

Ce que « être un homme » signifie

INTRODUCTION

L'homme a été créé à l'image de Dieu et cette image ne peut être détruite. Elle est, souvenons-nous, « inamissible ». L'homme, nous apprend *Gaudium et Spes* est la « seule créature que Dieu a voulue pour elle-même, ne se trouve pleinement que dans le don désintéressé de lui-même¹ ». La vocation de l'homme ne se trouve pas dans le repli ou l'isolement : repli sur soi, repli identitaire, communautaire, etc. qui insistent sur l'appartenance et l'inclusion. Je suis bien plus que cela, parce que mon être tout entier est un être d'ouverture, un être de relation, un être dialogique qui ne saurait être circonscrit dans des catégories ou des obédiences figés et rigides.

D'un point de vue existentiel, je suis donc un être en relation. Mais le risque est bien l'éclatement du sujet. L'ouverture ne se fait que sur une base substantielle qui garantit l'ipséité de l'individu, à savoir sa permanence à travers ses actes et les changements qu'il subit : La personne est *subsistante* et *relationnelle*.

Le « don désintéressé » de soi est ce don qui transgresse et transperce les frontières, les rôles, les statuts, pour que nous soyons des « êtres-vers », des « être tournés » ou « dirigés ». Une telle ouverture se dit dans différentes sphères, qui, au fond, se rejoignent en leur point transcendant et vertical qui est Dieu. Je suis en vue de l'environnement, de la planète terre, et ce parce que je suis en vue de l'humanité de l'homme que je rencontre dans chacun prochain : et, à nouveau, chacun de ces prochains étant une créature aimée et voulue par Dieu, je suis en vue de Dieu lui-même. En cela suis-je responsable de la création, des autres, et... de Dieu lui-même qui ne peut réaliser son projet sans le libre consentement actif des hommes. Mais cette transcendance de l'homme ne peut se faire que sur la base d'un fondement ontologique, conféré par Dieu et qui est le fait d'être une « personne ».

Ces deux traits fondamentaux font, en quelque sorte, l'humanité de l'homme, qui n'est ni ange, ni bête². Incarné, fait d'un corps dont nous ressentons en permanence les aléas vitaux et pulsionnels, l'homme se distingue de la pure créature spirituelle qu'est l'ange. Doué d'une âme intellectuelle, qui nous rend capable d'intellection et de liberté, nous expérimentons la

¹ G.S, 24, § 3.

² Cf. B. Pascal et sa célèbre réflexion : « L'homme n'est ni ange, ni bête et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête ».

Ce que « être un homme » signifie

vie de l'intellect et l'action libre. Voici l'homme, cette créature ni purement spirituelle, ni purement corporelle mais *à la fois* spirituelle et corporelle.

Ce cours a pour objectif d'expliquer cette singularité humaine.

I. L'HOMME : AME ET CORPS, CORPS ET AME OU L'INDISSOCIABILITE DES DEUX

Constitution de l'homme.

14 § 1. Corps et âme, mais vraiment un, l'homme est, dans sa condition corporelle même, un résumé de l'univers des choses qui trouvent ainsi, en lui, leur sommet, et peuvent librement louer leur Créateur. Il est donc interdit à l'homme de dédaigner la vie corporelle. Mais, au contraire, il doit estimer et respecter son corps qui a été créé par Dieu et qui doit ressusciter au dernier jour. Toutefois, blessé par le péché, il ressent en lui les révoltes du corps. C'est donc la dignité même de l'homme qui exige de lui qu'il glorifie Dieu dans son corps, sans le laisser asservir aux mauvais penchants de son cœur.

§ 2. En vérité, l'homme ne se trompe pas, lorsqu'il se reconnaît supérieur aux éléments matériels et qu'il se considère comme irréductible, soit à une simple parcelle de la nature, soit à un élément anonyme de la cité humaine. Par son intériorité, il dépasse en effet l'univers des choses : c'est à ces profondeurs qu'il revient lorsqu'il fait retour en lui-même où l'attend ce Dieu qui scrute les cœurs et où il décide personnellement de son propre sort sous le regard de Dieu. Ainsi, lorsqu'il reconnaît en lui une âme spirituelle et immortelle, il n'est pas le jouet d'une création imaginaire qui s'expliquerait seulement par les conditions physiques et sociales, mais, bien au contraire, il atteint le tréfonds même de la réalité³.

Il y a dans cet extrait de *Gaudium et Spes* plusieurs points essentiels qui sont au fondement de l'anthropologie chrétienne. À cet égard, peu de choses ont doctrinalement changé depuis les mises au point par Thomas d'Aquin, le « docteur commun » de l'Eglise.

