiam contradictiorum super quam est infinitum.

Coincidentia autem illa est contradictio sine contradictione sicut finis sine fine. (...) Omnia enim, quae dicuntur de absoluta simplicitate coincidunt cum ipsa, quia ibi habere est esse, oppositio oppositorum est oppositio sine oppositione, sicut finis finitorum est finis sine fine».

⁴⁶ *De Beryllo*, ch. 18, *Schriften* III, p. 28; *Werke* II, p. 718.

⁴⁷ M. DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues*, p. 262.

⁴⁸ Voir *De visione Dei*, *loc. cit.*

⁴⁹ *De venatione sapientiae*, ch. 21, *Schriften* I, p. 98; *Werke* II, p. 547; en cela Nicolas de Cues pense pouvoir se réclamer d'Epicure : cf. *loc. cit.*, p. 100; *Werke* II, p. 548.

⁵⁰ *Disp. met.*, XXIII, prol.

propre et réelle»⁵¹; mais lorsqu'il s'agit de préciser en quoi consiste sa *ratio causandi*, Suarez se réfère explicitement à Ockham et lui reprend l'expression de «motion métaphorique» : «la causalité de la fin consiste en une motion métaphorique»⁵². A vrai dire, Suarez commence par invoquer l'autorité de S. Thomas, ou plus exactement lui prêter l'intention de comprendre ainsi la finalité (*sentiens in hoc consistere causalitatem ejus*), tout en avouant que S. Thomas ne le dit pas explicitement (*quamvis non ita expresse declarat*)⁵³. Suarez en appelle également à Avicenne, Albert le Grand, Hervé de Nédellec et Soncinas, pour enfin reconnaître que personne ne s'est exprimé sur ce sujet aussi clairement et explicitement qu'Ockham⁵⁴. Suarez admet qu'il puisse paraître difficile que «la même réalité, ou le même mode réel, sans aucune distinction *in re* soit causalité de la fin et de l'efficient, puisque ces causes ont néanmoins des *rationes* diverses»⁵⁵. En réalité, tout en reconnaissant que la cause finale et la cause efficiente ont des *rationes* diverses, Suarez les confond pratiquement, puisque, à la suite d'Ockham, il ne les considère plus que du point de vue de leur exercice. C'est bien de cette manière qu'il explique l'affirmation d'Aristote : «la cause finale ne cause en acte que quand quelque chose agit en acte en vue de la fin (*propter finem*)»⁵⁶, ce qui lui permet de conclure : «Si donc l'action de l'agent en vue de la fin cesse, l'effet n'est plus causé par la fin pour (*propter*) laquelle il est fait, mais a été causé (*jum non causatur a fine, sed causatum est*), et reste ordonné à la fin»⁵⁷. Si Suarez maintient que la causalité finale s'enracine dans le bien⁵⁸, cependant, lorsqu'il se pose la question de savoir si la fin meut selon son *esse* réel ou selon l'*esse cognitum*⁵⁹, il répond catégoriquement : la fin meut selon l'*esse cognitum*⁶⁰. Cela fait pour lui si peu de doute qu'il déclare sans hésitation : «tous s'accordent à reconnaître que la fin n'a pas besoin de l'existence réelle (...) pour causer finalement. J'ajouterai que ni le véritable *esse essentiae*, ni l'*esse existentiae* possible n'est nécessaire *re ipsa* pour

⁵¹ Sect. 1, n° 7.

⁵² Sect. 4, n° 8; cf. sect. 10, n° 12 et 15.

⁵³ Sect. 4, n° 8.

⁵⁴ Suarez mentionne *II Sent.*, q. 3, cité ci-dessus, p. 799.

⁵⁵ Sect. 4, n° 13.

⁵⁶ *Ibid.*, n° 15.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Cf. sect. 6, n° 8 : la *res* qui peut exercer une causalité finale est celle qui a en soi une bonté à cause de (*propter*) laquelle elle est aimée.

⁵⁹ Sect. 8.

⁶⁰ *Ibid.*, n° 6.

causer *finaliter*, car l'appréhendé suffit»⁶¹. Il est clair que Suarez ne saisit plus ce que S. Thomas avait souligné de façon si nette, à savoir que le bien implique l'*esse* et que le bien, considéré du point de vue de la causalité, a un primat sur l'être. Suarez idéalise la causalité finale, il la ramène à la causalité exemplaire comme s'il s'agissait de l'activité artistique; par le fait même le réalisme de la causalité finale se ramène à celui de la causalité efficiente. Suarez en arrive à cette conclusion invraisemblable, qui montre bien comment il quitte la philosophie réaliste de l'acte : ce n'est plus le bien-existant-en-acte qui finalise, mais le sujet connaissant dans son exercice même de recherche d'un idéal (la voie est ainsi ouverte à Kant).

Chez Descartes, la mise entre parenthèses et le rejet pratique (volontaire, prudentiel) de la finalité deviennent parfaitement explicites. Dans les *Principes de la Philosophie*, Descartes pose en principe «qu'il ne faut point examiner pour quelle fin Dieu a fait chaque chose, mais seulement par quel moyen Il a voulu qu'elle fût produite»⁶²; et il explique :

Nous ne nous arrêterons pas aussi à examiner la fin que Dieu (...) s'est proposée en créant le monde, et nous rejetterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales : car nous ne devons pas tant présumer de nous-mêmes, que de croire que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils; mais, le considérant comme l'*Auteur* de toutes choses, nous tâcherons seulement de trouver, par la faculté de raisonner qu'Il a mise en nous, comment celles que nous percevons par l'entremise de nos sens ont pu être produites; et nous serons assurés, par ceux de ses attributs dont Il a voulu que nous ayons quelque connaissance, que ce que nous aurons une fois aperçu clairement et distinctement appartenir à la nature des choses, a la perfection d'être vrai⁶³.

De même, dans les *Méditations*, Descartes affirme :

Cette seule raison [je sais que ma nature est extrêmement faible et limitée, alors que celle de Dieu est incompréhensible et infinie] est suffisante pour

⁶¹ *Ibid.*, n° 7.

⁶² *Principes de la philosophie*, I, art. 28, titre, Oeuvres IX, 2e partie, p. 37. Cf. III, art. 2, p. 104 : nous présumerions trop de nous-mêmes «si nous nous persuadions que ce n'est que pour notre usage que Dieu a créé toutes les choses, ou bien seulement si nous prétendions de pouvoir connaître par la force de notre esprit quelles sont les fins pour lesquelles Il les a créées».

⁶³ *Op. cit.* I, art. 28, p. 37.

me persuader que tout ce genre de causes, qu'on a coutume de tirer de la fin, n'est d'aucun usage dans les réalités Physiques, ou naturelles; car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu⁶⁴.

Descartes, par le fait même, ramène très explicitement la recherche et la découverte de la cause finale à celles de la cause efficiente :

Tout ce que vous me dites ensuite en faveur de la cause finale doit être rapporté à la cause efficiente; ainsi, à cause de (*ex*) cet usage des parties dans les plantes, dans les animaux etc., il est juste d'admirer Dieu qui les a faits, et par (*ex*) l'inspection de ses œuvres, connaître et glorifier l'artisan (*opifex*), mais non pas de deviner pour quelle fin Il a créé toutes choses. Et bien qu'en Ethique, où il est souvent permis d'user de conjectures, il soit parfois pieux de considérer quelle fin Dieu s'est proposée dans son gouvernement de l'univers (*in regendo universo*), dans la Physique, par contre, où toutes choses doivent être appuyées de solides raisons, cela est inepte. Et il n'est pas imaginable que certaines fins soient plus que d'autres manifestes (*in propatulo*); car toutes sont cachées de la même manière dans l'abîme inscrutable de Sa sagesse⁶⁵.

Descartes, ne distinguant plus assez nettement intellect pratique (prudence) et intellect spéculatif (sagesse), abandonne la recherche du *pourquoi* des réalités physiques en faveur de la recherche de leur *comment*. Ce n'est donc plus par la finalité qu'il faut remonter à Dieu, mais par la causalité artistique : il faut regarder les *œuvres* pour découvrir l'*Opifex*. Sans doute Descartes admet-il que, dans le domaine éthique, il puisse être permis, et pieux, de considérer la finalité du gouvernement divin; mais on demeure alors dans le domaine des «conjectures».

⁶⁴ *Quatrième méditation*, Oeuvres IX, 1ère partie, p. 44. Le texte latin (Oeuvres VII, p. 55) est plus sobre : *investigare fines Dei*.

⁶⁵ *Cinquièmes réponses*, texte latin, Oeuvres VII, pp. 374-375 (les Cinquièmes réponses ne sont pas traduites). Descartes revient à diverses reprises sur le fait que c'est «une pensée pieuse et bonne, en ce qui regarde les mœurs, de croire que Dieu a fait toutes choses pour nous», mais qu'il n'est «aucunement vraisemblable que toutes choses aient été faites pour nous», et que ce serait «impertinent de se vouloir servir de cette opinion pour appuyer des raisonnements de Physique» (*Principes*, III, art. 3, p. 104; cf. III, 40, p. 121). Voir aussi *Lettre CCL à X****, août 1641, Oeuvres III, pp. 431-432 : nous ne pouvons connaître les fins de Dieu; et «bien qu'il soit vrai que, *respicendo ad nos homines*, comme il en est en Ethique, toutes choses aient été faites pour la gloire de Dieu (...), il serait cependant puéril et absurde» d'affirmer en métaphysique que Dieu, tel un homme rempli de superbe, ne s'est proposé, en créant l'univers, d'autre fin que d'être loué par les hommes...

Spinoza, à son tour, affirmera que «toutes les causes finales ne sont que des fictions humaines», tout en reconnaissant que l'homme agit toujours en vue d'une fin; mais cette fin est ramenée d'une part à l'appétit, d'autre part à l'utilité :

Par fin, pour laquelle nous faisons quelque chose, j'entend l'appétit⁶⁶.

Les hommes agissent toujours en vue d'une fin, c'est-à-dire en vue de l'utile qu'ils désirent; d'où il résulte qu'ils ne cherchent jamais à savoir que les causes finales des choses une fois achevées (*peractarum*), et que, dès qu'ils en ont connaissance, ils trouvent le repos, car alors ils n'ont plus aucune raison de douter⁶⁷.

Mais le grand tort des hommes, estime Spinoza, est que, «ayant considéré les choses comme des moyens», et «pensant aux moyens qu'ils ont l'habitude d'agencer pour eux-mêmes», ils ont conclu à l'existence d'un *Rector* de la nature, ou de plusieurs, qui dispose tout pour leur convenance – en quoi ils ne font que projeter sur Dieu leur propre *ingenium*⁶⁸. En réalité, «la Nature n'a aucune fin qui lui soit d'avance fixée, et (...) toutes les causes finales ne sont que des fictions humaines»⁶⁹. Pour le montrer, déclare Spinoza,

je n'aurai pas besoin de longs discours (...) tout dans la Nature procède selon une nécessité éternelle et une souveraine perfection. J'ajouterai cependant encore ceci : cette doctrine finaliste met la Nature à l'envers. Car ce qui, en réalité, est cause, elle le considère comme effet, et inversement. (...) Ensuite, cette doctrine détruit la perfection de Dieu : car, si Dieu agit en vue d'une fin, il désire (*appetit*) nécessairement quelque chose dont Il est privé. Et, sans doute, les théologiens et les métaphysiciens distinguent bien entre une fin d'indigence et une fin d'assimilation, mais ils avouent néanmoins que Dieu a tout fait pour Lui-même⁷⁰.

⁶⁶ *Ethique*, IV, déf. 7, Oeuvres complètes, p. 547.

⁶⁷ *Op. cit.*, Appendice, p. 403.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 404.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 405.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 405-406. Maritain, rappelant qu'Aristote exclut les mathématiques de l'ordre du bien, fait remarquer que chez Spinoza, «qui envisage l'être même et la métaphysique elle-même du point de vue des mathématiques», et qui donc confond nécessairement la relation de l'agent à son action avec celle de l'essence à la propriété, la finalité est nécessairement exclue : «il ne peut pas plus y avoir de finalité dans le monde de Spinoza que dans le monde des pures mathématiques (*Sept leçons sur l'être...*, p. 139). Le Dieu de Spinoza, sorte de Géométrie subsistante, ne peut pas plus qu'elle être amour, ni «être à lui-même l'objet et la fin de son amour»; si nous devons l'aimer d'un amour intellectuel, lui ne peut nous aimer; et «il cause les choses sans les ordonner à aucune fin» (*op. cit.*, p. 139-140).

Spinoza, dans sa critique de la finalité, va donc plus loin que Descartes puisque, pour lui, prétendre que Dieu agit en vue d'une fin, c'est détruire la perfection de Dieu. La finalité est ramenée à l'appétit biologique ou à l'utilité; elle est donc essentiellement limitée et imparfaite.

La position de Boyle, telle qu'elle est exprimée dans la conclusion de son *Traité sur les causes finales des choses naturelles*, est beaucoup plus nuancée :

toute considération des causes finales ne doit pas être banni de la philosophie naturelle; mais (...) il est plutôt admissible, et en certains cas recommandable, d'observer et de conclure, de l'usage manifeste des choses, que l'Auteur de la nature a pré-ordonné ces fins et usages (...). Cependant, un naturaliste qui se veut digne de ce nom ne doit pas laisser la recherche de la connaissance des causes finales lui faire négliger l'investigation industrielle des causes efficientes⁷¹.

Quant à Leibniz, il proteste vivement contre Descartes, en affirmant l'«utilité des causes finales dans la physique»⁷², et en observant qu'il n'est pas «le premier qui ait blâmé Mr. Descartes d'avoir rejeté la recherche des causes finales. Outre le R.P. Malebranche, feu Mr. Boyle l'a fait avec beaucoup de zèle, et de solidité; sans parler de quantité d'autres Auteurs graves, modérés, et bien intentionnés»⁷³. Pour Leibniz, la physique n'interroge pas seulement sur le *comment* des choses, mais aussi sur leur *pourquoi*⁷⁴; et «les causes finales servent en physique, non seulement pour admirer la sagesse de Dieu, ce qui est le principal, mais encore pour connaître les choses et pour les manier»⁷⁵. «Les âmes agissent selon les lois des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux»⁷⁶.

⁷¹ *A Disquisition about the final causes of natural things. Wherein it is inquired, Whether, and [if at all] with what Cautions a Naturalist should admit them?*, Works IV, p. 551.

⁷² *Discours de métaphysique*, XIX, p. 41; cf. *Lettre à PhHipp*, Oeuvres [Gerhardt] IV, pp. 281 et 284; *Réponses aux réflexions...*, *op. cit.*, pp. 338-340; éd. Erdmann, pp. 143-144.

⁷³ *Réponses...* éd. Erdmann p. 143.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Loc. cit.*, p. 144 a.

⁷⁶ *Monadologie*, § 79; éd. Robinet, p. 119; éd. Erdmann, p. 711 b; cf. *Principes de la nature et de la grâce*, § 3, éd. Robinet, pp. 31-33; éd. Erdmann, p. 714 b.

Si Leibniz, contre Descartes, réaffirme l'exigence de la recherche de la causalité finale, il ne redécouvre cependant pas le primat métaphysique de la cause finale sur la cause efficiente. Ce qui lui importe, c'est l'harmonie qui doit exister entre ces deux règnes.

A la fin de la *Critique de la raison pure*, dans l'«architectonique de la raison pure» qui donne le plan complet de tout système des connaissances rationnelles, Kant présente la philosophie comme «la science du rapport qu'a toute connaissance aux fins essentielles de l'humaine raison (*teleologia rationis humanae*)»⁷⁷. Si l'on entend la philosophie en ce sens, le philosophe n'est pas un «artiste de la raison» (comme sont le mathématicien, le physicien, le logicien), mais «le législateur de la raison humaine», «un maître dans l'idéal qui (...) réunit tous [les artistes de la raison] et qui s'en sert comme d'instruments pour favoriser les fins essentielles de la raison humaine»⁷⁸. «Les fins essentielles, précise Kant, ne sont pas encore pour cela les fins suprêmes : il ne peut y en avoir qu'une seule (dans une suite systématique parfaite de la raison). Elles sont donc ou le but final, ou des fins subalternes qui appartiennent nécessairement au but final comme moyens. Le premier n'est autre que la destination totale de l'homme, et la philosophie de cette destination s'appelle la morale»⁷⁹.

Mais ce que Kant appelle «fin» au niveau de la raison pratique n'est plus la fin au sens propre. La recherche du bonheur n'est qu'un «principe matériel»⁸⁰, elle n'est jamais directement une fin morale. Dans cette morale purement formelle, le vrai principe moral est

⁷⁷ *Critique de la raison pure*, p. 562.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Critique de la raison pratique*, p. 20. M. Scheler estime qu'une éthique «qui prétend établir d'abord un *but* (...) pour mesurer la valeur morale du vouloir à sa relation par rapport à ce but» rabaisse les valeurs du bon et du méchant «au simple niveau de valeurs *techniques* subordonnées à ce but.» En réalité, «les buts eux-mêmes ne sont justifiés que si le vouloir était bon, qui les pose ou qui les a posés (...) Si nous ne connaissons que le but lui-même, et non point la manière dont il a été posé, il n'est aucun but qui puisse être bon ni mauvais» (*Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, pp. 35 et 36). Scheler rejette donc, avec Kant, mais dans une autre perspective (celle d'une éthique «matérielle» des valeurs, et non d'une éthique formelle) «toute forme d'éthique qui (...) voit dans le rapport entre une personne, une conduite, un vouloir et certains buts ou certains *buts-finaux* la condition fondamentale qui confère leur plein sens à l'application des valeurs» (*op. cit.*, p. 54). «Les valeurs ne dépendent pas des buts; elles n'en sont pas tirées par abstraction; mais elles se trouvent dès l'origine à la base même des *fins-tendancielles*, *a fortiori* à la base même des buts, qui sont eux-mêmes fondés sur des fins» (*op. cit.*, p. 64). «Rien ne peut devenir but, qui n'ait été d'abord fin. Le but se fonde sur la fin : le but est une fin représentée (voir p. 63).

l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire l'indétermination de la volonté à l'égard de tous les objets, sa seule détermination venant de la norme du vouloir en général. «L'éthique nous offre (...) une *matière* (un objet du libre-arbitre), une FIN de la raison pure, qu'elle présente en même temps comme un devoir pour les hommes»⁸¹; et Kant précise :

On nomme *fin* l'objet du libre arbitre (d'un être raisonnable) dont la représentation détermine [le vouloir] à une action qui produise cet objet. — Or (...) je ne puis jamais être contraint par autrui à posséder une fin, c'est moi seul qui détiens le pouvoir de me proposer quelque chose comme fin. — Mais si, de plus, je suis obligé de me proposer comme fin quelque chose qui est compris dans les concepts de la raison pratique et si par conséquent [je dois admettre] en plus du principe formel de détermination du libre-arbitre (...) encore un principe matériel de détermination, qui conduit à posséder une fin, qui puisse être opposée à la fin qui résulte des penchants sensibles, il s'agit alors du concept d'une fin qui est en elle-même un devoir⁸².

Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant présente le concept de fin naturelle comme un concept *a priori*, mais *régulateur*, et non pas *constitutif*⁸³. Le «concept transcendantal d'une finalité de la nature» n'est ni un concept de la nature, ni un concept de la liberté, mais «représente l'unique manière suivant laquelle nous devons procéder dans la réflexion sur les objets de la nature en vue d'une expérience complètement cohérente, et par suite, c'est un principe subjectif (...) de la faculté du juger»⁸⁴. Le jugement de finalité se présente sous deux formes : le jugement *esthétique* et le jugement *téléologique*. Au niveau du premier, la beauté sera définie comme «la forme de la *finalité* d'un objet en tant qu'elle est perçue en celui-ci sans *représentation d'une fin*»⁸⁵. Le jugement téléologique, à la différence du précédent, affirme une finalité objective, mais, en réalité, il s'agit d'une «organisation» : les choses en tant que fins naturelles sont des êtres organisés⁸⁶. Traitant

⁸¹ *Métaphysique des mœurs*. Deuxième partie : *Doctrine de la vertu*, Introduction, § 1, pp. 50-51.

⁸² *Op. cit.*, p. 51. «Le concept d'une fin qui est en même temps un devoir (...) est le seul qui fonde une loi pour les maximes des actions, puisque la fin subjective (que chacun poursuit) est subordonnée à la fin objective (que chacun doit se proposer)» (*ibid.*, § 6, p. 60).

⁸³ *Critique de la faculté de juger*, § 65, p. 194; cf. p. 197 et Introduction, § 5, p. 29.

⁸⁴ *Op. cit.*, Introduction, § 5, p. 31.

⁸⁵ *Op. cit.*, § 17, p. 76.

⁸⁶ Voir *op. cit.*, § 65, pp. 191 ss. Le concept de «fin naturelle» est celui d'une finalité interne; celle-ci se distingue de la finalité externe, simplement relative, qui est «la convenance d'une chose pour une autre» (§ 63, p. 188) ou, pour l'homme, l'utilité (cf. p. 187).

de la «liaison causale», Kant distingue la liaison des causes efficientes, liaison des causes *réelles*, de celle des causes finales, qui est liaison des causes *idéales*⁸⁷. L'idéal devient norme et mesure. Le jugement de finalité, affirme Kant, «doit avoir pour fondement un certain principe *a priori*, même si celui-ci n'est que régulateur et même si ces fins ne se trouvent nullement dans une cause efficiente, mais seulement dans l'idée de celui qui juge»⁸⁸.

Rappelons enfin que dans la *Critique de la raison pure*, Kant s'élève contre une preuve «physico-théologique» qui concluerait de l'ordre et de la finalité de l'univers à sa contingence, et, de cette contingence, s'élèverait à l'existence d'un être absolument nécessaire⁸⁹.

En réalité, il n'y a plus chez Kant de causalité finale; au niveau éthique, il s'agit d'une législation universelle. On ramène la causalité finale à celle de la loi et à celle d'une «valeur absolue»: celle de l'être raisonnable existant comme «fin en soi»⁹⁰. Il s'agit donc de la causalité exemplaire, plutôt que de la causalité finale. Au niveau de la critique du jugement, l'idée de finalité comme «principe subjectif de la faculté de juger» est tout ce qu'il faut garder de la philosophie de la finalité. Tout se ramène à cela, à un concept *a priori* régulateur. Aussi n'est-il pas étonnant que la liaison des causes finales soit celle des causes *idéales*.

⁸⁷ Voir *op. cit.*, § 65, p. 192.

⁸⁸ *Op. cit.*, § 66, p. 195.

⁸⁹ *Critique de la raison pure*, p. 445. Dans le traité sur *La fin de toutes choses*, Kant distingue «la fin naturelle de toutes choses, selon l'ordre des buts moraux de la Sagesse divine; sous ce rapport moral, elle ne dépasse pas notre compréhension»; et «la fin mystique (surnaturelle) des choses, dans l'ordre des causes effectives; ici, nous ne pouvons rien comprendre» (*La fin de toutes choses*, pp. 224-225). Pour Kant, «on trouve à la vérité des fins dans le monde», et en telle quantité que nous avons raison d'admettre comme principe de l'étude de la nature qu'il n'existe rien dans la nature qui soit sans fin; toutefois, nous cherchons en vain le but final dans la nature elle-même. «Comme l'Idée de celui-ci ne se trouve que dans la raison, il ne peut et il ne doit par conséquent être cherché, dans sa possibilité objective même, que dans les êtres raisonnables. La raison pratique de ceux-ci n'indique pas seulement ce but final, mais détermine aussi ce concept relativement aux conditions sous lesquelles seules nous pouvons concevoir un but final» (*Critique de la faculté de juger*, § 88, pp. 259-260). «Mais un but final n'est qu'un concept de notre raison pratique et il ne peut être déduit d'aucune donnée de l'expérience en vue d'un jugement théorique sur la nature, et il ne peut pas non plus être rattaché à la connaissance de celle-ci. Il n'est pas d'usage possible de ce concept en dehors de l'usage pour la raison pratique d'après des lois morales» (*ibid.*, p. 260). Il ne peut donc y avoir aucune preuve téléologique de l'existence de Dieu (voir § 90, pp. 266 ss.).

⁹⁰ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 149. «Le concept suivant lequel tout être raisonnable doit se considérer comme établissant par toutes les maximes de sa volonté une législation universelle [ce qui définit l'impératif catégorique] afin de se juger soi-même et ses actions de ce point de vue, conduit à un concept très fécond qui s'y rattache, (...) le concept d'un *règne des fins*» (*op. cit.*, p. 158).

Schelling loue Aristote d'avoir découvert la cause finale, mais estime qu'il n'a pas su la distinguer suffisamment de la cause finale «dernière». Lui-même, Schelling, reconnaît quatre causes : la première est la matière (ou, ce qui revient au même pour lui, la substance pure); la seconde est celle qui confère la détermination; la troisième est la cause finale; enfin la quatrième est «la dernière, absolument dernière cause finale, Dieu». Et il porte sur Aristote ce jugement :

«Nous devons donner à Aristote la préférence sur Platon, parce qu'il a défini ce troisième facteur [permettant de comprendre le devenir] comme étant cause (*Ursache*), comme étant ce en vue de quoi (ὄδ ἕνεκα) tout le reste devient, donc comme étant cause finale. C'est seulement pour n'avoir donné de cette cause qu'une définition extérieure, fondée sur l'expérience plutôt qu'en vertu d'une nécessité intellectuelle, qu'il lui a été par la suite très difficile de la distinguer de la quatrième cause à laquelle il s'est cependant vu obligé d'arriver et qui devrait d'ailleurs être la dernière cause finale, et qu'il éprouve la même difficulté pour distinguer entre la deuxième cause et la quatrième⁹¹.

Si Schelling loue Aristote d'avoir découvert la cause finale, cela ne veut pas dire que lui-même l'ait redécouverte au niveau métaphysique; mais il saisit avec beaucoup de force, au niveau de la vie, comment toute activité implique non seulement une détermination, mais aussi un «ordre vers». Cependant, Schelling ne dépasse pas le devenir; la causalité finale, pour lui, c'est ce en vue de quoi tout le reste *devient*, c'est ce qui explique le devenir. Il saisit donc la causalité dans son effet immédiat, mais il ne la saisit pas en elle-même, comme fin. Sa critique d'Aristote est, sur ce point, très significative : la causalité finale demande à être saisie en vertu d'une nécessité intellectuelle plus qu'en vertu de l'expérience; c'est une nécessité immanente à la vie de l'intelligence qui doit permettre de découvrir la causalité finale.

Si la causalité finale est présente chez Hegel au point que l'on a pu écrire que «l'idée métaphysique» à laquelle il tenait le plus était «la primauté de la cause finale»⁹², il s'agit en réalité d'une finalité purement immanente, au niveau du devenir de l'Esprit, et d'une fin entendue au sens de «résultat»⁹³.

⁹¹ *Introduction à la philosophie de la mythologie*, II, 17e leçon, p. 163; *Ausgewählte Werke*, 2e série, I, 1, p. 397; cf. p. 165, texte allemand p. 400.

⁹² F. GRÉGOIRE, *Etudes hégéliennes*, p. 18, note; cf. 1^{re} partie, p. 434, note 36.

⁹³ Cf. 1^{re} partie, p. 433.

Rappelons d'abord la manière dont Hegel interprète la causalité finale chez Aristote : «La détermination *aristotélicienne* de la vie, écrit-il dans l'*Encyclopédie*, contient la finalité interne et se tient, par suite, infiniment loin au-dessus du concept de la téléologie moderne, qui n'avait en vue que la finalité *finie*, la finalité *extérieure*»⁹⁴. Et dans ses cours sur l'histoire de la philosophie, il note :

Chez Aristote, le bien, la fin (*Zweck*), l'universel (*Allgemeine*) est le fondement, le substantiel; et il met en valeur cet universel, cette fin et le maintient ferme en opposition contre Héraclite et les Eléates; le devenir d'Héraclite est une détermination juste et essentielle; mais le changement manque encore d'une détermination de l'identité avec soi-même, il manque de solide et d'universel (...). Aristote n'interroge que ce qui meut; et c'est le λόγος, la fin (*Zweck*). Comme il maintient l'universel contre le principe du pur changement, ainsi il met au contraire en valeur l'acte (*Thätigkeit*), contre les Pythagoriciens et contre Platon, contre le nombre. L'acte est aussi changement, mais un changement restant identique avec soi-même – un changement, mais posé à l'intérieur de l'universel comme le changement qui reste identique avec lui-même : c'est une détermination qui est détermination de soi-même (*Sichselbstbestimmen*). Dans le pur changement n'est pas encore contenu la conservation de soi-même à l'intérieur du changement. L'universel est actif (*thätig*), se détermine; et la fin (*Zweck*) est la détermination de soi-même qui se réalise (*sich realisiert*). Voilà la *définition principale* qui est importante chez Aristote⁹⁵.

Voilà qui est net : Hegel ne voit pas la différence, dans la philosophie d'Aristote, entre la fin et le fondement, entre la fin et le λόγος, donc entre la fin et l'universel. L'acte, étant un changement qui reste identique avec soi-même, un changement à l'intérieur de l'universel, est en définitive une détermination qui est détermination de soi-même. Voilà ce qu'est la fin : la détermination de soi-même qui se réalise.

Si nous regardons maintenant la doctrine professée dans l'*Encyclopédie*, nous voyons que Hegel distingue, dans ce qu'il appelle la *relation téléologique*, la finalité extérieure (*äusserliche Zweckmäßigkeit*) et la finalité interne⁹⁶. Dans la finalité extérieure, «le concept est encore immédiatement en face de l'objet, il ne l'a pas encore pro-

⁹⁴ *Encyclopédie*, I (1827-1830), § 204, p. 442.

⁹⁵ *Geschichte der Philosophie*, II, Werke (Glockner) XVIII, p. 320. Cf. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Préface de la 2e édition, p. 57 : «on peut dire (...) que Socrate a découvert la détermination du but (*Zweck*) et qu'après lui Platon, mais surtout Aristote, l'ont élaboré et connu de façon déterminée».

⁹⁶ *Encyclopédie*, I (1817), §§ 155 ss. et 1827-1830, §§ 204 ss.; *Propédeutique philosophique*, 2e cours, *Logique*, §§ 101-103, pp. 107-108.

duit à partir de soi. Le but est, par suite, *fini* (...). Son auto-détermination est (...) seulement formelle, enfermée dans le but subjectif, et le but accompli est seulement une forme extérieure⁹⁷. La finalité interne «est celle où une réalité présente possède en elle-même son concept et où elle est, *en même temps*, but et moyen, but qui se réalise et qui est réalisé dans cette réalité présente elle-même»⁹⁸. «Le but réalisé est l'universel se conservant dans le processus objectif (...). Ce qui se produit dans la réalisation du but [dans le concept], c'est seulement *que sa subjectivité* propre et la simple apparence de la subsistance-par-soi objective sont supprimées (...). Ce but réalisé est l'*Idée*»⁹⁹. Hegel considère qu'«avec le concept de la *finalité interne*, Kant a ressuscité l'*Idée* en général et en particulier celle de la vie», et qu'«il n'a libéré la *raison pratique* de la finalité externe que dans la mesure où il a reconnu comme absolu l'élément *formel* de la volonté, l'auto-détermination dans la forme de l'universalité; mais le contenu est indéterminé, et l'agir finalisé (*zweckmäßige Handeln*) est conditionné par un matériau, et c'est pourquoi il n'accomplit aussi que le Bien formel ou, ce qui est la même chose, ne réalise que des *moyens*»¹⁰⁰.

Ainsi, seule la finalité interne est la véritable finalité, et cette finalité, c'est l'*Idée*. Le terme «finalité» est encore employé, mais sa signification (détermination de soi-même qui se réalise) est toute nouvelle. Le propre de la dialectique est de ramener la finalité extérieure à la finalité interne et de ne plus, au terme, considérer que l'*Idée*¹⁰¹.

Après Hegel, on trouve à la fois des rejets très marqués de la finalité, comme chez Nietzsche ou dans le matérialisme dialectique, et certaines reprises de la finalité, dans des perspectives aussi diverses que

⁹⁷ *Encyclopédie*, I (1817), § 156, p. 264.

⁹⁸ *Propédeutique*, *loc. cit.*, § 103, p. 108.

⁹⁹ *Encyclopédie*, *loc. cit.*, §§ 161 et 162, p. 266. Cf. éd. de 1827-1830, § 210, p. 445 : «le but réalisé est (...) l'unité posée du subjectif et de l'objectif...».

¹⁰⁰ *Op. cit.*, § 156, p. 264.

¹⁰¹ Se demandant si une pensée absolue peut être conçue comme soumise à un développement interne, Gabriel Marcel pose ainsi le problème de la finalité : «un développement immanent impliquant nécessairement une finalité, ceci revient à se demander si l'on peut concevoir une finalité régissant une pensée absolue. A cela il semble bien qu'il faille répondre négativement; car la transcendance de la finalité par rapport au donné qu'elle régit semblant établie, il faudrait admettre une finalité supérieure à la pensée absolue, ce qui nous ferait retomber dans un réalisme contradictoire. Dès lors il paraît établi que du moment où l'on pose une pensée absolue il faut renoncer à retrouver en elle un développement immanent» (*Fragments philosophiques* 1909-1914, p. 42; en établissant la transcendance de la finalité par rapport au donné qu'elle régit, G. Marcel estime «que la finalité ne se peut expliquer du point de vue des éléments, et qu'on est obligé de concevoir ces vues comme des vues abstraites finies sur un tout indivisible» : *ibid.*, note 1).

celle de Kierkegaard ou celle de l'idéalisme d'un Hamelin ou d'un Lachelier.

Chez Kierkegaard, la finalité s'exprime avant tout dans le τέλος absolu qui doit transformer absolument l'existence de l'individu¹⁰² :

Même un τέλος relatif transforme partiellement l'existence d'un homme(...). Vouloir énergiquement amasser de l'argent donne déjà à une vie d'homme une autre forme, à plus forte raison le τέλος absolu, le vouloir dans son sens le plus haut. Tout vouloir relatif est en effet reconnaissable à ce qu'on veut quelque chose pour quelque chose d'autre, mais le τέλος suprême doit être voulu pour l'amour de ce τέλος lui-même. Et ce τέλος suprême n'est pas un quelque chose, car alors il correspondrait relativement à autre chose de fini. Mais c'est une contradiction de vouloir absolument quelque chose de fini, car il faut que le fini ait une fin et que vienne donc un temps où on ne peut plus le vouloir. Mais vouloir absolument signifie vouloir l'infini, et vouloir une béatitude éternelle signifie vouloir absolument, car on doit pouvoir la vouloir à chaque instant (...) l'être voulant ne veut même pas savoir quelque chose de ce τέλος, quelque chose d'autre que son existence, car aussitôt qu'il vient à savoir quelque chose de lui, il est déjà arrêté dans son élan¹⁰³.

«Dans cette direction vers le τέλος absolu, toute idée de résultat, même du plus magnifique (...) est, s'il doit être une récompense, une perte absolue»¹⁰⁴.

Toute «médiation» qui ferait du τέλος absolu un τέλος parmi d'autres le rabaisse à un τέλος relatif ou épuise le rapport du τέλος absolu dans des buts relatifs¹⁰⁵. La seule attitude est orientation absolue vers le τέλος absolu, respect absolu du τέλος absolu¹⁰⁶. «Le sommet de la tâche est de pouvoir se rapporter à la fois d'une façon absolue au τέλος absolu et d'une façon relative aux buts relatifs, c'est-à-dire d'avoir toujours en soi le τέλος absolu»¹⁰⁷.

Dans la dialectique d'Hamelin, la finalité est posée comme le corrélatif (contraire) de la causalité. La causalité (synthèse de l'altération et de la spécification) «est une détermination qui procède du dehors et

¹⁰² Voir *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, pp. 261 ss.

¹⁰³ *Op. cit.*, pp. 265-266.

¹⁰⁴ *Op. cit.*, p. 268.

¹⁰⁵ Voir *op. cit.*, pp. 270-275. Cf. *Journal*, I, p. 149 : «L'idée même de médiation, mot de passe de la nouvelle philosophie, est juste à l'opposé du christianisme».

¹⁰⁶ *Post-scriptum*, pp. 276-277.

¹⁰⁷ *Op. cit.*, p. 279.

cela au triple point de vue de l'espace, de la qualité et du temps»¹⁰⁸, et elle exclut «toute considération d'ordre ou de bonté quelconque»¹⁰⁹. Elle appelle donc, comme corrélatif, la notion de finalité, qui implique l'idée de but. Il faut ainsi, en face de la causalité, poser la finalité, par laquelle seulement «achève de se constituer le déterminisme des phénomènes»¹¹⁰. La synthèse de la causalité et de la finalité sera la notion de «système agissant», ou de personnalité¹¹¹.

Lachelier, à sa manière, redécouvre une certaine finalité, puisque pour lui «la possibilité de l'induction repose sur le double principe des causes efficientes et des causes finales»¹¹². Mais si la «loi des causes finales» est aussi indispensable au principe de l'induction que celle des causes efficientes¹¹³, ces lois diffèrent en deux points essentiels : la loi des causes finales «pose absolument et sans conditions chacune des fins réelles ou présumées de la nature»¹¹⁴, alors que celle des causes efficientes ne détermine chaque phénomène que par rapport à un précédent dont elle suppose l'existence; en second lieu, la loi des causes efficientes «est d'une application nécessaire et rigoureuse, qui ne comporte pas de degrés», tandis que celle des causes finales est «une loi flexible et contingente dans chacune de ses applications»¹¹⁵. Cette loi, en définitive, «intéresse surtout notre sensibilité», mais elle n'est pas pour cela «étrangère à l'essence de la pensée», et c'est pourquoi on peut «établir que la pensée elle-même suppose l'existence de cette loi et l'impose, par conséquent, à la nature»¹¹⁶.

La loi des causes finales fait passer la pensée et la nature elle-même «d'une existence abstraite à une existence réelle»¹¹⁷. «L'unité téléologique des êtres, voilà le véritable noumène dont les phénomènes

¹⁰⁸ *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 250.

¹⁰⁹ *Op. cit.*, p. 287.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Voir *op. cit.*, pp. 357-358; cf. ci-dessus, p. 716, note 31.

¹¹² *Du fondement de l'induction*, in *Oeuvres I*, p. 27. Critiquant cette vision selon laquelle le principe (scientifique) du déterminisme se complète par le principe (métaphysique) de finalité, H. Lefebvre constate que la métaphysique de Lachelier «se résume dans une formule obscure et qui paraît profonde : le monde est 'une pensée qui ne se pense pas suspendue à une pensée qui se pense'»; et il ajoute : «La métaphysique, ici, repose sur un sophisme : définir le tout par la partie, la nature par l'être vivant et pensant» (H. LEFEBVRE, *Logique formelle, logique dialectique*, p. 183).

¹¹³ Voir LACHELIER, *op. cit.*, pp. 70-71.

¹¹⁴ *Op. cit.*, p. 71.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Op. cit.*, p. 76. Lachelier montre que «l'existence abstraite, qui consiste dans la nécessité mécanique, a besoin elle-même de trouver un appui dans l'existence concrète,

ne sont que les manifestations»¹¹⁸. «Les vraies raisons des choses, ce sont les fins, qui constituent, sous le nom de formes, les choses elles-mêmes (...); l'opposition du concret et de l'abstrait, de la finalité et du mécanisme, ne repose que sur la distinction de nos facultés : une pensée qui pourrait renoncer à elle-même pour (...) se retrouver toute entière dans les choses, ne reconnaîtrait plus d'autre loi que l'harmonie ni d'autre lumière que la beauté»¹¹⁹. «L'existence véritable (...) est en elle-même finalité et harmonie»¹²⁰.

Nietzsche, par contre, rejette violemment toute finalité, tant au niveau de la nature qu'au niveau des actes humains :

Quand je réfléchis à ma lignée philosophique, je me sens en relation avec le mouvement *anti-téléologique*, c'est-à-dire spinoziste, de notre temps, mais avec cette différence que je tiens même «la fin» et «le vouloir» *en nous* pour une illusion¹²¹.

Si le monde avait une fin, cette fin serait atteinte. S'il avait un état final non intentionnel, il l'aurait également atteint. S'il était capable de s'arrêter, de se figer, d'«être», si dans toute la suite du devenir il possédait à un seul instant cette capacité d'«être», il y a longtemps que tout devenir serait révolu, et toute pensée, et tout «esprit». Le fait que l'«esprit» existe, et qu'il est un *devenir*, démontre que l'univers n'a pas de but, pas d'état final, qu'il est incapable d'être. Mais la vieille habitude d'imaginer une fin à tout déroulement de faits et de prêter l'univers à un Dieu créateur qui le dirige, est si puissante, que le penseur a de la peine à ne pas se représenter l'absence de fin dans l'univers comme une sorte d'intention à son tour¹²².

Si l'évolution universelle avait un but, il devrait être atteint. Mais le fait est qu'elle *n'a pas de fin* et toute philosophie, toute hypothèse scientifique (par exemple le mécanisme) qui pose une fin nécessaire est *réfutée*

qui n'appartient qu'à l'ordre des fins», si bien que «la finalité n'est pas seulement une explication, mais la seule explication complète de la pensée et de la nature» (*op. cit.*, pp. 78-79).

¹¹⁸ *Op. cit.*, p. 78.

¹¹⁹ *Op. cit.*, p. 80.

¹²⁰ *Op. cit.*, p. 78. Tout en reconnaissant que sa philosophie est indépendante de la religion, Lachelier conclut qu'«en subordonnant le mécanisme à la finalité, elle nous prépare à subordonner la finalité elle-même à un principe supérieur et à franchir par un acte de foi morale les bornes de la pensée en même temps que celles de la nature» (*op. cit.*, p. 92).

¹²¹ *La volonté de puissance*, I, p. 204. Cf. p. 224.

¹²² *Op. cit.*, p. 299.

par ce fait fondamental. Je cherche une conception du monde qui rende justice à ce fait. Il faut expliquer le devenir sans recourir à des intentions de finalité, il faut que le devenir apparaisse justifié à tout instant (ou *impossible à évaluer*, ce qui revient au même). (...) Le devenir *n'a pas de terme*, n'aboutit pas à l'être»¹²³.

L'«éternel retour», c'est «l'existence (...) n'ayant ni sens ni fin, mais revenant inéluctablement, sans aboutir au néant»¹²⁴. Nietzsche le considère comme «l'hypothèse *la plus scientifique* qui soit. Nous nions les causes finales : si l'existence en avait une, elle l'aurait atteinte»¹²⁵.

Si le monde n'a pas de fin, l'activité humaine n'en a pas davantage :

De tout temps, nous avons mis la valeur d'un acte, d'un caractère, d'une existence, dans son *intention*, dans la *fin* en vue de laquelle on agit, on se conduit, on vit. Cette antique idiosyncrasie du goût finira par prendre une tournure dangereuse – à supposer toutefois que l'absence d'intention et de fin dans le devenir vienne de plus en plus au jour de la conscience. Il semble que se prépare une dévalorisation générale : «Rien n'a de sens», cette sentence mélancolique signifie que toute espèce de sens git dans l'intention et que si toute intention fait défaut, le sens fait aussi totalement défaut. Conformément à cette estimation, on avait été forcé de transporter la valeur de la vie dans une «vie après la mort» ou dans l'évolution progressive des idées, ou de l'humanité, ou du peuple, ou au delà de l'humanité; mais on n'arrivait ainsi qu'à reculer la fin à l'infini; il a bien fallu se tailler sa place dans la marche générale du monde (peut-être avec cette perspective diabolique que c'est une marche vers le néant).

En face de ce fait, il faut soumettre la «*fin*» à une critique plus sévère; il faut comprendre qu'une action *n'est jamais causée par une fin*; que la fin et les moyens sont des interprétations dans lesquelles certains points d'un devenir sont soulignés et choisis aux dépens d'autres, de la plupart des autres; que chaque fois qu'on agit en vue d'une fin, ce qui se passe est une autre chose absolument différente; qu'il en est de toute action de finalité comme de là prétendue finalité que l'on attribue à la chaleur du rayonnement solaire; la plus grande masse se perd; une fraction à peine perceptible a une fin, un sens; il faut se dire qu'une «*fin*» accompagnée de ses «*moyens*» n'est qu'une ébauche extrêmement imprécise qui à vrai dire peut commander, en nous prescrivant de *vouloir*, mais qui suppose un système d'instruments dociles et exercés, capables de substituer à l'imprécis des grandeurs fixes (c'est-à-dire que nous imaginons un système d'intellects *plus intelligents* mais plus étroits, qui fixent les fins et les moyens, afin de pouvoir imputer à notre seule «*fin*» connue le rôle de la «cause de l'ac-

¹²³ *Op. cit.*, p. 112.

¹²⁴ *Op. cit.*, II, p. 12.

¹²⁵ *Ibid.*

tion»; ce dont nous n'avons pas le droit; ce serait, pour résoudre un problème, transporter la solution dans un monde inaccessible à notre observation).

En dernier lieu, pourquoi une «fin» ne serait-elle pas un *phénomène accessoire* dans la série des modifications des forces agissantes qui produisent l'action de finalité, une esquisse pâle projetée par avance dans le conscient pour nous orienter dans ce qui arrive, comme symptôme du devenir et *non* comme sa cause ? Mais en disant cela, nous critiquons *la volonté elle-même*; n'est-ce pas une illusion, que de prendre pour une cause ce qui émerge dans le conscient sous forme d'acte volontaire ? Tous les phénomènes conscients ne sont-ils pas des aboutissants, les derniers anneaux d'une chaîne, qui semblent se conditionner parce qu'ils se succèdent sur un même plan conscient ? Ce pourrait être une illusion¹²⁶.

Le matérialisme dialectique, et Engels en particulier, exclut la finalité de la nature¹²⁷. Plus récemment, Henri Lefebvre a montré quel sens dialectique on pouvait reconnaître au principe de finalité. Ce principe, écrit-il, «se formule classiquement : 'Tout a une fin'. Métaphysiquement pris, ce principe signifie que la nature a des intentions, des buts, comme une volonté humaine»¹²⁸. Poussé jusqu'au «sophisme» par Leibniz, jusqu'à l'enfantillage par Bernardin de Saint-Pierre, un tel principe a soulevé les protestations des savants :

conformément à son habitude, la métaphysique travestit le réel en renversant son ordre; les vallées ne sont pas faites «pour» que les fleuves y coulent, mais ce sont les fleuves qui ont creusé les vallées; l'œil n'est pas fait «pour» voir, mais, au cours de l'évolution, la lumière agissant sur les pigments des organismes a contribué à la formation de l'œil¹²⁹.

¹²⁶ *Op. cit.*, I, pp. 87-88. Voir aussi p. 134 : «N'allons pas prendre pour règles de l'être nos propres 'desiderata' ! N'allons pas placer de nouveau les formes *finales* du devenir (*Werden*) (par exemple l'esprit) comme un 'en-soi' *derrière* le devenir». S'il n'y a pas pour Nietzsche de causes finales, il n'y a pas non plus de causes efficientes : «Jadis on ne croyait qu'à des fins; c'est échanger une erreur contre une autre que de ne croire aujourd'hui qu'à des *causes efficientes*. Il n'y a ni *causes finales* ni *causes efficientes*; dans les deux cas nous tirons d'une fausse observation de nous-mêmes des conclusions fausses : 1°) nous croyons agir volontairement; 2°) nous croyons à tout le moins *agir*. Sans doute, sans cette croyance il n'y aurait pas d'êtres vivants; mais est-ce une raison pour qu'elle soit vraie ?» (*op. cit.*, p. 389).

¹²⁷ Voir F. ENGELS, *Dialectique de la nature*, p. 118.

¹²⁸ H. LEFEBVRE, *Logique formelle, logique dialectique*, p. 185.

¹²⁹ *Ibid.*

Kant, affirme Henri Lefebvre, «a essayé de sauver la finalité métaphysique en distinguant la finalité *externe* et la finalité *interne*»¹³⁰. Dire que le melon a des côtes *pour* être mangé en famille, c'est attribuer à la forme du melon une finalité externe; mais un organisme, et la nature entière, ont une finalité interne (comme, dans une œuvre d'art, les détails sont «faits» pour l'ensemble). La finalité interne, relevant du jugement esthétique, transcenderait la causalité et serait idéale plus que réelle, mais à ce titre nous laisserait pressentir un ordre de vérités supérieures (nouménales)¹³¹.

Pour Henri Lefebvre, l'opposition de la finalité interne et de la finalité externe ne résiste pas à l'examen; les éléments d'un tout ont une existence propre, «et le rapport entre les éléments du tout se détermine *en un sens* comme un rapport *externe*. Toute 'finalité' réelle ne peut être qu'interne d'une part, externe de l'autre, inséparablement»¹³².

Quel sens peut donc bien avoir, dans la perspective du matérialisme dialectique, le principe de finalité ? C'est la notion dialectique d'interaction et de réciprocité d'action qui va permettre de «réhabiliter» ce principe en le dépouillant de tout caractère métaphysique :

Tout a une fin, mais le mot «fin» doit être pris concrètement (...). Tout ce qui existe a une limite, dans l'espace et dans le temps, et cette limite est sa «fin», le point et l'instant où cesse cet être déterminé. Mais cette fin se trouve aussi sa *transition*, son passage, *sa rencontre avec autre chose et sa médiation, sa transformation en cette «autre chose»*. La limite de cet objet, de cette feuille, de cet arbre, est aussi la limite de l'air ambiant, de la terre et le lieu de leurs échanges, de leurs transformations. Et c'est là même qu'ils se déterminent réciproquement. La «fin» est donc aussi un commencement (d'autre chose) et toutes choses se trouvent ainsi liées et liantes, causées et causantes, de façon interne, par leur détermination et par leur fin. (...) Ainsi, chaque être vivant va vers sa «fin», la mort, parce qu'il est un être «fini», poussé vers cette fin par ses contradictions internes, étant un être singulier qui ne peut s'identifier à l'espèce, à la vie, à l'univers. Mais, en tant qu'individu, condamné à la finitude par son individualité, il porte en lui l'espèce et la vie et l'avenir sous forme de germe. Et vivre c'est pour lui mûrir ce germe et propager l'espèce qui, cependant, le condamne à n'être que fini et mortel. Et sa «fin» en ce sens est *également* de se reproduire¹³³.

¹³⁰ *Ibid.* Cf. ci-dessus, p. 807 et note 86.

¹³¹ Voir *op. cit.*, p. 186.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Op. cit.*, pp. 186-187.

Dans cette perspective dialectique, la finalité de la nature implique «un rapport en un sens interne des parties et éléments», mais il s'agit d'un équilibre statistique ou d'un ordre qui n'a rien d'une «harmonie», mais résulte simplement de l'action réciproque. L'homme de lettres qui décrit l'harmonie de la nature «ne soupçonne pas que cet ensemble, la vie de cet ensemble, son équilibre, résultent du règne universel de la 'fin', c'est-à-dire de la mort»¹³⁴. Henri Lefebvre fait observer qu'on retrouve ici, «à un degré supérieur, et dans leur vérité (...) les premières étapes de la pensée dialectique : l'unité de l'être et du néant»¹³⁵. «Ce qui est donné dans chaque être – et dans la raison – c'est l'unité de l'être et du néant, de l'infini et du fini, l'un en l'autre et l'un par l'autre»¹³⁶.

Freud estime que si la question du but de la vie humaine a été posée d'innombrables fois, «elle n'a jamais encore reçu de réponse satisfaisante. Peut-être n'en comporte-t-elle aucune»¹³⁷. Attribuer un but à la vie humaine «semble avoir pour origine cet orgueil humain dont nous connaissons déjà tant d'autres manifestations. On ne parle jamais du but de la vie des animaux, sinon pour les considérer comme destinés à servir l'homme. Mais ce point de vue aussi est insoutenable (...). Il n'est décidément que la religion pour savoir répondre à la question du but de la vie. On ne se tromperait guère en concluant que l'idée d'assigner un but à la vie n'existe qu'en fonction du système religieux»¹³⁸.

Aussi Freud estime-t-il qu'il faut «remplacer la question précédente par cette autre, moins ambitieuse : quels sont les desseins et les objectifs vitaux trahis par la conduite des hommes, que demandent-ils à la vie, à quoi tendent-ils ? On n'a guère de chance de se tromper en répondant : ils tendent au bonheur (...). On le voit, c'est simplement le principe du plaisir qui détermine le but de la vie, qui gouverne dès l'origine les opérations de l'appareil psychique...»¹³⁹.

Bergson (qu'on pourrait comparer sur ce point à Schopenhauer, pour qui la finalité est l'expression d'une tendance d'abord indéterminée et inconsciente), rejette la conception du «finalisme radical» selon lequel «les choses et les êtres ne font que réaliser un programme

¹³⁴ *Op. cit.*, p. 189.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Malaise dans la civilisation*, p. 20.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

une fois tracé»¹⁴⁰. Ce finalisme radical (celui de Leibniz) se présente soit au niveau de l'univers, soit au niveau de l'individu¹⁴¹. Bergson ne veut pas d'un finalisme «rétréci» aux dimensions de l'individu, car, pour lui, il n'y a pas de finalité «interne», propre à l'individu. «La finalité est externe ou elle n'est pas du tout»¹⁴², pour la bonne raison qu'il n'y a pas d'«individualité absolument tranchée dans la nature»¹⁴³. Si donc «il y a de la finalité dans le monde de la vie, elle embrasse la vie entière dans une seule indivisible étreinte»¹⁴⁴. Bergson présente donc sa vision comme un «dépassement» de la finalité; il veut aller «plus loin»¹⁴⁵, car «le cadre de la finalité est (...) trop étroit pour la vie dans son intégralité»¹⁴⁶. On ne peut pas «assigner à la vie un but», car c'est supposer «un modèle préexistant qui n'a plus qu'à se réaliser», et c'est, par le fait même, supposer que tout est donné d'avance, d'un seul coup¹⁴⁷. La conception classique de la finalité, en faisant intervenir un plan, une intention, explique la vie par l'intelligence, et donc rétrécit la signification de la vie¹⁴⁸. «Il faut substituer à l'intelligence proprement dite la réalité plus compréhensive dont l'intelligence n'est que le rétrécissement. L'avenir apparaît alors comme dilatant le présent. Il n'était donc pas contenu dans le présent sous forme de fin représentée. Et néanmoins, une fois réalisé, il expliquera le présent»¹⁴⁹.

L'essentiel de la protestation de Bergson semble bien être le rejet de la finalité entendue comme «réalisation d'une idée conçue ou concevable par avance»¹⁵⁰. Cette finalité, il la rejette au nom de l'évolution créatrice, «cette force qui évolue à travers le monde» et qui «toujours cherche à se dépasser elle-même, et toujours reste inadéquate à l'œuvre qu'elle tend à produire»¹⁵¹. L'évolution créatrice «transcende la finalité»¹⁵², «elle est essentiellement un courant lancé à travers la matière, et qui en tire ce qu'il peut», sans projet ni plan¹⁵³. Cependant, suggère

¹⁴⁰ *L'évolution créatrice*, Oeuvres p. 528.

¹⁴¹ Voir *op. cit.*, p. 529.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Op. cit.*, pp. 530-531.

¹⁴⁴ *Op. cit.*, p. 531.

¹⁴⁵ *Op. cit.*, p. 540.

¹⁴⁶ *Op. cit.*, p. 685.

¹⁴⁷ Voir *op. cit.*, p. 538 et *Les deux sources de la morale et de la religion*, Oeuvres p. 1022.

¹⁴⁸ *L'évolution créatrice*, p. 538.

¹⁴⁹ *Op. cit.*, p. 539.

¹⁵⁰ *Op. cit.*, p. 685.

¹⁵¹ *Op. cit.*, p. 602.

¹⁵² *Op. cit.*, pp. 685 et 720.

¹⁵³ *Op. cit.*, p. 720.

Bergson en une formule qui lui est familière, «tout se passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler comme on voudra, *homme* ou *surhomme*, avait cherché à se réaliser...»¹⁵⁴.

Chez Whitehead, qui conçoit l'univers et chacune des réalités qui le constituent comme un organisme en évolution, la finalité est très nettement affirmée. Remarquant que la philosophie de «ce grand biologiste» qu'était Aristote a conduit à «la furieuse insistance (*wild overstressing*) sur la notion de causes finales durant le Moyen Age chrétien» et, du même coup, à la violente réaction de la «science moderne» en faveur des causes efficientes, Whitehead estime que «l'une des tâches d'une métaphysique saine (*sound*) est de manifester les causes finales et efficientes dans leurs justes relations mutuelles»¹⁵⁵. C'est ce que lui-même s'efforce de faire dans son explication du *process* créateur de l'univers et de chaque «entité actuelle»¹⁵⁶. La causalité finale y est conçue comme l'*idéal* de ce que l'entité actuelle peut devenir¹⁵⁷ et comme un «principe interne d'in-quiétude»¹⁵⁸ qui la fait tendre vers son achèvement. Cet achèvement, au niveau microcosmique de l'entité actuelle, est compris d'une manière esthétique, en termes de «satisfaction»; et au niveau macrocosmique de l'univers, Whitehead affirme que «la téléologie de l'univers est orientée vers la production de la Beauté»¹⁵⁹. Néanmoins, Beau et Bien sont très liés chez Whitehead, et pour lui la «fin ultime de la création»¹⁶⁰ est une réciprocité d'amour entre Dieu et le monde, une immanence réciproque dans l'amour.

De son côté, Michele F. Sciacca s'interroge : «l'homme poursuit-il seulement des finalités partielles, ou toutes les finalités partielles se coordonnent-elles et s'unifient-elles en une finalité totale et absolue qu'à cause de cela nous pourrions appeler *finalité finale* ?»¹⁶¹ Il faut aussi se demander s'il y a des éléments constitutifs de l'existence spirituelle de l'homme qui attestent qu'une telle finalité suprême «est le moteur premier et implicite de tous ses actes et le but ultime et explicite

¹⁵⁴ *Op. cit.*, p. 721.

¹⁵⁵ *Process and Reality*, pp. 128-129; cf. p. 159.

¹⁵⁶ Cf. 1^{re} partie, p. 442.

¹⁵⁷ *Op. cit.*, p. 229.

¹⁵⁸ *Op. cit.*, p. 44.

¹⁵⁹ *Adventures of Ideas*, p. 341; cf. ci-dessus, p. 663, note 3.

¹⁶⁰ *Process and Reality*, p. 350.

¹⁶¹ *L'uomo, questo squilibrato*, p. 74.

de toute sa vie d'homme»¹⁶². La réponse est que l'homme, soit comme individu, soit comme personne, tend à réaliser des finalités partielles; par exemple, la vie biologique, à travers d'infinies finalités partielles, réalise une finalité totale vers laquelle celles-là convergent. Il en est de même de la vie spirituelle : les finalités partielles tendent vers une fin qui transcende la fin propre de chacune d'elles et en vue de laquelle elles sont pensées et voulues»¹⁶³.

Pour clore cette brève enquête sur la finalité, mentionnons Heidegger et ses analyses de l'«utilité», de l'«ustensilité». «L'étant intramondain dénommé marteau est destiné à marteler»¹⁶⁴, et «destiner»

quelque chose à sa fin signifie ontiquement : laisser, à l'intérieur d'une préoccupation concrète, un étant disponible *être tel qu'il est*, et le laisser être *afin* qu'il soit tel (...). Cette destination «apriorique» de quelque chose à sa fin est la condition de possibilité permettant la rencontre de l'étant disponible, en telle sorte que le *Dasein* peut destiner cet étant à sa fin au sens ontique, dans ses rapports ontiques avec l'étant. Par contre, au sens ontologique, la destination à la fin concerne la délivrance de *tout* étant disponible en tant que tel; il importe alors peu que, considéré ontiquement, cet étant soit ou *ne soit pas* conforme à sa destination ¹⁶⁵.

Nous ne voulons pas approfondir ici ces analyses. Rappelons simplement la différence entre la finalité proprement dite et l'ustensilité, l'usage (que nous retrouverons en étudiant l'activité morale), et signalons combien, à cet égard, la traduction de *Bewandtnis* par «finalité»¹⁶⁶ risque d'être équivoque. L'usage de l'outil est la finalité de l'outil : l'outil est fait pour être utilisé. C'est évidemment ce qu'il y a de plus fondamental dans la finalité, et c'est aussi notre première expérience de la finalité. Et parce que c'est notre première expérience, qui conditionne toutes les autres, nous risquons toujours de nous arrêter là et donc de confondre le conditionnement de cette première forme de finalité avec ce qu'est la finalité.

Relevons enfin, dans une perspective bien différente, la curieuse expression «téléonomie» employée par J. Monod pour éviter le terme

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Op. cit.*, p. 79.

¹⁶⁴ *Sein und Zeit*, § 18, p. 84; trad., p. 110.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 85; trad., p. 111.

¹⁶⁶ Voir *op. cit.*, p. 293, note du traducteur.

«finalité»¹⁶⁷. Il s'agit évidemment d'une finalité immanente. J. Monod précise bien que cette «téléonomie» ne résulte d'aucun «projet», qu'elle n'a été ni pensée, ni voulue. De son côté, F. Jacob écrit : «L'être vivant représente bien l'exécution d'un dessein, mais qu'aucune intelligence n'a conçu. Il tend vers un but, mais qu'aucune volonté n'a choisi»¹⁶⁸. En réalité, la «téléonomie» n'est pas la finalité au sens précis. Peut-on vraiment parler d'une *loi* de finalité, puisque la loi exprime le *comment*, et la finalité le *pourquoi* ? Y a-t-il vraiment un *comment* de la finalité ? Le *comment* de la finalité n'existe-t-il pas *que* dans les *effets* propres de la finalité ?

Cette enquête sur la finalité, bien incomplète, suffit cependant à montrer que la finalité, découverte explicitement par Aristote, a été très rapidement perdue (par les Stoïciens), reprise à leur manière par Plotin et Proclus, puis explicitée au niveau théologique par S. Thomas, pour être à nouveau perdue par Ockham et ses successeurs. La réaction de Leibniz ne pouvait suffire à rendre sa place à la finalité, précisément parce que Leibniz ne la ressaisit pas véritablement au niveau de l'être. Et de fait, tous ceux qui, par la suite, ont cherché à redécouvrir la finalité n'ont retrouvé qu'une finalité immanente qui, en réalité, n'est qu'un *effet* de la finalité.

Nous voyons donc combien il nous est nécessaire de revenir à une véritable métaphysique de l'acte et de la puissance, qui peut seule répondre à toutes les difficultés que soulèvent les textes que nous venons de parcourir. Nous voyons combien il est important pour nous de redécouvrir la finalité, depuis notre première expérience de la finalité jusqu'à son ultime précision métaphysique. La première expérience que nous ayons de la finalité est l'usage que nous faisons de l'outil. Heidegger nous le rappelle : l'outil est fait pour être utilisé; on pourrait ajouter : au niveau biologique, le vivant se sert de l'aliment; l'aliment est fait pour être assimilé. Nous expérimentons ensuite la finalité à travers notre travail¹⁶⁹, à travers la réalisation d'une œuvre : l'œuvre est un but, une fin-résultat; après sa réalisation, on se repose.

¹⁶⁷ Voir J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*.

¹⁶⁸ F. JACOB, *La logique du vivant*, p. 10; cf. G. SALET, *Hasard et certitude*, pp. XXI et XXXVI.

¹⁶⁹ Cf. 1^{re} partie, ch. VIII, section II, 7.

Nous découvrons ensuite la finalité au niveau de nos intentions morales, au niveau de l'expérience de l'amour d'amitié, expérience déjà beaucoup plus riche et beaucoup plus difficile à analyser.

Du domaine pratique, nous pouvons nous élever jusqu'à la connaissance de la philosophie spéculative. En découvrant la nature-forme, principe du mouvement naturel, nous découvrons que cette nature-forme est *fin* de la nature-matière, en ce sens que tous les mouvements naturels sont ordonnés à la conservation de la nature. Plus profondément, au niveau de l'analyse du vivant-humain, nous découvrons que dans ce vivant l'âme est fin du corps, que toutes les opérations vitales sont ordonnées à la conservation, à la survivance de l'espèce.

Enfin, en philosophie première, nous découvrons l'être comme acte, ce qui nous permet d'explicitier d'une manière dernière la finalité au niveau de l'être.

APPENDICE AU CHAPITRE IX

NOTE SUR LA PARTICIPATION

Nous ne prétendons pas donner ici une véritable étude historique de la participation, mais indiquer simplement quelques pistes de recherche.

Il semble que ce soit chez Platon qu'apparaissent les mots *μέθεξις* et *μετέχειν*. Simplicius, sans doute, emploie le verbe en rapportant la doctrine d'Anaxagore : «les autres participent (*μετέχει*) avec une partie au tout, mais le *νοῦς* (...) ne se mélange à rien»¹. Cependant, rien ne nous autorise à penser qu'Anaxagore ait lui-même employé ce terme. Celui-ci n'est du reste pas le seul, chez Platon, à exprimer la participation. A côté de *μέθεξις* et *μετέχειν*, on trouve *μετάληψις*² et *μεταλαμβάνειν*³, *κοινωνία* et *κοινωνεῖν*⁴, ainsi que *συνεῖναι*⁵, *παρεῖναι*⁶, *παραγίγνεσθαι*⁷. Nous

¹ SIMPLICIUS, *Phys.*, 164, 24; fragment 10 in O. VUIA, *Remontée aux sources de la pensée occidentale*, pp. 98-99.

² Pour *μετάληψις*, voir *République* VII, 540 d; *Parménide*, 131 a...

³ Pour *μεταλαμβάνειν*, voir *Protagoras*, 329 e; *Rép.* IX, 585 e; *Phédon* 72 c, 102 a; *Théétète*, 173 b; *Parménide*, 129 a, 130 e, 131 a, 133 a, 156 a, 158 b, 163 d; *Sophiste*, 251 d; 256 b; *Politique*, 309 e; *Lois* X, 904 a.

⁴ *Phédon*, 67 a; 100 d; *Phèdre*, 249 e; *Politique*, 269 d, e; 281 e; *Rép.* III, 403 b; *Sophiste*, 251 c; 252 a, b; 253 a, e; 254 b, c; 255 e; 256 b; *Lois* VI, 753 b.

⁵ *Phédon*, 81 c; *Rép.* III, 403 b; *Théétète*, 149 d.

⁶ *Phédon*, 58 c; cf. 59 a; et 100 d (*παρουσία*).

⁷ *Gorgias*, 506 d. Cf. *Hippias majeur*, 294 a; *Phédon*, 60 c; *Gorgias*, 506 c; *Rép.* VI, 507 c; *Ménon*, 70 a.

ne ferons pas ici une étude du vocabulaire platonicien de la participation; nous dégagerons simplement quelques grands traits de la doctrine, sans prétendre, certes, donner un exposé complet.

Dans le *Phédon*, Platon affirme, par la bouche de Socrate : «Il est pour moi évident que si la beauté appartient à quelque chose encore hors du beau-en-soi, il n'y a aucune raison que cette chose soit belle, si ce n'est qu'elle participe (μετέχει) au bon dont il s'agit. Et pour tout j'en dis autant (...) Est-ce là une sorte de cause (αίτια) qui ait ton assentiment ?» Ayant reçu l'approbation de son interlocuteur, Socrate poursuit : «Dans ces conditions, les autres causes, celles qui sont savantes, je ne les comprends plus, je ne réussis pas davantage à me les expliquer : oui, qu'on me donne pour raison de la beauté de telle chose, ou l'éclat de sa couleur, ou sa forme, ou quoi que ce soit d'analogue, autant d'explications auxquelles je dis bonsoir, pareillement troublé d'ailleurs en toutes. Cette raison-ci, au contraire, avec une simplicité naïve, sottise peut-être, moi j'en fais mon affaire, me disant que la beauté de cette chose n'est produite (ποιεῖ) par rien d'autre sinon, ou par une présence (παρουσία) de ce Beau, ou par une communication (κοινωνία), ou enfin par tels moyens et voies que comporte cette corrélation (προσγενομένη)»⁸. Et Platon résume ainsi sa pensée : «Par le beau-en-soi, toutes les choses belles deviennent belles (...). Il n'y a pas, que je sache, d'autre façon pour chaque chose de venir à l'existence (γυγόμενον), sinon de participer (μετασχόν) à l'οὐσία de chaque Idée dont elle doit participer»⁹. Tout ce qui existe dans notre univers n'existe que grâce à la participation des Idées : «Je n'ai pas d'autre cause à alléguer de l'apparition du deux, si ce n'est la participation (μετάσχεσιν) à la Dyade»¹⁰. Tout le problème métaphysique de la causalité se ramène donc à celui de la participation des Formes-idéales.

Cependant, à partir du *Parménide*, le verbe «participer» est employé en un sens plus large, sans référence immédiate aux Idées¹¹. Certes, Platon y parle encore de «participation» aux Idées; il précise même

⁸ *Phédon*, 100 c-d.

⁹ *Phédon*, 101 c; cf. *Banquet*, 211 b.

¹⁰ *Phédon*, 101 c.

¹¹ Voir la deuxième hypothèse : «Si l'Un est, se peut-il qu'il soit et qu'il ne participe pas à l'οὐσία ? – Cela ne se peut. – Donc l'οὐσία sera être de l'Un sans être identique à l'Un; autrement l'οὐσία ne serait pas l'être de l'Un, et lui, l'Un, ne serait pas participant de l'οὐσία» (142 b-c). A partir de là, le *Parménide* de Platon affirme la distance qui existe entre l'οὐσία et l'Un. Dans ce cas, le «participer» ne serait-il pas ce qui explique cet écart, qui n'est pas de l'ordre de la cause mais exprime la limite ? Ne sommes-nous pas en présence de la naissance de la limite, du premier mode de l'Un : l'Un-multiple ?

la nature¹² et les conditions¹³ de cette participation. Mais parallèlement à l'évolution qui semble s'effectuer dans la pensée de Platon concernant les Idées, on remarque un certain élargissement de la théorie de la participation¹⁴. Il est question de participer à l'un, à l'autre, à la pluralité, au nombre, au calcul et à l'harmonie, à l'οὐσία, à l'inégal, à la figure, au rond, au droit, au mouvement, au temps, au hasard, au jeu, à l'opinion, à la science, et même au non-être¹⁵. Dans ces conditions, participer signifie communiquer (κοινωνεῖν) ou avoir part d'une manière ou d'une autre avec une autre réalité. On exprime ainsi le fait de posséder telle ou telle qualité, ou même d'être affecté de telle ou telle imperfection¹⁶.

Dans le *Sophiste*, en face de la théorie des «fils de la terre», Platon rappelle que l'âme est juste ou injuste, sage ou folle en raison d'une présence ou d'une absence en elle, d'un avoir ou d'un non-avoir, de la justice ou de la sagesse. Ces qualités qui existent parfaitement en soi, au niveau intelligible, sont participées par le monde sensible. Mais il faut distinguer trois modalités de participation. D'abord, la participation du sensible aux Idées intelligibles, aux Formes-idéales; cette participation n'est pas mutuelle, car les Idées ne participent pas du sensible¹⁷. Cette modalité de participation, si elle est la première¹⁸, n'est pas la principale¹⁹.

Il y a ensuite la participation de l'âme aux Idées, par la connaissance. Si l'âme connaît les Idées, l'être réel²⁰, il y aura donc une relation de l'âme aux Idées, donc une certaine relation dans l'être réel, une relation mutuelle, et donc un certain mouvement intelligible. Nous pouvons par là comprendre les liens qui existent entre la participation et le mouvement; car la participation implique action et passion. Dans

¹² *Parménide*, 132 d : les Formes sont en permanence dans la réalité à titre de paradigmes; les choses leur ressemblent et en sont des copies (εἰκέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα); cette participation (μέθεξις) des choses aux Formes consiste en cela seul qu'elles en sont images (εἰκασθῆναι).

¹³ *Parménide*, 158 a : «pour participer à l'un, il faut évidemment être autre qu'un; sinon ce ne serait plus participer, ce serait être un par soi».

¹⁴ Voir *Parménide* 132 c-134 c.

¹⁵ *Parménide*, 162 a-b; cf. notre article sur *La participation dans la philosophie d'Aristote*, p. 256, note 2.

¹⁶ *Timée*, 34 c, 37 a; *République* III, 9, 396 b.

¹⁷ Si Platon affirme que le sensible est paradigme de l'intelligible, cela est vrai du point de vue de la connaissance, mais non du point de vue de l'être.

¹⁸ C'est cette participation que regardent les cinq premières hypothèses du *Parménide*.

¹⁹ Cf. *Parménide*, 129 d-130 a.

²⁰ Cf. *Sophiste*, 248 a.

la relation de connaissance, «l'âme et l'Idée participent mutuellement l'une de l'autre»²¹.

Enfin, il y a la participation des Idées entre elles : les Formes participent les unes des autres, comme le montre Platon dans ce qu'on a appelé la «déduction des genres de l'être». Le *Parménide* affirmait que la séparation absolue des Idées était une condition nécessaire de la pensée²² et qu'il était absurde de prétendre que les Idées participent entre elles, car si l'un participe à l'ὄντᾶ, tout est vrai²³. Il faut donc montrer que l'ὄντᾶ est susceptible de passion, qu'il y a en elle une puissance de relation. Si l'être réel est immuable selon lui-même, cela ne l'empêche pas d'être «passible» à l'égard des autres; donc, les Formes-idéales sont susceptibles de participation mutuelle.

Mais alors, on retombe dans la difficulté soulevée dans le *Parménide* : si les Idées participent les unes des autres, il se produit un mélange de toutes les déterminations, et tout est vrai²⁴. Pour résoudre cette difficulté, on pose le repos : l'immutabilité des Formes. Il faut que les Formes soient séparées pour être pensées; mais s'il n'y a que séparation et immutabilité, les Formes ne peuvent être pensées. La pensée réclame donc mouvement et repos, séparation et participation²⁵.

En réalité, les Idées participent parfois entre elles, et parfois non; les unes ont ce pouvoir de participation mutuelle, d'autres non²⁶. Car «l'être est en partie participation et en partie séparation»²⁷; par là, on évite les conclusions de la sixième hypothèse du *Parménide*. Il faut donc poser deux genres nouveaux : le même et l'autre. Les cinq genres participent tous les uns des autres, sauf le mouvement et le repos, qui ne peuvent se mêler²⁸.

On peut donc dire que l'être participe du mouvement, du repos, du même et de l'autre, et que le mouvement participe du même, de l'autre et de l'être. Donc «tout être, dans la mesure où il participe, participe à l'autre. Ainsi le mouvement participe au même, il participe aussi à

²¹ A. DE MURALT, *De la participation dans le Sophiste de Platon*, p. 105. On voit comment A. Diès peut dire que le *Sophiste* appelle «passion» la participation à l'unité (cf. 245 b).

²² Cf. *Parménide* 135 b-c.

²³ Voir V. BROCHARD, *La théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste*, in *Etudes de philosophie ancienne et moderne*, pp. 113 ss.

²⁴ Voir *Parménide*, sixième hypothèse, et *Sophiste*, 249 a-d; cf. A. DE MURALT, *art. cit.*, p. 110.

²⁵ *Sophiste*, 249 c.

²⁶ 251 a-d.

²⁷ A. DE MURALT, *art. cit.*, p. 112.

²⁸ *Sophiste*, 254 d.

l'autre, car il est autre que le même. La participation et la participation à l'autre sont une seule et même chose. *Participer c'est être autre que soi.* (...) La participation est la relation dans l'absolu»²⁹.

Ajoutons encore que «le mouvement est non-être, encore qu'il soit être en ce qu'il participe à l'être»³⁰. L'être est donc affirmé du non-être. Participer à l'être implique donc le non-être. «La participation, écrit André de Muralt, fait que l'être réel qui, en soi-même, est un, identique et incommunicable, devient communicable et multiple, c'est-à-dire que l'être réel, d'identique à soi, devient autre que soi et même que l'autre»³¹. Le même devient autre parce qu'il participe; car s'il était uniquement lui-même, il ne participerait pas; s'il participe, il participe à un autre, et le devient. C'est pourquoi il y a un lien entre autre et participation – celle-ci implique l'autre –, mais il ne faut pas les identifier.

On voit donc comment, pour Platon, la participation des Idées entre elles se fonde sur la participation mutuelle des cinq genres de l'être.

Notons enfin que la manière plus souple dont, à partir du *Parménide*, Platon envisage la participation, semble être contemporaine d'une découverte progressive de la causalité, notamment dans le *Sophiste*³²; mais cela ne veut pas dire, certes, que Platon identifie participation et causalité; car lorsqu'il s'agit de participer au non-être, «participer» ne peut impliquer qu'une similitude formelle, une certaine parenté³³.

C'est surtout dans le *Timée* que les diverses causalités se manifestent et sont explicitement traitées. Platon parle en effet du démiurge

²⁹ A. DE MURALT, *art. cit.*, p. 114.

³⁰ *Sophiste*, 256 d.

³¹ A. DE MURALT, *art. cit.*, p. 115. Mais peut-on dire que «le même devient autre parce qu'il participe à l'autre et [qu']il participe à l'autre parce qu'il participe à la participation» (*art. cit.*, pp. 115-116), et qu'il y a donc une Idée de la participation (p. 119)? «Le mouvement intelligible des Idées, écrit encore A. de Muralt, est donc une participation à l'Idée de participation, autre manière de dire que le mouvement intelligible est participation» (*ibid.*). En réalité, la participation exprime les relations mutuelles qui existent dans l'être plénier, entre les genres de l'être. Elle n'est pas un nouvel être, mais elle exprime le lien qui existe entre les diverses Idées. Il n'y a donc pas d'Idée de la participation.

³² Voir *Sophiste*, 247 e : «ce qui a une puissance naturelle quelconque, soit d'agir sur ce qu'on voudra d'autre, soit de subir l'action, même la plus minime, de l'agent le plus insignifiant, dût cette puissance ne s'exercer qu'une seule fois, tout ce qui la possède est véritablement...» Et 265 b : «Est productrice (...) toute puissance qui devient cause (*ai-ia*) que ce qui, antérieurement, n'était point, ultérieurement commence d'être». Voir aussi *Politique*, 269 c, 270 b; Platon parle de «causes auxiliaires» (281 c) et distingue la cause propre de la cause instrumentale : 287 b et d; *Timée*, 46 c et d; il envisage aussi certaines «causes adjuvantes» (46 c, 63 d).

³³ *Sophiste*, 260 d-261 a.

(δημιουργός) qui est la plus parfaite des causes³⁴. Or ce démiurge produit en contemplant un modèle et en «voulant que toutes choses [naissent] le plus possible semblables à lui»³⁵. Sa causalité se distingue donc bien de celle des Idées-formes; c'est celle d'un artiste³⁶, d'un père³⁷; c'est une providence qui relève d'une volonté libre³⁸. Et en opposition à l'égard de cette causalité intelligente qui veut le bien, il y a celle de la cause errante, celle de la nécessité³⁹.

Toute une théorie de la causalité est là comme sous-jacente, en préparation et en attente. La participation, qui au point de départ des spéculations de Platon triomphait magistralement, et qui a subi la critique du *Parménide*, semble bien, dans les derniers ouvrages, se référer souvent à la causalité et se fonder sur elle. La participation n'explique plus que des liens de dépendance formelle. On est loin des affirmations si catégoriques du *Phédon*. Y a-t-il eu une influence du disciple sur la pensée du maître ?

Cependant, Platon avoue lui-même que sur beaucoup de questions concernant les dieux et la naissance du monde, nous sommes incapables d'apporter des raisonnements tout à fait cohérents et poussés jusqu'à la dernière exactitude : «en ces matières, il nous suffit d'accepter un conte vraisemblable»⁴⁰. La doctrine de la causalité du démiurge et celle de la causalité errante relèvent donc du vraisemblable : seule la connaissance de la participation demeure la connaissance certaine, exacte, irréfutable et invincible. Tout ce qui échappe à cette connaissance, nous n'en pouvons avoir qu'une opinion. Aussi semble-t-il que, pour Platon, seule la participation soit la causalité connue scientifiquement. L'activité propre du démiurge, aussi bien que la causalité du «réceptacle», sont comme au delà de notre connaissance certaine; nous ne pouvons que les soupçonner. Du reste, l'activité du démiurge a pour but de rendre l'univers de plus en plus semblable à son modèle⁴¹ : on retrouve donc la notion de participation, qui semble dominer et commander toute l'activité du démiurge. Quant à la cause errante, elle est elle-même tout ordonnée, comme passivement, à l'action de la cause

³⁴ *Timée*, 29 a.

³⁵ *Timée*, 29 e.

³⁶ 31 a.

³⁷ 37 c; 41 a; 28 c.

³⁸ 30 c.

³⁹ 69 a; cf. 48 a; 49 a; 50 c et d; 52 a.

⁴⁰ 29 c-e; 48 d.

⁴¹ 37 c-d.

divine, des Formes-idéales et des nombres⁴². Platon ne parvient donc pas à se dégager totalement de la participation. C'est d'elle qu'il est parti, et ses efforts pour la dépasser, si intéressants qu'ils soient, demeurent infructueux. La participation reste pour lui la grande explication, la seule qui soit vraiment pleinement rationnelle, conforme au λόγος.

Chez Plotin, la théorie platonicienne de la participation du monde sensible aux Idées est reprise et critiquée. Quant à l'autre participation platonicienne, celle des Idées entre elles, elle demeure d'une certaine manière, mais sa signification et son importance ne sont plus les mêmes, en raison de la théorie plotinienne de la procession – ce qui est compréhensible, puisque les Formes-idéales ne jouent plus chez Plotin le même rôle que chez Platon.

Se demandant comment la matière participe (μεταλαμβάνει) des Idées⁴³, Plotin précise que cette question n'est pas celle du *comment* de la «venue» (τὸ πῶς ἔρχεται) des Idées dans la matière, mais celle du *comment* de la présence des Idées en elle : comment les Idées sont-elles (πῶς ἔστιν) dans la matière ?⁴⁴ Ce qui est étonnant (θαυμαστόν), c'est que la matière demeure impassible (ἀπαθής), tandis que les formes qui y entrent pâtissent. Si la matière ne pâtit pas, elle ne doit pas être en état d'opposition à l'égard de ce qu'elle reçoit : si la matière était laide en ce sens qu'elle serait la laideur, elle ne participerait pas (οὐδ' μεταλάβοι) à l'ordre; si elle était mauvaise, en étant ce qui est mauvais par soi, elle ne participerait pas au bien; ce qui permet de conclure que la participation (μετάληψις) n'est pas le fait de pâtir⁴⁵.

Plotin estime que si l'on examine la participation de la matière aux Idées, on cessera de la rejeter comme impossible; car si les Idées et la matière ne sont pas situées en un endroit séparé, alors la théorie de la participation ne sera pas «la plus obscure et la plus difficile de toutes», et il sera «bien aisé de la faire comprendre par des images»⁴⁶. Plotin ajoute que si parfois on se sert de la métaphore du rayonnement, il faut bien la comprendre comme une métaphore; il ne faut donc pas confondre la participation de la matière aux Idées avec le rayonnement (ἐλλαμψιν). Aussi Plotin peut-il dire que «l'Idée ne donne rien d'elle-

⁴² 53 b.

⁴³ Voir *Ennéades*, III, 6, 11, 6.

⁴⁴ *Ibid.*, 8.

⁴⁵ *Ibid.*, 29-30.

⁴⁶ VI, 5, 8, 8-10.

même à la matière»⁴⁷; celle-ci ne coopère en rien, elle demeure ce qu'elle est. Se demandant comment la matière, étant mauvaise, peut désirer le bien sans perdre ce qu'elle est par participation (μεταληψει), Plotin répond : «si la participation dont nous parlons est telle que la matière (...) demeure toujours ce qu'elle est, il n'est pas étonnant que, bien que mauvaise, elle participe au bien. Elle ne sort pas d'elle-même, mais comme il est nécessaire de participer (ἀναγκαῖόν ἐστι μεταλαμβάνειν) d'une manière quelconque, elle participe, étant elle-même»⁴⁸.

Mais s'agit-il là encore d'une réelle participation ? Car s'il y avait réellement participation (μεταλαμβάνουσα ὄντως), la matière, étant alors altérée réellement par le bien, de ce fait ne serait plus mauvaise⁴⁹. Plotin affirme très nettement : les êtres véritables participent toujours (ἀεὶ μεταλαμβάνει), mais les non-êtres ne participent pas véritablement (μὴ ὄντως)⁵⁰. Il se demande aussi «comment l'absolu non-être, ne participant pas, participe (πῶς μὴ μέτεχον μετέχει) en ayant quelque chose de son voisinage (παρὰ τῆς γειτνιάσεως ἔχει τι), bien que sa nature rende impossible toute union intime»⁵¹. «Ce que la matière a pris de l'être glisse sur elle comme sur une chose de nature étrangère, comme l'écho à partir de surfaces lisses et planes»⁵². Car, en réalité, la matière ne reçoit rien : elle arrête le rayonnement procédant des êtres et le renvoie. C'est ainsi que la matière devient cause (αἰτία) de la γένεσις, cause donc de la corruptibilité⁵³, introduisant du non-être dans la réalité.

Il est donc bien évident que la participation demeure extérieure à la matière, parce que celle-ci est non-être⁵⁴. La matière-non-être limite

⁴⁷ VI, 5, 8, 35; mais parce que l'Idée est une, «elle est capable, par cette unité, d'informer (μορφῶσαι) le non-un» (*ibid.*, 36-37). Il n'en reste pas moins que «le propre (ἰδίως) de la matière est la négation de la forme (μορφή); puisqu'elle n'a aucune qualité (ποιά), elle n'a pas non plus de forme (εἶδος)» (II, 4, 13, 23-24).

⁴⁸ III, 6, 11, 35-38. Voir aussi VI, 4, 13, 4-6 : tout ce qui s'étend dans l'espace participe (μετεληψέναι) à un être qui est lui-même inétendu (ἀδιάστατον). III, 6, 14, 26-28 : «si la matière participait (μετασχούσα) à la forme et la recevait de la façon qu'on croit, la forme en venant à elle s'y plongerait et y serait engloutie».

⁴⁹ III, 6, 11, 41-43.

⁵⁰ III, 6, 13, 53-54. «Il est impossible que ce qui est en dehors de l'être ne participe aucunement à l'être, puisque la nature de l'être est de faire des êtres (ὄντος φύσις τὸ ὄντα ποιεῖν)» (III, 6, 14, 18-20).

⁵¹ III, 6, 14, 20-23.

⁵² *Ibid.*, 24-25.

⁵³ *Ibid.*, 33-35.

⁵⁴ Plotin considère que c'est bien là la pensée de Platon; voir III, 6, 12, 2-4 : «la participation (μετάληψις) ne consiste pas, selon lui, en ce qu'une forme vienne en elle comme en un sujet et lui imprime sa marque (en lui donnant la forme) de sorte qu'elle réalise un composé (ἐν σύνθετον) dont les parties se modifient, se mélangent et sont en sympathie mutuelle».

la participation, elle la rend «impassible» (ἀπαθούς μεταλήψεως)⁵⁵. La matière comme cause (cause errante selon Platon) échappe donc bien à la participation. Il n'y a donc pas adéquation entre participation et causalité. La causalité pénètre dans la matière-non-être, la participation n'y pénètre pas réellement.

Et cependant, Plotin ne parle-t-il pas de participation à la matière et au mal⁵⁶ ? Mais s'il en parle, ne serait-ce pas précisément parce que la matière, comme le mal, n'est pas intégrée et demeure quelque chose d'extérieur ? Cette participation à la matière et au mal est d'un type tout à fait différent de l'autre; il s'agit d'une participation à la *dissemblance*⁵⁷ : «on se trouve alors complètement dans le lieu de la dissemblance» (ἀνομιότιτος τόπω). On serait tenté de dire qu'il s'agit d'une sorte d'anti-participation, qui explique, en définitive, la limite de la participation par similitude.