Dans le premier paragraphe :

- Affirmation de l'unité de l'âme et du corps
- Affirmation de l'homme comme « résumé de l'univers »

³ G.S., 14

Ce que « être un homme » signifie

- Affirmation de la dignité du corps en raison de la résurrection de la chair, mais nécessité d'une maîtrise des mauvais penchants provenant du péché

Dans le deuxième paragraphe :

- Affirmation de l'homme dans sa supériorité par rapport à la pure matérialité
- Affirmation de son rôle actif au sein de la communauté humaine.
- Affirmation d'une liberté irréductible et irréfutable en raison de la présence de Dieu en son cœur.

1. L'homme, créature spirituelle et corporelle est sommet de la création

Lisons ce texte admirable de saint Thomas :

De cette manière on peut observer une admirable connexion entre les choses. On trouve toujours, en effet, que ce qu'il y a de plus bas dans le genre supérieur touche à ce qu'il y a de plus haut dans le genre inférieur. Par exemple, certaines <espèces> dans le genre des animaux sont à peine au-dessus de la vie des plantes, comme les huîtres, qui sont immobiles et n'ont que le toucher, et sont fixées à la terre comme les plantes. C'est pourquoi le bienheureux Denys, au septième chapitre des *Noms divins* [§3], dit que la sagesse divine unit *l'achèvement du supérieur au commencement de l'inférieur*. Il faut donc entendre que ce qu'il y a de plus haut dans le genre des corps, à savoir le corps humain avec sa complexion équilibrée, atteint ce qu'il y a de plus bas dans le genre inférieur, à savoir l'âme humaine, qui tient le dernier degré dans le genre des substances intellectuelles, comme on peut le percevoir en considérant son mode de penser. De là vient que l'âme intellectuelle est appelée *horizon* et confins des <réalités> corporelles et incorporelles [cf. *Livre des causes*, XXII (XXIII), § 172], en tant qu'elle est une substance incorporelle, qui est pourtant forme d'un corps. – Or ce qui est composé d'une substance intellectuelle et d'une matière corporelle n'en est pas pour autant moins un que ce qui l'est de la forme du feu et de sa matière, mais plutôt davantage : car plus la forme l'emporte sur la matière, plus le composé qui en est formé avec la matière est un⁴.

Dans ce texte, Thomas réaffirme l'« antique doctrine de l'homme microcosme, réalisant en lui-même l'univers en 'miniature'⁵ ». Il y a entre les êtres participation et continuité qui garantissent à l'univers son harmonie où le plus grand contient toujours en lui le plus petit et ce, jusqu'à l'homme qui rassemble en lui toute l'échelle des êtres. L'univers est

⁴ Thomas d'Aquin, *SCG.*, II, 68, § 6.

⁵ J.-P. Torrel, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, Initiation 2*, Paris, CERF, 2002, p. 338.

Ce que « être un homme » signifie

une *scala naturae* qui atteint son sommet en l'homme. Ceci est important à comprendre afin de ne pas réduire, comme le font les sciences mathématico-physiques, l'univers à une pure quantité. Mais aussi, d'un point de vue anthropologique, on constate bien que l'homme, parce qu'il intègre en lui toutes les formes possibles de vie, depuis la vie végétative de la plante, est une unité vivante de fonctions vitales et d'actes spirituels. C'est bien ce que nous expérimentons : qui peut prétendre penser sereinement s'il souffre de la faim, de la soif, d'un handicap physique ? Qui peut agir en toute liberté si des perturbations psychologiques affectent la capacité délibérative et décisionnelle ?

La fin du texte va maintenant être expliquée : « Or ce qui est composé d'une substance intellectuelle et d'une matière corporelle n'en est pas pour autant moins un que ce qui l'est de la forme du feu et de sa matière, mais plutôt davantage : car plus la forme l'emporte sur la matière, plus le composé qui en est formé avec la matière est un ». Elle affirme un point essentiel de l'anthropologie chrétienne, déjà esquissée par ce que l'on vient de dire : l'unité de l'homme, de la matière et de la forme, c'est-à-dire du corps et de l'âme.