Plotin reconnaît – nous l'avons vu – que «les êtres véritables participent toujours», que toutes choses sont «un et être» de quelque manière et participent aux Idées⁵⁸. Les «uns» qui ne sont pas l'Un véritable «ne sont un qu'en participant à l'Un»⁵⁹; il y a participation (μετέχειν) à la première unité⁶⁰; la grandeur participe de l'Un, et la matière elle-même participe d'une certaine manière à l'unité⁶¹. L'Ame et l'οὐσία participent (μετέχουσα) du Nombre et de l'Harmonie⁶²; l'Ame participe à l'Intelligence⁶³. La participation, dans ce cas, implique bien une causalité, car l'Ame est le fruit de l'acte de l'Intelligence quand celle-ci œuvre hors d'elle-même (de même que les autres Intelligences sont les fruits de l'acte [τὰ ἐνεργούμενα] de l'Intelligence quand celle-ci

⁵⁵ III, 6, 12, 6.

⁵⁶ Voir II, 4, 15, 8 ss. : «Sont ordonnées et la matière et toutes les choses qui, sans être la matière, y participent (μετέχειν) et ont le λόγος de la matière. Donc la matière est l'infini lui-même...»; et I, 8, 13 : si la vertu n'est pas le beau en soi et le bien en soi, mais est bonne et belle par participation, le vice n'est pas non plus le laid en soi ni le mal en soi. En montant au-dessus de la vertu, on trouve le beau et le bien; en descendant au-dessous du vice, on trouve le mal en soi, soit qu'on le contemple, soit qu'on devienne mauvais soi-même en y participant : γινόμενα δὲ ἢ μεταλήψις αὐτοῦ (*loc. cit.*, 16).

⁵⁷ I, 8, 13, 17.

⁵⁸ I, 7, 2, 3-4 : μετέχει εἶδους.

⁵⁹ V, 5, 4, 3 (cf. ci-dessus, p. 584).

⁶⁰ V, 5, 4, 29 ss. (cf. ci-dessus, p. 585, note 196), où Plotin montre comment l'armée et la maison participent à l'un de manière différente.

⁶¹ Voir ci-dessus, p. 583, note 179. L'un est mesure, et non mesuré (*ibid.*, note 180).

⁶² VI, 6, 16, 43.

⁶³ Cf. I, 7, 2, 10 : νοῦ μέτεστιν.

œuvre en elle-même)⁶⁴. Et l'Intelligence elle-même est engendrée par l'Un, qui est plus cause qu'elle-même, étant «cause de la cause» et contenant toutes les causes⁶⁵.

Plotin précise encore que «si quelqu'un participe de quelqu'un, il est évident qu'il ne participe pas de lui-même. On n'est pas ce qu'on participe, mais on est soi-même»⁶⁶. L'application qu'en donne Plotin est très nette : si donc le corps participe de quelque chose, il ne participe pas du corps, car il l'est; et Plotin universalise en disant : ἄλλο ἄλλου, l'autre participe de l'autre⁶⁷. Cette opposition entre ce qu'on est soi-même et ce qu'on participe est très significative. N'oublions pas, en effet, que pour Plotin, être soi-même c'est être «converti» vers ce qui finalise immédiatement, c'est être relatif en acte à sa source. Ainsi, l'Intelligence n'est elle-même que quand elle contemple⁶⁸. Si l'Un est bien cause, et si l'on participe de l'Un, l'Un en tant que Bien exerce une causalité d'attraction et de rayonnement permettant à tous ceux qui

⁶⁴ VI, 2, 22, 26-28; cf. I^{re} partie, p. 350.

⁶⁵ Cf. ci-dessus, p. 586 et note 199. On ne peut douter que la recherche des causes revêt, chez Plotin, une importance primordiale. Les grandes interrogations de Plotin portent bien sur la «cause principale» (τὸ κύριον αἴτιον) (VI, 6, 14, 27). L'Intelligence est pour l'âme comme un père qui la nourrit et ne l'a pas engendrée dans un état de perfection (V, 1, 3, 15 : ἡ ὑπόστασις de l'âme lui vient de l'intelligence). L'âme interroge pour savoir quelle est la cause «autre» du νοεῖν et de l'être (V, 1, 4, 29); elle interroge pour savoir quelle est la cause de l'être et de l'Intelligence (V, 1, 5, 4). L'âme elle-même est dite cause car elle fait vivre (ζῆν ποιεῖ; V, 1, 2, 6). La cause par laquelle les dieux sont dits dieux est nécessairement plus ancienne (V, 1, 2, 42-43). L'Un est cause des causes et générateur de l'être (cf. ci-dessus, pp. 583-584, notes 178 et 181); il se produit et s'engendre lui-même (note 199); il est puissance de toutes choses (ci-dessus, p. 582) et tous les êtres existent par lui (p. 581, note 167). L'Un produit en surabondant (p. 583, note 178 et p. 586, note 198). Un rayonnement vient de lui (p. 580); l'acte qui émane de l'Un est comme la lumière qui émane du soleil (I^{re} partie, p. 353). L'acte qui procède de l'Intelligence cause les choses particulières (p. 350); c'est de l'Un qu'elle tient son pouvoir d'engendrer l'οὐσία (p. 353). L'Intelligence est l'acte même du Bien; c'est de l'acte du Bien qu'elle tient son existence (voir *loc. cit.*, p. 351). Le Bien est lui-même le produit de lui-même, il est lui-même comme acte (*ibid.*, p. 352); il n'œuvre pas, et cependant il engendre (*ibid.*, note 173).

Notons encore que la causalité efficiente est parfois liée à la participation, comme lorsque Plotin affirme que «ce qui vient après le principe sous la poussée de l'Un, est tout, participant à l'Un» (ci-dessus, p. 583); de même la causalité finale : le multiple, qui n'est un qu'en participant à l'Un, aspire à l'Un (voir V, 3, 15). Plotin dit aussi que l'unité a surtout rapport au bien, et que le plus ou moins d'unité consiste en le plus ou moins de bien (ci-dessus, p. 586). Quant à la présence, elle demeure liée à la participation : «quelque chose est un par la présence de l'Un» (VI, 6, 14, 27-28 : τοῦ ἐν παρουσίας; cf. V, 1, 2, 37 et ci-dessus, p. 831).

⁶⁶ VI, 4, 13, 6-8.

⁶⁷ *Ibid.*, 16.

⁶⁸ Voir V, 1, 4, 27 ss. «Toutes choses font retour à [l'Un], ou plutôt elles ne sont pas, mais seront» (V, 2, 1, 1-2).

viennent après lui de retourner vers lui en étant alors parfaitement eux-mêmes. Or le rayonnement, comme le dit Plotin, se distingue de la participation. On pourrait donc dire que la participation, pour Plotin, est adéquate à la causalité efficiente (impliquant la causalité finale lorsqu'il s'agit de l'Un⁶⁹), causalité efficiente qui elle-même, en dehors de la causalité de l'Un, est toujours liée à la causalité formelle. C'est bien sous l'angle de la causalité efficiente et de la causalité formelle qu'on peut parler de participation. N'est-ce pas là ce qu'on appellera «participation par similitude», participation impliquant, du reste, un ordre se manifestant dans les diverses modalités qui suivent les diverses processions ?⁷⁰

Avec Proclus, sous l'influence de Jamblique et de Porphyre, le problème de la participation est comme «thématisé» et systématisé. La participation exprime les liens de dépendance qui existent entre le Premier et tout ce qui vient après lui. «Ce qui a divinisé l'Intelligence et l'οὐσία intelligible, [c'est] une participation au Premier et à l'illumination qui en jaillit»⁷¹. Ce Premier (τὸ πρῶτον) est le Bien, et c'est «par participation à la Bonté que l'Intelligence est dieu, et c'est donc cela, la bonté, qui est l'être même des dieux (...); c'est par elle que tout dieu possède la propriété d'être dieu»⁷². «Et si c'est à toutes choses qu'il [le Créateur] veut procurer la participation au Bien, il n'y a rien dans l'univers qui soit seulement mauvais», ni seulement désordonné⁷³.

L'univers sensible participe à l'Intelligence et à l'être⁷⁴. Selon le mot de Porphyre que reprend Proclus, «Dieu a conduit le désordonné à l'ordre, à cause de sa volonté de donner participation à ce qui est

⁶⁹ Cf. I^{re} partie, p. 355.

⁷⁰ Il semble qu'il n'y ait pas pour Plotin de participation «par composition», en dépit d'affirmations comme celle-ci : «il n'est pas d'endroit où nous ne puissions tenir quelque chose de [l'Un], en lui présentant ce qui, en nous, est capable de le recevoir» (III, 8, 9, 20-28; cf. ci-dessus, p. 582).

⁷¹ PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, II, 361, 2 ss., p. 220.

⁷² *Ibid.*

⁷³ II, 366, 2 ss., p. 226.

⁷⁴ II, 335, 15, p. 194. «L'Univers Intellectif contient unitivement les Sensibles, secondairement les Intelligibles, et (...) l'Intelligible a embrassé à l'avance de façon principielle et unifiée et les Intellectifs et les Sensibles (...). Le Sensible se présente à nous comme œuvre créée, la Cause, d'une part comme Démiurgique, d'autre part comme Cause exemplaire. Cependant et dans la Cause Démiurgique se trouve la Cause Exemplaire – en effet la Cause Démiurgique crée en regardant vers elle-même (...) – et en retour dans la Cause Exemplaire se trouve la Cause Démiurgique : cette Cause Exemplaire crée en effet l'objet produit, car (...) c'est par sa seule existence que la Cause Exemplaire crée, pareilles à elle-même, les choses inférieures» (*ibid.*, pp. 194-195). Cf. ci-dessous, note 75.

bon»⁷⁵. Le monde, bien qu'il acquière déjà une perfection en recevant une Ame et en étant pourvu d'une Intelligence, «n'est tout à fait parfait que dans la mesure où il participe au Bien et au principe d'unification qui le pénètre de part en part»⁷⁶. La participation est donc bien à l'origine de tout un ordre hiérarchique.

Mais pour maintenir la transcendance absolue de l'Un et du Bien et leur caractère «séparé», Proclus parle de l'Un et du Bien comme de l'«Imparticipable» :

Est Bonté première l'Un, ce qui est au delà des Intelligibles eux-mêmes – c'est là la Bonté imparticipable (ἀμέθεκτος)⁷⁷.

Le Bien (ἀγαθόν) n'est pas la même chose que celui qui est bon (ὁ ἀγαθός). L'un est imparticipable, isolé en lui-même, transcendant à tout; l'autre n'est bon que parce qu'il participe à celui-là⁷⁸.

Puisque un dieu est ou imparticipable ou participé, Platon (...) a montré aussi qu'il [le Démiurge] est participé. Car il n'a pas dit qu'il était *le Bien*, mais qu'il était bon : or celui qui est bon participe à la Bonté, et c'est cette bonté qui est un «bon» (ἀγαθόν) à titre premier, l'Intelligence ou l'Être sont un «bon» par participation⁷⁹.

⁷⁵ II, 366, 19, p. 226. «Si le Démiurge est toujours bon, toujours aussi il veut que ce qui est bon soit donné à tout (...). Et s'il veut toujours ce qui est bon, il peut toujours aussi ce qui est bon. (...) Mais si le Démiurge peut toujours le bien, il le réalise toujours, pour qu'il ne soit pas dit que son pouvoir n'atteint pas sa fin» (*ibid.*, 367, 20 ss., pp. 227-228). La bonté du Démiurge implique qu'après s'être uni au Premier, il fasse «naître toutes choses en imitation du Premier [qui est la Bonté]» (*ibid.*, 368, 15, p. 228).

⁷⁶ II, 369, 30, p. 229.

⁷⁷ II, 361, 20, p. 220. Cf. 226, 15 ss., p. 51 : «Les Hénades divines sont supérieures à l'Être, et avant elles l'Un lui-même transcende tous les êtres et n'est pas non plus participé par eux, dans le sens où les Hénades qui le suivent et qui en dérivent sont dites et sont réellement participées par l'Être». Le P. Festugière note qu'«en réalité, le vrai sens de ἀμέθεκτος est 'séparé, transcendant', ou encore 'antérieur' (...) ou encore 'non relié avec'»; il garde cependant la traduction «imparticipable», «qui est traditionnelle et qui met en relief un point de doctrine spécifiquement procléen» (voir *Commentaire sur le Timée* II, pp. 51-52, note 1 de la p. 51). Denys parlera du «Dieu imparticipable» (*Noms divins*, ch. 11 : ἐκ θεοῦ τοῦ ἀμεθέκτου) et de l'«imparticipabilité de la divinité» (ch. 2 : θεότητος ἀμεθεξία).

⁷⁸ II, 359, 25-26, p. 218.

⁷⁹ II, 365, 9 ss., p. 225. Cf. *Éléments de théologie*, théorème 116, p. 129 : «Tout dieu est participable, sauf l'Un». Voir aussi *Commentaire sur le Timée*, II, 403, 30-404, 1, p. 276 : «Platon donc, avec un génie tout à fait admirable, pose en principe deux Intelligences, l'une imparticipée et créatrice, l'autre participée et non séparée». 307, 14, p. 162 : «cette affirmation (...) est de celles qui voudraient une forte preuve, de savoir si Platon a jamais connu une Ame imparticipable».

Il faut donc distinguer entre «ce qui est totalement imparticipable, comme le Bien, ce qui est bon par participation à autre chose, comme tout être déifié», et ce qui est bon aussi à titre premier, mais est pourtant participé, intermédiaire entre les deux termes précédents. C'est le propre du Démonstrateur «de n'être pas seulement soi-même bon, mais, à cause de la surplénitude et de la capacité d'extension (τὸ ἐκτενές), de faire procession vers toutes choses»; la Cause démonstrative désire «remplir toutes choses d'elle-même et rendre toutes choses bonnes, pour que, *'autant que possible, toutes choses deviennent semblables à lui-même'*, du fait qu'elles ont participé à une sorte de caractère divin»⁸⁰.

Que l'Un soit imparticipable, c'est évident pour Proclus, «si l'on veut qu'il ne soit pas participé, que pour cette raison il n'appartienne à aucun sujet et ainsi ne cesse d'être la cause commune de tout ce qui est et de tout ce qui est antérieur à l'être»⁸¹. Mais «tout imparticipable pose spontanément des participés» :

l'Imparticipable (ἀμέθεκτον), ayant raison de monade (μονάδος ἔχον λόγον) en tant qu'il est de lui-même et non d'un autre, et qu'il transcende ses participants, engendre des puissances destinées à être participées. Ou bien, en effet, il sera demeuré en lui-même sans postérité, et il n'aura aucune gloire. Ou bien il tirera de lui-même quelque don, et alors le bénéficiaire est participant, tandis que ce qui est donné subsiste à la façon d'un participé⁸².

Tout participé, parce qu'il devient l'attribut du sujet particulier qui le reçoit en participation, est inférieur à ce qui est également présent à tous les êtres et les emplit tous de lui-même. Car ce qui est dans un seul être n'est pas dans les autres⁸³.

Au contraire, ce qui est «pareillement présent à tous les êtres pour les illuminer tous n'est pas dans un seul être, mais est antérieur à tous»⁸⁴. «Imparticipable» signifie précisément ce qui, étant «à la fois communiqué aux êtres qui sont capables d'en recevoir leur part et le même chez tous», est antérieur à tous⁸⁵.

⁸⁰ *Commentaire sur le Timée*, II, 365, 14 ss., p. 225. Cf. 320, 1, p. 177, où la Cause démonstrative est dite imparticipable, et 298, 30, p. 150, où Proclus dit que la «Monade démonstrative», nommée «cause» par Platon, n'est pas imparticipable.

⁸¹ *Éléments de théologie*, théor. 116, p. 129.

⁸² *Op. cit.*, 23, p. 77; texte grec (et latin) à la suite de *In Platonis theologiam*, pp. 426-427.

⁸³ *Loc. cit.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.* L'Imparticipable fait subsister ses participés : cf. 53, p. 94. Voir aussi *Commentaire sur le Parménide*, II, § 39, trad. Chaignet t. II, p. 153 : «Il est nécessaire

L'ordre est donc le suivant : le participé est antérieur au participant, et l'Imparticipable, qui est «partout et le même en tous», est antérieur au participé, qui «existe dans les seuls sujets par lesquels il est participé»⁸⁶. Le participant est évidemment inférieur au participé, et le participé à l'Imparticipable⁸⁷. En résumé, l'Imparticipable «est l'un antérieur au multiple, (...) le participé immanent au multiple est à la fois un et non un, (...) toute sorte de participant est à la fois un et non un»⁸⁸.

Dans son *Commentaire sur le Parménide*, Proclus veut montrer comment concevoir la participation des Idées⁸⁹. Après avoir, en se référant à Platon⁹⁰, comparé la participation à l'image qui apparaît dans le miroir, à l'empreinte du cachet dans la cire et aux ressemblan-

qu'avant les plusieurs êtres préexiste l'un-être, duquel l'être, qui est dans les plusieurs, tire son hypostase, et qui est participé par eux; et de même que le participant et le participé étant, il est nécessaire qu'à tous les deux préexiste l'Imparticipable, de même il est nécessaire que le participé soit au milieu de l'Imparticipable et des participants; car comment les participants seraient-ils ce qu'ils sont dits, s'il n'y avait aucun participé et si ce participé n'était pas en eux. Donc il n'y a pas seulement le participé par les plusieurs êtres, mais avant lui il y a l'Imparticipable; et il n'y a pas seulement l'Imparticipable, mais après lui, il y a le participé et ce qui est placé dans les plusieurs êtres.

⁸⁶ *Éléments de théologie*, théor. 53, pp. 93-94. Il est donc évident que «autre est l'éternel, autre l'éternité immanente à l'éternel, autre enfin l'éternité dans sa pureté subsistante» (*ibid.*, p. 93).

⁸⁷ Voir *op. cit.*, théor. 24, p. 78. «Puisqu'il était imparfait avant la participation et est devenu parfait par la participation, le participant est entièrement subordonné au participé, dans l'ordre de la perfection qu'il participe (...). Quant au participé, puisqu'il appartient à un sujet et non à tous, il est doué d'une subsistance à son tour moins élevée que le principe qui appartient à tous et non à un être déterminé. Car ce principe a une parenté plus étroite avec la cause universelle que le participé» (*ibid.*).

⁸⁸ *Ibid.* Cf. théor. 2, pp. 61-62 : «Si le participant n'est pas l'un pur (αὐτοῦν), puisque pour participer à l'un il faut être autre que l'un, sa participation consiste à recevoir l'unité comme une modification et à être le sujet d'un processus d'unification (πέπονθε τὸ ἐν κατὰ τὴν μέθεξιν καὶ υπέμεινεν ἐν γενέσθαι). (...) ce qui est à la fois un et participant à l'un et qui pour cette raison possède en soi du non-un est à la fois un et non un, étant une détermination distincte de l'un. Par l'excès qu'il se donne il est un non-un, mais par la modification qu'il reçoit il est un».

⁸⁹ Voir *Commentaire sur le Parménide*, IV, § 63, t. I, p. 311 : «Il nous faut (...) dire quelle est cette participation et comment nous concevons qu'elle se réalise; ensuite nous étudions de la même manière les termes mêmes de Platon, ayant préalablement expliqué qu'ici (...) notre recherche porte sur le comment; car, qu'elles sont participées, s'il y a des idées, tout le monde en conviendrait; mais comment elles sont participées, c'est là la difficulté...»

⁹⁰ Voir *op. cit.*, p. 315 : «Il semble donc que Platon, par ces explications en appelant les idées images, tantôt les assimile à des peintures, tantôt à des empreintes, tantôt à des simulacres, puisque dans le *Timée* [55 c] il dit que le Dieu, par le dodécaèdre nous a représenté comme dans une peinture le Tout, que le réceptacle universel reçoit l'empreinte des idées [cf. *Timée*, 52 b, mais Platon n'y dit pas exactement cela], et dans le *Sophiste* [240 b], que le non réellement non-être est un simulacre...».

ces des portraits exécutés par l'art⁹¹, Proclus précise qu'il faut considérer visions dans le miroir, sceaux et images,

en premier lieu comme un moyen de venir au secours des esprits les plus faibles, et dire qu'ils nous servent tous à faire comprendre que c'est à leur ressemblance avec les Idées que les choses spécifiées (τὰ εἰδοποιούμενα) doivent leur hypostase : (car il n'y a qu'un mode pour toutes, et c'est celui qui se montre par la ressemblance). Il faut savoir que ces explications métaphoriques n'ont rien de vraiment scientifique, qu'aucune ne saisit vraiment la participation véritable des Idées divines⁹².

Après avoir critiqué ces trois opinions, dont il estime que «chacune est imparfaite par elle-même et (...) impuissante, à elle seule, à fournir à nos pensées la vérité tout entière sur la participation»⁹³, Proclus veut justifier sa critique, et il le fait en cherchant la *cause* de la participation, en vue de «découvrir le mode propre et souverain de la participation»⁹⁴ :

Il faut pour cette participation regarder comme cause d'une part la puissance des idées premières et divines, et d'autre part l'appétit des réalités informées par elles et qui par suite participent de leur nature spécifique⁹⁵.

⁹¹ La participation des Idées intelligibles ressemble d'abord «aux images qui apparaissent dans le miroir (...). La disposition favorable de la matière (...) se tend pour ainsi dire vers le νοῦς démiurgique et s'apprête à entrer en elle, est remplie par elle des Idées» (*op. cit.*, p. 311). La matière est alors considérée comme impassible, et les Idées, en tant que communiquées, sont dites images et reflets. Pour Proclus, on ne considère dans ce cas que la matière première qui, en raison de sa simplicité propre, ne peut subir de modifications. En second lieu, la participation ressemble aux empreintes des cachets dans la cire; car les Idées communiquent une sorte de trace d'elles-mêmes, une empreinte, qui n'est pas identique au cachet qui a produit l'empreinte. Dans cette seconde manière de concevoir la participation, la matière est envisagée comme subissant une modification; ce qu'on regarde, c'est la corporéité par laquelle la matière peut recevoir des empreintes; et les idées, en tant que communiquées, sont considérées comme des πάθη, des états passifs de la matière. En troisième lieu, on peut comparer la participation aux ressemblances des portraits exécutés par l'art; «car les choses d'ici-bas, créées par la démiurgie divine et recevant une forme des idées deviennent semblables aux dieux»; cette troisième conception se distingue des précédentes en ce qu'elle distingue la cause efficiente du paradigme (*op. cit.*, p. 312).

⁹² *Op. cit.*, pp. 314-315.

⁹³ *Op. cit.*, p. 313.

⁹⁴ *Op. cit.*, p. 315 : «Sans doute si nous parvenons à découvrir le mode propre et souverain de la participation, nous verrons en quoi chacun de ceux-ci a touché la vérité, mais n'a pas su saisir le caractère particulier de la participation universelle».

⁹⁵ *Ibid.* Proclus explique : «En effet, d'une part la vertu efficiente et agissante des idées n'est pas à elle seule suffisante pour opérer la participation; car quoiqu'elles soient partout d'une manière semblable, les choses ne participent pas toutes d'une manière semblable; – d'autre part, la faculté de désirer des participants n'est pas non plus suffisante

Ceux qui font du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ la cause finale, mais une cause qui n'est pas aussi démiurgique, ne saisissent qu'à moitié la vérité; car en attribuant aux choses sensibles le désir, ils ôtent à l'élément divin la puissance de l'action efficiente, et font de l'hypostase des sensibles, l'œuvre du hasard⁹⁶.

Proclus explique donc le *comment* de la participation par la coopération de la causalité démiurgique (l'action efficiente des Idées) et de l'«appétit des participants»⁹⁷ ou, comme il le dit encore lui-même, «la disposition favorable de la matière qui se tend (...) vers le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ démiurgique»⁹⁸; et par là, Proclus explique comment les choses ne participent pas toutes d'une manière semblable aux Idées.

Ce «désir» des participants ne peut évidemment s'identifier, chez Proclus, avec ce qu'il entend par causalité finale au sens propre. En effet, dans son *Commentaire sur le Timée*, Proclus considère la cause finale comme première et ultime : c'est «la plus souveraine et la plus vénérable des Causes»⁹⁹, «la plus divine des Causes»¹⁰⁰. Son extension

pour opérer la participation sans l'action efficiente des idées; car le désir par lui-même est imparfait, et ce sont des principes parfaits et générateurs qui président à la spécification» (*ibid.*).

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 315-316.

⁹⁷ *Op. cit.*, p. 315; cf. ci-dessus, note 95. Voir *Commentaire sur le Timée*, II, 340, 11-14, p. 200 : «comme dit l'ORACLE (*Or. Ch. 23, 5 ss.*), le Monde lui aussi se rend semblable aux Intelligibles 'parce qu'il aspire ardemment' à se revêtir de la forme des images que les Dieux Intelligibles lui présentent». Voir aussi *Eléments de théologie*, théor. 27 (p. 80) : «Tout producteur produit ses dérivés par perfection et surabondance de puissance» et 28 (pp. 80-81) : «Tout producteur fait subsister des êtres semblables à lui-même avant d'en susciter de dissemblables (...). Si donc les effets sont connaturels à leurs causes et leur sont accordés selon l'être même, s'ils leur sont suspendus par nature et aspirent à se joindre à elles parce qu'ils aspirent au bien et parce qu'ils atteignent ce terme de leur aspiration en passant par leur cause, il est évident qu'il y a entre produits et producteurs plus d'unité que de diversité».

⁹⁸ *Commentaire sur le Parménide*, IV, § 63, t. I, p. 311.

⁹⁹ *Commentaire sur le Timée*, II, 356, 15, p. 215.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, 370, 20, p. 230. Loin de rejeter la causalité, Proclus reconnaît la diversité des causalités et leur caractère propre; il les reconnaît comme une donnée traditionnelle : «On nomme usuellement la Cause Finale 'pour quoi', l'Exemplaire 'd'après quoi', l'Efficiente 'par quoi', l'Instrumentale 'au moyen de quoi', la Forme 'selon quoi', la Matière 'de quoi' ou 'en quoi' : or on use là d'expressions qui ont été agréées par Platon lui-même» (*op. cit.*, 357, 13-16, p. 216). Voir aussi 213, 8 ss., p. 35, où Proclus énumère les «causes de la prière» : «Quant aux causes de la prière, nous comptons qu'il y a : 1° comme causes efficientes, les puissances agissantes des dieux, qui ramènent et rappellent toutes choses vers les dieux eux-mêmes; 2° comme causes finales, ces biens tout purs, dont jouissent les âmes lorsqu'elles se sont enfin toutes fixées dans les dieux; 3° comme causes exemplaires, les tout premiers principes des êtres, principes qui, tout en procédant du Bien, sont restés unis au Bien en vertu d'une union indicible; 4° comme causes formelles, les principes qui assimilent les âmes aux dieux et qui mènent à complétion tout le cours de

est plus grande que celle de la Cause démiurgique¹⁰¹.

D'autre part, il semble bien que Proclus reconnaisse qu'il y a une certaine participation au Bien, qui est la participation première et suprême. Cette participation au Bien-Imparticipable est-elle adéquate à la causalité finale considérée en ce qu'elle a de plus propre ? Il semble que non, puisque la participation implique toujours le point de vue de la causalité efficiente et le désir, effet de la causalité finale. D'autre part, l'Imparticipabilité du Bien explicite ce qui transcende la participation du Bien. Ne retrouvons-nous donc pas ici, thématiquement, ce que nous avons essayé de préciser chez Plotin : un au-delà de la participation, le rayonnement de l'Un-Bien, ce qui caractérise en propre la causalité finale ? Proclus fonde donc en dernier lieu la participation sur la causalité finale et il explique le *comment* de la participation par la coopération de la causalité efficiente démiurgique (impliquant la causalité formelle) et de la faculté de désirer des participants, la «disposition de la matière».

Mais alors, pourquoi parle-t-il de participation des causes entre elles : «Toutes les Causes, affirme-t-il, ont participé l'une à l'autre et sont l'une dans l'autre»¹⁰² ? Cela, évidemment, ne peut regarder que la cause démiurgique et les Idées-causes exemplaires, et non la causalité finale de la Bonté-Imparticipable.

Quelles sont donc, en définitive, les rapports entre causalité et participation chez Proclus ? Si l'affirmation de l'Un et du Bien Imparticipables montre bien la limite de la participation, on ne peut donc pas dire que la participation ait même extension que la causalité du Bien et de l'Un. Mais ce que l'on peut dire avec certitude, c'est que la participation exprime la coopération des diverses causalités : démiurgique, exemplaire, et appétit du sujet participant. D'autre part, si toute

la vie des âmes; 5° comme causes matérielles, les 'caractères' (συνθήματα) que le Démiurge a imprimés dans l'essence des âmes, pour qu'elles se ressouviennent des dieux qui les ont fait être, elles-mêmes et tout le reste». Voir aussi 215, 20 ss., p. 38. — Proclus parle aussi de causes «premières» et de causes «secondes» : voir 216, 15, p. 39. Il reprend l'affirmation de Platon en la faisant sienne : «Tout engendré (γενόμενον) est produit par une cause (αίτιον)» (297, 1, p. 148); car l'être en devenir est inachevé et donc demande d'être achevé par un autre, par une cause, un être en acte, car tout ce qui est rendu achevé reçoit son achèvement de ce qui est en acte (cf. pp. 148 et 149). Mais il est bien évident que la causalité ne regarde pas seulement l'être en devenir : elle regarde tout ce qui est; la cause des êtres devenus n'est qu'«une certaine cause»; la cause de toutes choses, c'est «Dieu absolument» (298, 13, p. 150). Voir aussi *Eléments de théologie*, §§ 25 ss., 126, 157 ss.

¹⁰¹ Cf. ci-dessus, *Note sur la finalité*, p. 796.

¹⁰² *Commentaire sur le Timée*, II, 336, 15, p. 196.

causalité imite l'Un et est «le signe de l'unicité»¹⁰³, la participation implique, au contraire, du plus et du moins dans une similitude. Parlant en effet de la supériorité de ce qui produit (la cause) sur ce qui est produit (l'effet), Proclus souligne qu'il ne peut y avoir entre eux une totale diversité, car alors

l'un ne participera pas à l'autre, puisqu'ils seront différents en tous points. Car le participé se communique au participant dans l'ordre de sa participation. Et pourtant il est nécessaire que l'effet participe à la cause, en tant qu'il tient d'elle sa substance¹⁰⁴.

Ce texte montre bien que la participation explicite la similitude de tout effet à l'égard de sa cause, mais ne contredit pas ce que Proclus souligne très fortement, à savoir qu'il y a dans la cause en tant que cause et principe quelque chose d'imparticipable, montrant la supériorité de la cause par rapport à son effet¹⁰⁵. Il y a donc participation des causes en tant qu'elles coopèrent, et il y a imparticipabilité de la cause en tant qu'elle est première dans un ordre donné.

Y a-t-il deux types de participation, comme le pense Jean Trouillard ?¹⁰⁶ Le texte auquel se réfère Jean Trouillard indique, semble-t-il, l'autre limite de la participation : le degré ultime de dissemblance de la

¹⁰³ *Commentaire sur le Timée*, II, 298, 29-30, p. 150; Cf. *Eléments de théologie*, théor. 26, p. 79 : toute causalité imite l'un, qui «fait subsister sans se mouvoir»; donc elle produit en demeurant en elle-même. Voir aussi théor. 25, p. 79 : «plus un être est parfait, plus il étend sa causalité. Car ce qui est plus parfait participe davantage au bien; ce qui signifie qu'il est plus étroitement apparenté à la cause universelle; ce qui signifie enfin qu'il est cause d'un plus grand nombre d'effets».

¹⁰⁴ *Eléments de théologie*, théor. 28, p. 81. «Si c'était de façon égale que cause et effet étaient touchés par la diversité et l'unité, ce serait de façon égale que l'effet participerait et ne participerait pas à la cause, de sorte que l'effet tiendrait son essence de la cause, mais ne la détiendrait pas sous le même mode que la cause» (*ibid.*).

¹⁰⁵ Voir *op. cit.*, théor. 100, p. 120 : en tant que chaque monade «est imparticipable, sous ce rapport chacune est principe»; et théor. 101, pp. 120-121 : «Tout ce qui participe à l'esprit est dominé par l'esprit imparticipable, tout ce qui participe à la vie par la vie imparticipable, et tout ce qui participe à l'être par l'être imparticipable. Et parmi ces trois, l'être est antérieur à la vie et la vie à l'esprit. Parce qu'en chaque ordre d'êtres les imparticipables sont antérieurs aux participés, il faut qu'antérieurement aux êtres pensants il y ait l'esprit, antérieurement aux vivants la vie, antérieurement aux étants l'être. Et parce que la cause d'un plus grand nombre d'effets précède celle d'un moindre, parmi ces causes l'être sera le tout premier...»

¹⁰⁶ Voir son *Introduction aux Eléments de théologie*, pp. 49-50 : «il y a deux sortes de participation, la participation pure ou intrinsèque (αὐτοτελής) qui communique à titre fondamental la pleine perfection du participé, en lui ajoutant seulement une différence, et la participation extrinsèque nommée ici 'illumination' qui ajoute cette perfection à un sujet étranger».

participation (degré qui, du reste, suppose d'autres degrés semblables) aboutissant à des subsistances imparfaites ne venant à l'être «que comme les propriétés de leurs participants, parce que étant imparfaites elles ont besoin de leurs sujets pour subsister»¹⁰⁷. Par exemple, au niveau des esprits, les simples perfections spirituelles; au niveau des âmes, de simples «images d'âme». Ainsi, «tout caractère spirituel n'est point esprit, mais seul celui qui est substantiel, (...) toute irradiation psychique n'est point âme, mais (...) il y a aussi des reflets psychiques»¹⁰⁸.

Plutôt que de distinguer deux participations différentes, il vaut mieux parler d'une participation dérivée, seconde, puisqu'elle provient toujours d'une participation antérieure qui se fait par degrés de similitude substantielle; la participation dérivée se fait par degrés de similitude accidentelle. Et la raison dernière de cela, c'est que la causalité matérielle, comme causalité matérielle, n'est pas intégrée dans la participation¹⁰⁹. Nous retrouvons donc ici les deux limites de la participation que nous avons constatées chez Plotin : celle qui provient de la causalité finale en ce qu'elle a de souverain, et celle qui provient de la causalité matérielle en ce qu'elle a de fondamental, comme matière première. La participation «par similitude», telle que la montre Proclus, ne nous permet donc pas de saisir ce qu'il y a de transcendant dans l'Un et le Bien, ni ce qu'il y a d'irréductible dans la cause matérielle. Elle ne nous fait découvrir que des degrés de perfection et d'imperfection à l'intérieur d'une similitude substantielle ou accidentelle.

Chez Damascius, nous assistons à une sorte d'éclatement de la participation au delà de toute causalité, puisque pour lui tout participe à

¹⁰⁷ *Éléments de théologie*, théor. 64, p. 100.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 101.

¹⁰⁹ N'oublions pas ce que Proclus lui-même dit au théorème 65 : «N'importe quelle réalité peut exister de trois façons, dans sa cause sous forme de principe, dans sa propre subsistence, enfin dans une participation sous forme d'image» (p. 101; cf. théor. 140, p. 145 : «chaque perfection [...] a trois façons d'exister, dans sa cause, dans sa propre subsistence, par participation»). Il ne faut donc pas distinguer deux sortes de participation à partir du caractère propre de la subsistence de la réalité participée, puisque la participation se prend toujours d'une relation de similitude – qu'il s'agisse, du reste, d'une similitude substantielle ou d'une similitude accidentelle (propriété). Ces deux similitudes sont dérivées, en impliquant un ordre de perfection et d'imperfection. On ne peut donc pas saisir ce qui caractérise la participation au niveau de la subsistence de la réalité participée; il faut la saisir au niveau des relations de similitude : en premier lieu au niveau des similitudes substantielles, et en second lieu au niveau des similitudes accidentelles.

l'Ineffable, alors que la causalité n'existe qu'au niveau de l'Un-Principe. Damascius affirme en effet que «le Rien ne peut être causant»¹¹⁰, mais que l'Ineffable, «étant ineffable, communique à tout une participation de l'ineffable, selon laquelle il y a en chaque chose aussi quelque chose d'ineffable»¹¹¹. Il y a donc «des choses qui, par nature, sont plus ineffables que d'autres : l'Un plus que l'être, l'être plus que la vie, la vie plus que le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, et ainsi de suite en suivant la même proportion ou mieux, dans le rapport inverse, en remontant de la matière jusqu'à la substance pensante»¹¹². Il y a donc «processions de Lui [l'Ineffable] et un certain ordre ineffable entre les choses qui procèdent de Lui»¹¹³.

L'Ineffable est participé de la même manière par toutes choses :

il n'y a qu'une seule et même participation pour toutes les choses, présente tout entière et indivisible en toutes, comme la lumière du soleil est présente à toutes, la même, sauf qu'elle n'y est pas tout entière, parce qu'elle est divisible et en quelque sorte corporelle, tandis que *Lui* [$\epsilon\lambda\epsilon\iota\theta\omicron$: l'Ineffable], étant au-dessus même de l'indivisible et au-dessus du Tout, est à juste titre participé le même par toutes choses, la distinction étant en bas, dans les choses participantes, et non dans le participé¹¹⁴.

Damascius affirme également que

le participable n'est pas opposé, comme espèce contraire, à l'imparticipable; mais placé, dans l'ordre des choses, avant la division en contraires, il a la puissance réunie des deux, avant les deux, comme étant une seule et même chose, la puissance d'être et participable et imparticipable. Car c'est en tant que placé au-dessus du participable, qu'on se le représente imparticipable, et en tant qu'il participe du non qualifié qu'il paraît être participable¹¹⁵.

Ce qui existe par participation a besoin de ce qui existe par *huparxis*¹¹⁶; la participation «est la participation de quelque chose et

¹¹⁰ *Problèmes et solutions touchant les premiers principes*, § 2, t. I, p. 9; cf. ci-dessus, p. 595.

¹¹¹ *Op. cit.*, § 8, p. 30.

¹¹² *Ibid.*, pp. 30-31.

¹¹³ *Ibid.*, p. 31.

¹¹⁴ *Op. cit.*, § 33, pp. 115-116.

¹¹⁵ § 107, t. II, p. 65. L'imparticipable est toujours purement ($\acute{\alpha}\pi\lambda\omega\varsigma$) ce qu'il est; le participable ne l'est jamais : voir § 108, p. 66. Voir aussi § 127, p. 139 : «La vie dans le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ est participable, et celle qui est avant le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ est imparticipable; l' $\delta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ dans la vie est participable et l' $\delta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ avant la vie est imparticipable; de sorte que le participable et l'imparticipable ne sont ni absolument unifiés, comme dans les choses intelligibles, ni complètement distingués comme dans les intellectuelles, mais sous certains rapports et d'une certaine manière...»

¹¹⁶ § 20, t. I, p. 63.

n'est pas hyparxis, c'est-à-dire une force principale et prototype; de sorte que la même Idée est ce qu'elle est en soi et par soi, et cependant est participée en procédant d'une chose dans une autre»¹¹⁷. Le «participé» est double : «l'un qui donne, l'autre qui est la chose même donnée et selon laquelle le donnant est participé». Par exemple,

le soleil dans le ciel est participé, c'est-à-dire selon la lumière donnée et transmise par lui à nos yeux; cependant la chose donnée, elle aussi, est participée, et nous disons que le participant participe de l'une et de l'autre, de l'une qui procède dans une chose autre, après une chose autre, et d'une chose autre —, de l'autre, parce qu'il donne à une chose autre sa propriété particulière propre, et après lui-même¹¹⁸.

En règle générale, «de tout ce qui ne s'appartient pas à soi-même et qui n'est pas par soi-même, qui n'est pas premier en soi, de cela il y a une participation qui va d'une chose à une autre»¹¹⁹.

Après les néoplatoniciens, la doctrine de la participation se retrouve, développée, chez tous les théologiens qui dépendent de Platon et du néoplatonisme. Il faut cependant noter qu'il n'y a pas de terme arabe désignant la «participation» chez les théologiens arabes. De fait, les théologiens musulmans orthodoxes n'admettent pas de participation entre le monde et Dieu. Si un équivalent du terme «participation» existait en arabe, il devrait se trouver chez Avicenne, le théologien-philosophe arabe le plus néoplatonicien; or non seulement Avicenne n'a jamais traité le problème de la participation comme telle, mais encore il semble n'avoir jamais employé le terme dans ses ouvrages¹²⁰.

Nous ne pouvons poursuivre ici cette enquête sur la participation à travers les œuvres des théologiens latins particulièrement marqués par le néoplatonisme¹²¹. Mentionnons seulement celui qui, à l'aurore de la

¹¹⁷ § 126, t. II, p. 134.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ § 126 bis, p. 137.

¹²⁰ Nous devons ce renseignement à l'obligeance de M. Ghassan Finiamos, qui prépare actuellement une thèse sur Avicenne dans le texte original. Ce qui préoccupe avant tout Avicenne, c'est d'expliquer comment la multiplicité peut sortir de l'Un, et de l'expliquer par un flux créateur procédant par mode d'émanation.

¹²¹ Remarquons cependant qu'au début du *Monologion* de S. Anselme, où l'on aurait pu s'attendre à trouver la participation, S. Anselme emploie le mot «cause» (par exemple

Renaissance, fait revivre la mystique néoplatonicienne : Nicolas de Cues. Pour ce dernier, «c'est par la participation de l'Un que toutes choses sont ce qu'elles sont. Quant à lui [l'Un], dont la participation est l'être également de tous et de chacun, il resplendit en toutes choses et en chacune à sa manière»¹²². A la suite de Proclus, Nicolas de Cues distingue l'unité participable et l'Unité Imparticipable. Comme telle, dans sa simplicité absolue, l'Unité est imparticipable; mais puisque la multiplicité ne peut être sans participation de l'unité, celle-ci implique une participabilité dans l'altérité¹²³.

Sans nous arrêter non plus à des philosophes comme Malebranche qui, dépendant du platonisme, restent marqués par la théorie de la participation¹²⁴, passons rapidement à l'époque contemporaine : nous remarquons que la participation retrouve une place primordiale, mais avec un sens très différent de celui qu'elle avait dans le néoplatonisme, chez des philosophes comme Lavelle ou Blondel, ainsi que Gabriel Marcel.

Pour Lavelle, «la doctrine de la participation parvient à résoudre le problème le plus grave que la philosophie se soit jamais posé, qui est celui de l'insertion de notre être fini dans un univers qui, au lieu d'être placé devant lui comme un spectacle qu'il ne pourrait que contempler, devient une œuvre à laquelle il doit coopérer»¹²⁵. «La participation ne fait pas de nous (...) une simple partie du Tout (...). On ne participe qu'à un Acte qui est en train de s'accomplir, mais qui s'accomplit aussi en nous et par nous grâce à une opération originale et qui nous oblige, en assumant notre propre existence, à assumer aussi l'existence du

ch. 6, p. 12) et les expressions *per se* et *per aliud* (ch. 1, pp. 7-8; ch. 3, p. 9 : les *plura*, «*per id ipsum [sunt], per quod habent ut sint per se*»; «*cuncta quae sunt, sunt per ipsum unum*»; ch. 4, p. 10; ch. 5, p. 11; ch. 6, pp. 11-12...), mais n'emploie pas les termes *participatio* ni *participare*. La *participatio* n'apparaît qu'au ch. 16, à propos de ceux qui prétendent que la Substance souverainement bonne est juste par participation de la qualité «Justice» (*op. cit.*, p. 21).

¹²² *De conjecturis*, II, ch. 1, Philosophisch-theologische Schriften II, p. 76; Werke I, pp. 145-146. Cf. ci-dessus, pp. 623 ss.

¹²³ Voir *op. cit.*, I, ch. 13, Schriften II, p. 62; Werke I, p. 140 : «Non igitur participatur unitas, ut est complicans simplicitas nec ut est alterata explicatio, sed ut alterabilis ejus participabilitas explicatoria, quasi modus quidam virtutis ipsius complicative imparticipabilis unitatis per quamdam coincidentiam intelligitur». Cf. *op. cit.*, II, ch. 6, Schriften II, pp. 108-114; Werke I, pp. 156-158.

¹²⁴ Lavelle a pu écrire, parlant de Malebranche, que «l'idée de la participation (...) est le centre de sa philosophie, comme elle est le centre du platonisme et de toute philosophie véritable» (*Panorama des doctrines philosophiques*, p. 181).

¹²⁵ LAVELLE, *op. cit.*, p. 182.

Tout»¹²⁶. L'acte de participation, à sa racine, «est toujours nécessairement un acte d'amour. Tout acte particulier que nous accomplissons nous replace dans la perspective de l'acte créateur et, pour ainsi dire, dans le point de vue de Dieu»¹²⁷. «Le propre de la participation, c'est de nous révéler, par une expérience qui ne cesse jamais, la liaison de l'être absolu et du moi particulier»¹²⁸, expérience qui est celle «de notre être propre dans son rapport avec l'Être absolu dont il est à la fois distinct et inséparable»¹²⁹. Le propre de la participation, c'est encore «de me découvrir un acte qui au moment où je l'accomplis, m'apparaît à la fois comme mien et comme non-mien, comme universel et comme personnel»¹³⁰.

Compte tenu des nuances qui distinguent Lavelle et Blondel dans leurs doctrines de la participation, on peut dire que chez l'un comme chez l'autre, la participation est conçue comme une coopération à l'activité créatrice¹³¹ et que chez eux le problème de l'un et du multiple, dont la participation apparaît comme la clef, «revient à se demander comment les agirs ou les actes particuliers participent à l'activité du pur Agir ou de l'Acte pur»¹³². Lavelle dit très explicitement que «le rapport de l'un et du multiple trouve son fondement dans l'essence même de l'Acte pur»¹³³, qui «ne produit pas la pluralité en rompant son unité, mais en s'offrant pour ainsi dire à une participation toujours nouvelle»¹³⁴. «C'est la vie même de l'esprit qui exige l'apparition d'une pluralité infinie d'esprits particuliers qui devront se constituer eux-mêmes par une démarche originale de leur liberté»¹³⁵. «Le rapport de l'un et du multiple peut donc être «réduit au rapport de la liberté absolue et des libertés particulières»¹³⁶. On peut donc dire que le propre de la doctrine de Lavelle, comme il l'affirme lui-même, est «de substituer à la relation des parties avec le Tout la relation des libertés entre elles avec le principe qui les soutient toutes»¹³⁷. Nous avons tort d'imaginer «le rapport de la participation sous la forme du rapport entre la partie et le tout»; en réalité, «la partie elle-même n'appartient au tout que par

¹²⁶ *De l'acte*, pp. 164-165.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 165.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *De l'âme humaine*, pp. 433-434.

¹³⁰ *De l'acte*, p. 85.

¹³¹ Voir J. ECOLE, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel*, pp. 135-136.

¹³² *Op. cit.*, p. 135.

¹³³ *De l'acte*, p. 217.

¹³⁴ *Op. cit.*, p. 219.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Op. cit.*, p. 221.

¹³⁷ *Ibid.*

l'unité de l'acte qui l'enveloppe elle-même dans le tout», et «*la participation est une relation absolue*»¹³⁸.

Dans un manuscrit datant de 1913-1914, Gabriel Marcel écrivait :

Les propositions fondamentales de la théorie de la participation paraissent être les suivantes : tout d'abord la participation n'est pas un fait, elle n'est pas une donnée de l'esprit; elle est une exigence de la pensée libre, exigence qui se réalise en se posant puisque sa réalisation ne dépend d'aucune condition extérieure à elle¹³⁹.

Il semble que ce soit là la grande intuition de Gabriel Marcel dans ce domaine de la participation : celle-ci est une exigence de la pensée libre, elle est comme l'absolu interne de la pensée libre.

Gabriel Marcel distingue deux moments de la participation : «suivant que celle-ci est définie comme un objet de la pensée ou que celle-ci renonçant à sa fonction de sujet pensant s'abandonne entièrement à la participation; ce second moment seul mérite d'être appelé la foi»¹⁴⁰. La foi, précise Gabriel Marcel, est «plus qu'un acte immanent puisqu'elle est l'achèvement d'une dialectique tout entière orientée vers la transcendance (...). La foi crée l'individualité et l'indivi-

¹³⁸ *De l'âme humaine*, p. 435. Pour une analyse plus approfondie, voir B. SARGI, *La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*. Voir aussi H. GOUIER, *Malebranche et le problème de la participation*, qui résume la théorie de Lavelle en la comparant à celle de Malebranche (mais sans citer de textes de ce dernier). — Brunschvicg, de son côté, dira que si «la participation à l'être postule la disproportion de la Créature et du Créateur», «la thèse de la participation à l'un signifie, par contre, que l'intelligence cesse d'interroger Dieu sur ce qui n'a de raison ni en soi ni en lui, qu'elle se transporte dans une zone de vérité où elle n'aura plus à se consulter que sur l'intelligible lui-même : alors elle trouve la récompense de son désintéressement dans une présence qui, elle, ne peut se représenter, n'étant rien d'autre que l'intériorité de la raison à la conscience» (*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, II, pp. 792 et 793).

¹³⁹ *Fragments philosophiques 1909-1914*, p. 93. De quelque façon que l'acte de participation doive être conçu (en admettant qu'il puisse l'être, ce qui n'est pas le cas), «il ne peut l'être (...) d'une manière intellectuelle, (...) en sorte qu'on ne peut le considérer en lui-même comme contradictoire» (*op. cit.*, p. 59). «La participation de la pensée (comme sujet pur) à l'être est donc un acte que la réflexion ne peut poser (convertir en notion) sans le rendre contradictoire» (*ibid.*, pp. 59-60). «La participation apparaît (...) comme la limite supérieure de la réflexion, c'est-à-dire comme l'acte devant lequel toute réflexion doit s'arrêter. Il n'y a pas (...) de passage de la participation à la réflexion» (p. 60).

¹⁴⁰ *Op. cit.*, p. 93. La foi «ne porte ni sur l'être ni même sur la participation en général (...) mais sur la participation du sujet en tant qu'inconnaissable à l'être» (*op. cit.*, p. 64). Mais quelle est la nature de cette participation ? «Elle apparaît essentiellement comme un mystère, c'est-à-dire comme échappant à toute méthode d'analyse qui la convertirait en objet» (*op. cit.*, p. 65).

dualité c'est la pensée participant à l'être»¹⁴¹. Nous participons à l'être «exclusivement dans la mesure où nous nous constituons comme individualités, où nous nous créons par l'amour comme sujets purs»¹⁴². La question se pose alors : «l'amour est-il cette participation même ?»¹⁴³ Avant de pouvoir répondre, il faut se demander quel est le fondement métaphysique de l'amour. L'amour ne serait-il pas «l'acte même par lequel l'esprit se fait esprit» ?¹⁴⁴ L'amour n'exprime rien, il «ne peut se fonder que comme acte»¹⁴⁵.

Cherchant à analyser plus profondément la participation pour «serrer de plus près le problème même du divin»¹⁴⁶, Gabriel Marcel affirme : «nous ne participons à Dieu que dans la mesure où nous agissons librement»¹⁴⁷. Mais il faut reconnaître que «le problème proprement dit de la participation se trouve singulièrement obscurci par l'ambiguïté fondamentale de la notion de liberté»¹⁴⁸. La liberté, pour Gabriel Marcel, «ne peut se penser qu'en affirmant que son rapport à l'expérience est fondé en Dieu. Cette affirmation est la foi, c'est-à-dire la participation elle-même. Mais la participation n'étant pas une vérité, elle ne peut être affirmée sans contradiction de qui ne l'affirme pas»¹⁴⁹.

Les textes dont nous venons de citer quelques extraits datent d'avant la première guerre mondiale. Dans les œuvres ultérieures, le terme «participation» revient assez rarement, car Gabriel Marcel le trouve ambigu, et lui préfère les termes «perméabilité»¹⁵⁰ «disponibilité», «communication».

¹⁴¹ *Op. cit.*, pp. 93 et 95.

¹⁴² *Op. cit.*, p. 97.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Op. cit.*, p. 98.

¹⁴⁵ *Op. cit.*, p. 99.

¹⁴⁶ *Op. cit.*, p. 102.

¹⁴⁷ *Op. cit.*, p. 109.

¹⁴⁸ *Op. cit.*, pp. 109-110.

¹⁴⁹ *Op. cit.*, p. 110. Cf. p. 113 : «... la foi, c'est-à-dire l'acte par lequel la pensée affirme la non-contingence de son rapport à l'expérience».

¹⁵⁰ Voir *Du refus à l'invocation*, p. 224; *Homo viator*, p. 90 : «L'espérance est essentiellement, pourrait-on dire, la disponibilité d'une âme assez intimement engagée dans une expérience de communion pour accomplir l'acte transcendant à l'opposition du vouloir et du connaître par lequel elle affirme la pérennité vivante dont cette expérience offre à la fois le gage et les prémisses». — Voir LÊ THÂN TRI, *L'idée de la participation chez Gabriel Marcel*. Cette étude porte, non sur les fragments que nous avons cités, mais sur les œuvres ultérieures où G. Marcel ne traite ni systématiquement, ni même explicitement de la participation.

Alors que la participation domine chez Platon et dans toutes les philosophies inspirées du platonisme, on sait avec quelle force Aristote rejette une théorie de la participation qui voudrait supplanter la causalité : «Quant à dire que les Idées sont des paradigmes et que les autres choses en participent (μετέχειν), c'est prononcer des mots vides et dire des métaphores poétiques»¹¹. Mais tout en rejetant aussi catégoriquement le premier usage que fait Platon de la participation, Aristote reconnaît que la participation platonicienne se rattache à l'imitation (μίμησις) pythagoricienne¹²; et lui-même se sert de la participation, surtout du verbe μετέχειν, en logique, en politique, en éthique, en philosophie de la nature (principalement dans le *De anima*)¹³. Il n'en reste pas moins que toute philosophie qui, à la suite d'Aristote, regarde en premier lieu l'être (et non la forme, ou l'ordre, ou la relation), sera avant tout une philosophie de la causalité, et de la causalité finale, la participation ne pouvant intervenir que comme une voie d'accès à la découverte des causes, ou comme un ultime jugement présupposant la découverte des causes.

Parmi les théologiens qui se sont servi de la métaphysique aristotélicienne de la causalité, il faut évidemment mentionner en premier lieu S. Thomas. Mais S. Thomas, en théologien, fait largement appel à la participation, sans diminuer pour autant l'importance de la causalité; et l'une de ses préoccupations principales est sans doute de montrer le lien entre participation et causalité.

La plupart des textes de S. Thomas sur la participation ayant déjà été rassemblés dans diverses études¹⁴, nous pourrions être très bref et

¹¹ *Mét.*, A, 991 a 20-22.

¹² Voir *Mét.*, A, 987 b 11-14. Ce qui imite, c'est ce qui vient après, ce qui est relatif à un modèle dont il participe. Dans leur théorie de la μέθεξις, les Pythagoriciens insistent sur ce qui est second dans l'ordre de la forme; Platon insiste davantage sur la relation de dépendance, et les néoplatoniciens insisteront, à leur tour, sur la procession, origine de toute participation. Voir aussi *Mét.*, H, 6, 1045 b 7-8.

¹³ Voir notre article sur *La participation dans la philosophie d'Aristote*, pp. 260 ss. Dans les *Topiques*, Aristote donne la définition suivante : «La définition du fait de participer (μετέχειν), c'est le fait de recevoir son λόγος de ce qui est participé» (*Topiques*, IV, 1, 121 a 11; cf. VI, 6, 143 b 14, 21; IV, 2, 122 a 9). Notons cet emploi du terme μετέληψις dans *Mét.*, A, 7, 1072 b 20 : αὐτόν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετέληψιν. — Aristote souligne que c'est «à cause des difficultés [suscitées par l'un] que certains parlent de participation, mais [qu'] ils sont très embarrassés pour dire quelle est la cause de la participation et ce qu'est participer» (*Mét.*, H, 6, 1045 b 7-9).

¹⁴ Voir notamment C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*. L.-B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*.

ne citer que quelques textes, en nous réservant de nous arrêter davantage au *Commentaire du De Causis*, qui compte parmi les œuvres les plus tardives de S. Thomas.

Participation et causalité

«Ce qui est dit par essence, est cause de tous ceux qui sont dits par participation : comme le feu est cause de tout ce qui est enflammé (*omnium ignitorum*) en tant que tel. Or Dieu est être (*ens*) par son essence, parce qu'Il est l'être (*esse*) lui-même; tandis que tout autre être (*ens*) est être par participation (*ens per participationem*) : car il ne peut y avoir qu'un seul être (*ens*) qui soit son être (*esse*). (...) Donc Dieu est cause d'être (*causa essendi*) pour tous les autres»¹⁵⁵.

«Il est nécessaire que tous ceux qui sont composés et participants se ramènent (*reducantur*) à ceux qui sont par essence, comme à leurs causes»¹⁵⁶.

«Seul Dieu est *ens* par son essence; tous les autres sont *entia* par participation. Or tout ce qui est par participation, est causé par ce qui est par essence : comme tout igné (*omne ignitum*) est causé par le feu»¹⁵⁷.

«Si quelque chose se trouve en quelque chose par participation, il est nécessairement causé en lui par ce à quoi il convient essentiellement : comme le fer devient incandescent par le feu»¹⁵⁸.

«De ce que quelque chose est être (*ens*) par participation, il suit qu'il est causé par un autre»¹⁵⁹.

¹⁵⁵ C. G. II, ch. 15.

¹⁵⁶ *Comm. Mét.*, II, leçon 2, n° 296.

¹⁵⁷ I, q. 61, a. 1.

¹⁵⁸ I, q. 44, a. 1.

¹⁵⁹ *Ibid.*, ad 1. Voir aussi I, q. 75, a. 5, ad 1 : «L'acte premier est principe universel de tous les actes, parce qu'il est infini, ayant d'avance en lui toutes choses virtuellement (*virtualiter in se omnia prae habens*), comme dit Denys. Il est donc participé par les choses, non comme une partie, mais selon la diffusion de sa procession. Or la puissance, puisqu'elle reçoit l'acte (*cum sit receptiva actus*), doit être proportionnée à l'acte. Mais les actes reçus, qui procèdent du premier acte infini et sont des participations de [cet acte infini], sont divers. Il ne peut donc pas y avoir une unique puissance qui reçoive tous les actes, comme il y a un seul acte faisant découler (*influens*) tous les actes participés; autrement la puissance réceptive serait adéquate à la puissance active du premier acte».

«Les Platoniciens (...) ont considéré que tout ce qui est selon la participation, se ramène (*reducitur*) à quelque chose qui est cela par son essence, comme au premier et au suprême (*sicut ad primum et ad summum*); de même que tout ce qui est igné par participation se ramène au feu, qui est tel par son essence. Puisque donc tout ce qui est (*omnia quae sunt*) participe l'esse, et est être par participation (*per participationem entia*), il est nécessaire qu'il y ait au sommet de toutes les réalités 'quelque chose' (*aliquid*) qui soit l'esse même par son essence, c'est-à-dire que son essence soit son esse»¹⁶⁰.

Participation non liée à la causalité

«... l'espèce ou l'idée est la nature même de l'espèce, par laquelle l'homme existe par essence. Mais l'individu est homme par participation, en tant que la nature de l'espèce est participée dans cette matière désignée (*in hac materia designata*). En effet, ce qui est totalement quelque chose, ne le participe pas, mais est par essence identique à lui; tandis que ce qui n'est pas totalement quelque chose, ayant quelque chose d'autre [qui lui est] ajouté, est proprement dit 'participer'. Ainsi, si la chaleur était chaleur existant par soi, on ne dirait pas qu'elle participe la chaleur, parce qu'il n'y aurait rien en elle que la chaleur. Mais le feu, parce qu'il est quelque chose d'autre que la chaleur, est dit 'participer' la chaleur»¹⁶¹.

Limite de la participation : la substance

«Ce qui appartient (*competit*) à quelqu'un selon sa propre nature, ne convient (*convenit*) aux autres que par mode de participation :

¹⁶⁰ *Commentaire sur S. Jean*, Prologue, n° 5.

¹⁶¹ *Commentaire des Métaphysiques*, I, leçon 10, n° 154. Voir aussi XI, leçon 1, n° 2169. Le verbe «participer» n'est plus employé en français avec un complément d'objet direct (cf. ci-dessus, p. 668, note 6). Nous nous permettrons cependant de l'employer ainsi dans nos traductions de S. Thomas, afin de rester plus près du texte; S. Thomas, en effet, utilise diverses constructions du verbe *participare*, qu'il est bon de respecter (tout en reconnaissant son extrême souplesse à cet égard) : avec l'accusatif, avec l'ablatif seul, avec l'ablatif précédé des prépositions *a* ou *de*. Ainsi, S. Thomas dira parfois : «*substantia subsistens participat esse et uno*» (*Comm. De Causis*, prop. 22, p. 115, 10-11), parfois : «*inferiores participant ipsum unum et bonum*» (prop. 32, p. 145, 3-4). Il dira : *participare*

comme la chaleur aux corps autres que le feu. L'*esse* convient donc par une certaine participation à tous les [êtres] autres que l'agent premier. Or ce qui convient à quelqu'un par participation, n'est pas sa substance»¹⁶².

Manière d'être du participant (état d'imperfection)

«Toujours ce qui participe quelque chose, et qui est mobile, et qui est imparfait, préexige avant lui quelque chose qui est tel par son essence, et qui est immobile et parfait»¹⁶³.

«En tout [être] créé, autre est la nature de la réalité qui participe l'*esse*, et autre l'*esse* participé. Et puisque toute réalité participe par assimilation le premier acte en tant qu'elle a l'*esse*, il est nécessaire que l'*esse* participé en chacun se rapporte à la nature qui le participe comme l'acte à la puissance»¹⁶⁴.

«Il faut donc que toute réalité autre [que Dieu, qui est son *esse*] soit être par participation (*ens participative*), de sorte qu'autre soit [en cette réalité] la substance participant l'*esse*, et autre l'*esse* participé. Or tout participant se rapporte au participé comme la puissance à l'acte»¹⁶⁵.

«Le plus et le moins peut être considéré, et ainsi attribué, de trois manières : 1° selon la seule quantité du participé : comme la neige est dite plus blanche que le mur, parce que la blancheur est plus parfaite dans la neige que dans le mur, et cependant d'une seule raison; c'est pourquoi une telle diversité selon le plus et le moins ne diversifie pas l'espèce. 2° : selon que l'un participe et que l'autre est dit par essence; comme nous dirions que la bonté est meilleure que le bon. 3° : selon que le même convient selon un mode plus

[aliquid] a prima causa» (prop. 9, p. 59, 6-7; cf. prop. 15, p. 91, 20), mais : «participare de bonitatibus [Dei] et de universali causalitate ipsius» (prop. 19, p. 107, 5-6).

¹⁶² C. G. II, ch. 52.

¹⁶³ I, q. 79, a. 4.

¹⁶⁴ *De spir. creat.*, a. 1. Cf. I, q. 75, a. 5, ad 4.

¹⁶⁵ *Quodlibet* III, q. 8, a. 20. Voir aussi *I Sent.*, dist. VIII, q. 1, a. 2, sed contra 2 : «Omne quod est participatum in aliquo est in eo per modum participantis; quia nihil potest recipere ultra mensuram suam»; et C. G. I, ch. 32 (cité ci-dessus, p. 667, note 4). Voir aussi I^{re} partie, ch. VIII, section 7, note 154.

éminent à l'un qu'à l'autre, comme la chaleur [appartient selon un mode plus éminent] au soleil qu'au feu. Ces deux derniers modes empêchent l'unité de l'espèce et l'attribution univoque; c'est ainsi que le plus et le moins est attribué à Dieu et à la créature»¹⁶⁶.

Diverses manières de participer

Notons la manière tout différente dont S. Thomas, dans le *Commentaire du De Hebdomadibus* et dans celui de l'*Épître aux Colossiens*, distingue diverses manières de participer :

«Quand quelque chose reçoit de façon particulière (*particulariter*) ce qui appartient à un autre universellement (*universaliter*), on dit qu'il le participe; ainsi on dit que l'homme participe l'animal, parce qu'il ne possède pas la raison d'animal selon toute sa généralité (*secundum totam communitatem*); pour la même raison Socrate participe l'homme. De même encore le sujet participe l'accident, et la matière la forme; car la forme substantielle ou accidentelle qui, de soi, est commune, est déterminée à tel ou tel sujet. Et de même on dit que l'effet participe sa cause, principalement quand il n'est pas adéquat à la vertu de sa cause; nous disons par exemple que l'air participe la lumière du soleil, parce qu'il ne la reçoit pas avec tout l'éclat qu'a cette lumière dans le soleil»¹⁶⁷.

«Quelque chose peut participer d'un autre (*ab alio participare*) de trois manières : 1° en recevant la propriété de sa nature; 2° de telle sorte qu'il le reçoive par mode d'intention cognitive; 3° de telle sorte qu'il serve en quelque manière (*ut deserviat aliquo modo*)

¹⁶⁶ *De pot.*, q. 7, a. 7, ad 3. Dans l'énoncé de la deuxième manière de participer, l'édition Marietti porte à tort : «*secundum quod unum participatur*» (au lieu de *participat*).

¹⁶⁷ *Comm. De Hebd.*, ch. 2. S. Thomas ne s'arrête pas ici au troisième mode de participation; il précise que «selon les deux premiers modes, il est impossible que l'*esse* participe quelque chose. Car il ne peut pas participer quelque chose à la manière dont la matière ou le sujet participe la forme ou l'accident», et ne peut pas davantage «participer quelque chose à la manière dont le particulier participe l'universel» (*ibid.*). Ce-qui-est, ou l'*ens*, «participe l'*esse* à la manière dont le concret participe l'abstrait»; mais l'*esse* ne participe rien, puisque, selon l'expression de Boèce, *esse nondum est* : «or il est manifeste que ce qui n'est pas encore, ne peut participer à quelque chose (*non potest aliquo participare*); en conséquence, la participation convient à ce qui est déjà».

à sa vertu; c'est ainsi que quelqu'un participe l'art médical [à partir] du médecin (*a medico*) soit parce qu'il reçoit en lui l'art de la médecine, soit parce qu'il reçoit la connaissance de l'art médical, soit parce qu'il sert à l'art de la médecine. La première [manière] est plus grande que la seconde, et la seconde plus grande que la troisième»¹⁶⁸.

Il serait intéressant de relever et confronter toutes les manières différentes dont S. Thomas divise la participation; cela aiderait sans doute à mieux comprendre ce qu'est pour lui la participation, puisque la division est ce qui permet d'éviter toute confusion.

Complétons ces quelques citations en rappelant la manière dont S. Thomas, dans son commentaire du *Liber de Causis*, critique une certaine conception de la participation tout en se servant lui-même de la participation. Ce commentaire montre bien comment S. Thomas a compris la pensée néoplatonicienne (celle de l'auteur du *Liber de Causis*, qui s'inspire de Proclus, celle de Proclus lui-même et celle de Denys) concernant la participation et comment il a été ainsi amené à préciser sa propre pensée. C'est sans doute dans ce commentaire que nous pouvons le mieux saisir la pensée de S. Thomas concernant ce problème de la participation dans son ultime précision; car si l'intention de l'auteur du *De Causis* est de déterminer ce que sont les premières causes des réalités et d'ordonner ces premières causes¹⁶⁹, c'est néanmoins en commentant ce livre sur les causes que S. Thomas parle le plus de la participation¹⁷⁰.

¹⁶⁸ *Comm. de l'Épître aux Colossiens*, ch. I, leçon 13. C. Fabro (*La nozione di partecipazione...*, 2e éd., p. 360) considère ces trois formes de participation comme le développement du troisième mode indiqué dans le *Commentaire du De Hebdomadibus* («comme l'effet participe sa cause...»). Cette remarque est-elle tout-à-fait exacte ?

¹⁶⁹ Cf. S. THOMAS, *Commentaire du De Causis*, Prologue, p. 3, 11 ss.

¹⁷⁰ Il est curieux de noter que l'auteur du *De Causis* utilise très peu le terme «participation», mais que S. Thomas au contraire, en éclairant ce texte par ceux de Proclus et en le comparant à la doctrine de Denys, n'hésite pas à l'interpréter en se servant constamment de la participation. Par exemple, alors que l'auteur du *De Causis* n'a pas parlé de participation dans la proposition 3, S. Thomas, la résumant, déclare : «Postquam auctor hujus libri distinxit triplicem gradum superioris esse et ostendit quomodo participative invenitur totum in infimo eorum...» (prop. 4, p. 26, 1-3). Il y a donc là un éclairage qui provient de S. Thomas, et qui est très significatif (cf. ci-dessous, p. 866).

Mais cela ne nous autorise pas à affirmer que «la participation est une clé du système thomiste», ni que «des éléments du platonisme, de l'aristotélisme et du néoplatonisme, combinés avec la pensée chrétienne, ont contribué à l'élaboration de la notion de parti-

Relevons d'abord les critiques explicites que S. Thomas adresse aux Platoniciens, à la suite d'Aristote. Il est impossible d'accepter leur théorie, car alors «Socrate serait de multiples animaux (*multa animalia*) à savoir Socrate lui-même, l'homme séparé et encore l'animal séparé; l'homme séparé, en effet, participe l'animal, et ainsi est animal. Or Socrate participe l'un et l'autre, il est donc et homme, et animal»¹⁷¹. «Les Platoniciens posaient des formes séparées des réalités (*formas rerum separatas*) par la participation desquelles les intelligences devinsent intelligentes en acte, de même que par la participation de ces [formes] la matière corporelle est constituée dans telle ou telle espèce»¹⁷². Cette participation des Formes séparées qu'avait conçue Platon, S. Thomas, à la suite d'Aristote, ne l'accepte pas. Et rappelant à ce sujet la théorie de Denys et de l'auteur du *De Causis* qui, n'acceptant plus ces multiples formes séparées, ont posé une première forme unique, il conclut : «Donc, puisque les intelligences sont diverses selon l'essence, (...) il faut que les formes intelligibles participées soient diverses et différentes dans les diverses intelligences, de même que dans ce monde sensible se trouvent diverses formes participées selon la diversité des individus participant les formes susdites»¹⁷³. Mais les formes intelligibles diversifiées dans les diverses intelligences ne se divisent pas comme les individus dans les réalités sensibles, parce qu'elles ont à la fois l'unité et la multiplicité : l'unité du côté de l'universalité, et la multiplicité «selon divers modes de participation dans les divers intellects»¹⁷⁴. Par contre, «à la matière corporelle et au sens corporel fait totalement défaut la participation universelle des espèces»¹⁷⁵. Cependant «le corps

icipation» (J. CHIU YEN HO, *La doctrine de la participation dans le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur le Liber De Causis*, p. 383; l'intention de l'auteur est de montrer que S. Thomas a voulu expliquer la notion de création par la participation, dépassant ainsi à la fois la participation platonicienne et la causalité aristotélicienne).

¹⁷¹ Prop. 3, p. 23, 25-28; cf. prop. 12, p. 79, 15 ss. : «Socrate serait trois animaux...» S. Thomas se réfère au livre III de la *Métaphysique* d'Aristote (B, 6, 1003 a 11 ss.; cf. S. THOMAS, *Comm. Mét.*, III, leç. 15, n° 526). Voir aussi prop. 3, p. 18, 14-21 : entre les formes, «Platon établissait cet ordre, [à savoir] que plus une forme est universelle, plus elle est cause antérieure, et simple; elle est en effet participée par les formes postérieures, comme si nous affirmions que l'animal est participé par l'homme, la vie par l'animal, et ainsi de suite; mais l'ultime, qui est participé par tous et qui, lui, ne participe rien d'autre, est l'un même et le bien séparé que [Platon] nommait 'dieu suprême' et 'première cause de tous'».

¹⁷² Prop. 4, p. 33, 6-9.

¹⁷³ *Ibid.*, 13-18. De nouveau, S. Thomas souligne : «les formes sensibles participées dans les divers individus sont des formes individuées et se distinguent l'une de l'autre de la distinction même dont un individu se distingue d'un autre» (*ibid.*, 20-23).

¹⁷⁴ Prop. 4, p. 34, 8-13.

¹⁷⁵ Prop. 10, p. 70, 30-71, 2.

participe d'une certaine manière la sempiternité, à savoir selon l'espèce, et cela par la génération»¹⁷⁶. De telles conclusions semblent n'être pas rejetées par S. Thomas.

Voyons maintenant comment S. Thomas interprète certaines affirmations des Platoniciens concernant la participation, en insistant, du reste, sur le fait qu'il s'agit bien d'opinions *platoniciennes*. «Est dite 'Bonté pure' la Bonté non participée, (...) l'essence même de la bonté, subsistante»¹⁷⁷. L'Être premier créateur, Dieu, est «le Premier Infini pur», «au-dessus de l'infini participé et créé»¹⁷⁸. Si les Platoniciens posaient plusieurs dieux, «ils ne les posaient pas tous égaux, mais en posaient un premier, qui ne participait rien, mais est essentiellement un et bon (*qui nihil participabat, sed est essentialiter unum et bonum*); quant aux autres dieux, ils les posaient inférieurs, participant l'un et le bien»¹⁷⁹. «Les Platoniciens posaient comme principe suprême et premier des réalités l'Un même et le Bien même séparé; mais après l'un et le bien, il ne se trouve rien d'aussi commun que l'être (*ens*); c'est pourquoi ils posaient l'Être séparé, créé, puisque participant à la bonté et à l'unité; cependant ils le posaient comme le premier parmi toutes les [réalités] créées»¹⁸⁰. Comparant cette position à celle de Denys, S. Thomas note que, si Denys supprime l'ordre des réalités séparées, il établit cependant le même ordre que les Platoniciens «dans les perfections que les autres réalités participent à partir d'un principe unique qui est Dieu»¹⁸¹; c'est pourquoi Denys donne au nom de «bien» la préséance sur tous les autres noms divins¹⁸², et «montre que sa participation s'étend jusqu'au non-être, entendant par non-être la matière première (...). Mais parmi les autres perfections participées de Dieu dans les réa-

¹⁷⁶ Prop. 5, p. 41, 15-16.

¹⁷⁷ Prop. 9, p. 58, 9-10. Cf. prop. 4, p. 29, 27-31 : «Si une forme ou nature est tout à fait séparée et simple, il ne peut y avoir en elle de multitude : ainsi, s'il y avait une blancheur séparée, il n'y en aurait qu'une (*non esset nisi una*); or on trouve de nombreuses blancheurs diverses qui participent la blancheur». Selon l'auteur du *De Causis* et selon Proclus, «l'Intelligence a indivisiblement une multitude de bontés qu'elle participe de la cause première (*quas participat a causa prima*)» (prop. 7, pp. 53, 29-54, 1-2).

¹⁷⁸ Prop. 16, p. 96, 9 et 18. Si l'auteur du *De Causis* affirme que «l'Être premier créant (*ens primum creans*) est au-dessus de l'infini», S. Thomas précise : l'infini «qui est infini par participation» (*id.*, p. 97, 13). L'être créé (*ens creatum*), lui, est «composé de fini et d'infini» (prop. 18, p. 101, 7).

¹⁷⁹ Prop. 32, p. 145, 1-4; cf. 5-6 : «il est manifeste que le dieu premier et suprême ne participe rien».

¹⁸⁰ Prop. 4, p. 28, 4-9.

¹⁸¹ *Ibid.*, 11-13.

¹⁸² Voir DENYS, *Noms divins*, ch. 4.

lités (*a Deo participatas in rebus*), il place en premier lieu l'*esse*¹⁸³.

Commentant la proposition 123 de l'*Elementatio theologica* de Proclus¹⁸⁴, S. Thomas explique : «en disant *quod ens*, [Proclus] entend toute forme idéale selon les positions des Platoniciens, par exemple l'homme par soi, la vie par soi, etc., qu'ils disaient 'dieux'; or de tels [êtres] ont, selon [les Platoniciens], une unité supersubstantielle, parce qu'ils dépassent (*excedunt*) tous les sujets-participants; c'est pourquoi [l'auteur] dit que chacun d'eux ne peut être ni exprimé, ni connu par les inférieurs, mais qu'ils peuvent être connus par les supérieurs : par exemple, l'idée de vie peut être connue par l'idée d'être. Et bien qu'ils ne puissent être connus ni exprimés parfaitement par les inférieurs, ils peuvent cependant, d'une certaine manière, être saisis et connus par les participants, c'est-à-dire grâce aux participants (*a participantibus, idest per participantia*), comme quelque chose de la vie elle-même peut être connu par ceux qui participent la vie»¹⁸⁵.

Voilà qui est assez net : seule la Réalité première est l'Unité pure, la Bonté subsistante; aucune des autres réalités n'est bonne par elle-même : elles ont besoin de participer la bonté de l'Un premier¹⁸⁶, ce que S. Thomas semble bien accepter, sans admettre pour autant la pluralité des dieux platoniciens.

De même, S. Thomas souligne que «selon les Platoniciens, on trouve dans les réalités un ordre quadruple», le premier étant celui des Formes idéales (elles-mêmes ordonnées selon leur universalité), le second celui des Intelligences séparées, puis celui des âmes, enfin celui

¹⁸³ *Comm. De Causis, loc. cit.*, 15-19 (cf. DENYS, *Noms divins*, ch. 5). Un peu plus loin, parlant de l'*esse* dont l'auteur du *De Causis* affirme qu'il est «la première des réalités créées», S. Thomas précise que cet auteur «ne semble pas avoir l'intention de parler d'un *esse* séparé, comme les Platoniciens, ni de l'*esse* participé communément dans tous les existants, comme Denys, mais de l'*esse* participé dans le premier degré d'être créé, qui est l'*esse* le plus élevé (...) donc de l'*esse* qui est participé dans les intelligences, [dont] il explique pour quelle raison il est le plus uni (*maxime unitum*). Il dit en effet que cela a lieu à cause de sa proximité à l'égard de la Cause première qui est l'*esse* pur subsistant et est véritablement un, non participé, en qui ne peut se trouver aucune multiplicité de différences selon l'essence» (prop. 4, p. 29, 8-12 et 16-21).

¹⁸⁴ «Omne quod ens ipsum quidem propter supersubstantialem unionem indicibile est et incognoscibile omnibus secundis, a participantibus autem capabile est et cognoscibile : propter quod solum primum penitus ignotum tanquam amethectum ens». *Amethectum* n'est qu'un décalque du mot grec ἀμέθεκτον; cf. ci-dessus, note 77.

¹⁸⁵ Prop. 6, p. 44, 1-12. «Mais ce qui est premier absolument, et qui, selon les Platoniciens, est l'essence même de la bonté, est tout à fait inconnu (*penitus ignotum*)» (*ibid.*).

¹⁸⁶ Cf. prop. 21, p. 114, 5 ss. : «toutes les autres réalités (...) ne sont pas riches par elles-mêmes, comme si elles avaient d'elles-mêmes l'abondance de la bonté, mais elles ont besoin de participer la bonté [à partir] du premier véritablement un (*indigent participare bonitatem a primo vere uno*)».

des corps; or les corps participent seulement l'*esse*; les âmes participent, en plus de l'*esse*, le *vivere*; quant aux Intelligences, elles participent l'*esse*, le *vivere* et l'*intelligere*, et «leur causalité relève de l'ordre divin»¹⁸⁷. Ces ordres ont entre eux une certaine continuité. «Or partout où ces divers ordres sont conjoints, il faut que ce qui est le plus élevé dans l'ordre inférieur, à cause de sa proximité à l'égard de l'ordre supérieur, participe quelque chose de la perfection de l'ordre supérieur. Nous voyons cela manifestement dans les réalités naturelles : car certains animaux participent une certaine similitude de la raison et certaines plantes participent quelque chose de la distinction des sexes, qui est propre au genre animal. C'est pourquoi Denys dit, au chapitre 7 des *Noms divins*, que par la sagesse divine, les fins des premiers sont conjointes aux principes des seconds. Ainsi donc, ceux qui sont suprêmes dans l'ordre des intellects ou des intelligences (*intellectuum vel intelligentiarum*) dépendent de Dieu de plus près (*propinquius*), par une certaine participation plus parfaite, et participent davantage de sa bonté (*de bonitate ejus*) et de sa causalité universelle; et c'est pourquoi on les dit Intellects ou Intelligences divines»¹⁸⁸. Par contre, «les intellects inférieurs, qui n'atteignent pas à une si excellente participation de la similitude divine, sont seulement intellects, n'ayant pas cette dignité divine»¹⁸⁹.

Ce passage est très intéressant, car il nous montre bien, dans la perspective des Platoniciens, le lien entre la participation et la proximité¹⁹⁰ (celle-ci impliquant la similitude). La proximité à l'égard de l'ordre supérieur semble expliquer la participation et celle-ci, du reste, réalise aussi une proximité¹⁹¹. S. Thomas, nous l'avons vu, précise que

¹⁸⁷ Voir prop. 19, p. 106, 4-14. S. Thomas rappelle que pour les Platoniciens, une forme séparée est d'autant plus élevée qu'elle est plus universelle et étend sa participation à un plus grand nombre de réalités (cf. prop. 12, p. 78, 15 ss.).

¹⁸⁸ *Id.*, pp. 106, 21-107, 7.

¹⁸⁹ *Id.*, p. 107, 9-11.

¹⁹⁰ Voir également prop. 24, p. 118, 1-2 : les Intelligences suprêmes sont appelées «divines», par l'auteur du *De Causis* et par Proclus, «à cause de l'abondante participation de la bonté divine grâce à [leur] proximité à l'égard de Dieu» (*ex propinquitate ad Deum*); et prop. 17, p. 99, 3-5 et 8-9 : «plus une *virtus* est proche de la *Virtus* première, plus elle participe à son infinité»; la *virtus* de l'intelligence, première parmi toutes les vertus créées infinies, «est la plus infinie puisque la plus proche de l'un premier».

¹⁹¹ Voir prop. 19, p. 105, 4-5 : dans cette proposition, explique S. Thomas, l'auteur montre «comment certaines [réalités] s'approchent diversement [du Premier] selon la participation de la perfection naturelle». Cf. prop. 9, p. 59, 7-10 : «parce que la Cause première est une au maximum (*maxime una*), une réalité s'approche d'autant plus de la Cause première, et participe d'autant plus sa propre opération, qu'elle [cette réalité] est plus simple et plus une»; prop. 4, p. 29, 21-23 : «ce qui est plus proche de ce qui est un par soi, est plus uni, comme participant davantage l'unité; c'est pourquoi l'Intelligence, qui est le plus

le plus élevé de l'ordre inférieur participe quelque chose de la perfection de l'ordre supérieur (*aliquid participat de superioris ordinis perfectione*) : par exemple la distinction des sexes, ou une certaine similitude de la raison, ou de la bonté divine, ou de la causalité universelle. De plus, il y a des degrés de perfection dans la participation : quelque chose peut être participé de diverses manières par des réalités diverses (*diversimode a diversis*)¹⁹². La participation, comme telle, est susceptible d'une plus ou moins grande perfection. «Ce qui participe abondamment (*participat abundanter*) la propriété d'une réalité, est assimilé à celle-ci non seulement dans la forme, mais encore dans l'action : par exemple, de ceux qui sont illuminés par le soleil, certains participent la lumière du soleil seulement de manière à être vus, tandis que certains, comme la lune, participent [la lumière du soleil] de manière à illuminer les autres, ce qui est l'action propre du soleil»¹⁹³. La forme étant le principe de l'action, «il est nécessaire que tout ce qui, en raison d'une abondante participation à l'influx de l'agent supérieur, acquiert l'action de celui-ci, ait deux actions : l'une selon sa forme propre, l'autre selon la forme participée de l'agent supérieur (*participatam a superiori agente*)»¹⁹⁴. Il faut donc bien saisir ce que signifie le *participat abundanter*, sans oublier que S. Thomas parle aussi de ce qui participe *modo inferiori*¹⁹⁵.

Si la participation implique une proximité et la réalise, elle réalise également une dépendance. Explicitant Denys, S. Thomas précise : «les Intelligences qui ont un *esse* et une bonté participés doivent dépendre de la bonté pure comme l'effet de la cause»¹⁹⁶. Commentant la propo-

proche de la cause première, a l'*esse* le plus uni (*habet esse maxime unitum*). Voir encore prop. 4, p. 34, 2-5.

¹⁹² Prop. 24, p. 120, 3. S. Thomas annonce les intentions de l'auteur du *De Causis* : «il commence ici à montrer comment le *regimen* divin», «qui est l'action [de Dieu] selon sa bonté essentielle» (prop. 23, p. 119, 3-4), «est participé *diversimode a diversis*».

¹⁹³ Prop. 23, p. 118, 2-7.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 8-12. L'application est facile à comprendre : «ainsi, chacune des Intelligences suprêmes qui sont dites 'divines' a une double action, l'une en tant qu'elle participe abondamment la bonté divine, l'autre selon sa propre nature» (*ibid.*, 13-17); par cette seconde action elle connaît les réalités (*est cognoscitiva rerum*); par la première, elle les régit (*fit regitiva rerum*) (cf. *loc. cit.*, 17-27). S. Thomas, précédemment, parlait de «l'abondance de la bonté divine» et de son influx dans les réalités (prop. 21, p. 114, 3-4).

¹⁹⁵ Voir prop. 16, p. 92, 3 ss. : «parce que l'âme intellectuelle participe l'Intellect premier selon un mode inférieur, elle n'a dans sa substance qu'un pouvoir d'intellectualité (*vis intellectualitatis*)»; et prop. 2, pp. 15, 27-16, 1, toujours à propos de l'âme : celle-ci «participe l'éternité selon un mode inférieur (*inferiori modo*) à celui de l'intelligence». De même prop. 14, p. 87, 14-16 (cité ci-dessous, p. 866).

¹⁹⁶ Prop. 9, p. 58, 18-20.

sition 125 de l'*Elementatio theologica*, S. Thomas interprète ainsi Proclus : «Dieu est l'unité par soi parfaite; or chacune des [réalités] qui sont inférieures à Dieu n'est pas l'unité elle-même, mais est quelque chose qui participe à l'unité (*aliquid participans unitate*)»¹⁹⁷.

Dans son interprétation, S. Thomas, tout en soulignant les liens qui existent entre la causalité et la participation, précise la différence entre «le participant» et «ce qui est participé». Relevant la manière erronée dont certains interprètent l'auteur du *De Causis*, il explique : «les causalités des êtres simples, [ces interprètes] les posaient selon la participation; or ce n'est certes pas ce qui est participant, qui est participé, mais ce qui est premier, tel par son essence; par exemple, si la blancheur était séparée, c'est cette blancheur simple elle-même, et non pas une réalité (*aliquid*) participant la blancheur, qui serait cause de tous les blancs en tant qu'ils sont blancs. C'est en ce sens que les Platoniciens affirmaient que ce qui est l'être même (*ipsum esse*) est cause d'existence (*causa existendi*) pour tous [ceux qui existent], et que ce qui est la vie même est cause de vie pour tous [ceux qui vivent]»¹⁹⁸. On met ici en lumière le rapport essentiel qui existe entre la participation et la causalité des êtres simples.

Ailleurs, S. Thomas souligne que (selon l'expression du *De Causis*) ce qui est «complet auprès de nous» (*apud nos*), bien qu'il subsiste par soi (et donc n'ait pas besoin d'un sujet sur lequel s'appuyer), «ne peut cependant, parce que la forme qui est principe d'action est en lui limitée et participée, agir par mode de création ou d'influx, comme agit ce qui est tout entier forme et qui, par participation de lui-même, est en lui-même tout entier productif des autres»¹⁹⁹. Voilà deux manières distinctes d'agir : la manière d'agir de celui qui est tout entier forme, et celle de celui qui ne possède la forme que limitée et participée. La manière d'exister de la forme, principe d'action, explique le caractère propre de cette action. L'action créatrice ne peut provenir d'une forme participée; seule la forme non participée est possédée tout

¹⁹⁷ Prop. 22, p. 115, 5-7. «Il n'est pas identique, pour la substance, d'être (*esse*), d'être substance (*substantiam esse*) et d'être un (*unum esse*), mais toute substance subsistante participe à l'*esse* et à l'un (*participat esse et uno*)» (*ibid.*, 9-11).

¹⁹⁸ Prop. 3, p. 22, 8-15. Cf. prop. 16, p. 94, 13 ss.; prop. 3, p. 18, 8-13 : évoquant la position de Platon, S. Thomas souligne que «les formes universelles séparées et subsistant par elles-mêmes» «ont une certaine causalité sur les êtres particuliers qui les participent».

¹⁹⁹ Prop. 22, pp. 115, 29-116, 2; cf. prop. 16, p. 96, 15 : «si l'être premier créant est ce qui, par participation de lui-même (*sui participatione*), fait que les réalités soient infinies...»

entière, et seul celui qui agit par cette forme est créateur «par participation de lui-même». Etant «la bonté subsistante à laquelle il n'est pas de fin», puisque sa bonté «n'est pas terminée à une nature participante incorporelle»²⁰⁰, la Cause première agit en communiquant sa bonté. La Cause première, étant «la bonté même sans limites» (*interminata*), imparticipée, est la bonté première²⁰¹, infinie; car ce qui n'est pas participé ne peut être qu'infini : «si quelque [réalité] avait une capacité d'être (*virtutem essendi*) infinie, en sorte qu'elle ne participerait pas l'esse d'un autre (*non participaret esse ab alio*), elle serait alors le seul infini»²⁰². Mais «s'il existe quelque [réalité] qui ait une aptitude à être (*virtutem ad essendum*) infinie en participant l'esse d'un autre, du fait qu'elle participe l'esse, elle est finie, parce que ce qui est participé n'est pas reçu dans le participant selon toute son infinité, mais de manière particulière (*particulariter*). Donc l'Intelligence est composée dans son esse de fini et d'infini dans la mesure où la nature de l'Intelligence est dite infinie selon la puissance d'être (*secundum potentiam essendi*) et où l'esse qu'elle reçoit est fini. Il s'ensuit que l'esse de l'Intelligence ne peut être multiplié en tant qu'il est esse participé; c'est ce que signifie la composition de fini et d'infini»²⁰³.

Il semble bien que le rôle propre de la participation chez les Platoniciens (telle que S. Thomas l'interprète) soit de permettre une mise en ordre. La participation exprime une dépendance dans l'ordre de la forme, impliquant souvent une dépendance dans l'ordre du devenir ou de l'être lorsque, de fait, la participation se fonde sur la causalité; mais cela n'a pas toujours lieu. Ce que la participation implique toujours et ce qu'elle manifeste, c'est un certain ordre formel, une certaine hiérarchie; elle exprime comment une multiplicité doit se ramener à l'unité :

²⁰⁰ Prop. 22, p. 116, 9-11.

²⁰¹ *Ibid.*, 13-14.

²⁰² Prop. 4, p. 30, 18-20. Cependant, il ne faut pas oublier que «[les platoniciens] n'affirmaient pas que cette idée d'infinité fût le Premier absolu (*sit primum simpliciter*), parce que l'infinité elle-même participe à l'unité et à la bonté (*participat unitate et bonitate*), et donc le Premier absolu (*primum simpliciter*) est l'un et le bien. Quant à cet infini idéal, dont dépendent toutes les vertus infinies, il est intermédiaire (*medium*) entre l'un et le bien, qui est le Premier absolu, et l'être» (prop. 16, p. 94, 23-28).

²⁰³ Prop. 4, p. 30, 21-30. Voir p. 31, 16-18, où S. Thomas précise que dans les Intellectuelles «il n'y a pas de différence matérielle, mais formelle; car elles ne sont pas composées de matière et de forme, mais de nature, qui est forme, et d'esse participé». Voir aussi prop. 5, p. 39, 10-13 : «de même que l'esse de l'intelligence est composé d'infini et de fini, en tant que son esse n'est pas subsistant mais participé par une certaine nature en raison de laquelle il peut se distinguer en de multiples [réalités], de même en est-il aussi de l'esse de l'âme».

«selon les positions platoniciennes, affirme S. Thomas, tout ce qui se trouve en plusieurs doit être ramené à un premier, qui est tel par son essence, à partir duquel les autres sont dits tels par participation»²⁰⁴. L'application concerne ici les vertus infinies : «selon eux, les vertus infinies se ramènent à un premier, qui est essentiellement vertu infinie, non qu'il soit une vertu participée dans une réalité subsistante, mais parce que [cette vertu infinie] est subsistante par elle-même»²⁰⁵.

Ce qui demeure très délicat, c'est de discerner, dans l'interprétation que donne S. Thomas de la pensée platonicienne, ce que S. Thomas lui-même assume, assimile, et ce qui n'est de sa part qu'une interprétation dans l'optique platonicienne. Aussi faut-il être très attentif aux quelques lieux où S. Thomas, après avoir exposé la pensée des Platoniciens, dit ouvertement ce qui lui semble être la vérité, en s'appuyant souvent, du reste, sur l'autorité d'Aristote²⁰⁶. Ces textes sont très importants, nous semble-t-il, si l'on veut faire le discernement dont nous venons de parler.

«Selon les Platoniciens, la Cause première est au-dessus de l'être (*supra ens*) dans la mesure où (*inquantum*) l'essence de la bonté et de l'unité, qui est la Cause première, transcende (*excedit*) même l'être séparé (*ens separatum*). (...) Mais selon la vérité de la réalité, la Cause première est au-dessus de l'être en tant qu'elle est l'*esse* infini (*ipsum esse infinitum*), alors qu'on dit *ens* ce qui participe l'*esse* de manière finie, ce qui est proportionné à notre intelligence dont l'objet est le *quod quid est* (...). C'est pourquoi cela seul peut être saisi par notre intelligence, qui a une quiddité participant l'*esse*; or la quiddité de Dieu est son *esse*, et est donc au-dessus de l'intelligence»²⁰⁷.

S. Thomas souligne encore : «l'intelligence transcende (*transcendit*) tout l'ordre des réalités corporelles. Cependant, parce que sa quiddité ou essence n'est pas son *esse* lui-même, mais qu'elle est une réalité subsistant dans son *esse* participé, elle a une certaine convenance générique avec les corps qui eux aussi subsistent dans leur *esse*»²⁰⁸. Mais la Cause première, dit expressément S. Thomas, «n'est pas une nature subsistant dans son *esse* comme [si celui-ci était] participé

²⁰⁴ Prop. 16, p. 94, 13-15.

²⁰⁵ *Ibid.*, 16-18.

²⁰⁶ Voir prop. 3, p. 22, 19-21.

²⁰⁷ Prop. 6, p. 47, 8-18. En interprétant un texte de Denys (*Noms divins*, ch. I) : *si existentia finem habent*, S. Thomas précise : «*inquantum scilicet finite participant esse*» (*ibid.*, 20-21).

²⁰⁸ Prop. 7, p. 49, 23-27.

(*quasi participato*) : elle est bien plutôt l'*esse* même subsistant (*ipsum esse subsistens*), et c'est pourquoi elle est supersubstantielle et absolument inénarrable»²⁰⁹.

Relevons encore ce lieu où S. Thomas distingue bien sa pensée de celle des Platoniciens. Rappelant que ceux-ci posaient des formes des réalités, formes séparées, et que nécessairement les intelligences séparées, pour «intelliger», devaient participer les formes séparées (les participations de ces formes étant «formes ou espèces intelligibles») ²¹⁰, S. Thomas, après avoir rappelé la position d'Aristote, poursuit : «comme les Platoniciens disaient que les intelligences séparées acquerraient, par la participation (*ex participatione*) des diverses formes séparées, diverses espèces intelligibles, ainsi, nous, nous disons que nous acquérons de telles espèces intelligibles par (*ex*) la participation de la première forme séparée qui est la bonté pure, c'est-à-dire de Dieu(...). Lui seul par son essence connaît toutes choses sans participation d'aucune autre forme; tandis que les intelligences inférieures, puisque leurs substances sont finies, ne peuvent connaître tout par leur essence, mais, pour avoir la connaissance des réalités, doivent nécessairement, grâce à (*ex*) la participation de la Cause première, intelliger les réalités par des espèces intelligibles reçues»²¹¹.

De même, à propos de l'affirmation de Proclus : «toute intelligence s'intelligit elle-même»²¹², S. Thomas note : «Selon les opinions platoniciennes, l'ordre des intelligences est situé (*ponitur*) sous l'ordre des formes séparées par la participation desquelles (*ex quarum participatione*) elles deviennent intelligentes en acte ²¹³ (...)».

²⁰⁹ *Id.*, p. 50, 5-7.

²¹⁰ Cf. prop. 10, p. 67, 19-25 et pp. 68, 21-69, 4 : les Platoniciens affirmaient que c'est «selon la participation des Idées que les intelligences séparées connaissent les réalités et que la matière corporelle se modifie selon les diverses espèces. Mais il faut savoir que la même diversité de participation se trouve dans les intelligences et dans la matière corporelle. Car la matière des corps inférieurs participe une certaine forme en vue de l'*esse* spécifique (*ad esse specificum*), mais cependant cette forme ne rassasie pas la puissance de la matière, qui s'étend encore à d'autres formes; tandis que la matière des corps célestes est rassasiée par la forme qu'elle participe, parce qu'il ne reste pas en elle de puissance à l'égard d'une autre forme».

²¹¹ Prop. 10, p. 68, 1-13.

²¹² *Éléments de théologie*, prop. 167 (trad. J. Trouillard, p. 159).

²¹³ *Comm. De Causis*, prop. 13, p. 82, 3-5. C'est encore par la participation que Proclus explique la manière dont les intelligences autres que la première Intelligence se comprennent, s'intelligent : «les autres intelligences, étant proches d'elle [la première], participent de la première Intelligence (*a primo intellectu*) à la fois la forme d'intelligibilité et la vertu d'intellectualité» (prop. 15, p. 91, 19-21); voir aussi p. 92, 5-7, où il est dit que

Toute intelligence, selon les Platoniciens, a une intelligence participée; mais les intelligences supérieures participent l'Intelligence plus parfaitement : elles participent d'elle (*participant de ipso*) non seulement [le fait] d'être intelligences, mais encore d'être intelligibles et d'une certaine manière intellectuelles formelles (*formales intellectus*)²⁴; ainsi, l'intelligent et l'intelligé (*intelligens et intellectum*), d'une certaine manière, sont conjoints en elles selon leur substance, et c'est pourquoi elles-mêmes intelligent leur essence, mais d'une autre manière que la première Intelligence. Car l'Intelligence première idéale ne participe pas une forme antérieure d'intellectualité, mais est elle-même la première forme d'intellectualité²⁵. En corrigeant cette position platonicienne par celle d'Aristote, «qui en cela concorde davantage avec la doctrine catholique»²⁶, S. Thomas précise : «les intelligences séparées, en tant que proches de [la première Intelligence, qui pour lui n'est autre que la Cause première], s'intelligent elles-mêmes, et par leur essence, et par participation de la nature supérieure»²⁷.

l'âme «intelligit sa substance non par son essence, mais, selon les Platoniciens, par les supérieurs qu'elle participe».

²⁴ Prop. 13, p. 82, 13-17; cf. p. 83, 21-22 : les intelligences «sont intelligences et intelligibles, puisque participant de la manière la plus proche la première Intelligence»; voir aussi prop. 15, p. 91, 19-20.

²⁵ Prop. 13, p. 82, 17-22.

²⁶ *Id.*, p. 83, 8-9.

²⁷ *Ibid.*, 15-17. Commentant cette affirmation du *De Causis* : «la science divine n'est pas comme la science intelligible» et encore moins «comme la science animale», S. Thomas interprète : «la science de l'Intelligence est par participation de la réalité intelligée»; quant à la science animale, «elle est non seulement par participation de la réalité intelligée, mais encore par participation de la lumière intellectuelle [à partir] de l'Intelligence...» (prop. 9, p. 63, 18-21). Bien plus, «la science divine est au-dessus de la science de l'Intelligence et au-dessus de la science de l'Âme, parce que, dans l'immobilité et sans aucune participation de la lumière intelligible ou de la réalité intelligée, elle possède une science essentielle, connaissant les réalités par son essence» (*ibid.*, 22-25). Voir encore prop. 3, p. 18, 26 et 19, 1 ss. : Les Platoniciens, en-dessous des formes qu'ils appelaient «dieux», «ont posé un ordre d'Intelligences qui participent les formes susdites pour être intelligentes, formes parmi lesquelles se trouve l'Intelligence idéale. Or les Intelligences susdites participent les formes susdites selon un mode immobile, en tant qu'elles les intelligent. C'est pourquoi sous l'ordre des Intelligences ils posaient le troisième ordre des âmes qui, par l'intermédiaire des Intelligences, participent les formes susdites selon le mouvement, en tant qu'elles sont principes des mouvements corporels par lesquels les formes supérieures sont participées dans la matière corporelle». Pour eux, «l'Intelligence idéale, qui est dieu par soi, est participée par les Intelligences supérieures (...) [à la fois] selon qu'elle est intelligence et selon qu'elle est dieu» (*ibid.*, 11-14); quant aux âmes supérieures, «elles sont divines à cause des Intelligences divines auxquelles elles s'appliquent ou qu'elles participent» (*ibid.*, 19-20). S. Thomas, se servant de Denys, corrige la position précédente : «il faut dire que toutes ces [formes séparées] sont essentiellement la première cause de tout, dont les réalités participent (*a qua res participant*) toutes les perfections de cette sorte; et ainsi nous ne posons pas de multiples dieux, mais un seul» (*ibid.*, p. 20, 8-11).

Il est certes très important de noter comment S. Thomas marque son désaccord à l'égard des Platoniciens et comment il rappelle la pensée d'Aristote, qu'il estime «plus conforme à la foi»; mais il faut bien noter aussi la manière dont il précise sa propre pensée. En s'opposant à la manière dont la participation a pu être conçue, il ne s'oppose pas à la participation comme telle. Par le fait même, il ne considère pas que la participation soit une manière de voir propre aux Platoniciens et liée essentiellement à leur doctrine; ce qui est propre aux Platoniciens, c'est *telle* manière de concevoir la participation, impliquant la conception des Formes séparées et de la pluralité des dieux. L'opposition de S. Thomas à l'égard des Platoniciens se situe, pourrait-on dire, au niveau ontologique et au niveau épistémologique, et non par rapport à cette manière d'exprimer un ordre, une hiérarchie de dépendance, en se servant de la participation.

A titre de confirmation, notons encore que lorsque l'auteur du *Liber de Causis* dit : «selon un mode accidentel» (*per modum accidentalem*), S. Thomas explique : «selon un certain mode inférieur de participation» (*per quemdam inferiorem modum participationis*)²¹⁸; que lorsque l'auteur dit, en parlant des Intelligences, qu'elles sont infinies «à cause de leur acquisition» (à cause de ce qu'elles acquièrent : *propter acquisitionem suam*), S. Thomas interprète : «c'est-à-dire à cause de la participation» (*id est participationem*)²¹⁹. Et lorsque l'auteur du *De Causis* dit : *necessarium est unum faciens adipisci unitates et ipsum non adipiscatur*, S. Thomas interprète : il est nécessaire de poser l'Un premier «[à partir] de qui tous ceux qui sont un *participent* l'unité», alors que lui-même «ne *participe* pas l'unité [à partir] d'un autre»²²⁰. De même, quand le même auteur affirme que «les réalités qui sont au-dessus de l'âme sont dans l'âme selon un mode acquis», S. Thomas ajoute : «c'est-à-dire selon une certaine *participation*, de sorte qu'ils se rapportent à l'âme comme des modèles (*exemplaria*), et l'âme à eux, d'une certaine manière, comme une image» (*sicut imago*)²²¹.

Remarquons encore que lorsque Proclus dit : «tout dieu [est] participable, excepté l'Un»²²², S. Thomas précise : *id est participat*²²³; et

²¹⁸ Prop. 14, p. 87, 14-16.

²¹⁹ Prop. 16, p. 96, 12-13; cf. prop. 2, p. 14, 9 : parlant de l'éternité dont l'auteur du *De Causis* dit qu'il y a en elle un «*esse* acquis», S. Thomas ajoute : «c'est-à-dire *participé*».

²²⁰ Prop. 32, p. 145, 15-18. Voir le texte même du *De Causis*, p. 143.

²²¹ Prop. 14, p. 86, 2-5.

²²² *Eléments de théologie*, prop. 116 (trad. J. Trouillard, p. 129); cf. ci-dessus, p. 836, note 79.

²²³ *Comm. De Causis*, prop. 3, p. 18, 22.

que là où la traduction latine de Proclus parle de *posthabitio* (μετὰ-ἕξιν)²²⁴, S. Thomas ajoute : «c'est-à-dire consécution ou *participation*» (*idest consecutionem sive participationem*)²²⁵.

Enfin, S. Thomas explique ainsi les mots *inferius* et *infinite* employés dans le *De Causis* à propos de l'*esse* de l'âme : «*Inferius* exprime la nature participant l'*esse*, que [l'auteur] appelle 'infini' à cause de son pouvoir de durer dans l'*esse* à l'infini; tandis qu'il appelle 'fini' l'*esse* participé, parce qu'il n'est pas participé selon l'infinité totale de son universalité, mais selon le mode de la nature participante»²²⁶.

Voilà qui est très significatif si l'on veut comprendre ce que S. Thomas entend vraiment par «participer». Il semble que nous puissions préciser ainsi divers points :

1° L'*esse* pur se distingue de l'*esse* participé, la bonté pure de la bonté participée²²⁷. Voilà bien deux manières irréductibles d'exister et de posséder la bonté, l'une étant antérieure à l'autre, parfaite et infinie, l'autre étant imparfaite et limitée. Ce que nous disons de l'*esse*, du bien, est vrai aussi de la *virtus* : la *virtus* de la Cause première, *virtus* qui n'est pas participée d'un autre (*participata ab alio*), se distingue de la *virtus* de la cause seconde, laquelle est participée de la *virtus* de la Cause première²²⁸. S. Thomas souligne la différence entre la participation de l'*esse*, qui s'étend *ad omnia*, et celle de la *virtus*, qui ne s'étend pas aux effets en tant qu'effets, mais seulement aux causes en tant qu'elles sont causes, et donc «à la nature qui a raison de principe»²²⁹.

2° Le lien de dépendance entre celui-qui-participe et sa source est analogue au lien de la puissance à l'égard de l'acte, ou de la matière à l'égard de la forme : «la quiddité et la substance de l'intelligence est une certaine forme immatérielle subsistante; mais parce qu'elle n'est pas son *esse*, mais subsiste dans l'*esse* participé, la forme subsistante se rapporte à l'*esse* participé comme la puissance à l'acte ou la matière à la forme»²³⁰. Cela est très significatif : la participation exprime un lien de

²²⁴ Prop. 12, p. 79, 24.

²²⁵ Cf. ci-dessus, p. 668 et ci-dessous, p. 868.

²²⁶ Prop. 5, p. 39, 16-20.

²²⁷ Cf. prop. 9, p. 64, 18-19.

²²⁸ Voir *loc. cit.*, 2-4.

²²⁹ Prop. 9, p. 62, 20 ss. Voir aussi prop. 3, p. 22, 22 ss. : «l'essence même de l'âme (...) a été créée par la Cause première qui est son *esse* même, mais elle a des participations conséquentes à partir de principes postérieurs; ainsi, c'est de la première vie qu'elle tient le vivre, et de la première intelligence qu'elle tient l'intelliger». Prop. 9, p. 61, 23-24 : «l'âme participe de l'intelligence (*ab intelligentia*) l'opération intelligible».

²³⁰ Prop. 9, p. 64, 9-13.

dépendance entre deux réalités, sans faire de distinction entre ces deux ordres de dépendance : la dépendance de la puissance à l'égard de l'acte, et la dépendance de la matière à l'égard de la forme²³¹.

3^o Ce qui est participé est toujours *ab alio*²³², et cet autre peut être une cause²³³. S. Thomas, interprétant l'auteur du *De Causis*, montre comment celui-ci «prouve que l'éternité participe l'esse» : «parce que les [choses] qui sont moins communes participent celles qui sont plus communes; or l'éternité est moins commune que l'esse»²³⁴. S. Thomas accepte-t-il cette manière de voir ? Il n'accepte certainement pas la distinction entre *esse* et éternité (l'éternité implique en elle-même l'esse), mais il ne semble pas refuser un mode de participation qui n'implique pas immédiatement un lien causal. Ce qui est certain, c'est que pour S. Thomas il n'y a pas d'opposition entre causalité et participation, mais deux points de vue très différents. Du participant on remonte à la source du participé-dans-le-participant; par la cause on connaît l'effet. Le participant est connu avant sa source, l'effet est connu par la cause.

La distinction entre causalité et participation apparaît très nettement quand S. Thomas reprend la triple manière dont on peut dire qu'une chose est dans une autre. Rappelant que Proclus (comme déjà Aristote) refuse la participation platonicienne des Idées par les singuliers, S. Thomas montre que cette correspondance entre Proclus et Aristote peut se comprendre grâce aux distinctions que fait Proclus. Pour ce dernier, en effet, «une chose se dit d'une autre de trois manières : 1^o causalement (*causaliter*), comme la chaleur [se dit] du soleil; 2^o essentiellement ou naturellement (*essentialiter vel naturaliter*), comme la chaleur [se dit] du feu; 3^o selon une certaine 'post-ayance' (*posthabito*) (...) ou *participation*, quand quelque chose n'est pas plei-

²³¹ Si l'on considère le passage du commentaire du *De Hebdomadibus* cité plus haut, on voit comment la relation de dépendance exprimée par la participation ne tient pas compte de la diversité de distinctions comme la distinction sujet-accident et la distinction matière-forme.

²³² Voir prop. 9, p. 64, 1-4 : l'intelligence, l'âme et la nature ont une *virtus* participée d'un autre (*ab alio*) comme la vertu de la cause seconde est participée de la cause première, laquelle n'est pas participée *ab alio*.

²³³ Voir prop. 3, p. 21, 6 ss. Interprétant ce que dit l'auteur du *De Causis* de l'âme divine la plus noble, S. Thomas affirme : cette opération divine, elle l'a «par la *virtus* participée de la Cause première (*a causa prima*) qui est la cause universelle de tout». De même, cette âme «connaît les réalités en tant qu'elle participe la *virtus* de l'intelligence» (*ibid.*, 20).

²³⁴ Prop. 2, p. 14, 9-11 (notons que l'auteur du *De Causis* parle ici de *cause*, et que S. Thomas interprète en se servant de la *participation*). Autre exemple de participation sans causalité : prop. 3, p. 23, 25-28 (cité ci-dessus, p. 856).

nement possédé, mais d'une manière secondaire et particulière (*posteriori modo et particulariter*); c'est de cette manière que la chaleur se trouve dans les corps provenant des éléments, sans la plénitude avec laquelle elle se trouve dans le feu»²³⁵. Et S. Thomas précise : «Ainsi, ce qui est dans le premier essentiellement, est de manière participée (*participative*) dans le second et le troisième; ce qui est essentiellement dans le second, est dans le premier causalement et dans le dernier de manière participée; et ce qui est essentiellement dans le troisième, est causalement dans le premier et le second. Et de cette manière tout est en tout (*omnia sunt in omnibus*)»²³⁶.

S. Thomas dit encore que «si l'opération propre d'une réalité se trouve dans une autre réalité, il faut nécessairement que cette réalité possède cette opération par participation de l'autre (*ex participatione alterius*), comme l'effet possède quelque chose à partir de sa cause (*habet aliquid a causa*)»²³⁷. Et S. Thomas affirme que «les effets sont dans la cause selon la *virtus* de la cause»²³⁸, alors qu'il dit : «il faut que tout participé soit dérivé de celui qui subsiste purement par son essence»²³⁹.

4^o Précisons encore les liens entre participation et causalité en relevant cette affirmation : «tout effet participe quelque chose de la *virtus* de sa cause»²⁴⁰. On voit bien que grâce à la participation, on précise ce qui assimile l'effet à sa cause : il participe quelque chose de la *virtus* de sa cause. C'est la *virtus* de la cause qui est participée, et non la cause elle-même. De même, S. Thomas dira qu'on participe à l'opération de la Cause première. Rappelant que, selon la proposition 3, «l'opération propre de Dieu est d'être cause universelle régissant tout (*regitiva om-*

²³⁵ Prop. 12, p. 79, 21-80, 1. On retrouve souvent l'opposition *essentialiter-participative* : voir prop. 32, p. 145, 9; prop. 16, p. 96, 22; cf. *id.*, p. 97, 15; prop. 3, p. 20, 9 et 18.

²³⁶ Prop. 12, p. 80, 1-6.

²³⁷ Prop. 9, p. 58, 26-59, 1. S. Thomas prend l'exemple du fer incandescent.

²³⁸ Prop. 14, p. 87, 8. S. Thomas se sert de la participation pour remonter à la causalité. Il reconnaît qu'il est manifeste que l'Être premier ne participe rien : autrement Il ne serait pas la Cause première de toutes choses (prop. 32, p. 145, 5-6). «Toujours le participant présuppose quelque chose d'antérieur qui est par essence» (*ibid.*, 6-7). Le «second», qui existe après le premier, n'est pas tel «que son essence soit l'un lui-même, mais participe l'unité (*participans unitatem*)» (*ibid.*, 13-14).

²³⁹ Prop. 9, p. 64, 20-21. On peut se demander pourquoi S. Thomas dit : «soit dérivé» (*derivetur*) et non «soit causé» (*causetur*).

²⁴⁰ Prop. 3, p. 21, 24-25; cf. ci-dessus, note 233. S. Thomas explique : «de là vient que l'âme, de même qu'elle exerce (*facit*) l'opération divine en tant qu'elle provient de la Cause première (*est a causa prima*), exerce l'opération de l'intelligence en tant qu'elle provient d'elle (*ab ea*), participant sa *virtus*» (*ibid.*, pp. 21, 25-22, 3).

nium)», S. Thomas souligne : «rien ne peut atteindre à cette opération si ce n'est en tant qu'il participe cela de la Cause première, comme son effet (*nisi in quantum participat illud a prima causa sicut effectus ejus*). (...) plus une réalité est simple et une, plus elle s'approche de la Cause première et participe son opération propre»²⁴¹.

Comme Proclus lui-même le prouve, «la cause est toujours meilleure que le causé»²⁴². «Tout ce qui exerce une certaine action (*agit aliquam actionem*) selon une forme propre et naturelle, exerce cette action (*agit illam actionem*) avec plus de véhémence et de perfection que celui qui l'opère par participation de la vertu d'un agent supérieur»²⁴³.

5° Il y a diverses manières de participer. «Chacun participe l'*esse* selon la relation qu'il a au premier principe d'être (*primum essendi principium*). Or la réalité composée de matière et de forme n'a l'*esse* qu'en raison de sa forme (*per consecutionem suae formae*); c'est donc par sa forme qu'elle a rapport au premier principe d'être»²⁴⁴. La participation de l'*esse* suppose, pour la réalité matérielle, la composition de matière et de forme. Est-ce une condition, ou s'agit-il au contraire d'une autre espèce de participation ? Autrement dit, faut-il conclure qu'il y a deux types de participation distincts : l'une au niveau de la composition des réalités sensibles, l'autre au niveau de l'*esse*, cette dernière participation n'étant plus au sens fort une composition ?²⁴⁵ Si l'on regarde attentivement ce que S. Thomas dit ici, dans le *Commentaire du De Causis*, il semble qu'il s'agisse vraiment de la condition particulière du composé de matière et de forme, et non d'un type nouveau de participation; car il s'agit toujours de participer à l'*esse*.

On pourrait également se poser la question de savoir si S. Thomas accepte les trois manières de participer : *abundanter, modo inferiori,*

²⁴¹ Prop. 9, p. 59, 4-10. Le *Commentaire du De Hebdomadibus*, beaucoup moins précis, disait que l'effet «participe sa cause» (cf. ci-dessus, p. 854).

²⁴² Prop. 9, p. 58, 12-13. «En chaque genre est premier ce qui est pour lui-même (*propter seipsum*); car ce qui est par soi (*per se*) est antérieur à ce qui est par un autre (*per aliud*)».

²⁴³ Prop. 24, pp. 118, 28-119, 1. Voir l'application qu'en fait S. Thomas au gouvernement (*regimen*) de Dieu, qui, étant l'action de Dieu même «selon Sa bonté essentielle, est plus élevé et plus efficace que le *regimen* de l'intelligence, qui convient à celle-ci selon une participation de la bonté divine» (*ibid.*, p. 29, 3-6).

²⁴⁴ Prop. 25, p. 126, 18-23.

²⁴⁵ Cela peut poser un problème, surtout si l'on sait que S. Thomas a déjà dit ailleurs (cf. *Comm. De Hebd.*, ch. 2, cité ci-dessus, p. 854) que la matière participe de la forme quand, précisément, elle est informée par celle-ci. Il s'agit de comprendre que participer de l'*esse* et participer de la forme sont bien deux modalités diverses de participation, et qu'il y a un ordre entre ces diverses modalités.

*aequaliter*²⁴⁶, et y reconnaît deux espèces de participation; une participation analogique et une participation univoque... Là encore, il s'agit plutôt de conditions diverses dans lesquelles s'exerce la participation, que de participations différentes.

6° S'il n'y a pas deux espèces de participation, il y a pour nous deux manières de la comprendre : une manière concrète et une manière abstraite. Proclus affirmait que Dieu est l'Unité même (*ipsa unitas*) et non quelque chose d'«uni» (comme les réalités qui nous entourent, qui sont *apud nos*), qu'Il est unité parfaite²⁴⁷; et Proclus en concluait que la Cause première était au-dessus de tout nom. S. Thomas commente : «la Cause première est élevée au-dessus de tout nom que nous puissions donner, parce que tout nom donné par nous signifie soit, comme les noms concrets, *per modum completi participantis*, soit, comme les noms abstraits, *per modum diminuti et partis formalis*. C'est pourquoi aucun nom donné par nous n'est digne de l'excellence divine»²⁴⁸. Ce passage n'est-il pas très significatif? Ne nous permet-il pas de distinguer la manière concrète de saisir «le participant» et la manière abstraite de saisir «la participation» (ce que nous oublions si souvent de faire)? Si l'on se place du point de vue concret du «participant», on peut parler d'*esse* fini, de bonté terminée, de forme limitée²⁴⁹; tandis que du point de vue abstrait, on considère en premier lieu, dans la «participation», le rapport de similitude plus ou moins parfaite qui

²⁴⁶ Voir prop. 4, p. 31, 20 ss. : «dans les substances [matérielles], les individus d'une unique espèce participent également (*aequaliter*) la raison d'espèce; dans les accidents, il est aussi possible que divers sujets participent également (*aequaliter*) la blancheur» (il peut donc y avoir une participation sans ordre). Voir aussi *Comm. Peri Herm.*, I, leç. 8, n° 93, où S. Thomas, parlant de la division de l'affirmation et de la négation, dit que l'affirmation et la négation participent «également» (*aequaliter*) la raison d'énonciation, de même que les nombres binaire et ternaire participent également la raison de nombre. — Sur l'*abundanter* et le *modo inferiori*, cf. ci-dessus, p. 860.

²⁴⁷ Voir PROCLUS, *Eléments de théologie*, théor. 115 (trad. J. Trouillard, p. 128).

²⁴⁸ *Comm. De Causis*, prop. 22, p. 116, 24-28. Notre langage reflète l'imperfection de notre intelligence : quand nous voulons exprimer par des mots concrets une réalité existante, subsistant en elle-même, nous l'exprimons comme participant *esse*; quand nous voulons l'exprimer par des mots abstraits, nous mettons comme entre parenthèses son existence concrète en la formalisant, et nous l'exprimons, par le fait même, selon un mode «diminué» du point de vue de l'être. C'est pourquoi aucun nom, abstrait ou concret, n'est digne d'exprimer l'excellence de l'Être divin, qui n'est ni participant, ni «diminué».

²⁴⁹ Voir prop. 4, p. 30, 2 ss. : «parce que le premier *esse* créé est l'*esse* participé dans la nature de l'Intelligence, il est multipliable selon la diversité des participants»; tandis que «si le premier *esse* créé était un *esse* abstrait, comme l'ont affirmé les Platoniciens, un tel *esse* ne pourrait être multipliable, mais serait seulement un» (*ibid.*, pp. 29, 31-30, 2).

existe entre celui qui participe et celui qui en est la source, et dont il dépend ²³¹.

7^o S. Thomas, quand il est question de la participation, parle ordinairement du *quomodo*. Il s'agit, par exemple, de montrer «comment le troisième [degré des êtres supérieurs] participe»²³².

Nous voyons donc que pour S. Thomas, la participation n'est ni synonyme, ni rivale de la causalité : elle est autre chose. Prise du côté du participant, elle exprime une manière d'être, d'exister ²³², en dépendance d'une autre réalité antérieure. Elle exprime la relation de dépendance d'un inférieur à l'égard d'un supérieur, d'une partie à l'égard d'un tout, d'un composé à l'égard du simple, d'une forme imparfaite à l'égard d'une forme parfaite – que cette forme existe ou qu'elle soit simplement dans l'«âme» ou la pensée. La dépendance qu'exprime la participation n'implique pas nécessairement la causalité, mais peut l'impliquer; dans ce dernier cas, la dépendance de la participation est plus manifeste pour nous que celle de la causalité; par le fait même, elle risque toujours de voiler la causalité, de la cacher; mais elle peut être aussi ce qui nous permet de la saisir ²³³.

Sans nous arrêter aux grands commentateurs de S. Thomas, sur lesquels on a déjà beaucoup écrit ²³⁴, mentionnons seulement les

²³¹ Grâce à cette distinction, on voit mieux comment interpréter cette phrase déjà citée : «ce n'est certes pas ce qui est participant, qui est participé (*participatur autem non quidem id quod est participans*), mais ce qui est premier, tel par son essence» (prop. 3, p. 22, 9-11; cf. ci-dessus, p. 861). Déjà en commentant Aristote, S. Thomas disait : «Tout participé est dans le participant» (*Comm. Phys.*, IV, leçon 3, n° 431). «Tout participant est composé de participant et de participé, et le participant est en puissance à l'égard du participé» (*op. cit.*, VIII, leçon 21, n° 1153). La forme participée inhère au participant et provient d'un autre qui est ou cause, ou la forme première conçue par notre intelligence (comme lorsqu'on dit que l'espèce participe du genre).

²³² Prop. 3, p. 17, 6.

²³³ La participation exprime l'état, la manière d'être imparfaite, partielle, d'une forme existant dans un participant. Et donc ce qui est premier (dans n'importe quel ordre), ne pouvant être dans un état d'imperfection, étant toujours simple, ne peut être participé, ni participant (la simplicité est l'apanage de ce qui est premier). Ainsi la substance, comme principe et cause de ce-qui-est, étant «la *res* à laquelle convient l'*esse non in alio*», l'*esse per se* (cf. *L'être*, I, p. 268 et note 167), n'est pas un participant dans son ordre propre (bien que, comme substance créée, elle participe l'*esse* : «toute substance qui est après la première Substance simple, participe l'*esse*» : *Comm. Phys.*, VIII, leçon 21, n° 1153), et elle ne peut être participée.

²³⁴ Le plus et le moins de telle ou telle forme indique ce qui est participé. Tout ce qui répugne au plus et au moins est au delà ou en deçà de la participation.

²³⁵ C. Fabro note, à propos de Jean de S. Thomas : «Rien, ici, du principe thomiste

positions diverses de deux thomistes contemporains, les PP. Fabro et Geiger²⁵⁵.

Le P. Geiger s'est efforcé de «définir le sens exact de la position de S. Thomas à l'égard de la participation», après s'être «persuadé rapidement que S. Thomas connaissait deux espèces de participation caractéristiques de deux systèmes différents»²⁵⁶. La première espèce, que le P. Geiger appelle «participation par composition», «se fonde essentiellement sur la dualité d'un sujet récepteur et d'un élément reçu. (...) Participer, c'est avant tout posséder quelque chose qu'on a reçu»²⁵⁷. La composition a pour conséquence une limitation de l'élément reçu, limitation qui tient essentiellement à l'imperfection du sujet récepteur; mais c'est la composition qui est l'élément premier et essentiel de cette première espèce de participation, que l'on peut définir comme «la réception et conséquemment la possession d'un élément, jouant le rôle de forme, par un sujet jouant le rôle de matière»²⁵⁸. Lorsque la dépendance de la limitation à l'égard de la composition est érigée en principe absolu, on a affaire à un «système de participation par composition», où la composition est invoquée notamment «pour rendre raison de l'origine première des êtres et de leur procession à partir du principe suprême»²⁵⁹.

Pour S. Thomas, affirme le P. Geiger, «la participation par composition, pour autant qu'elle prétend expliquer l'origine première des êtres, n'est que la projection dans la structure de l'univers des cadres et des lois de notre logique univoque. Elle est incompatible avec une juste conception des transcendants»²⁶⁰. Cependant, une fois dépouillée de

forma dat esse ni du principe de la *forma seu perfectio separata*, et le principe de la participation est réduit (comme chez Henri de Gand et dans la position adverse) à la simple dépendance causale» (*Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, p. 305).

²⁵⁵ Voir aussi A. HAYEN, *Intentionnalité de l'être et métaphysique de la participation*; J. HELLIN, *La noción de participación según Santo Tomás*, et quelques titres mentionnés ci-dessous, dans la *Documentation complémentaire*, pp. 921-922.

²⁵⁶ *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, p. 26.

²⁵⁷ *Op. cit.*, p. 27.

²⁵⁸ *Op. cit.*, p. 28.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Op. cit.*, p. 31; cf. p. 298 : «dans la participation par composition, l'univocité joue un rôle fondamental et nécessaire. Elle s'étend même aux éléments qui en droit doivent lui échapper, l'être par exemple et les propriétés transcendantales». La participation par composition, qui «implique, à la base, une identité entre l'ordre logique et l'ordre réel» (*op. cit.*, p. 83), correspond, chez Platon, à la participation du sensible aux Idées (voir *op. cit.*, pp. 104 et 82).



la «tyrannie de l'univocité», la participation par composition conserve dans la pensée de S. Thomas un rôle important : «elle permet d'exprimer sous une forme saisissante, facilement accessible à notre raison, l'opposition radicale entre un être absolument simple et les êtres composés, donc entre l'Absolu et la créature»²⁶¹.

Mais il existe un second type de participation que le P. Geiger appelle «*participation par similitude* ou *par hiérarchie formelle*»²⁶² et qui concerne

les états plus ou moins parfaits d'une même forme et leur hiérarchie fondée précisément sur cette inégale perfection. *La participation exprime l'état diminué, particularisé, et, en ce sens, participé, d'une essence, chaque fois qu'elle n'est pas réalisée dans la plénitude absolue de son contenu formel*²⁶³.

Un système de participation par hiérarchie formelle sera donc un système où le multiple, surtout sous la forme fondamentale où il s'oppose à l'unité du Principe Premier, s'explique d'abord, non plus par une *composition*, mais par une *inégalité formelle*²⁶⁴.

Dans ce second type de participation la composition peut intervenir, mais elle n'est pas nécessairement le principe de la limitation, «ni surtout de toute limitation formelle»²⁶⁵. La distinction entre les deux

²⁶¹ *Op. cit.*, p. 217.

²⁶² *Op. cit.*, p. 28. Pour la «participation par similitude», le P. Geiger se réfère (*ibid.*, note 2) à une phrase de la traduction latine des *Ambigua* de Maxime le Confesseur, citée par E. Gilson dans *La théologie mystique de saint Bernard*, p. 41 : «*participationem per similitudinem solummodo accipimus*». Il s'agit de la *versio* de Scot Erigène (*Joannis Scoti versio ambiguum S. Maximi*, P. L. 182, col. 1202 B). Le texte grec original (*Ambiguum liber*, P. G. 91, col. 1075 B) n'évoque pas une «participation analogique» (selon l'interprétation d'E. Gilson, *op. cit.*, p. 40); μετουσία κατ' εἰκασίαν désignerait plutôt une «participation [de la bonté] selon l'assimilation». N'oublions pas que le contexte d'où est tirée cette expression de Maxime le Confesseur est un contexte de théologie mystique : il s'agit de l'union de l'âme à Dieu dans l'amour. Remarquons aussi que le terme μετουσία, qu'on rencontre chez un Aristophane ou un Démosthène, n'est pour ainsi dire pas employé par les philosophes grecs, à l'exception de Plotin, qui n'en use que rarement (voir *Ennéades* V, 3, 15, 16 : «ce qui n'a pas de multiplicité en soi-même n'est pas un parce qu'il participe à l'Un [οὐ μετουσία ἐνός ἐν], mais parce qu'il est l'Un en soi»; cf. VI, 1, 9, 8 et 16, VI, 8, 13, 46; voir aussi PROCLUS, *In Parm.* p. 557 S; le mot est aussi employé avec le sens de μέθεξις dans ALEXANDRE D'APHRODISE, *In metaph.*, 84, 18). Par contre, le mot μετουσία est fréquemment employé par les Pères grecs pour exprimer la participation des chrétiens à la vie divine, au Logos, au Saint-Esprit, à l'Eucharistie... (voir G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, qui donne de nombreuses références).

²⁶³ L.-B. GEIGER, *op. cit.*, p. 29.

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ *Ibid.*

espèces de participation ne tient pas à la présence ou à l'absence de la composition ou de la hiérarchie formelle, mais au rôle systématique qui est attribué à la composition. Si la composition *explique* la limitation, il y a participation par composition; «si la limitation est *antérieure, naturellement*, à la composition (...) nous avons affaire à la participation par hiérarchie formelle»²⁶⁶. La participation par similitude

²⁶⁶ *Ibid.* Relevons la manière dont le P. Geiger interprète ce passage du *De substantiis separatis*, ch. 6 (et non ch. 8) : «considerandum est quod ea quae a primo ente esse participant non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio, sed particulariter secundum quemdam determinatum essendi modum qui convenit vel generi huic vel huic speciei. Unaquaqueque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum suae substantiae» (nous citons d'après l'éd. Perrier, p. 151, § 44; c'est nous qui soulignons). «Il est évident tout d'abord, écrit le P. Geiger, que le verbe *participare* a ici le sens général de *recevoir* (...). Traduisons donc *participare* par *recevoir* : le texte devient clair...» (*ibid.*). Le P. Geiger précise : «Il est vrai que tout ce qu'un être reçoit il l'adapte à sa propre nature : tout ce qui est reçu subit le mode du sujet récepteur. Si le sujet est moins parfait que l'élément qu'il reçoit, il lui imposera ses propres limites. Une limitation est ainsi comprise en presque toutes les compositions» (*op. cit.*, p. 27; cf. p. 28, note 1). La limitation, pour le P. Geiger, n'est donc pas liée au fait de recevoir, mais au fait d'être reçu dans *tel* sujet.

Peut-on traduire *participare* simplement par «recevoir», en ne retenant du *participare* que le *capere*, qui est comme son élément générique (comme si, parlant de l'homme, on ne regardait que l'animal) ? A supposer qu'on puisse le faire, on ne devrait pas alors distinguer deux espèces de participation, mais l'aspect *fondamental* de la participation et son aspect *spécifique*. Mais pouvons-nous vraiment faire cette distinction sans supprimer la véritable signification du *participare* ? Ce qui est vrai, c'est que le verbe *participare* peut être employé d'une façon générale, non précise; S. Thomas, il faut le reconnaître, l'emploie parfois de cette manière, en particulier dans le passage du *De substantiis separatis* cité par le P. Geiger et dans le ch. 8 du même opuscule (§ 59, p. 161) où l'on trouve, à trois lignes d'intervalle, ces deux expressions parallèles : «id quod *particulariter* naturam illam *habet*» et «aliquid quod *particulariter* illam naturam *participet*» (ce qui montre bien que S. Thomas emploie parfois *participare* comme synonyme de *habere*). Mais si l'on entend la «participation» en un sens précis, alors *participare* signifie recevoir *particulariter, partialiter* (ce que, du reste, le P. Geiger reconnaît spontanément plus d'une fois : voir par exemple *op. cit.*, p. 176); c'est recevoir partiellement telle forme, ce qui implique que cette forme soit nécessairement limitée, du fait même qu'elle est participée. Cette limite affectant la forme reçue peut être comprise sous deux aspects : la limite provenant du sujet en lequel la forme est reçue, la limite provenant de la forme participée, en tant que participée : par exemple, la bonté participée n'est pas la bonté à l'état pur, et cette bonté participée est dans *tel* participant. Ajoutons que la limitation provenant de la matière n'est pas propre à la participation. Ainsi, dans le cas de l'individuation, la forme reçue dans la matière est limitée par la matière (sans pour autant impliquer nécessairement une limitation formelle). Si S. Thomas dit (au moins dans le *Commentaire du De Hebdomadibus* : cf. ci-dessus, p. 854) que la matière participe (de) la forme, comme le sujet (de) l'accident, il est évident que, dans ce cas, «participer» est pris en un sens moins précis, et n'implique qu'une limitation provenant de la matière; le *partialiter accipere* n'est plus réalisé que d'une façon matérielle, puisque seul le sujet ou la matière qui participe telle forme (accidentelle ou substantielle) limite cette forme (*forma [...] determinatur ad hoc vel ad illud subjectum*). Il n'y aurait alors participation au sens précis que si l'on admettait l'existence de Formes-en-soi. Donc, seule la limitation formelle est propre à la participation prise au

sens tout à fait rigoureux, et même la caractérise; d'où la force de la définition de S. Thomas : «participer, c'est recevoir partiellement». Dans cette définition, «recevoir partiellement» doit être pris de façon tout à fait précise, et non pas matériellement; lorsqu'on parle de participation, on ne peut séparer le «partiellement» du «recevoir». N'est-ce pas précisément pour cela qu'on ne peut pas dire que quelque chose «participe l'esse secundum universalem modum essendi», ce qui serait contradictoire ? Si S. Thomas ajoute aussitôt : *sed particulariter*, on ne peut pas, à partir de ce pléonasse (*participare particulariter*), déclarer que *participare* n'a ici que le sens général de *recevoir*; la preuve en est qu'au paragraphe suivant, reprenant l'affirmation citée ci-dessus pour l'appliquer aux substances spirituelles, S. Thomas ne répète pas le *particulariter*, qui n'était donc pas nécessaire à son raisonnement : «... substantia spiritualis esse participat non secundum suae communitatis infinitatem, sicut est in primo principio, sed secundum proprium modum suae essentiae. (...) [substantia spiritualis] a primo principio participat esse secundum proprium modum» (*De subst. sep.*, ch. 6, § 46, p. 152).

Traduisant *participare* par «recevoir», le P. Geiger déclare que le texte cité (*De substantiis separatis*, ch. 6) «suppose qu'il y a une première participation. Les choses (*res*), possédant déjà un mode déterminé selon leur substance, reçoivent un *esse* déterminé, celui qu'elles sont capables de recevoir de par la limitation de leur mode substantiel» (*loc. cit.*). Ainsi, le P. Geiger peut distinguer deux formes de participation : participation-réception et participation-limitation (formelle), en précisant que dans le cas de la «participation par hiérarchie formelle», «la limitation est antérieure, naturellement, à la composition, encore qu'elle puisse l'impliquer, et même nécessairement à titre de conséquence» (*op. cit.*, p. 29; cf. p. 161 : il serait absurde de voir «dans toute limitation formelle le résultat d'une composition»). Mais comment concevoir une limitation formelle indépendante de la composition ? Comment concevoir que l'esse participé soit limité, en tant que participé, indépendamment de la nature du participant ? S. Thomas ne dit-il pas expressément, à la fin du paragraphe cité par le P. Geiger : «*res composita ex materia et forma, per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quemdam proprium modum*» (*De subst. sep.*, ch. 6, § 44, p. 151) ? Et encore : «*res composita (...) participat esse proprium sibi per suam formam*» (*ibid.*, § 45), et «*forma ipsa per se subsistens esse participat in se ipsa, sicut forma materialis in subjecto*» (*ibid.*) ? Pouvons-nous concevoir l'esse participé indépendamment du participant, l'esse indépendamment de l'ens ? N'est-ce pas à partir du participant que nous concevons la forme participée ? De plus, cette limitation formelle indépendante de toute composition ne demeurerait-elle pas nécessairement extrinsèque à la réalité composée ? Pour montrer «à quelles erreurs on aboutirait (...) si on voulait voir dans toute limitation formelle le résultat d'une composition», le P. Geiger avance qu'on serait alors contraint d'«aller à l'infini dans la série des sujets qui se conditionnent les uns les autres», à moins d'admettre l'existence d'une matière éternelle et incréée (*op. cit.*, p. 161). Mais puisqu'on ne peut pas remonter à l'infini, il n'y a pas là un argument dont on puisse se servir. Quand on parle de limitation formelle et de composition, on se situe déjà au niveau d'une analyse philosophique; on ne peut pas considérer la limitation formelle indépendamment de la composition, comme si elle existait antérieurement à la composition. La seule chose qui existe réellement et que nous puissions expérimenter, c'est le participant. La limitation formelle et la limitation matérielle provenant de la composition n'ont de sens qu'au niveau de l'analyse, analyse qui explicite ces diverses limitations en fonction des diverses causalités.

Si l'on en arrive à concevoir une limitation formelle indépendante de la composition, cela ne provient-il pas de ce qu'on a séparé limitation et réception ? mais, précisément, peut-on réellement séparer limitation et réception, puisque *participare* signifie «recevoir partiellement», et donc recevoir en impliquant une limitation formelle ?

Quant au texte du *De potentia* énonçant la triple manière de considérer le plus et le moins (cf. ci-dessus, p. 853), texte où le P. Geiger retrouve une application des deux types de participation (voir L.-B. GEIGER, *op. cit.*, p. 275, note 2), peut-on vraiment y discerner

est une participation sans réception, donc sans composition²⁶⁷; si l'on parle encore de «recevoir», ce sera à condition d'exclure de ce mot «toute idée de dualité entre le sujet qui reçoit et ce qu'il reçoit, toute

ainsi deux types de participation ? Notons que S. Thomas n'emploie plus les termes *participatum* ou *participare* pour le troisième mode; il met en lumière ce mode éminent, sans plus insister sur la participation. Qu'il y ait participation, c'est évident; mais n'est-ce pas le même type de participation que le précédent ?

²⁶⁷ Voir *op. cit.*, p. 104. Notons encore la manière dont le P. Geiger interprète le texte de Boèce : «*Diversum est tamen esse aliquid in eo quod est et esse aliquid...*» (voir *op. cit.*, p. 38, note 2). «Il faut donc distinguer, écrit le P. Geiger, entre *être quelque chose dans ce qui est* et *être quelque chose*. Le premier terme [dit Boèce] signifie l'accident, le second la substance. Tout sujet qui est, participe de l'esse pour être. Il participe des autres (déterminations) pour être quelque chose. En sorte que *ce qui est* participe à l'esse pour être et il est pour pouvoir participer à toutes les autres déterminations'. Une première participation [comme le P. Geiger] fonde l'existence de la substance, une seconde permet à la substance de revêtir toutes les déterminations accidentelles compatibles avec la forme de cette substance» (*loc. cit.*). Certes, il y a bien participation à des niveaux différents; mais peut-on dire qu'il y a deux espèces de participation, l'une qui «fonde l'existence de la substance» et l'autre qui «permet à la substance de revêtir toutes les déterminations accidentelles, etc.» ? Boèce dit : «Tout *ce qui est*, participe de ce qui est l'esse» (*omne quod est, participat eo quod est esse*). Il parle concrètement du participant («ce qui est») et du contenu de cette participation : l'esse. La participation de l'esse ne fonde pas l'existence de la substance, mais elle fait que la substance existe. Cette participation présuppose une causalité première, créatrice, qui est source de tout l'être; et quand on parle de participation de l'esse, on exprime formellement la dépendance de la créature à l'égard du Créateur. Avec l'autre participation – le sujet existant participe des autres déterminations pour être quelque chose; il participe de la bonté, de l'intelligence... – nous ne sommes plus au même niveau de participation. Il est évident que l'une est plus fondamentale et ultime, alors que l'autre est déjà plus particulière. Par le fait même, le *comment* de ces deux participations est différent. Mais pour parler de deux espèces de participation, ne faut-il pas séparer, dans la participation, deux aspects qui, tout en étant distincts, sont inséparables : *recevoir* et *limitation* ? La participation n'implique-t-elle pas en elle-même diverses causalités : celle du sujet qui reçoit, celle de la cause efficiente et formelle qui communique ? Or la causalité du sujet qui reçoit est une causalité matérielle qui limite et contracte; et la causalité efficiente est la communication d'une forme (semblable univoquement ou analogiquement à celle qui est possédée par l'agent : *agens agit simile sibi*); et de plus, dans le cas où la forme communiquée est analogiquement semblable à celle de l'agent, il y a limitation formelle. Dans l'ordre du *comment* de la participation, on ne peut pas isoler ce qui caractérise l'exercice de la causalité efficiente de sa coopération avec l'exercice d'une causalité matérielle. Vouloir séparer limitation matérielle et limitation formelle, ne serait-ce pas réintroduire dans la participation une analyse propre à la causalité ?

Il est évident qu'il y a deux limitations : l'une qui provient de la cause efficiente analogique, l'autre qui provient de la cause matérielle. Lorsqu'il y a participation au sens fort, il y a nécessairement ces deux limitations, que l'on peut certes distinguer en voyant qu'elles proviennent de deux causalités différentes, mais qui demeurent toujours liées dans leur manière d'être. Il peut se faire qu'il y ait participation en un sens moins fort lorsqu'il n'y a qu'une limitation matérielle. Est-il légitime de distinguer alors deux espèces de participation ? Nous ne le pensons pas; car dans le dernier cas, il s'agit d'une communication de la forme plutôt que d'une véritable participation.

préexistence du sujet par rapport à ce qu'il doit participer»²⁶⁸. Une telle participation «ne désigne plus l'acte d'un sujet; elle exprime, ou bien la *réalité* elle-même qui est participée, la bonté finie, par exemple, ou la connaissance finie, ou bien la *relation* de similitude déficiente entre une forme finie et une autre de même série, plus parfaite, ou absolument parfaite et hors série»²⁶⁹. Le mot même de «participation» «vise d'abord la multiplicité formelle et non point, comme on le pense spontanément, *l'origine* des êtres»; elle est premièrement «un ordre *statique*, un ensemble de relations qui se situent dans l'ordre qualitatif»: c'est pourquoi il faut la définir en premier lieu «comme un ordre de similitudes ou de dissimilitudes: participer, c'est, pour une forme, *être à l'état limité ce qu'une autre forme est, ou à un degré plus parfait ou à l'état absolu*»²⁷⁰.

Il faut donc reconnaître, estime le P. Geiger,

qu'en fait, sous le nom de la participation, deux problèmes majeurs de la philosophie sont désignés et confondus tour à tour: celui de la *composition interne* des êtres et de l'attribution qui en dépend, celui de la *diversité formelle* et de la multiplicité hiérarchique qu'elle commande. Participer c'est tantôt pour un sujet *recevoir* une forme, la *posséder comme une partie* de son être total et, conséquemment, la limiter à ses propres dimensions, tantôt pour une forme donnée *n'être que partiellement* ce qu'une autre est en plénitude²⁷¹.

Rappelons à ce propos la correspondance, qui n'est sans doute pas à négliger puisque le P. Geiger lui-même la souligne, entre l'analyse philosophique des deux espèces de participation discernées par ce dernier chez S. Thomas, et les deux constructions possibles du verbe «participer». Se référant en effet au *Littré*, le P. Geiger note que

le verbe français *participer*, avec sa double construction, participer à et participer de, semble refléter ces deux significations. La langue philosophique en tout cas a toujours réservé la forme *participer de* aux rapports entre les êtres finis et la source de toute perfection dont ils ne sont qu'un reflet diminué. La forme *participer à* traduit mieux les rapports entre un sujet et la forme reçue en lui²⁷².

C'est donc par ces deux constructions du verbe que le P. Geiger distinguera «les deux problèmes désignés par le même mot»²⁷³.

²⁶⁸ *Op. cit.*, p. 239.

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ *Op. cit.*, p. 240.

²⁷¹ *Op. cit.*, p. 63.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*

Si «la philosophie de S. Thomas peut être appelée à juste titre une philosophie de la participation», il faut préciser que c'est «surtout sous la forme d'une pure hiérarchie formelle» que la participation y joue «un rôle de tout premier plan. L'univers, en sa structure la plus profonde, est essentiellement une participation de la Perfection Première et simple dont il procède»²⁷⁴. «La participation par composition n'explique pas tout, puisqu'elle laisserait en dehors de son horizon l'origine de la multiplicité formelle et l'origine dernière du sujet qui limite les formes»; d'autre part, «la participation par limitation semble incapable de rendre raison de la composition de matière et de forme, d'essence et d'existence, de substance et d'accident, de *quod est* et de *quo est*»²⁷⁵. En définitive,

participation par composition et participation par hiérarchie formelle, distinction réelle d'essence et d'existence et similitude de toutes les essences à un Exemple Premier se complètent ainsi : l'existence de l'Être Premier est seule absolument nécessaire, les participations sont nécessaires dans leur constitution formelle, leur existence est contingente²⁷⁶.

La participation, souligne le P. Geiger, nous met en présence

du problème de l'un et du multiple et de deux manières différentes d'expliquer la nature et l'origine du multiple. La participation par composition invoque l'action d'un sujet qui limite et restreint la forme reçue en lui. La participation par hiérarchie formelle représente le multiple comme l'ensemble des parties ou des fragments de ce qu'une source absolue de perfection contient en plénitude²⁷⁷.

Il existe en effet «deux espèces de multiplicité et de diversité»²⁷⁸ : la multiplicité «à base d'univocité», dont le type parfait est «la multiplicité purement numérique des individus d'une même espèce ultime»; et

²⁷⁴ *Op. cit.*, p. 451.

²⁷⁵ *Op. cit.*, pp. 301-302.

²⁷⁶ *Op. cit.*, p. 455.

²⁷⁷ *Op. cit.*, p. 30.

²⁷⁸ *Op. cit.*, pp. 67-68. «Si l'on veut dégager toutes les données qui sont, en fait, contenues dans le problème de la participation, il faut (...) distinguer soigneusement : 1° le point de départ radical, qui est le groupement de plusieurs ou de tous les êtres sous un principe d'unification; 2° la détermination des conditions *statiques* de l'unité et de la diversité; 3° la détermination des conditions *dynamiques* qui rendent raison de l'existence de la diversité» (*loc. cit.*, p. 67).

«la multiplicité formelle ou transcendantale», dont le type achevé est «la diversité des formes subsistantes»²⁷⁹. La première multiplicité, matérielle, univoque, se fonde nécessairement sur la composition; la seconde, formelle, analogique, «comprend nécessairement à titre de principe d'organisation la notion de hiérarchie formelle»²⁸⁰.

Dans un premier ouvrage sur la participation, antérieur à celui du P. Geiger, le P. Fabro s'était efforcé de montrer comment la métaphysique de l'*esse* surmonte le conflit entre le platonisme et l'aristotélisme, et comment «la notion de participation exprime, dans l'aristotélisme thomiste, l'ultime raison métaphysique sur la structure de l'être (*ente*) fini (notion de créature), tant dans l'ordre transcendantal que dans l'ordre prédicamental»²⁸¹. Sans analyser ici ce premier ouvrage, arrêtons-nous quelques instants à sa seconde édition. Le P. Fabro y reprend les thèses du P. Geiger en discutant sa distinction de deux participations, par composition et par similitude, qui correspondent en substance aux métaphysiques contrastantes du platonisme et de l'aristotélisme, et qui, considérées «dans leur synthèse supérieure, constituent le thomisme»²⁸². Selon C. Fabro, «une classification méthodique des textes, combinée avec l'harmonie intrinsèque à la doctrine» de S. Thomas, «met hors de doute que toute participation comporte et similitude (ou mieux : similitude-dissimilitude) et composition, autrement la similitude seule conduit tout droit à l'identité et à l'immanence formelle, comme firent, de façon cohérente, le platonisme et l'averroïsme»²⁸³. De fait, pour C. Fabro, la position du P. Geiger

²⁷⁹ *Op. cit.*, p. 68.

²⁸⁰ *Ibid.* «On obtient ainsi le principe en quelque sorte a priori des deux systèmes de participation que nous avons définis plus haut. La participation par hiérarchie formelle étend à toute multiplicité les lois et les conditions de la diversité formelle (...). La participation par composition au contraire traite toute multiplicité d'après les conditions de la multiplicité univoque et matérielle» (*ibid.*).

²⁸¹ *La nozione metafisica di partecipazione*, 1re éd., Préface, p. XI. Cf. Préface de la seconde édition, p. VI : le thomisme a réussi «à incorporer les éléments éternels (*perenni*) du platonisme dont s'était nourrie l'époque patristique, en les transfigurant à l'intérieur même la conception aristotélicienne du concret, pour ensuite s'élever à la notion chrétienne de créature».

²⁸² C. FABRO, *op. cit.*, 2e éd., p. 21.

²⁸³ *Ibid.* «Il est étrange que le P. Geiger, après avoir décliné la méthode historique, ait de fait orienté sa recherche sur un a priori historique qui est la caractéristique 'dite opposée' des systèmes de Platon et d'Aristote» (*ibid.*). Voir aussi *Participation et causalité...*, pp. 68-69, où C. Fabro montre, en s'appuyant sur un texte de S. Thomas, que la parti-

présente une affinité marquée avec celle de Siger de Brabant, coryphée de l'averroïsme latin et adversaire de la conception thomiste de la participation²⁸⁴. Siger de Brabant, en effet, distingue une participation d'univocité (*participatio univocationis*) et une participation d'imitation (*participatio imitationis*), la première seule comportant une composition réelle de participant et de participé, alors que la seconde est entièrement épuisée par la dépendance causale et le rapport de similitude²⁸⁵.

La division que propose C. Fabro est différente. Il distingue en effet une participation «prédicamentale», qui correspond à la *participatio univocationis*²⁸⁶, et une participation «transcendantale». La première, qui a son origine chez Porphyre et Boèce²⁸⁷, est celle où les deux termes

de participation par similitude (tant «prédicamentale» que «transcendantale») est intrinsèquement liée à la composition.

²⁸⁴ Cf. *La nozione metafisica...*, 2e éd., p. 22; *Participation et causalité...*, pp. 63-64 : «la position du P. Geiger, qui dissocie dans le thomisme la 'participation par similitude' de la 'participation par composition', de façon que dans la notion de créature la simple similitude précède la composition réelle d'*essentia* et d'*esse* (...) montre à quoi aboutit inévitablement le formalisme, explicite ou latent, dans la conception de l'*esse* comme *esse existentiae*, *esse actualis existentiae*, *existence*». De son côté, le P. J.-H. Nicolas a fait observer que la participation par similitude suivait la participation par composition : voir J.-H. NICOLAS, *Chronique de philosophie spéculative*, p. 563. Voir aussi J. DE FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, p. VI : «Dire que la participation par similitude est première et se suffit, déclarer inconciliable avec le créationnisme, comme impliquant un dualisme radical, l'idée que toute participation suppose composition de participant et de participé, n'est-ce pas désertir la position classique, et saper le fondement de la célèbre distinction [d'essence et d'esse] ?» — Notons que si le P. Fabro impute à «la méthode fortement synthétique» du P. Geiger le manque, chez ce dernier, d'une «détermination propre de l'esse» (*Participation et causalité...*, p. 63), G. Rabeau avoue que «la méthode analytique» du P. Geiger, qui «est évidemment la méthode scientifique», est «pénible à suivre» (*Compte rendu de La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, p. 31).

²⁸⁵ *La nozione metafisica*, 2e éd., p. 22.

²⁸⁶ Cf. *loc. cit.*

²⁸⁷ Voir *op. cit.*, pp. 105 ss. Après avoir exposé les sources de la notion thomiste de participation (Platon, Aristote, S. Augustin, Denys, Boèce, le *De Causis* et Avicenne), C. Fabro montre que S. Thomas a distingué, dans ces sources, au moins trois aspects divers de la notion de participation, aspects impliquant «trois dialectiques d'inspiration diverse» : 1° la notion platonicienne, où la raison de participation est fondée sur le fait que les «multiples» conviennent en une formalité commune; cette formalité les transcende et l'unité doit précéder la multitude (dialectique de l'Un et du multiple); 2° la notion aristotélicienne, où la raison de participation réside dans le fait qu'une formalité se trouve, dans la nature, réalisée en des modes et des degrés divers, selon un *magis et minus* de perfection — ce qui n'est possible qu'en tant qu'il existe une réalité ayant cette formalité dans toute sa «plénitude formelle», à laquelle les autres participent plus ou moins, selon qu'ils en sont plus ou moins proches (dialectique de l'imparfait et du parfait); 3° la notion avicennienne, où la raison de participation se fonde premièrement sur la distinction réelle, en toute créature, de l'essence et de l'esse, «puisqu'au sommet de la série des êtres il

de la relation, participé et participant, restent du domaine de l'être ou de la substance finie; elle se présente, dans le *Commentaire du De Hebdomadibus*, sous deux modes : l'un formel-notionnel, l'autre réel; et chacun de ces deux modes se présente sous deux formes : a) l'espèce participe au genre et l'individu à l'espèce; b) la matière participe à la forme et le sujet (la substance) participe à l'accident²⁸⁸. Il ne s'agit donc pas seulement d'une participation logique, mais d'«un véritable *participer* au sens métaphysique»²⁸⁹. Genre et espèce, en effet, «peuvent être compris sous deux aspects complémentaires» : l'un logique, en tant qu'ils sont des raisons formelles (abstraites); en ce sens, ils fondent une participation logique; l'autre ontologique, en tant qu'ils sont «des *formalités réelles*, qui fondent la participation réelle, entendue comme un 'partialiter accipere'. Celle-ci inclut une distribution et, d'une certaine manière, une '*division*' du contenu d'une '*totalité*' de perfections»²⁹⁰. Les genres et espèces n'existant pas en soi mais seulement dans leurs participations concrètes respectives, «il faut admettre qu'il s'agit d'une véritable participation, et que celle-ci naît du rapport implicite à l'être, c'est-à-dire en tant que les espèces sont considérées précisément comme 'modes d'être' du genre, et les individus comme 'modes d'être' de l'espèce»²⁹¹.

doit y avoir un Être qui est acte pur et *absolument simple*, qui est *acte* et *être* selon toute son essence, et ainsi n'a pas d'essence, mais est seulement être (*essere*)» (dialectique du simple et du composé). Voir *op. cit.*, pp. 120-121. – Dans l'aristotélisme thomiste, le problème de la participation a une origine semblable à celle qu'il a dans le platonisme : il doit assurer «la pleine objectivité de la pensée, en déterminant les rapports entre abstrait et concret» (*op. cit.*, pp. 143-144). Dans le développement du problème, aristotélisme et platonisme se meuvent dans des directions opposées, du fait même qu'ils ont de la réalité sensible des concepts radicalement divers. La solution platonicienne exalte l'abstrait, réalité plénière et par soi, en faisant du concret l'ombre et la similitude de l'abstrait. Par contre, la solution aristotélicienne exalte le concret, «en valorisant la nature et la connaissance sensible». Certes, pour Aristote aussi, la science est science de l'abstrait et de l'universel, et non du concret, mais l'abstrait sur lequel se fonde la science est un abstrait mental, non réel. L'abstraction laisse subsister un «résidu» qu'il faut résoudre si l'on veut donner un fondement à l'intelligibilité. Ce résidu est l'acte d'être réel (*l'atto di essere reale*). La philosophie première montre comment la «raison d'être», qui correspond à l'acte d'être, est elle aussi un abstrait, mais un abstrait qui n'est pas comme les autres : c'est un abstrait qui ne peut être compris dans son contenu s'il n'est pas vu en relation au concret en lequel il se réalise, duquel on ne peut plus rien abstraire (*ibid.*, p. 144).

²⁸⁸ *Op. cit.*, p. 145.

²⁸⁹ *Op. cit.*, p. 184.

²⁹⁰ *Op. cit.*, p. 185. Les deux modes de participation énoncés dans le *Commentaire du De Hebdomadibus* (l'espèce participe au genre et l'individu à l'espèce; la matière participe à la forme et le sujet à l'accident) finissent par se correspondre (mais non s'identifier) : voir *op. cit.*, pp. 185-186.

²⁹¹ *Participation et causalité...*, p. 627; cf. *La nozione metafisica...*, 2e éd., p. 182 :

La participation «prédicamentale statique» renvoie, «comme à son fondement métaphysique, à la participation transcendante»²⁹², qui est la participation des êtres (*entia*) à l'être (*esse*). «De même, la composition prédicamentale de matière et de forme, et encore plus généralement celle de substance et accidents, suppose la composition transcendante d'essence et *esse*»²⁹³. La participation transcendante et la participation prédicamentale impliquent l'une et l'autre «la distinction et composition réelle de deux principes qui sont entre eux dans le rapport de puissance et d'acte, à savoir l'essence et l'existence pour l'une, la matière et la forme pour l'autre»²⁹⁴.

La participation transcendante présente une double problématique : «celle de la *multiplicité* réelle dans le domaine de l'être fini et celle *du fait* de l'existence du multiple, qui n'a pas en soi la raison de son existence»²⁹⁵. Et de même que «la participation prédicamentale réclame une composition réelle des éléments du multiple concret, tant dans la ligne substantielle (matière et forme) que dans la ligne accidentelle (substance et accidents)», de même, «dans la ligne de l'être, chaque être (*essere*) concret sera composé de sa substance et de l'acte d'être»²⁹⁶. La composition d'essence et d'*esse* «est le caractère constitutif de l'*ens per participationem* sur lequel se fonde sa totale dépendance de l'*Esse per essentiam* qui est Dieu : appartenance donc essentielle des moments statique (composition) et dynamique (dépendance) dans la notion adéquate de participation»²⁹⁷.

Notons enfin que, pour C. Fabro, «la métaphysique de la participation a, dans tous ses aspects, statiques et dynamiques, sa base dans la notion d'*esse* intensif», cet *esse* lui-même s'organisant «comme acte émergeant dans les diverses phases de cette métaphysique, grâce à la virtualité et à la richesse heuristique de la notion de participation»²⁹⁸. Dans cette perspective, C. Fabro estime qu'il devient possible «d'établir la correspondance entre l'ordre statique-constitutif de l'être et l'ordre

dans le domaine prédicamental comme dans le domaine transcendantal on peut parler d'une véritable participation.

²⁹² *Participation et causalité...*, p. 628.

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ *La nozione metafisica...*, 2e éd., p. 180; cf. *Participation et causalité...*, pp. 65-66.

²⁹⁵ *La nozione metafisica...*, 2e éd., p. 207. Dans son aspect fondamental, le problème de la participation transcendante se réduit à «celui de la multiplicité dans le domaine de l'être, comme tel» (*ibid.*).

²⁹⁶ *Op. cit.*, p. 222.

²⁹⁷ *Participation et causalité...*, p. 72.

²⁹⁸ *Op. cit.*, p. 622.

dynamique-productif de la causalité, en fonction de la notion de participation, qui fonde et relie les deux dans ce cercle de l'être et de la pensée»²⁹⁹.

Nous ne voulons pas entrer ici dans la discussion de ces deux grands interprètes de S. Thomas, qui nous entraînerait trop loin. Observons seulement qu'on a voulu voir l'originalité de S. Thomas dans sa conception de la participation et non plus dans sa conception de la causalité. Or l'originalité tout à fait propre de S. Thomas n'est-elle pas précisément d'utiliser la causalité au niveau métaphysique de l'être, ce qui lui permet d'élaborer une théologie de la création³⁰⁰, sans pour autant rejeter (comme nous l'avons noté) le caractère propre de la participation ? Sur ce dernier point, on ne peut nier que S. Thomas est beaucoup moins négatif qu'Aristote. Une telle attitude provient-elle d'une nouvelle conception métaphysique de l'être – la participation nous dévoile-t-elle un nouveau principe propre de la métaphysique de l'être ?³⁰¹ – ou vient-elle de ce que S. Thomas est *théologien* et dépend de toute une tradition théologique puisant au néoplatonisme ? Ou, enfin, vient-elle tout simplement du seul fait que S. Thomas élabore une théologie qui s'appuie sur la foi et regarde toutes choses dans la lumière de la création ? Ces deux derniers points, du reste, ne s'excluent pas mais peuvent être complémentaires – et semblent l'être, manifestement³⁰².

Pour S. Thomas, la participation se réalise de diverses manières – cela est évident – selon des degrés de perfection plus ou moins grande. Elle est considérée en premier lieu du côté de celui qui participe, bien qu'elle puisse aussi être considérée du côté de celui qui est participé; mais alors, précisément, on se sert du verbe sous sa forme passive, tandis que la forme active du verbe regarde celui qui participe. Celui-ci, en

²⁹⁹ *Ibid.* Cette conclusion n'est-elle pas très significative de l'intention de son auteur ? Voir *loc. cit.*, où, soulevant la question de savoir si, «dans la formation spéculative du thomisme, c'est la notion d'*esse* qui tient la première place ou bien celle de participation», et y répondant comme nous venons de le dire, C. Fabro ajoute : «L'une déborde, pour ainsi dire, sur l'autre, et on voit se former ce cercle de la philosophie, que Hegel recherchait, par l'appartenance conclusive de l'être à soi-même».

³⁰⁰ Nous reviendrons sur cette question dans le volume III.

³⁰¹ Il ne peut y avoir de nouvelle métaphysique que s'il y a un nouveau principe propre : cf. *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. II, *L'être chez Saint Thomas*.

³⁰² Il faudrait d'autre part examiner les rapports entre participation, causalité et analogie; mais ce problème est un problème de *critique*, que nous traiterons dans le volume sur *La pensée réflexive*.

tant que tel, est dans un état «dérivé»; il n'est jamais premier. Il dépend d'un autre qui est avant lui, antérieur à lui, et en même temps il lui est assimilé. Cette dépendance peut impliquer un lien de causalité, lorsqu'elle atteint l'être, la vie, les opérations vitales de celui qui participe; mais elle peut aussi ne pas impliquer la causalité, lorsqu'elle se situe à un niveau purement formel d'universalité plus ou moins grande.

C'est pourquoi on ne peut pas identifier causalité et participation. On pourrait dire que celle-ci a une extension plus grande, mais que celle-là exprime en son origine, en sa source, quelque chose d'original au delà de la participation. Celle-ci demeure toujours dans l'immanence; partant de ce qui est second, elle manifeste l'ordre de ce second à un premier, mais elle ne pénètre pas dans celui-ci; tandis que la causalité, surtout la causalité finale, peut atteindre ce qui est au delà de tout.

Il faut donc bien distinguer les diverses expressions : *participation*, *participer*, *participé*, *participant*, qui toutes expriment des relations existant entre deux réalités : une que l'on voit, que l'on constate, le participant; l'autre que l'on ne voit pas nécessairement : ce dont dépend le participant, et qui est antérieur.

Distinguons bien les expressions concrètes (*participant*, *participer*) de l'expression abstraite : *participation*. Car si l'on peut expérimenter la manière d'exister d'un participant, on ne peut expérimenter sa forme abstraite : la participation. Or la manière d'exister du participant implique toujours un mode de composition – qui, du reste, se situe à des niveaux différents : niveau physique (matière et forme), niveau métaphysique (substance et accidents), niveau de la vision de sagesse (substance et *esse*); tandis que la «participation» signifie une relation formelle d'ordre entre deux réalités ayant, à l'égard de telle forme, de telle qualité, de telle perfection, de tel acte, deux situations diverses, deux manières d'être diverses. C'est pourquoi on ne cherche que le *comment* du participant et de la participation, et non leur *pourquoi*. A ce niveau, il n'y a donc plus de distinction entre platonisme et aristotélisme, ce que Proclus avait déjà compris; n'est-ce pas précisément cela qui constitue son apport original à l'histoire de la philosophie, et que S. Thomas a si bien saisi ?

Entre ces deux manières, concrète et abstraite, de regarder le *participant* et la *participation*, on peut préciser le *contenu* de la participation : la forme participée, l'un participé, la bonté participée, l'*esse* participé, l'infini participé, l'intelligence participée, l'éternité participée. On considère alors ce qui est participé dans le participant; on précise alors le niveau auquel se situe cette participation, ce qui permet-

tra de déterminer que certaines « formes participées » sont participées d'une manière univoque, et d'autres d'une manière analogique. La manière univoque de participer telle forme n'implique qu'une diversité quantitative, matérielle; tandis que la manière analogique implique une diversité formelle; c'est là que la participation se réalise pleinement. Mais n'oublions pas que la participation peut aussi être considérée dans le domaine logique.

Par là nous pouvons saisir le caractère tout à fait propre de la participation; n'est-elle pas comme au delà de la distinction du métaphysique (du philosophique) et du logique ? Elle peut même prétendre les unir, ce qui explique comment elle peut être source de leur confusion.

Il est donc inutile de se poser la question : qu'est-ce que la participation ? Car cette question revient à celle-ci : qu'est-ce que le participant ? Or le participant est celui qui participe; il faut donc se demander *comment* il participe, et ce qui est contenu dans cette participation, et ce qui en est la raison : la proximité ou l'éloignement du participant à l'égard de telle autre réalité, supérieure.

Il n'y a donc pas au sens propre diverses espèces de participation, mais diverses *modalités* de participation, car toute participation implique composition et dépendance formelle, « ordre vers » : le participant est tout entier « ordonné vers » celui qui est sa source, d'où il dérive, et la participation dit relation de similitude; et cette relation de similitude implique soit une raison univoque, soit une raison analogique. Si l'on confond l'interrogation du τί ἐστι et celle du πῶς, ramenant celle-là à celle-ci, on ne peut plus distinguer la participation de la causalité, et on ramène tout à la participation.

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages et articles cités

- ABELI, J. : *La théorie de la relativité et le jugement de réalité en physique*. In : Archives de Philosophie 19 n.s. (1955) 3, pp. 3-24.
- AEGIDIUS ROMANUS : voir sous GILLES DE ROME.
- S. ALBERT LE GRAND : *Opera omnia*. 38 vol. Ed. A. Borgnet. L. Vivès 1890-99.
- - *De bono*. Ed. H. Kühle, C. Feckes, B. Geyer, W. Kübel. (Opera omnia, 28.) Aschendorff, Münster/W. 1951.
- ALEXANDER, Samuel : *Qualities*. In : Encyclopaedia Britannica, 14e éd., vol. 18, pp. 810-813. Ed. J.L. Garvin. Gox, Chicago et London 1929.
- ALLPORT, Gordon W. : *Personality. A psychological interpretation*. Holt, New York 1947.
- - *Structure et développement de la personnalité*. Trad. et adaptation françaises par M.-G. Brouilhet et Ph. Muller. (Actualités pédagogiques et psychologiques.) Delachaux et Niestlé, Neuchâtel/Suisse 1970. (Original : «Patterns and Growth in Personality». Holt, Rinehart and Winston, New York 1961).

* Les ouvrages figurant déjà dans la bibliographie du vol. I ne seront pas répétés ici.
** Chaque fois que le lieu de parution d'un livre n'est pas mentionné, il s'agit de Paris.
*** Nous avons parfois indiqué, entre parenthèses, une édition plus récente que nous n'avons pas utilisée.

- ALVAREZ TURIENZO, S. : *Aspectos del problema de la persona en el siglo XII*. In : *Die Metaphysik im Mittelalter*, pp. 180-183. (Voir l'être I, Documentation complémentaire, p. 515).
- ANDRÉS, Teóodoro de : *El nominalismo de G. de Ockham*. Gredos, Madrid 1969.
- S. ANSELME : *Monologion*. Ed. par F.S. Schmitt. (Florilegium Patristicum, 20). Petrus Hanstein, Bonn 1929. (Voir aussi : *Monologion - Proslogion*. Die Vernunft und das Dasein Gottes. Textes allemand et latin, trad., introd. et commentaires par R. Aliers. [Hegner-Bücherei]. Verlag Jakob Hegner, Köln 1956).
- ARISTOTE : *Les Météorologiques*. 2e éd. Nouv. trad. et notes de J. Tricot. (Bibliothèque des Textes philosophiques). Vrin 1955.
- - *Petits traités d'histoire naturelle*. Texte établi et trad. par R. Mugnier. (Coll. des Universités de France). Les Belles Lettres 1953.
 - - *Politique*. 2 vol. 1 : livres I et II; 2 : livres III et IV. Texte établi et trad. par J. Aubonnet. (Coll. des Universités de France). Les Belles Lettres 1960 et 1971.
 - - *Organon, V : Topiques*. Nouv. trad. et notes de J. Tricot. (Bibliothèque des Textes philosophiques). Vrin 1950.
 - - *Traité sur les parties des animaux*. Livre I. Texte et trad., avec introd. et commentaire par J.-M. Le Blond. (Bibliothèque philosophique). Aubier, éd. Montaigne 1945.
- ARNIM, Hans von : *Stoicorum veterum fragmenta*. 4 vol. Teubner, Leipzig 1903-1924.
- ARNOLD, Magda Blondiau et John A. GASSON : *The Human Person. An Approach to an integral Theory of Personality*. (Ronald Press Co., New York 1954).
- ARNOU, René : *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Contribution à l'histoire des idées religieuses aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Thèse Lettres. Alcan 1921.
- S. AUGUSTIN : *De Genesi ad Litteram libri XII*. Patrologia latina, vol. 34, col. 246-486.
- - *Enarratio in Psalmum 68*. Patrologia latina, vol. 36, col. 840-865.
- AURIOL, Pierre : voir sous PETRUS AUREOLI.
- AVERROËS : *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*. Vol. 1-9 en 11 vol. et 3 vol. de suppléments. Venetiis, apud Juntas, 1562-1574. Réimpression : Minerva GmbH, Frankfurt/M. 1963.

- - *Das neunte Buch (Θ) des lateinischen grossen Metaphysik-Kommentars von Averroes*. Text-Edition und Vergleich mit Albert dem Grossen und Thomas von Aquin. Ed. par B.Bürke. Francke Verlag, Berne 1969.
 - - *Tafsīr mā ba'd at-ṭabīat* («Grand Commentaire» de la Métaphysique). Texte arabe inédit, établi par M. Bouyges, sj. 3 vol. (Bibliotheca arabica scholasticorum, série arabe, 5 [1-2], 6 et 7). Impr. cath., Beyrouth 1938-1952.
- AVICENNE : *Metaphysica*. Transcription de l'éd. Venise 1520. Institutum Franciscanum, Apud Collegium S. Bonaventurae. St. Bonaventure/N.Y. 1948. (Autres éditions : réimpression de l'éd. Venise 1495. Minerva GmbH, Frankfurt/M. 1961; réimpression en fac-similé agrandi de l'éd. Venise 1495, avec une clé des abréviations. Bibliothèque S.J., Louvain 1961).
- - *Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son œuvre Aš-Šifā* éditée et traduite en français par Ján Bakoš. Vol. 2. (Travaux de l'Académie tchécoslovaque des sciences, Section de linguistique et de littérature). Ed. de l'Acad. tchécoslovaque des Sciences, Prague 1956. Vol. 1 : texte arabe.
- AYER, Alfred Jules : *The Concept of a Person and Other Essays*. MacMillan & Co, London et St. Martin's Press, New York 1963.
- BAILEY, Cyril : *The Greek Atomists and Epicurus*. The Clarendon Press, Oxford 1928.
- S. BASILE : *Lettre 236*. Patrologia graeca, vol. 32. Ed. Migne. col. 875-886.
- - *Sur le Saint-Esprit*. 2e éd. entièrement refondue. Introd., texte, trad. et notes par B. Pruche, op. (Sources chrétiennes, 17 bis). Ed. du Cerf 1968.
- BASTIDE, Georges : *Méditations pour une éthique de la personne*. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). P.U.F. 1953.
- BAUDOIN, Charles : *Découverte de la personne*. Esquisse d'un personnalisme analytique. (Nouvelle Encyclopédie philosophique). Alcan, P.U.F. 1940.
- BAUDRY, Léon : *A propos de la théorie occamiste de la relation*. In : Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 9 (1934), pp. 199-203.

- BERBERICH, Gerta : *La notion métaphysique de la personne chez Kant et Kierkegaard*. Thèse Lettres. Imprimerie S. Paul, Fribourg/Suisse 1942.
- BERDIAEFF, Nicolas : *Essai de métaphysique eschatologique*. Acte créateur et objectivation. Trad. M. Herman. (Philosophie de l'Esprit). Aubier, éd. Montaigne 1946.
- BERGERON, M. op : *La structure du concept latin de personne*. Comment, chez les Latins, «persona» en est venu à signifier «relatio». Commentaire historique de la 1^a Pars, q. 29, a. 4. In : *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle*. 2^e série pp. 121-161. (Publications de l'Inst. d'études médiévales d'Ottawa, 2). Vrin, Paris et Institut d'Etudes médiévales, Ottawa 1932.
- BERGMANN, G. : *Dell'atto*. In : *Rivista di filosofia* 51 (1966), pp. 3-51.
- BIGNONE, Ettore : *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. (Il pensiero classico, IV.) 2 vol. La Nuova Italia, Firenze 1936.
- BOËCE : *De consolatione philosophiae libri V*. Patrologia latina, vol. 63, col. 547-862.
- - *In Isagogen Porphyrii Commenta*. Ed. par G. Schepss et S. Brandt. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (...) Academiae (...) Vindobonensis, vol. 48. F. Tempsky, Vindobonae, et G. Freytag, Lipsiae 1906.
 - - *The Theological Tractatus with an English translation by H. F. Stewart and E. K. Rand*. - *The Consolation of Philosophy, with an English translation... revised by H.F. Stewart*. (The Loeb Classical Library). Heinemann, London et Harvard University Press, Cambridge/Mass. 1946.
- S. BONAVENTURE : *Commentaria in IV libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*. (Opera omnia, 1-4). Typ. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882, 1885, 1887 et 1889.
- BONITZ, Hermann : *Aristotelis Metaphysica*. Commentarius. Olms, Hildesheim 1960. (Réimpression de l'éd. de Bonn 1848-49).
- - *Index aristotelicus*. 2^e éd. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1955. (1^{re} éd. Reimer, Berlin 1870).
- BOSANQUET, Bernard : *The Distinction between Mind and Its Objects*. (The Adamson Lecture for 1913). (Manchester University Lectures, 16). Manchester 1913. With an Appendix.

- BOYANCÉ, Pierre : *Lucrèce et l'épicurisme*. (Les grands penseurs). P.U.F. 1963.
- BOYLE, Robert : *The Works of the honourable Robert Boyle*. In five volumes. To which is prefixed the life of the author. Ed. by T. Birch. A. Millar, London 1744.
- BREMOND, André, sj : *La synthèse thomiste de l'Acte et de l'Idée*. In : *Gregorianum* 12 (1931), pp. 267-283.
- BRETON, Stanislas : *L'«Esse in» et l'«Esse ad» dans la métaphysique de la relation*. Rome 1951. (Angelicum, Thèse de Phil.).
- BROCHARD, V. : *La théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste*. In : V.B. : *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, pp. 113-150. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). F. Alcan 1912.
- BROGLIE, Louis de : *Physique ponctuelle et physique du champ*. In : *Revue de métaphysique et de morale* 45 (1938), pp. 325-338.
- - *Théorie de la quantification dans la nouvelle mécanique*. 2e éd. Hermann 1968.
- BRUMBAUGH, Robert S. : *Plato on the One : The Hypotheses in the «Parmenides»*. Yale University Press, New Haven 1961.
- BRUN, Jean : *Empédocle ou le Philosophe de l'Amour et de la Haine*. Présentation, choix de textes, trad., bibliographie par J.B. (Philosophes de tous les temps, 27). Ed. Seghers 1966.
- - *Héraclite ou le Philosophe de l'Eternel Retour*. Présentation, choix de textes, trad., bibliographie par J.B. Nouv. éd. (Philosophes de tous les temps, 17). Ed. Seghers 1969.
- BRUNSCHVICG, Léon : *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. 2 vol. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Alcan 1927.
- - *La raison et la religion*. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Librairie Félix Alcan 1939.
- BUBER, Martin : *Je et Tu*. Trad. G. Bianquis, Préf. de G. Bachelard. (Philosophie de l'Esprit). Fernand Aubier, éd. Montaigne 1938.
- BUFO, Giuseppe : *Nicolas de Cues ou la métaphysique de la finitude*. Présentation, choix de textes, bio-bibliographie. (Philosophes de tous les temps, 10). Ed. Seghers 1964.
- CAJETAN, Thomas de Vio : *Commentarius in Summam theologiae*. Ed. Leonina, Rome 1948.

- CASSIODORE : *Magni Aurelii Cassiodori «Expositio Psalmorum», I-LXX.* (Corpus Christianorum, Series latina, 97, Pars II, 1). Typographi Brepols Editoris Pontificii, Turnholt 1953. (Edité par M. Adriaen selon le texte des Mauristes).
- CHANTRAINE, Pierre : *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots.* Vol. 2. Klincksieck 1970.
- CHEVALIER, Irénée : *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires.* (Iubilaria friburgensia 1889-1939, travaux publiés à l'occasion du cinquantenaire de l'Université de Fribourg). (Collectanea friburgensia, 33, N.S. 24). Librairie de l'Université, Fribourg/Suisse 1940.
- CHIU YUEN HO, Joseph : *La doctrine de la participation dans le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur le Liber De Causis.* In : *Revue philosophique de Louvain* 70 (1972), pp. 360-383.
- CICÉRON : *Academica posteriora.* Liber primus (Secondes Académiques, livre I). Ed., introd. et commentaire de M. Ruch. (Erasmus, coll. de textes latins commentés). P.U.F. 1970.
- - *Les Devoirs (De officiis).* 2 vol. 1 : Introd. et livre I ; 2 : livres II et III. Texte établi et trad. par M. Testard. (Coll. des Univ. de France, Auteurs latins, 4, 21). Les Belles Lettres 1965 et 1970.
- COSTA DE BEAUREGARD, Olivier : *La relativité en microphysique.* In : *Archives de Philosophie* 19 n.s. (1955) 3, pp. 25-35.
- CROTEAU, Jacques, omi : *Les fondements thomistes du personnalisme de Maritain.* (Publications sériées de l'Université d'Ottawa, 48). Ed. de l'Univ. d'Ottawa, Ottawa 1955.
- CUES, Nicolas Krebbs, Cardinal de : voir sous NICOLAS.
- DAMASCIUS le Diadoque : *Problèmes et Solutions touchant les premiers principes,* avec le tableau sommaire des Doctrines des Chaldéens de Michel Psellus. Trad. pour la 1^{re} fois et accompagnés de commentaires et d'un index très développé par A.-Ed. Chaignet. 3 vol. Paris 1898. Impression anastatique : Culture et civilisation, Bruxelles 1964. Texte grec : *Aporiai kai Lyseis peri tôn protôn archôn eis tón Platonos Parmeniden. Dubitationes et solutiones de primis principiis, in Platonis Parmeniden.* Ed. C. Aem. Ruelle. 2 vol. Paris 1889-99. Impr. anast. : Culture et civil., Bruxelles 1964.
- DEBRAY-RITZEN, Pierre : *La scolastique freudienne.* Préface d'A. Koestler. (Expérience et psychologie). Fayard 1972.

- DE CORTE, Marcel : *Etudes d'histoire de la philosophie ancienne. Aristote et Plotin.* (Bibliothèque française de philosophie, série 3). Desclée De Brouwer 1935.
- DE GHELLINCK, J. : *L'histoire de «persona» et d'«hypostasis» dans un écrit anonyme porrétaïn du XIIe siècle.* In : *Revue néoscholastique de Philosophie* 36 (1934), pp. 111-127.
- DELBOS, Victor : *La philosophie pratique de Kant.* (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Alcan 1926.
- DE KONINCK, Charles : *Du bien qui divise l'être.* In : *Laval Théologique et Philosophique* 10 (1954), pp. 99-103.
- DEMAN, Thomas, op : *Sur l'usage de la notion de personne en philosophie morale.* In : *Studia philosophica* 7 (1947), pp. 41-86.
- DENYS : *Les noms divins.* In : *Oeuvres complètes.* Trad. M. de Gandillac. (Bibliothèque de philosophie). Aubier 1943. Texte grec et latin dans le *Commentaire des Noms divins* (voir sous : S. THOMAS).
- DESCHOUX, Marcel : *Essai sur la personnalité.* (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). P.U.F. 1949.
- - *Philosophie de la personnalité.* Essai sur la genèse et la signification de l'expérience personnelle. (Thèse). P.U.F. 1952.
- DESCOQS, Pedro, sj : *Individu et personne.* In *Archives de Philosophie* 14 (1938) 2, pp. 1-58.
- DE WULF, Maurice : *Histoire de la philosophie médiévale.* III : *Après le treizième siècle.* 6e éd. entièrement refondue. Inst. supérieur de Philosophie, Louvain et Vrin, Paris 1947.
- DIOGÈNE LAËRCE : *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum.* 2 vol. *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit H.S. Long.* At the Clarendon Press, Oxford 1964. (Oxford University Press).
- DONCOEUR, Paul : *Le nominalisme de Guillaume Occam.* La théorie de la relation. In : *Revue néo-scholastique* 23 (1921), pp. 1-25.
- DRIESCH, Hans : *La Philosophie de l'Organisme.* Trad. M. Kollmann. Préf. de J. Maritain. (Bibliothèque de Philosophie expérimentale, 11). Marcel Rivière, éd. 1921.
- DUFRENNE, Mikel : *La personnalité de base.* Un concept sociologique. (Bibliothèque de Sociologie contemporaine). P.U.F. 1953. (2e éd. revue 1966).
- DUHEM, Pierre : *La théorie physique.* Son objet, sa structure. 2e éd. rev. et augm. (Bibliothèque de phil. expérimentale, 2). M. Rivière 1914.

- DUMÉRY, Henry : *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance. Textes et études philosophiques. Desclée De Brouwer 1957.
- - *Regards sur la philosophie contemporaine*. 2e éd. Préf. de J. Lacroix. Casterman, Tournai et Paris 1957.
- ECOLE, Jean : *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel*. Ed. Nauwelaerts, Louvain et Béatrice-Nauwelaerts Paris 1959.
- EDDINGTON, Sir Arthur : *The Philosophy of Physical Science*. (Tarner Lectures 1938). University Press, Cambridge 1939. (Réimpression avec corrections : Cambridge 1949).
- ELDERS, Leo : *Aristotle's Theory of the One : A Commentary on Book X of the Metaphysics*. Van Gorcum, Assen 1961.
- ENGELS, Friedrich : *Anti-Dühring*. Préface de la 2e éd. (1885). In : Karl Marx, F. Engels : «Etudes philosophiques», pp. 70-75. Nouv. éd. revue et complétée. Ed. Sociales 1968.
- - *Dialectique de la nature*. Trad. D. Naville. Préf., introd. générale et notes de P. Naville. (Bibliothèque philosophique). Librairie Marcel Rivière et Cie 1950.
 - - *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*. In : Karl Marx, F. Engels : «Etudes philosophiques», pp. 13-60. Nouv. éd. revue et complétée. Ed. Sociales 1968.
- EPICTÈTE : *Entretiens*. 4 vol. Livres 1 et 2 : Texte établi et trad. par J. Souilhé. Livres 3 et 4 : Texte établi et trad. par J. Souilhé avec la collaboration d'A. Jagu. (Coll. des Universités de France). Les Belles Lettres 1943, 1949, 1963 et 1965.
- - *Manuel*. Texte grec et trad. française en regard. Ed. précédée d'une introduction et d'une analyse et accompagnée d'appréciations philosophiques par H. Joly. Eug. Delalain, éd. 1915.
- EPICURE : *Doctrines et Maximes*. 2e éd. Trad. M. Solovine. Hermann et Cie, éd. 2281 après Epicure.
- ETHIER, A.-M. op : *Le «De Trinitate» de Richard de Saint-Victor*. (Publications de l'Inst. d'Etudes médiévales d'Ottawa, 9). Vrin, Paris et Institut d'Etudes médiévales, Ottawa 1939.
- FABRO, Cornelio : *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. 1^{re} éd. (Pontificium Institutum inter-

- nationale «Angelicum», thèse de doctorat). «Vita e pensiero», Milano 1939. 2e éd. revue et augmentée. (Studi superiori). Società editrice internazionale, Torino 1950.
- FESTUGIÈRE, André-Jean : *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Vol. 2. (Etudes bibliques). Gabalda 1949.
- FINANCE, Joseph de, sj : *Essai sur l'agir humain*. (Analecta gregoriana, 126). Presses de l'Université grégorienne, Rome 1962.
- - *Etre et agir dans la philosophie de S. Thomas*. (Bibliothèque des Archives de Philosophie). Beauchesne 1945. (3e éd. : Université grégorienne, Rome 1966).
 - - *Connaissance de l'être. Traité d'ontologie*. (Essais pour notre temps, section de philosophie, 4). Desclée De Brouwer 1966.
- FOUCAULT, Michel : *Les mots et les choses*. Une archéologie des sciences humaines. (Bibliothèque des sciences humaines). Gallimard 1966.
- FRÄNKEL, Hermann Ferdinand : *Zenon von Elea im Kampf gegen die Idee der Vielheit*. In : H.F.F., «Wege und Formen frühgriechischen Denkens». Literarische u. philosophiegeschichtliche Studien, pp. 198-236. Ed. par F. Tietze. C.H. Beck, München 1955.
- FREUD, Sigmund : *Essais de psychanalyse*. Trad. S. Jankélévitch. Nouv. éd. présentée par le Dr A. Hesnard. (Petite Bibliothèque Payot, 44). Payot 1972.
- - *Malaise dans la civilisation*. Trad. de l'allemand par Ch. et J. Odier (Bibliothèque de psychanalyse). 3e éd. P.U.F. 1972.
- GALILEI, Galileo : *Opere I*. Ed. par S. Timpanaro. (I Classici Rizzoli). Rizzoli & Co, éd. Milano et Roma 1936. (Contient entre autres : «Dialogo dei massimi sistemi»).
- - *Il Saggiatore*. Trad. dal latino di L. Sosio. Feltrinelli Editore, Milano 1965. Trad. anglaise de Stillman Drake : *The Assayer*. In : *The Controversies on the Comets of 1618*, pp. 151-336. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1960.
- GALPERINE, Marie-Claire : *Damascius et la théologie négative* (résumé). In : «Le néoplatonisme», pp. 261-262. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Sciences humaines, Royaumont 9-13 juin 1969. Ed. du CNRS 1971.
- GANDILLAC, Maurice de : *La philosophie de Nicolas de Cues*. (Philosophie de l'Esprit, 5). Aubier, éd. Montaigne 1941.

- GARIN, Eugenio : *Storia della filosofia italiana*. Vol. 3. 2e éd. (Piccola biblioteca Einaudi, 80). Giulio Einaudi, Torino 1966.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, op : *Le sens commun*. La philosophie de l'être et les formules dogmatiques. 3e éd. revue et corrigée. (Bibliothèque française de Philosophie). Nouvelle Librairie Nationale 1922. (4e éd. revue et augmentée : Desclée De Brouwer 1936).
- - *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*. Desclée De Brouwer 1934.
- GASSENDI, Pierre : *Dissertationes en forme de paradoxes contre les Aristotéliens* (Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristoteles). Livres I et II. Texte établi, traduit et annoté par B. Rochot. (Bibliothèque des textes philosophiques). Vrin 1959.
- - *Opera Omnia*. I : *Syntagma philosophicum*. Pars prima : Logica. Pars secunda : Physica, sect. 1 et 2. Laurent Anisson et J. Baptiste Devenet, Lyon 1658.
- GASSON, John A. : Voir sous ARNOLD.
- GEFFRÉ, C.-J., op : *Structure de la personne et rapports interpersonnels*. In : *Revue thomiste* 57 (1957), pp. 672-692.
- GEIGER, Louis-Bertrand, op : *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. (Bibliothèque thomiste, 23). Vrin 1942.
- GENTILE, Giovanni : *Sistema di Logica come teoria del conoscere*. 2 vol. 2e éd. complétée. (Scritti filosofici di G. Gentile, IV, 1 et 2) Gius. Laterza & Figli, Bari 1922 et 1923.
- - *Teoria generale dello spirito come atto puro*. 5e éd. revue. (Opere complete, 12). G. C. Sansoni, Firenze 1938. *L'Esprit, acte pur*. Trad. A. Lion. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Librairie Félix Alcan 1925.
- GENY, Paul, sj : *Le problème métaphysique de la limitation de l'acte*. In : *Revue de Philosophie* 26 (1919), pp. 129-156.
- GILLES DE ROME (Aegidius Romanus) : *In Primum librum Sententiarum*. Sumptibus heredum O. Scoti ac sociorum, Venetiis 1521. Réimpression : Minerva GmbH, Frankfurt/M. 1968.
- GILLON, Louis-Bertrand, op : *La morale di S. Tommaso ed il personalismo*. In : *Sapienza* 5 (1952), pp. 217-224.
- GILSON, Etienne : *Index scolastico-cartésien*. Alcan 1912.
- - *La théologie mystique de Saint Bernard*. (Etudes de philosophie médiévale, 20.) Vrin 1934.

- GIÖBERTI, Vincenzo : *Della protologia*. Pubblicata per cura di G. Massari. 2 vol. (Opere inedite, 3 e 4). Botta, Torino et M. Chamerot, Paris 1857 et 1858.
- GOBLOT, Edmond : *Traité de Logique*. 2e éd. Préf. de E. Boutroux. Armand Colin 1920.
- GOBRY, Ivan : *La personne*. 2e éd. (SUP, Initiation philosophique, 50). P.U.F. 1966.
- GOLDSCHMIDT, Victor : *Le système stoïcien et l'idée de temps*. 2e éd. revue et augmentée. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Vrin 1949.
- GÓMEZ ARBOLEYA, Enrique : *Dios y la creación en la metafísica de Francisco Suárez*. Actas (voir sous PALOP RUIZ) 2, pp. 479-515.
- GOUHIER, Henri : *Malebranche et le problème de la participation*. A propos d'un livre récent [L. LAVELLE, De l'acte]. In : *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, nouvelle série, fasc. 22 (1938), pp. 105-110.
- GREENWOOD, T. : *La notion thomiste de la quantité*. In : *Revue de l'Université d'Ottawa* 22 (1952), pp. 228-248.
- GRENET, Paul : *D'une très curieuse opinion sur l'être en puissance*. In : *Revue thomiste* 65 (1965), pp. 427-436.
- - *Ontologie*. Analyse spectrale de la réalité. 18e éd. revue et corr. (Cours de Philosophie Beauchesne). Beauchesne 1968.
- GUÉNON, René : *Le règne de la quantité et les signes des temps*. (Tradition, 1). NRF. Gallimard 1962. (Réimpression).
- HADOT, Pierre : *Porphyre et Victorinus*. 2 vol. Etudes augustinienes 1968.
- - *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide*. In : *Revue des Etudes grecques* 74 (1961), pp. 410-438.
- HAËNE, Robert d' : *La notion scientifique de l'énergie, son origine et ses limites*. In : *Revue de métaphysique et de morale* 72 (1967), pp. 35-67.
- HAMELIN, Octave : *Le système d'Aristote*. Publié par L. Robin. (Collection historique des grands philosophes). Librairie Félix Alcan 1920.
- HARL, M. : *Le guetteur et la cible : les deux sens de skopos dans la langue religieuse des chrétiens*. In : *Revue des Etudes grecques* 74 (1961), pp. 450-468.



- HARTMANN, Nicolai : *Ethik*. 2e éd. Walter de Gruyter, Berlin 1935. (3e éd, 1949).
- - *Das Problem des geistigen Seins*. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften. 2e éd. Walter de Gruyter, Berlin 1949.
- HAYEN, André, sj : *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*. I : La métaphysique d'un théologien. (Museum Lessianum, section philosophique, 40). Desclée De Brouwer, Paris et Louvain.
- - *Intentionnalité de l'être et Métaphysique de la participation*. In : *Revue néoscholastique de Philosophie* 42 (1939), pp. 385-410.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (1830). Trad. M. de Gandillac, sur le texte établi par F. Nicolin et O. Pöggeler. (Classiques de la Philosophie). Gallimard 1970.
- - *Leçons sur la philosophie de la religion*. 3 vol. Trad. J. Gibelin. (Bibliothèque des textes philosophiques). Vrin 1959.
 - - *La théorie de la mesure*. Trad. et comm. par A. Doz. (Epiméthée). P.U.F. 1970.
- HEIDEGGER, Martin : *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*. Trad. et présenté par F. Gaboriau. (Classiques de la Philosophie). Gallimard 1970.
- - *Vom Wesen des Grundes*. 3e éd. V. Klostermann, Frankfurt/M. 1949.
- HELLÍN, José, sj : *La noción de participación según Santo Tomás*. In : *Revista española de teología* 13 (1953), pp. 557-567.
- HENRI DE GAND : *Magistri Henrici Goethals a Gandavo, Doctoris Solemnis, Socii Sorbonici, ordinis Servorum B.M.V., et Archidiaconi Tornacensis, Aurea Quodlibeta*, hac postrema editione commentariis doctissimis illustrata M. Vitalis Zuccolii Patavini. Apud Jacobum de Franciscis, Venetiis 1613. (Reproduction de l'éd. de 1608). (Voir aussi les reproductions de l'éd. de Paris 1518 : [Bibliothèque S.J.] Louvain 1961 et Minerva GmbH, Frankfurt/M. 1967, en 2 vol).
- HENRI-ROUSSEAU, Jean-Marie : *L'être et l'agir*. In : *Revue thomiste* 53 (1953), pp. 488-531; 54 (1954), pp. 267-297; 55 (1955), pp. 85-118.
- HESNARD, A : *Freud dans la société d'après guerre*. (Action et pensée, 33). Ed. du Mont-Blanc, Genève 1946.

- HIPPOCRATE : *Du régime*. Texte établi et trad. par R. Joly. (Coll. des Universités de France). Les Belles Lettres 1967.
- HOBBS, Thomas : *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Now first collected and edited by Sir W. Molesworth, Bart. Vol. IV [contient : Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy]. John Bohn, London 1740.
- HOMÈRE : *Iliade*. Tome III : chants XIII-XVIII. 6e éd. Texte établi et traduit par P. Mazon, avec la collaboration de P. Chantraine, P. Collart et R. Langumier. (Coll. des Universités de France). Les Belles Lettres 1967.
- Horizons de la personne*. Par A. Jagu, R. Cailleau et autres. Préface de P. Barrau. Publication de la Faculté libre des Lettres et Sciences humaines d'Angers. (Coll. «Points d'appui»). Ed. ouvrières 1965.
- HUSSERL, Edmund : *Erfahrung und Urteil*. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Ed. par L. Landgrebe. Claassen & Goverts, Hamburg 1948.
- - *Formale und transzendente Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. In : Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 10. Max Niemeyer, Halle 1929. (Trad. par S. Bachelard : «Logique formelle et logique transcendantale». [Epiméthée] P.U.F. 1957).
 - - *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Ed. par W. Biemel. (Husserliana, 6). Martin Nijhoff, Den Haag 1954.
 - - *Logische Untersuchungen*. 2e éd. retravaillée. 2 vol. Niemeyer, Halle 1913. (4e éd. inchangée : 1922-28). («Recherches logiques». 2 vol. Trad., d'après la 2e éd. remaniée par Husserl, par H. Elie [2, 1 : avec la collaboration de L. Kelkel et R. Schérer]. Epiméthée. Essais philosophiques. P.U.F. 1959 et 1961. Vol. 1 : Prolégomènes à la logique pure. Vol. 2 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, 1).
 - - *La philosophie comme science rigoureuse*. Introd., trad. et commentaire par Q. Lauer. Thèse Lettres. (Université de Paris, Faculté des Lettres). P.U.F. 1954. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. In : Logos 1 (1910-11), pp. 289-341.
- JACOB, François : *La logique du vivant*. Une histoire de l'hérédité. (Bibliothèque des sciences humaines, 32). Gallimard 1970.

JAEGER, Werner : *A la naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques*. Trad. de l'allemand. (Cogitatio fidei, 19). Ed. du Cerf 1966.

JALABERT, Jacques : *L'un et le multiple. De la critique à l'ontologie*. (Université de Grenoble. Publications de la Faculté des Lettres, 14). P.U.F. 1955.

KANE, William Joseph : *The Philosophy of Relation in the Metaphysics of St. Thomas*. (Cath. Univ. of America, Philosophical Studies, vol. 179, Abstract N° 30). Catholic University of America Press, Washington 1958.

KANT, Emmanuel : *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Trad. M. Foucault. (Bibliothèque des Textes philosophiques). Vrin 1964. (2e éd. : Vrin 1970).

- - *Critique de la faculté de juger*. Trad. A. Philonenko. (Bibliothèque des Textes philosophiques). Vrin 1968.

- - *Critique de la raison pratique*. 6e éd. Trad. F. Picavet. Introd. de F. Alquié. P.U.F. 1971.

- - *Considérations sur l'optimisme (1759). L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu (1763). Sur l'insuccès de tous les essais de théodicée (1791). La fin de toutes choses (1794). Pensées successives sur la Théodicée et la Religion*. 3 éd. Trad. et introd. par P. Festugière. (Bibliothèque des Textes philosophiques). Vrin 1967.

- - *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Trad. nouvelle avec introd. et notes par V. Delbos. Delagrave 1959.

- - *Lettre à Marcus Herz du 21 février 1772*. Texte original avec introd., trad. et notes par R. Verneaux. (La philosophie en poche). Aubier-Montaigne 1968.

- - *Métaphysique des mœurs*. 2e partie : Doctrine de la vertu. Introd. et trad. par A. Philonenko. (Bibliothèque des Textes philosophiques). Vrin 1968.

- - *La religion dans les limites de la simple raison (1773)*. 4e éd. Trad. et avant-propos par J. Gibelin. (Bibliothèque des Textes philosophiques). Vrin 1968.

KIERKEGAARD, Søren : *Étapes sur le chemin de la vie*. 4e éd. Trad. F. Prior et M.H. Guignot. Gallimard 1948.

- - *Le concept de l'angoisse*. 11e éd. Trad. K. Ferlov et J.-J. Gateau. (Les essais, 35). Gallimard 1949.

- - *L'école du christianisme* (Exercices dans le christianisme) par Anti-Climacus. Trad. P.-H. Tisseau. Chez le traducteur, Bazoges-en-Pareds (Vendée) 1936.
 - - *L'instant*. Trad. et éd. par P.-H. Tisseau. 1948.
 - - *Point de vue explicatif de mon œuvre*. Communication directe, rapport historique. Trad. P.-H. Tisseau. Chez le traducteur, 1940.
 - - *Traité du désespoir*. Trad. K. Ferlov et J.-J. Gateau. (Les essais). Gallimard 1949.
- KLOCKER, Harry R., sj : *Ockham and Finality*. In : *The Modern Schoolman* 43 (1965-66), pp. 233-247.
- KNEEBONE, G. : *Philosophy and Mathematics*. In : *Philosophy* 22 (1947), pp. 231-240.
- KOSSEL, Clifford G. : *Principles of St. Thomas' Distinction between the Esse and the Ratio of Relation*. In : *The Modern Schoolman* 24 (1946), pp. 19-36 et 93-107.
- KREMPEL, A. : *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*. Exposé historique et systématique. Vrin 1952.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean : *Bulletin de littérature hégélienne*. In : *Archives de Philosophie* 33 (1970), pp. 921-944.
- LACROIX, Jean : *Personne et Amour*. Librairie de l'Université, Fribourg/Suisse s.a.
- LAHBABI, Mohamed Aziz : *De l'être à la personne*. Essai de personnalisme réaliste. Thèse Lettres. P.U.F. 1954.
- - *Le personnalisme musulman*. 2e éd. (SUP, Initiation philosophique, 65). P.U.F. 1967.
- LAMPE, G. W. H. : *A Patristic Greek Lexicon*. Clarendon Press, Oxford 1961.
- LANDSBERG, Paul-Louis : *Problèmes du personnalisme*. Préf. de J. Lacroix. (Coll. «Esprit» : La condition humaine). Ed. du Seuil 1952.
- LAVELLE, Louis : *De l'intimité spirituelle*. (Philosophie de l'esprit, 74). Aubier, éd. Montaigne 1955.
- - *De l'Acte*. (Philosophie de l'esprit, 36). Aubier 1946.
 - - *De l'âme humaine*. (Philosophie de l'esprit, 54). Aubier, éd. Montaigne 1951.
 - - *Panorama des doctrines philosophiques* (Chroniques philosophiques). Albin Michel 1967.

- - *Du temps et de l'éternité*. (Philosophie de l'esprit, 37). Ed. Montaigne 1945.
 - - *Traité des valeurs*. 2 vol. 1 : Théorie générale de la valeur. 2 : Le système des différentes valeurs. Avant-propos de R. Le Senne. P.U.F. 1951 et 1955.
- LE BLOND, J.-M. sj : voir sous ARISTOTE, *Parties des animaux*.
- LECLERC, Ivor : *Form and Actuality*. In : *The Relevance of Whitehead*, pp. 169-189. Philosophical Essays in Commemoration of the Centenary of the Birth of Alfred North Whitehead, ed. by I. Leclerc. Allen & Unwin, London; the MacMillan Co, New York 1961.
- - *Whitehead's Metaphysics*. An Introductory Exposition. Allen & Unwin, London; the MacMillan Co, New York 1958.
- LEFEBVRE, Henri : *A la lumière du matérialisme dialectique. Logique formelle, logique dialectique*. Editions Sociales 1947.
- LERNER, Michel-Pierre : *La notion de finalité chez Aristote*. (Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Paris-Sorbonne. Série «Recherches», 47.) P.U.F. 1969.
- LÊ THÀNH TRI, Joseph : *L'idée de la participation chez Gabriel Marcel*. Superphénoménologie d'une intersubjectivité existentielle. Nguyễn Dinh Vương, Saigon 1961.
- LOTZ, Johannes Bapt., sj : *Person und Ontologie*. In : *Scholastik* 38 (1963), pp. 335-360.
- MALET, A. : *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*. (Bibliothèque thomiste, 32). Vrin 1956.
- MARC, Alexandre : *Autour d'un thème fondamental : la personne*. In : *Revue néoscholastique de Philosophie* 38 (1945), pp. 84-94.
- MARC, André, sj : *Psychologie réflexive*. 2 vol. Lettre préface de R. Le Senne. (Museum Lessianum, 29-30). Desclée De Brouwer, Paris et l'Édition Universitaire, Bruxelles 1948-49.
- MARCEL, Gabriel : *Homo viator*. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance. Aubier 1944.
- - *Le mystère de l'être*. 2 vol. (Philosophie de l'Esprit). Aubier 1951.
 - - *Du refus à l'invocation*. («Esprit»). Gallimard 1940.
- MARINOZZI, Crescentino (Domenico), ofmcap : *La relazione in S. Alberto Magno*. Studio storico-sistemático con il testo del medesimo Alberto «Tractatus quartus libri praedicamentorum, De ad

aliquid» edito a base di manoscritti. (Tesi). Fribourg/Suisse 1956. (Dactylographié). — Extrait in : *Laurentianum* 5 (1964), pp. 71-113, sous le titre : «la relazione trascendentale in S. Alberto Magno».

MARITAIN, Jacques : *De Bergson à Thomas d'Aquin*. Essai de métaphysique et de morale. Ed. de la Maison française, New York 1944.

- - *Personne et individu*. In : *Acta Pontificiae Academiae romanae S. Thomae Aquinatis* 12 (1946), pp. 3-33.
- - *La personne et le bien commun*. (Questions disputées). Desclée De Brouwer 1947. (Egalement In : *Revue thomiste* 46 (1946), pp. 237-278).
- - *La personne humaine et la société*. (Oxford, Deneke Lectures, 1939). Desclée De Brouwer 1939.
- - *Réflexions sur la personne humaine*. In : *Cahiers Laënnec* I (1935), pp. 25-42.
- - *Du régime temporel et de la liberté*. (Questions disputées, 11). Desclée De Brouwer 1933.
- - *Scholasticism and Politics*. (Neuf leçons données aux Etats-Unis). Trad. et éd. par M. J. Adler. Geoffrey Bles, London 1940. (2e éd. : MacMillan & Co, New York 1941).
- - *Trois Réformateurs : Luther - Descartes - Rousseau*. Librairie Plon 1925.

MARSHALL, Mary Hatch : *Boethius' Definition of Persona and Medieval Understanding of the Roman Theater*. In : *Speculum* 25 (1950), pp. 471-482.

MARTIN, Gottfried : *Ist Ockams Relationstheorie Nominalismus ?* In : *Franziskanische Studien* 32 (1950), pp. 31-49.

- - *Wilhelm von Ockham*. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen. W. de Gruyter & Co, Berlin 1949.

MARTY, François, sj : *La perfection de l'homme selon saint Thomas d'Aquin*. Ses fondements ontologiques et leur vérification dans l'ordre actuel. (Analecta gregoriana, 123. Series Fac. Phil., sectio B, n. 11). Presses de l'Université grégorienne, Rome 1962.

MARX, Karl : *Morceaux choisis : Marx philosophe*, par P. Y. Nizan. — *Marx économiste*, par J. Duret. — Introd. par H. Lefebvre et N. Gutermann. Gallimard 1934.

MAUSS, Marcel : *Sociologie et Anthropologie*. Précédé d'une introd. à l'œuvre de M. Mauss par C. Lévi-Strauss. (Bibliothèque de Sociologie contemporaine). P.U.F. 1950.

- MERLAN, Philip : *From Platonism to Neoplatonism*. 2e éd. revue. Martinus Nijhoff, The Hague 1960.
- MERLEAU-PONTY, Maurice : *La structure du comportement*. 2e éd. revue et augmentée; précédée de : «Une philosophie de l'ambiguïté» par A. De Waelhens. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). P.U.F. 1949.
- MONOD, Jacques : *Le hasard et la nécessité*. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne. Seuil 1970.
- MOODY, Ernest A. : *The Logic of William of Ockham*. Sheed & Ward, London 1935.
- MOREAU, Joseph : *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*. Les Belles Lettres 1939.
- MOSER, S. : *Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm Ockham*. Kritischer Vergleich der Summulae in libros physicorum mit der Philosophie des Aristoteles. (Philosophie u. Grenzwissenschaften, Bd. 4, Heft 2 u. 3). Rauch, Innsbruck 1932.
- MOUNIER, Emmanuel : *Oeuvres*. 4 vol. 1 : 1931-39. 2 : *Traité du caractère*. 3 : 1944-50. 4 : *Recueils posthumes. Correspondance*. Ed. du Seuil 1961, 1962 et 1963.
- MUIRHEAD, John Henry : *Bernard Bosanquet and His Friends*. Letters illustrating the sources and the development of his philosophical opinions. Allen & Unwin, London 1935.
- MUÑIZ, Francisco, op : *El constitutivo formale de la persona creada en la tradición tomista*. In : *Ciencia tomista* 68 (1945), pp. 5-39 et 70 (1946), pp. 201-293.
- MURALT, André de : *De la participation dans le Sophiste de Platon*. In : *Studia philosophica* 17 (1957), pp. 101-120.
- DI NAPOLI, Giovanni : *La concezione dell'essere nella filosofia greca*. C. Marzorati, Milano 1953. (Résumés en italien, français, anglais et allemand).
- NAUTIN, Pierre : *Hippolyte «Contre les hérésies»*. Fragment. Etude et éd. critique. (Etudes et textes pour l'histoire du dogme de la Trinité, 2). Ed. du Cerf 1949.
- NÉDONCELLE, Maurice : *La personne humaine et la nature*. (Nouvelle Encyclopédie philosophique, 37.) P.U.F. 1943. (Nouv. éd. : *Personne humaine et nature*. Etude logique et métaphysique. Ed. augmentée d'une nouv. préf. et d'un appendice. [Philosophie de l'Esprit.] Aubier 1963).

- - *Prosopon et Persona dans l'Antiquité classique*. Essai de bilan linguistique. In : *Revue des sciences religieuses* 22-23 (1948-49), pp. 277-299.
 - - *La réciprocité des consciences*. Essai sur la nature de la personne. (Philosophie de l'Esprit). Aubier/Montaigne 1942.
 - - *Les variations de Boèce sur la personne*. In : *Revue des sciences religieuses* 29 (1955), pp. 201-238.
 - - *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*. (Philosophie de l'Esprit). Aubier/Montaigne 1957.
- NEGRI, Antimo : *Michele Federico Sciacca*. Dall'attualismo alla filosofia dell'integralità. Edizioni di etica, Forlì 1963.
- NICOLAS DE CUES : *Cusanus-Texte*. I : Predigten. 2-5 : Vier Predigten im Geiste Eckharts. Ed en latin et en allemand, avec introd. et commentaire, par J. Koch. (Sitzungsberichte d. Heidelberger Akademie d. Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Jahrgang 1936/37, 2. Abhandlung). Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1937.
- - *Cusanus-Texte*. I : Predigten. 1 : «Dies Sanctificatus» vom Jahre 1439. Ed. en latin et en allemand, avec commentaire, par E. Hoffmann et R. Klibansky. (Sitzungsberichte d. Heidelberger Akademie d. Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1928/29, 3. Abhandlung). Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1929.
 - - *Nicolai de Cusa «De pace fidei» cum epistola ad Ioannem de Segobia*. Ed. et commentaire par R. Klibansky et H. Bascour. (Mediaeval and Renaissance Studies, Suppl. III). The Warburg Institute, University of London, London 1956.
 - - D. Nicolai de Cusa cardinalis, utriusque Iuris Doctoris... *Opera*. 3 tomes en 1 vol. : Théologie, Philosophie, Mathématiques. Ex. Officina Henricpetrina, Basilea MDLXV (1565). (On trouvera la traduction de certains extraits de ces œuvres dans NICOLAS DE CUES : *Oeuvres choisies*. Trad. et préf. de M. de Gandillac. [Bibliothèque philosophique]. Aubier, éd. Montaigne 1942.
 - - *Philosophisch-theologische Schriften*. 3 vol. Ed. d'étude et de jubilé en latin et en allemand, publiée et introd. par L. Gabriel, trad. et commentaires par D. et W. Dupré. Herder, Wien 1964, 1966 et 1967.
 - - *Werke*. 2 vol. Réédition de l'impression strasbourgeoise de 1488. Publiées par P. Wilpert. (Quellen u. Studien Geschichte d. Philosophie, 5 et 6). Walter de Gruyter, Berlin 1967.

- NICOLAS, Jean-Hervé, op : *Bonum diffusivum sui*. In : Revue thomiste 55 (1955), pp. 363-376.
- - *Chronique de philosophie spéculative*. In : Revue thomiste 48 (1948), pp. 538-591.
- NIEL, Henri : *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. (Philosophie de l'Esprit, 28). Aubier, éd. Montaigne 1945.
- NIETZSCHE, Friedrich : *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*. 6e éd. Trad. G. Bianquis. Gallimard 1938.
- NOGUÉ, Jean : *Esquisse d'un système des qualités sensibles*. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). P.U.F. 1943.
- OCKHAM, Guillaume d' : *Expositio super libros Physicorum Aristotelis*. Berlin, Staatsbibl. Cod. lat. 974. Cité dans Léon BAUDRY, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham* (voir sous ce nom dans *L'être*, I, p. 471).
- - *Quaestiones in libros Physicorum*. Ms. Paris Bibl. Nat. 17841, fol. 2-26 a; cité dans L. BAUDRY, *op. cit.*
 - - *Quodlibeta septem una cum tractatu de Sacramento Altaris*. Strasbourg 1491. Réimpression : Minerva GmbH, Frankfurt/M. 1961.
 - - *De Sacramento Altaris*. Ed. par T. Bruce Birch. Texte latin et trad. anglaise. The Lutheran Literary Board, Burlington/Iowa 1930.
 - - *Summa logicae*. Ed. par Ph. Boehner, ofm. (Franciscan Inst. Publ., Text series, 2). The Franciscan Institute, St. Bonaventure/N.Y., et Nauwelaerts, Louvain 1951 (Pars 1), et F. Schöningh, Paderborn 1954 (Pars 2 et 3, 1).
 - - *Le Tractatus de principiis theologiae* attribué à G. d'Occam. Edition critique par L. Baudry. (Etudes de philosophie médiévale, 23). Vrin 1936.
 - - *The «Tractatus de Successivis»* attributed to William Ockham. Ed. with a study on the Life and Works of Ockham by Ph. Boehner, ofm. (Franciscan Inst. Publications, 1). The Franciscan Inst., St. Bonaventure College, St. Bonaventure/N.Y. 1944. (Compilation de l'*Expositio super libros Physicorum Aristotelis*).
- ODIER, Charles : *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale*. (Être et penser, Cahiers de Philosophie, 4-5). Ed. de la Baconnière, Neuchâtel 1943. (2e éd. revue et corrigée : 1947).
- - Le rôle des fonctions du Moi dans l'évolution psychique. I : *L'angoisse et la pensée magique*. II : *L'homme esclave de son infériorité*, I : Essai sur la genèse du Moi. (Actualités pédagogiques et psychologiques). Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1947 et 1950.

- OTTAVIANO, Carmelo : *Metafisica dell'essere parziale*. 2 vol. 3e éd. revue et augmentée. A. Bondinella, Napoli 1954 et 1955.
- PALOP RUIZ, José : *La entelequia en el siglo XX*. In : Congreso internacional de filosofía, Barcelona, 4 - 10 oct. 1948. Con motivo del Centenario de los Filósofos Suárez y Jaime Balmes. Actas 1, pp. 455-466. Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Madrid 1949.
- PÉGHAIRE, Julien, cssp : *L'axiome «bonum est diffusivum sui» dans le néo-platonisme et le thomisme*. In : Revue de l'Université d'Ottawa 2 (1932), pp. 5*-30*.
- PÉPIN, Jean : *Théologie cosmique et théologie chrétienne*. (Ambroise, Exam. I, 1, 1-4). (Bibliothèque de philosophie contemporaine). P.U.F. 1964.
- PETRUS AUREOLI : *Opera*. Commentarii in libros sententiarum; Quodlibeta sexdecim. 2 vol. Rome 1596 et 1605. Réimpression : Minerva GmbH, Frankfurt/M. 1971.
- PHILIPPE, Marie-Dominique, op : 'Αφαίρεσις, πρόσθεσις, χωρίζεῖν [abstraction, addition, séparation] dans la philosophie d'Aristote. In : Revue thomiste 48 (1948), pp. 461-479.
- - *A propos d'un Essai sur la pensée grecque et la pensée chrétienne*. In : Bulletin du Cercle thomiste Saint-Nicolas de Caen (1969) 49, pp. 1-18. (En anglais in : The Thomist 33 (1969), pp. 755-770). (Concerne : S. Decloux : «Temps, Dieu, liberté dans les commentaires aristotéliens de saint Thomas». Desclée De Brouwer 1967).
 - - Compte rendu de : A. Krempel, *La doctrine de la relation chez saint Thomas. Exposé historique et systématique*. In : Bulletin thomiste 9 (1954-56), pp. 363-369.
 - - *L'être I*. Recherche d'une Philosophie première. (Essai de philosophie). Téqui 1972.
 - - *Φαντασία in the Philosophy of Aristotle*. In : The Thomist 35 (1971), pp. 1-42.
 - - *La notion de relation transcendantale est-elle thomiste ?* In : Revue des Sciences philosophiques et théologiques 42 (1958), pp. 265-275.
 - - *La participation dans la philosophie d'Aristote*. In : Revue thomiste 49 (1949), pp. 254-277.
 - - *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?* 5 fascicules. Téqui (à paraître).
 - - *Le relatif dans la philosophie d'Aristote*. In : Revue des Sciences philosophiques et théologiques 42 (1958), pp. 689-710.

- PHILIPPE DE LA SAINTE TRINITÉ : *La recherche de la Personne*. In : *Etudes carmélitaines* 21 (1936), pp. 125-171.
- PIAGET, Jean et Bärbel INHELDER : *Le développement des quantités chez l'enfant*. Conservation et atomisme. (Collection d'actualité pédagogique). Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris s.a. (1941).
- - et Alina SZEMINSKA : *La genèse du nombre chez l'enfant*. (Collection d'actualité pédagogique). Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris s.a. (1941).
- PLACES, Edouard des : *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. 2 vol. 1 : A - Λ, 2 : M - Ω. (Oeuvres de Platon, 14, 1-2). (Coll. des Universités de France). Les Belles Lettres 1964.
- PLUTARQUE : *Des contradictions des stoïciens*. Trad. E. Bréhier e V. Goldschmidt. In : *Les Stoïciens* (Bibliothèque de la Pléiade). Gallimard 1964.
- POINCARÉ, Henri : *Dernières pensées*. Nouv. éd. (Nouvelle Bibliothèque scientifique). Flammarion 1963.
- - *La valeur de la science*. (Classiques français du XXe siècle, 5). éd. du Cheval ailé, Genève 1946.
- PROCLUS : *Commentaire sur le Parménide* suivi du commentaire anonyme sur les VII dernières hypothèses, traduit pour la première fois en français et accompagné de notes, d'une table analytique des paragraphes & d'un index étendu par A.-Ed. Chaignet. 3 vol. 1 : 1900, 2 : s.a.; 3 : avec Avant-propos et l'éloge de l'auteur par J.-A. Hild. 1903. Réimpression inchangée : Minerva GbmH Frankfurt/M. 1962. Texte grec : *In Parmenidem*. (Opera 4, 5 et 6). Ed. V. Cousin. J.-M. Eberhart, Paris. Tome 4 : Firmin Didot; 1821; t. 5 : 1823; t. 6 : 1827.
- - *Commentaire sur le Timée*. II : livre 2. Trad. et notes par A.J. Festugière. (Bibliothèque des textes philosophiques). Vrin 1967.
- - *In Platonis Theologiam libri sex*. Ed. Aem. Portus... (en grec et en latin). Apud Rulandios, Hamburgi, Francofurti 1618. (Réimpression inchangée : Minerva GmbH, Frankfurt/M. 1960). *Théologie platonicienne*, livre I. Texte établi et trad. par H.D. Saffrey et L.G. Westerink. (Coll. des Universités de France). Les Belles Lettres 1968.
- RABEAU, Gaston : Compte rendu de : L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. In : *Bulletin thomiste* 6 (1940-42), pp. 30-44.

- RASSAM, Joseph : *La métaphysique de saint Thomas*. (SUP, Initiation philosophique, 81). P.U.F. 1968.
- REID, Thomas : *The Works of Thomas Reid, now fully collected, with selections from his unpublished letters. Preface, notes and supplementary dissertations by Sir W. Hamilton. Maclahan, Stewart and Co, Edinburgh 1846. [Publication inachevée].*
- RHEINFELDER, H. : *Das Wort «Persona»*. Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters. (Beihefte z. Zeitschrift f. romanische Philologie, 77). Max Niemeyer, Halle 1928.
- RICHARD DE SAINT-VICTOR : *De Trinitate*. Texte critique avec introd., notes et tables publié par J. Ribaillier. (Textes philosophiques du Moyen Age, 6). Vrin 1958.
- RIDEAU, Emile : *Philosophie de la physique moderne*. Cerf 1938.
- RINTELEN, J.F. von : *Le fondement métaphysique de la notion du bien*. In : *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 25 (1951), pp. 235-248.
- ROBERT, Henri-Dominique, op : *Phénoménologie existentielle et morale thomiste*. In : *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, pp. 197-217. (Cahiers de l'actualité religieuse). Casterman, Tournai et Paris 1954.
- ROBIN, Léon : *Platon*. (Les grands philosophes). Félix Alcan 1935.
- ROLLAND DE RENÉVILLE, Jacques : *Essai sur le problème de l'un-multiple et de l'attribution chez Platon et les Sophistes*. (Thèse. Univ. de Paris. Fac. des lettres et sciences humaines). Vrin 1962.
- RUELLO, Francis : *Remarques sur la notion thomiste de personne*. In : *Horizons de la personne* (voir sous ce titre) pp. 76-120.
- RUSSELL, Bertrand : *Introduction to Mathematical Philosophy*. Allen & Unwin, London 1919.
- - *Our Knowledge of the External World. As a field for scientific method in philosophy*. The Open Court Publishing Co., Chicago, London 1914.
- - *The Principles of Mathematics*. 2e éd. Norton & Co, New York 1938.
- RUTTEN, Christian : *Les catégories du monde sensible dans les «Ennéades» de Plotin*. (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, 160). Les Belles Lettres 1961.

- - *Dialectique et procession chez Plotin*. In : *Aspects de la dialectique*, pp. 167-177. *Recherches de Philosophie 2* (1956), Desclée De Brouwer.

- SALET, Georges : *Hasard et certitude*. Le transformisme devant la biologie actuelle. Editions scientifiques Saint-Edme (Téqui-diffusion) 1972.
- SARGI, Bechara : *La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*. Préface de P. Ricœur. (Bibliothèque des Archives de philosophie). Beauchesne 1957.
- SARTRE, Jean-Paul : *Esquisse d'une théorie des émotions*. (L'esprit et la main, 1). Hermann 1965.
- - *L'imaginaire*. Psychologie-Phénoménologique de l'imagination. 4e éd. (Bibliothèque des Idées, 9). Gallimard 1940.
- SCHELER, Max : *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*. Essai nouveau pour fonder un personalisme éthique. 5e éd. Trad. M. de Gandillac. (Bibliothèque de philosophie). Gallimard 1955. (Original : «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik». *Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. 4e éd. revue et pourvue d'un index par Maria Scheler. [Werke, 2.] Francke, Bern 1954).
- - *Nature et formes de la sympathie*. Contribution à l'étude des lois de la vie affective. Trad. M. Lefebvre. Payot 1928. (Nouv. éd. : [Petite Bibliothèque Payot, 173]. Payot 1971). (Original : «Wesen und Formen der Sympathie». 3e éd. [Die Grundgesetze des emotionalen Lebens, 1]. Cohen, Berlin 1931).
- - *Le sens de la souffrance*, suivi de deux autres essais. Trad. P. Klosowski. (Philosophie de l'Esprit). Fernand Aubier/Montaigne s.a.
- SCHLOSSMANN, Siegmund : *Persona und Πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma*. Lipsius & Tischer, Kiel 1906.
- SCHOLZ, Donald F. : *The Category of Quantity*. In : *Laval théologique et philosophique 19* (1963), pp. 229-256.
- SCIACCA, Michele Federico : *Atto ed essere*. 4e éd. revue. (Opere complete, 5). Marzorati, Milano 1963.
- - *Dall'attualismo allo spiritualismo critico* (1931-38). (Opere complete, 12). C. Marzorati, Milano 1961. (Collection d'articles, de cours, etc.).
- - *L'uomo, questo «squilibrato»*. Saggio sulla condizione umana. (Opere complete di M.F. Sciacca, 5). (Spiritualismo cristiano, Serie I, 5). Fratelli Bocca, editori Roma 1956.

- SEILLER, Léon, ofm : *La notion de personne selon Duns Scot*. Ses principales applications en christologie. In : *La France franciscaine* 20 (1937), pp. 209-248.
- SENÈQUE : *Consolations*. (Dialogues, 3). Texte établi et trad. par R. Waltz. (Coll. des Universités de France). Les Belles Lettres 1923.
- - *De ira*. (Dialogues, 1). Texte établi et trad. par A. Bourgery. (Coll. des Univ. de France). Les Belles Lettres 1922.
 - - *De la Providence.- De la constance du sage.- De la tranquillité de l'âme.- De l'oisiveté*. (Dialogues, 4). Texte établi et trad. par R. Waltz. (Coll. des Univ. de France). Les Belles Lettres 1927.
- SIMPLICIUS : *In Categorias*. Ed. C. Kalbfleisch. (Commentaria in Aristotelem graeca, 8). Berlin 1907.
- SINGEVIN, Charles : *De l'Être à l'Un*. In : *Revue de Métaphysique et de Morale* 72 (1967), pp. 1-34.
- - *Essai sur l'Un*. (Coll. L'ordre philosophique). Ed. du Seuil 1969.
- SMULDERS, Pierre, sj : *La vision de Teilhard de Chardin*. Essai de réflexion théologique. Introd. de Ch. d'Armagnac, sj : trad. et adaptation d'après la 3e éd. néerlandaise par A. Kerkvoorde, osb et Ch. d'Armagnac. Desclée De Brouwer, Bruges 1964.
- STERN, William L. : *Die menschliche Persönlichkeit*. 3e éd. inchangée. (Person und Sache, 2). Barth, Leipzig 1923.
- - *Person und Sache*. System der philosophischen Weltanschauung. I : Ableitung und Grundlehre. J.A. Barth, Leipzig 1906.
 - - *Person und Sache*. System des kritischen Personalismus. III : Wertphilosophie. Mit Begleitwort zu Bd. I, II, u. III. J.A. Barth, Leipzig 1924.
- STOCKER, A. : *La personne, acte existentiel*. In : *Revue de Métaphysique et de Morale* (1954), pp. 180-201.
- STOETZEL, Jean : *La psychologie sociale*. (Nouvelle Bibliothèque scientifique). Flammarion 1963.
- STRAWSON, P.F. : *Individuals : An Essay in Descriptive Metaphysics*. 2e éd. (Anchor Books). Doubleday & Co, Garden City/N.Y. 1963. (1re éd. : 1959).
- SUÁREZ, Francisco : *Disputaciones metafísicas*. 7 vol. Ed. y trad. de Sergio Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón. (Biblioteca hispánica de filosofía). Editorial Gredos, Madrid 1961-66.

- - *On Formal and Universal Unity (De unitate formali et universali)*. Trad. du latin avec introd. par J.F. Ross. (Mediaeval Philosophical Texts in Translation, 15). Marquette University Press, Milwaukee/Wis. 1964.

SYLVESTRE DE FERRARE (Francisci de Sylvestris Ferrariensis), op : *Commentaria in libros quatuor Contra Gentiles S. Thomae de Aquino*. 2 vol. Ed novissima. Orphanotrophii a S. Hieronymo Aemiliano, Roma 1897 et 1901.

TCHENG, Houang Kia : *Le néo-hégélianisme en Angleterre*. La philosophie de Bernard Bosanquet 1848-1923. (Thèse). (Université de Paris - Faculté des Lettres). Vrin 1954.

S. THOMAS : *Commentaire du De hebdomadibus de Boèce*. Ed. Mandonnet. Lethielleux 1927.

- - *Commentaire des Noms divins*. Marietti 1950.
- - *Commentaire de l'Évangile de S. Jean*. Marietti 1952.
- - *De unitate intellectus*. In : *Opuscula omnia necnon opera minora*. I. *Opuscula philosophica*. Ed. par J. Perrier, op. Lethielleux 1949.
- - *De substantiis separatis*. In : *op. cit.*, pp. 123-201.
- - *Commentaire du De Caelo*. Marietti 1952.
- - *Commentaire du De generatione et corruptione*. Marietti 1952.

TONNEAU, J., op : *Individu, personne, société*. In : *Bulletin thomiste V (1937-39)*, pp. 466-477.

TONQUÉDEC, Joseph de : *Sur la philosophie bergsonienne*. Beauchesne 1936.

TROUILLARD, Jean : *L'âme du Timée et l'un du Parménide dans la perspective néoplatonicienne*. In : *Revue internationale de Philosophie* 24 (1970), pp. 236-251.

- - *Discussion de la conférence de Madame Galperine* (voir sous ce nom), *idem*, p. 263.
- - *L'ontogénie du «Philèbe»*. A propos d'une étude récente. In : *Revue philosophique de Louvain* 51 (1953), pp. 101-107.
- - *Plotin et le moi*. In : *Horizons de la personne* (voir sous ce titre), pp. 59-75.
- - *La purification plotinienne*. (Bibliothèque de Philosophie contem-

* Comme dans le premier volume, les œuvres de Saint Thomas sont données selon l'ordre chronologique.

- poraine, Histoire de la philosophie et philosophie générale). P.U.F. 1955.
- - *Un et être*. In : Etudes philosophiques 15 (1960), pp. 185-196.
- ULLMO, Jean : *La pensée scientifique moderne*. Préf. de Louis Armand. (Science de la nature). Flammarion 1969.
- VIALATOUX, Joseph : *Réflexions sur l'individu et la personne*. In Chronique sociale de France 45 (1936), pp. 335-357 et 646-661. *Nouvelles réflexions sur la personne à l'occasion du troisième centenaire du Discours de Descartes* : ibidem 46 (1937), pp. 171-196.
- VIGNAUX, P. : Article «Nominalisme». In : Dictionnaire de théologie catholique, vol. 11, col. 717-784. Letouzey et Ané 1931.
- WAHL, Jean : *Etudes kierkegaardienne*s. 2e éd. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Vrin 1949.
- WALL, Kevin Albert, op : *The Doctrine of Relation in Hegel*. Phil. Diss. Fribourg 1965. Albertus Magnus Press (sans lieu ni année).
- WEBERT, Jourdain, op : *Essai de Métaphysique thomiste*. (La pensée thomiste.) Ed. de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie 1927.
- WHITEHEAD, Alfred North : *The Aims of Education and Other Essays*. 7e impression. (Mentor Books). The New American Library, New York 1956.
- - *The Concept of Nature*. (Tanner Lectures 1919). University Press, Cambridge 1920. (Réimprimé par la C.U.P. et par The University of Michigan Press, Ann Arbor 1957 et 1964).
 - - *Mathematics*, In : Encyclopaedia Britannica, 11e éd., vol. 17, pp. 878-883, Cambridge University Press 1911. (Réimprimé sous le titre : *Mathematics, Nature of*, dans la 14e éd., vol. 15, pp. 85-89, London et New York 1929.)
 - - *The Principle of Relativity, with Applications to Physical Science*. University Press, Cambridge 1922.
- WOLFF, Christian : *Psychologia rationalis. Methodo scientifica pertractata (...)*. Libreria rengeriana, Francofurti et Lipsiae 1734.
- WHITTAKER, Thomas : *The Neo-Platonists. A study in the history of Hellenism*. 2e éd. Avec un supplément sur les Commentaires de Proclus. The University Press, Cambridge 1928.

ZÉNON : Zenone. *Testimonianze e frammenti*. Introduzione, traduzione e commento a cura di M. Untersteiner. (Biblioteca di studi superiori, filosofia antica, 46). «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1963.

Documentation complémentaire

Ch. IV : *Le relatif, la relation*

BECKMANN, Jan Peter : *Die Relationen der Identität und Gleichheit nach Johannes Duns Scotus*. Untersuchungen zur Ontologie der Beziehungen. (Abhandlungen z. Philosophie, Psychologie u. Pädagogik, 44). H. Bouvier und Co, Bonn 1967.

BLANCHE, F.-A. : *Les mots signifiant la relation dans la langue de saint Thomas d'Aquin*. In : *Revue de Philosophie* 32 (1925), pp. 363-388.

CHEVALIER, Irénée : *La théorie augustinienne des relations trinitaires*. Analyse explicative des textes. In : *Divus Thomas (Fribourg)* 18 (1940), pp. 317-384; et Librairie de l'Université, Fribourg/Suisse 1940.

FABER, Werner : *Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis*. 2e éd. (Beiträge z. Erziehungswissenschaft). Henn, Ratingen 1967.

GILLON, L.-B., op : *Relatio transcendentalis et quaestio scholastica : utrum angelus et anima differant specie ?* In : *Angelicum* 32 (1955), pp. 105-116.

GINSBURG, Norbert D. : *Metaphysical Relations and St. Thomas Aquinas*. In : *The New Scholasticism* 15 (1941), pp. 238-254.

HELLÍN, J. : *Esencia de la relación predicamental según Suárez*. In : *Las Ciencias* 23 (1958), pp. 648-697.

HORVÁTH, Alexander, op : *Metaphysik der Relationen*. (Diss.) Ulr. Mosers Buchhandlung, Graz 1914.

KOSSEL, Clifford, sj : *The Problem of Relation in Some Non-Scholastic*

- Philosophies*. In : *The Modern Schoolman* 23 (1945-46), pp. 61-81.
- KUTSCHER, Franz, v. : *Das Verhältnis der modernen zur traditionellen Logik*. In : *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1963-64), pp. 219-229.
- MARMY, Emile : *Examen d'une division traditionnelle : la relation prédicamentale*. In : *Divus Thomas (Fribourg)* 21 (1943), pp. 307-322.
- MARTIN-PALMA, José : *Die Seinsentfremdung der Relation nach Thomas von Aquin*. Phil.-Diss. Uni-Druck, München 1968.
- PAINE, T.T., sj : *Paternity and Predicamental Relation*. In : *The Heythrop Journal* 3 (1962), pp. 248-261.
- PINTO DE CARVALHO, A. : *A esfera do Ser : o Absoluto e o Relativo*. In : *Kriterion (Belo Horizonte, Brésil)* 12 (1959), pp. 273-296.
- VRIES, Josef de, sj : *Zur Frage der metaphysischen Konstitution des Seienden*. In : *Scholastik* 34 (1959), pp. 240-249.

Ch. V : *La qualité*

- HOCHBERG, Herbert : *Things and Qualities*. In : *Metaphysics and Explanation (voir ci-dessous)*, pp. 82-97. (Voir aussi pp. 98-112 : *Comments*, de R. Severens et J.M. Shorter, et *Rejoinder*, de H. Hochberg).
- Metaphysics and Explanation*. Proceedings of the 1964 Oberlin Colloquium in Philosophy, April 10-12, 1964. Ed. par W.H. Capitan et D.D. Merrill. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1966.
- MEILLET, Antoine : *A propos de «qualitas»*. In : *Revue des études latines* 3 (1925), pp. 214-220.
- SPECHT, E.K. : *Das ontologische Problem der Qualitäten bei Aristoteles*. In : *Kantstudien* 55 (1964), pp. 102-118.
- ZARAGÜETA YBENGOECHEA, Juan : *El viaje del punto de vista cuantitativo al cualitativo en la ciencia y metafísica actuales*. In : *Estudios filosóficos* 1963, pp. 141-179.

Ch. VI : *La quantité*

- VASA, Andrea : *La deduzione della quantità nella Logica hegeliana.*
 In : *Rivista critica di Storia della filosofia* 8 (1953), pp. 653-679.
 - - *La dialettica della quantità e della misura nella Logica di Hegel.*
 In : *Giornale critico di filosofia italiana* 35 (1956), pp. 42-78.

Ch. VIII : *Division de l'être en acte et puissance*
La finalité

- ARIAS, José Maria : *Sobre la noción y la realdad de lo posible.* In :
Revista de Filosofía 20 (1961), pp. 395-420.
- ARNOLD, Uwe : *Die Entelechie.* Systematik bei Platon und Aristoteles.
 (Überlieferung u. Aufgabe, 2). R. Oldenbourg, Wien et München
 1965.
- BECK, Heinrich : *Der Akt-Charakter des Seins.* Eine spekulative
 Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung
 durch das dialektische Prinzip Hegels. Max Hueber, München
 1965.
- BLAIR, George A. : *The Meaning of «Energeia» and «Entelecheia» in*
Aristotle. In : *International Philosophical Quarterly* 7 (1967), pp.
 101-117.
- BOGLIOLO, Luigi : *Sul concetto di possibile.* In : *Filosofia e Vita* 5
 (1964) 3, pp. 7-12.
- BORTOLASO, Giovanni, sj : *Filosofia aristotelica e finalismo.* In : *La*
Civiltà cattolica 111 (1960) IV, pp. 461-470.
 - - *Metafisica del finalismo.* In : *La Civiltà cattolica* 112 (1961) II,
 pp. 465-475.
 - - *La scoperta della causalità finale.* In : *La Civiltà cattolica* 112
 (1961) I, pp. 571-580.
- BUCHNER, Hans : *Plotins Möglichkeitslehre.* (Epimeleia. Beiträge z.
 Philosophie, 16). Pustet, München u. Salzburg 1970.
- BURNS, J. Patout, sj : *Action in Suarez.* In : *The New Scholasticism* 38
 (1964), pp. 452-472.

- CIRELL CZERNA, Renato : *Atto ed essere nella dialettica della implicanza*. Riflessioni sull'atto dell'attualismo nella critica di M.F. Sciacca. In : *Il Dialogo* (1960) 10-11, pp. 65-104.
- CORNELISSEN, Marie-Renelde : *Final Cause and Its Pre-Eminence in the Philosophy of A.N. Whitehead*. In : *Saint-Louis Quarterly* 3 (1965), pp. 595-608.
- CUBELLS, Fernando : *El acto energético en Aristóteles*. In : *Anales del Seminario de Valencia* 1 (1961) 1, pp. 7-96.
- DE ANGELIS, Enrico : *La critica del finalismo nella cultura cartesiana*. Contributi per una ricerca. (Istituto di Filosofia dell'Università di Pisa.) F. Le Monnier, Firenze 1967.
- DE KONINCK, Charles : *The Nature of Possibility*. Some Meanings of «Chance» and «Indeterminacy». In : *Laval théologique et philosophique* 19 (1963), pp. 284-292.
- ECHAURI, Raúl : *El ser como luz y como acto*. In : *Cuadernos filosóficos* (1961) 2, pp. 43-52.
- FABRO, Cornelio : *Circa la divisione dell'essere in atto e potenza secondo San Tommaso*. In : *Divus Thomas* (Piacenza) 42 (1939), pp. 529-552.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, op : *Le primat de l'être sur le devenir*. L'origine de la distinction de l'acte et de la puissance et de la théorie des quatre causes. In : *Revue thomiste* 35 (1930), pp. 201-216.
- GIACON, Carlo, sj : *Atto e potenza*. Brescia 1947.
- GUZZO, Augustó : *L'atto, non chiusura, ma apertura su ogni realtà*. In : Giovanni Gentile : «La vita e il pensiero», pp. 123-146. Ed. par la Fondazione G. Gentile per gli studi filosofici. Vol. XI : *Scritti di V.A. Bellezza ed altri*. G.C. Sansoni, Firenze 1966.
- HARTSHORNE, Charles : *Real Possibility*. In : *The Journal of Philosophy* 60 (1963), pp. 593-605. Comments of Richard Rorty : pp. 606-608.
- HOFFMAN, Robert : *For the Best Account of the Difference in Meaning, if any, between «Disposition» and «Potentiality»*. In : *Review of Metaphysics* 16 (1962-63), pp. 795-796.

- JOHN, Helen James : *The Emergence of the Act of Existing in Recent Thomism*. In : *International Philosophical Quarterly* 2 (1962), pp. 595-620.
- KAMBEMBO, Daniel : *Essai d'une ontologie de l'agir*. In : *Revue philosophique de Louvain* 65 (1967), pp. 356-287; 497-538.
- LAKEBRINK, Bernhard : *Causalität und Finalität bei Hegel*. In : *Freiburger Dies Universitatis* 11 (1963-64), pp. 103-115.
- MAURICE-DENIS, Noële : *L'être en puissance d'après Aristote et saint Thomas d'Aquin*. Marcel Rivière, éd. 1922.
- MOSLANG, Alois : *Finalität. Ihre Problematik in der Philosophie Nicolai Hartmanns*. (Studia friburgensia, N.F. 37). Universitätsverlag, Fribourg/Suisse 1964.
- NUGENT, Francis : *Immanent Action in St. Thomas and Aristotle*. In : *The New Scholasticism* 37 (1963), pp. 164-187.
- OWENS, Joseph, cssr : *Existential Act, Divine Being and the Subject of Metaphysics*. In : *The New Scholasticism* 37 (1963), pp. 359-363.
- RAGGIO, A.R. : *Was heisst «Bedingungen der Möglichkeit» ?* In : *Kantstudien* 60 (1969), pp. 153-165.
- RUSSELL, John L., sj : *The Principle of Finality in the Philosophy of Aristotle and Teilhard de Chardin*. In : *The Heythrop Journal* 3 (1962), pp. 347-357 et 4 (1963), pp. 32-41.
- RUTTEN, Christian : *La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin* : *Revue philosophique* 81 (1956), pp. 100-106.
- SCHEPERS, Heinrich : *Möglichkeit und Kontingenz. Zur Geschichte der philosophischen Terminologie von Leibniz*. (Studi e ricerche di storia della filosofia, 55). Edizioni di Filosofia, Torino 1963.
- STALLMACH, Josef : *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*. (Monographien z. philos. Forschung, 21). Hain, Meisenheim/Glan 1959.
- - *Vertritt Aristoteles Metaphysik IX 5 selbst den megarischen Möglichkeitsbegriff ?* In : *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47 (1965), pp. 190-205.

TRAVAGLIA, Sandro : *La nozione di possibilità nel pensiero di Nicola Abbagnano*. (Publicazioni della Scuola di perfezionamento in filosofia dell'Università di Padova. Quaderni di storia della filosofia, 1). CEDAM, Padova 1969.

*Ch. IX : Le problème de l'un et du multiple
La participation*

AZAR, Larry : *The Elusive One : some historical explorations*. In : *Philosophical Studies* 16 (1967), pp. 104-115.

BERGER, H.H. : *Der Partizipationsgedanke im Metaphysik-Kommentar des Thomas von Aquin*. In : *Vivarium* 1 (1963), pp. 115-140.

CARBONARI NADDEI, Mirella : *L'uno-molti nel naturalismo degli Ioni- ci*. I : Da Talete ad Anassimandro. In : *Sophia* 36 (1968), pp. 59-97. — II : Anassimene. *Ibid.*, pp. 224-240.

COURTÈS, Pierre-Ceslas, op : *Participation et contingence selon saint Thomas d'Aquin*. In : *Revue thomiste* 69 (1969), pp. 201-235.

DECK, John Norbert : *Nature, Contemplation and the One*. A Study in the Philosophy of Plotinus. University of Toronto Press, Toronto 1967.

FABRO, Cornelio, css : *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*. In : *Miscellanea André Combes*, II, pp. 163-190. (Cathedra Sancti Thomae. Pont. Univ. Lat., 4). Libreria editrice della Pont. Università Lateranense, Roma et Vrin, Paris 1967. — Aussi in : *Divinitas* 11 (1967), pp. 559-586.

FLASCH, Kurt : *Metaphysik und Skepsis in der frühen Neuzeit*. Ein Beitrag zum Problem der Einheit und Vielheit theoretischer Geltung. In : *Philosophisches Jahrbuch* 73 (1965-66), pp. 285-302.

GRAY, Donald P. : *The One and the Many*. Teilhard de Chardin's Vision of Unity. Burns and Oates, London 1969.

GRIFFIN, Jude, ofm : *Participation in Saint Bonaventure*. In : *Duns Scotus Philosophical Association* 27 (1963), pp. 190-211.

GUÉRARD DES LAURIERS, Michel, op : *La hiérarchie métaphysique de l'ordre*. In : *Aquinas* 5 (1962), pp. 206-229.

- HÖFLICH, Egbert : *Nikolaus von Kues als Denker der Einheit*. In : Hochland 56 (1963-64), pp. 485-505.
- JOHN, Helen James : *Participation Revisited*. In : The Modern Schoolman 39 (1961-62), pp. 154-165.
- KERN, Walter, sj : *Einheit-in-Mannigfaltigkeit*. Fragmentarische Überlegungen zur Metaphysik des Geistes. In : «Gott in Welt» I, pp. 207-239. Festgabe für K. Rahner. Ed. J.B. Metz et al. Rédaction H. Vorgrimler. Herder, Freiburg/Br., Basel et Wien 1964.
- KRENN, Kurt : *Vermittlung und Differenz ? Vom Sinn des Seins in der Befindlichkeit der Partizipation beim hl. Thomas von Aquin*. (Analecta Gregoriana, 121). Libreria editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1962.
- LANGLOIS, Jean, sj : «*Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*» par le P. Cornelio Fabro. In : Sciences ecclésiastiques 15 (1963), pp. 277-290.
- LEPARGNEUR, François, op : *Rapports entre l'un prédicamental et l'un transcendantal*. In : Bulletin du Cercle thomiste Saint Nicolas de Caen (1960) 15, pp. 9-21.
- LYNCH, William Francis : *An Approach to the Metaphysics of Plato through the «Parmenides»*. Georgetown University Press, Washington 1959.
- MARCEL, Gabriel : *Participation*. (Prepublication of chapter 2 of Existential Background of Human Dignity). In : Review of Existential Psychology and Psychiatry 2 (1962), pp. 94-104.
- MATTHEWS, Gareth B. et S. Marc COHEN : *The One and the Many (Plato and Aristotle)*. In : Review of Metaphysics 21 (1967-68), pp. 630-655.
- MEINHARDT, Helmut : *Teilhabe bei Platon*. Ein Beitrag zum Verständnis platonischen Prinzipien Denkens unter bes. Berücksichtigung des «Sophistes». (Symposion, 26). Alber, Freiburg u. München 1968.
- O'BRIEN, James H. : *Yeats' Search for Unity of Being*. In : The Personalist 48 (1967), pp. 361-371.

- PADELLARO, Rosa : *Il problema cosmologico e l'antinomia uno - molteplice* (dai Presocratici ad Aristotele). (Publicazioni dell'Istituto di filosofia dell' Università di Genova, 23). C. Marzorati, Milano 1962.
- RICHARDSON, Herbert W. : *A Philosophy of Unity*. In : *The Harvard Theological Review* 60 (1967), pp. 1-38.
- RIST, John M. : *The Neoplatonic One and Plato's Parmenides*. In : *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Lancaster, 93 (1962), pp. 389-401.
- TALLON, Hugh. J. : *Does Thomism Neglect Multitude ?* In : *The New Scholasticism* 37 (1963), pp. 267-292.
- TRAPE, Girolamo : *La dottrina della partecipazione in Egidio Romano*. In : *Aquinas* 10 (1967), pp. 170-193.
- VAN DE WIELE, J. : *Intersubjectiviteit en zijnsparticipatie*. In : *Tijdschrift voor Filosofie* 27 (1965), pp. 631-657. (Résumé français : Intersubjectivité et participation à l'être, pp. 657-658).
- WEIER, Winfried : *Sinn und Teilhabe*. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung. (Salzburger Studien z. Philosophie, 8). Pustet, Salzburg u. München 1970.

Ch. X : *La personne humaine*

- ALBRECHT-GERVASI, Julian : *Ontological Dimensions of Self Consciousness in M.F. Sciacca's Idealism*. In : *The Modern Schoolman* 46 (1968-69), pp. 289-299.
- AISENSEN de Kogan, Aida : *La metafísica y la psicología de la personalidad*. In : *Posibilidad de la metafísica* (voir L'être I, p. 502), pp. 45-50. Tucuman 1961.
- ALLISON, Henry E. : *Locke's Theory of Personal Identity: A Re-Examination*. In : *Journal of the History of Ideas* 27 (1966), pp. 41-58.

- BENI, Giulio : *La persona umana*. Signorelli, Roma 1962.
- BOGLIOLO, Aloisius : *De homine*. 1 : Structura gnoseologica et ontologica. (Philosophia perennis aetati nostrae accommodata ad normam Concilii Vaticani II. Cura Pont. Univ. Later., 1). Libreria editrice della Pont. Università Lateranense, Roma 1968.
- BRUNNER, August : *Der Stufenbau der Welt, ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff*. Kösel, München 1950.
- - *La personne incarnée, Etude sur la phénoménologie et la philosophie existentialiste*. (Bibliothèque des Archives de Philosophie). Beauchesne 1947.
- BUKALA, C.R. : *The Existential Situation of Person*. In : *The Personalist* 49 (1968), pp. 215-226.
- CAROSI, Paolo : *La sussistenza ossia. Il formale costitutivo del supposito*. In : *Divus Thomas (Piacenza)* 17 (1940), pp. 393-420 et 18 (1941) pp. 3-26.
- DAVID, Aurel : *Structure de la personne humaine. Limite actuelle entre la personne et la chose*. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). P.U.F. 1955.
- DAVID, Henry Philip, Johannes Clemens BRENGELMANN et al. : *Perspectives in Personality Research*. Lockwood and Sons, London 1960.
- DAVID, Henry Philip et Helmut von BRACKEN, éd. : *Perspectives in Personality Theory*. Tavistock Publications, London 1957.
- DAYAL, Har : *Personality and Super-Personality*. In : *Travaux...* (voir sous Etcheverry), fasc. IX, 2e partie, pp. 28-31. (Actualités scientifiques et industrielles, 538). Hermann et Cie 1937.
- DEGL'INNOCENTI, Umberto, op : *De actu essendi substantiali et constitutione personae*. In : *Sapientia Aquinatis*, I, pp. 459-464. (Voir *L'être* I, Documentation complémentaire, p. 528).
- - *Capreolo e S. Tommaso nella dottrina sulla persona*. In : *Euntes docete* 2 (1949), pp. 31-48 et 191-206.
- - *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*. (Cathedra Sancti Thomae Pont. Univ. Later., 2). Libreria della Pont. Università Lateranense, Roma 1967.
- - *San Tommaso e la nozione di persona*. In : *Salesianum* I (1939), pp. 437-441.
- DERISI, Octavio Nicolás : *La persona humana frente a la triple trascen-*

- dencia : Objetiva, real y divina.* In : Congreso internacional de filosofía (voir ci-dessus, p. 909, sous PALOP RUIZ), pp. 699-727.
- DESCOQS, Pedro, sj : *La nature métaphysique de la personnalité.* In : Archives de philosophie 14 (1938), pp. 102-138.
- DE VOGEL, C. J. : *The Concept of Personality in Greek and Christian Thought.* In : Studies in Philosophy and the History of Philosophy 2 (1963), pp. 20-60.
- DE VRIES, José, sj : *Experiencia de la persona y metafísica.* In : Pensamiento 19 (1963), pp. 215-221.
- DUESBERG, H. : *Person und Gemeinschaft.* Philosophisch-systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhangs von personaler Selbständigkeit und interpersonaler Beziehung an Texten von J. G. Fichte und M. Buber. Douvier, Bonn 1970.
- DUFRENNE, Mikel : *Pour l'homme.* Essai. (Coll. «Esprit» : La condition humaine). Ed. du Seuil 1968.
- DUGGAN, George, sm : *The Teaching of St. Thomas regarding the Formal Constitutive of Human Personality.* In : The New Scholasticism 15 (1941), pp. 318-349.
- ETCHEVERRY, A. : *Personne humaine et transcendance.* In : Travaux du IXe Congrès international de philosophie «Congrès Descartes», publié par R. Bayer. Fasc. VIII, 1^{re} partie, pp. 44-49. (Actualités scientifiques et industrielles, 537). Hermann et Cie 1937.
- EVAIN, François : *L'être en question dans la personne.* Un affrontement entre Rosmini et Heidegger. In : Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía, México, D.F., 7-14 sept. 1963. Sesiones plenarias, Comunicaciones sobre el tema I : El problema del hombre, vol. II, pp. 89-95. Universidad Nacional Autónoma de México, México 1963. — Aussi in : Rivista rosminiana di Filosofia e di Cultura 58 (1964), pp. 29-34.
- FELDSTEIN, Leonard C. : *Reflections on the Ontology of the Person.* In : International Philosophical Quarterly 9 (1969), pp. 313-341.
- GIRARDI, Giulio : *Ente e persona in ontologia.* In : Salesianum 29 (1967), pp. 368-408 (sommaire français : «Etre et personne en ontologie», p. 408). Aussi in : L'essere, pp. 65-110. (Voir *L'être I*, p. 531).

- GUNTEN, F. von, op : *La notion de personne dans la Trinité d'après Alexandre de Halès*. In : *Divus Thomas* (Fribourg) 28 (1950), pp. 32-62.
- HÄRING, Bernhard : *Personalismus in Philosophie und Theologie*. Wevel, München 1968.
- HEITKAMPER, Peter : *Der Personalitätsbegriff bei Octave Hamelin*. Monographien z. philosophischen Forschung, 69). Hain, Meisenheim/Glan 1971.
- HENRY, Paul, sj : *Saint Augustine on Personality*. (Saint Augustine Lecture, 1959). Mac Millan & Co, New York 1959.
- HUFNAGEL, A. : *Das Person-Problem bei Albertus Magnus*. (Beiträge z. Geschichte d. Philosophie u. Theologie d. Mittelalters, Ergänzungsbd., 4.) Münster/W. 1952.
- JERPHAGNON, Lucien : *Qu'est-ce que la personne humaine ?* Enracinement, nature, destin. (Mésopé, 15). Privat 1961.
- JOEST, Wilfried : *Ontologie der Person bei Luther*. Wandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967.
- KRÖGER, Athanasius, osb : *Mensch und Person*. Moderne Personbegriffe in der Katholischen Theologie. Paulus Verlag, Recklinghausen 1967.
- LACROIX, Jean : *Le personnalisme comme anti-idéologie*. (Coll. «sup», Le Philosophe, 105). P.U.F. 1972.
- LALÈYÉ, Issiaka Prosper : *La conception de la personne dans la pensée traditionnelle Yoruba*. Approche phénoménologique. (Thèse). Ed. Herbert Lang & Cie, Berne 1970.
- LEMARIÉ, Octave : *Essai sur la personne*. Alcan 1936.
- LOTZ, Johannes Baptist, sj : *Ich - Du - Wir*. Fragen um den Menschen. Knecht, Frankfurt 1968.
- - *Die Selbsterfahrung der Person in ihrer Beziehung zum Sein*. In : «Universitas». Dienst an Wahrheit u. Leben. Festschrift f. Bischof Dr. Albert Stohr, éd. par L. Lenhart. Vol. I, pp. 343-351. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1960.
- O'MALLEY, John B. : *The Fellowship of Being*. An essay on the concept of person in the philosophy of Gabriel Marcel. Martinus Nijhoff, The Hague 1966.

- MICHEL, A. : *L'évolution du concept de «personne» dans la philosophie chrétienne*. In : *Revue de philosophie* 26 (1919), pp. 351-383 (concerne : l'écriture et la période allant d'Hippolyte de Rome à S. Jean Damascène) et 487-515 (S. Anselme, S. Thomas, Duns Scot, Durand de S. Pourçain, Suarez).
- MÖLLER, Joseph : *Person und Personalität*. In : «Universitas». *Dienst an Wahrheit und Leben*. Festschrift f. Bischof Dr. Albert Stohr, éd. par L. Lenhart. Vol. I, pp. 360-367. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1960.
- MÜHLEN, Heribert : *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus*. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person. (Franziskanische Forschungen, 11). Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westf. 1954.
- NÉDONCELLE, Maurice : *Sur quelques conditions d'une ontologie personaliste*. (A propos de l'œuvre de Mgr Jolivet). In : *Giornale di metafisica* 22 (1967), pp. 213-218.
- OGIERMANN, Helmut, sj : *Existenziell, existenzial, personal*. In : *Scholastik* 40 (1965), pp. 321-351.
- OTTO, Stephan : *Person und Subsistenz*. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz. Ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte. Fink, München 1968.
- PAREYSON, Luigi : *Esistenza e persona*. 3e éd. : parte teorica con due nuovi saggi. (Coll. di filosofia, 8). Taylor, Torino 1966.
- - *Studi sull'esistenzialismo*. (Biblioteca sansoniana filosofica, 4). G. C. Sansoni, Firenze 1943. (sur la personne : chap. 4-5).
- PÉREZ RUIZ, Francisco, sj : *Filosofía del ser y filosofía de la persona*. In : *Razón y Fe* 171 (1965), pp. 379-392.
- PIOLANTI, A. : *Azione e supposito nella dottrina di S. Tommaso*. In : *Divinitas* 4 (1960), pp. 102-122.
- PLAQUEVENT, Jean : *Individu et personne*. Esquisse historique des notions. In : *Esprit* 6e année (1938) 64, pp. 578-608.
- PRINI, Pietro : *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*. (Situazioni filosofiche, 1). Ed. abete, Roma 1968.
- REDING, Marcel : *Person, Individuum und Leiblichkeit*. In : *Theologische Quartalschrift* (Tübingen) 129 (1949), pp. 195-205.

- REDLICH, Anneliese : *Die Hegelsche Logik als Selbsterfassung der Persönlichkeit*. (Monographien z. philosophischen Forschung, 88). Hain, Meisenheim/Glan 1971.
- REGINA, Umberto : *Heidegger*. Dal nichilismo alla dignità dell'uomo. (Pubblicazioni dell'Università del S. Cuore. Saggi e ricerche, Serie 3, Scienze filosofiche, 10). Vita e Pensiero, Milano 1970.
- RINTELEN, Fritz-Joachim von : *Die Person vor der Transzendenz*. In : «Universitas». Dienst an Wahrheit u. Leben. Festschrift f. Bischof Dr. Albert Stohr, éd. par L. Lenhart. Vol. I, pp. 352-359. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1960.
- SCHELER, Max : *La situation de l'homme dans le monde*. Trad. et préf. par M. Dupuy. (Philosophie de l'Esprit). Aubier/Montaigne 1951.
- SCHÖPF, Alfred : *Zum Problem der interpersonalen Existenz*. In : «Das Problem der Sprache» : 8. Deutscher Kongress für Philosophie, Heidelberg 1966, pp. 221-227. Ed. H.-G. Gadamer. Fink, München 1967.
- SHANNON, Peyton, ofm : *Existential Modality of the Person According to Gabriel Marcel*. In : Duns Scotus Philosophical Association 28 (1964), pp. 4-29.
- SOTO B., José Alberto : *Hacia un concepto de persona*. Estudio sobre la metafísica de la integralidad. (Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, serie filosofía, 31). Universidad de San Pedro, Ciudad Univ. Rodrigo Facio 1969.
- STEFANINI, Luigi : *Personalismo filosofico*. Préf. de F. Battaglia. (La nuova cartografica). Morcelliana editrice, Brescia 1962.
- STOCKER, A. : *Pour une psychologie de la personne*. In : Archives de philosophie, 14 (1938), pp. 293-320 (cahier 2, pp. 59-86).
- TROUTNER, L. F. : *Dewey and the Individual Existent*. In : The Personalist 48 (1967), pp. 281-296.
- VAN RIJSBERGEN, G. : *Doctrina Caietani personalitate cum doctrina d. Thomae Aquinatis comparata*. Diss. phil. Angelicum (Romae). Studienhuis S. Vincentius a Paulo, Nijmegen 1939.
- VAN STEENBERGHEN, Fernand : *Compte rendu sur «La littérature thomiste récente»*. In : Revue néoscholastique de Philosophie 42 (1939), pp. 591-608.

VOLPATI, Ferdinando Maria : *Il concetto della persona*. Colloqui con Bernardino Varisco. Albenga-Alassio 1963.

YAGÜE, Joaquín : *El ser y la persona en la filosofía neotomista de A. Marc*. In : *Augustinus* 11 (1966), pp. 271-278.

ZEIGLER, L. : *Personal Existence : a Study of Buber and Kierkegaard*. In : *Journal of Religion* 40 (1960) 2, pp. 80-94.

**TABLE DES MATIÈRES
DE LA DEUXIÈME PARTIE**

CHAPITRE IX

Le problème de l'un et du multiple

I. ENQUÊTE HISTORIQUE	553
1. La philosophie grecque	553
2. Usage de la métaphysique de l'un dans la théologie arabe et la théologie chrétienne	598
L'un, accident existentiel de l'essence	598
Convertibilité de l'un et de l'être	602
La raison d'unité est dans un genre déterminé : la quantité .	615
L'un existentiel, l'un universel	621
L'un imparticipable et l'un-participable, principe, fin, présence et lieu de tous les êtres	623
L'un transcendantal	628
3. Double oubli de l'un convertible avec l'être : l'un absorbé progressivement par la pensée (de Descartes à Brunschvicg); l'un absorbé par le devenir (Whitehead)	629
L'un-monade	630
L'unité, catégorie de la quantité. L'unité transcendantale de la conscience de soi	632
Unité dialectique, unité-médiation	633
L'unité, valeur suprême de la pensée	637
Un-multiple-créativité, catégorie de l'Ultime dans le devenir .	638
4. Redécouverte de l'un par l'existence et par la méthode phénoménologique	640
II. RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE	644
1. Expérience du multiple. Divers types de multiplicité et d'unité qui s'imposent à nous	644
2. Ce qu'est l'un, ce qu'est le multiple : l'un, propriété de ce-qui-est; le multiple, propriété des accidents, de la potentialité	650
3. Diverses réalisations de l'un et du multiple, divers types d'opposition. Opposition de l'un et du multiple, analogue à l'antériorité de l'acte sur la puissance	655
4. Unité de la personne et de la communauté. Ordre, harmonie, beauté de l'univers	659

5. La mesure, fonction propre de l'unité. La participation, ordre de la multiplicité mesurée	664
La participation	666

CHAPITRE X

La personne humaine

I. ORIGINE ET SIGNIFICATIONS DU MOT «PERSONNE»	678
II. ENQUÊTE HISTORIQUE	681
1. La philosophie grecque	681
2. Le mystère des Personnes divines considéré par les théologiens . Saint Augustin, 688. - Boèce, 689. - Saint Thomas, 690. - Duns Scot, 699. - Ockham, 703. - Suarez, 704.	688
3. Les diverses conceptions philosophiques de la personne	705
La personne se définit par la conscience	706
La conscience transcendante	708
L'Idée absolue, personnalité pure	712
La personnalité, synthèse de soi et du non-soi	715
La personne est la conscience se rapportant à elle-même dans son rapport à Dieu	716
Personne et moi pur	719
La personne, unité immédiatement co-vécue du vivre-par-expérience-vécue (<i>Erleben</i>)	721
Personne et vie	729
La puissance créatrice de l'homme, condition de sa personnalité	732
Personne et valeur	735
La personne, activité vécue d'auto-crédation et de communication	738
L'ordre pur de la personne désigne la vie de Dieu en nous .	739
La personne, ébauche d'être	741
Personne et nature, personne et individu	742
La question de l'être de la personne	750
La personne, structure d'existence	752
Synthèse de personnalités successives, la personne s'achève dans une transcendance sans surnaturel : l'homme	755
Personne et psychologie	757
III. RÉFLEXION MÉTAPHYSIQUE SUR LA PERSONNE	760
Vue de sagesse	781
LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE S'ACHÈVE-T-ELLE SUR LA CONSIDÉRATION DE LA PERSONNE HUMAINE ?	783

TABLE DES MATIERES	933
APPENDICE AU CHAPITRE VIII : Note sur la finalité	793
APPENDICE AU CHAPITRE IX : Note sur la participation	825
Bibliographie	
OUVRAGES ET ARTICLES CITÉS	889
DOCUMENTATION COMPLÉMENTAIRE	916
Ch. IV : La relation	916
Ch. V : La qualité	917
Ch. VI : La quantité	918
Ch. VIII : L'acte et la puissance; la finalité	918
Ch. IX : L'un et le multiple; la participation	921
Ch. X : La personne humaine	923

**ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 15 MARS 1974
SUR LES PRESSES DES ÉDITIONS ST-MICHEL
53150 SAINT-CÉNERÉ**

**N° d'édition : T 53 129
Dépôt légal : 2^e trimestre 1974.**

Éditions P. TÉQUI, 82, rue Bonaparte, 75006 PARIS