2. L'unité de l'âme et du corps

Ce que l'homme n'est pas

La conception chrétienne de l'homme se fonde sur un constat fondamental : l'homme ne saurait se réduire ni à son âme, ni à son corps mais est l'*unité* des deux. En d'autres termes, il est l'intermédiaire entre l'ange et la bête. L'homme n'est pas un ange : il n'est pas une créature purement spirituelle. Ainsi certaines positions philosophiques considérant le corps comme une prison ne sont pas envisageables. Telle est la position gnostique, envisageant le corps comme la prison de l'âme ou encore, celle que Platon décrit dans le Phédon :

[...] Tant que nous aurons notre corps et que notre âme sera embourbée dans cette corruption, jamais nous ne posséderons l'objet de nos désirs, c'est-à-dire la vérité. Car le corps nous oppose mille obstacles par la nécessité où nous sommes de l'entretenir, et avec cela les maladies qui surviennent troublent nos recherches. D'ailleurs, il nous remplit d'amours, de désirs, de craintes, de mille imaginations et de toutes sortes de sottises, de manière qu'il n'y a rien de plus vrai que ce qu'on dit ordinairement : que le corps ne nous mène jamais à la sagesse. Car qui est-ce qui fait naître les guerres, les séditions et les combats ? Ce n'est que le corps avec toutes ses passions. En effet, toutes les guerres ne viennent que du désir d'amasser des richesses, et nous sommes forcés d'en amasser à cause du corps, pour servir, comme des esclaves, à ses besoins.

Ce que « être un homme » signifie

Voilà pourquoi nous n'avons pas le loisir de penser à la philosophie; et le plus grand de nos maux encore, c'est que, lors même qu'il nous laisse quelque loisir et que nous nous mettons à méditer, il intervient tout d'un coup au milieu de nos recherches, nous embarrasse, nous trouble et nous empêche de discerner la vérité. Il est donc démontré que si nous voulons savoir véritablement quelque chose, il faut que nous abandonnions le corps et que l'âme seule examine les objets qu'elle veut connaître. C'est alors seulement que nous jouirons de la sagesse dont nous nous disons amoureux, c'est-à-dire après notre mort, et point du tout pendant cette vie⁶.

Le corps platonicien est à l'origine de tous les maux, au premier rang desquels l'empêchement qu'il constitue pour penser et philosopher. Une telle philosophie est dualiste⁷ : elle oppose le corps à l'âme, faisant du corps l'ennemi à abattre. Elle réduit l'homme à n'être qu'une âme intellectuelle. Or, comme le souligne Thomas d'Aquin : « L'âme n'est pas tout l'homme ; mon âme, ce n'est pas moi⁸ ».

À l'opposé, l'homme ne se réduit pas non plus à son corps comme le défendent les philosophies matérialistes (Empédocle, Démocrite, Epicure). L'homme partage avec la bête le fait d'avoir un corps ; mais à la différence de celle-ci, il ne s'y réduit pas. Sa vie n'est pas uniquement dirigée par le principe de plaisir et de peine : il ne passe pas son temps à rechercher l'utile et à fuir le nuisible. L'homme a cette capacité de poser des actes intellectuels de connaissance et d'amour.

L'âme est l'acte du corps

Pour Thomas d'Aquin, tous les êtres vivants ont une âme, mais tous n'ont pas la *même* âme. Il reprend la théorie aristotélicienne de l'âme comme « acte d'un corps ayant la vie en puissance »⁹ : l'âme donne au corps sa forme par lequel il devient vivant : pour le végétal, l'âme donne la capacité de se nourrir et de croître ; pour l'animal, elle donne la capacité de se mouvoir et de sentir ; pour l'homme, elle donne la capacité de connaître. L'âme donne vie au corps de telle façon qu'elle fait avec lui un être un : l'âme est l'« acte premier » du corps, c'est-à-dire ce qui fait que le corps existe comme corps organisé et vivant.

⁶ Platon, *Phédon*, 66b-66e

⁷ On retrouvera au XVII^e siècle une position dualiste dans la philosophie cartésienne.

⁸ Thomas d'Aquin, *Commentaire de la première Épître aux Corinthiens*, 15, 19, lect. 2, n° 924. Cette affirmation a une importance capitale puisqu'elle légitime la résurrection des corps.

⁹ Aristote, *Traité de l'âme* II, 1, 412a 27

Ce que « être un homme » signifie

En l'homme, c'est donc l'âme intellectuelle qui constitue la forme du corps.

Il est nécessaire d'affirmer que l'âme intellectuelle, principe de l'activité intellectuelle, est la forme du corps humain. Le principe immédiat de l'activité d'un être, c'est la forme de cet être auquel une activité est attribuée ; ainsi, le principe immédiat de la guérison du corps, c'est la santé ; celui du savoir dans l'âme, c'est la science. La santé est donc forme pour le corps et la science forme pour l'âme. Car un être agit en tant qu'il est en acte, et ce par quoi il agit, c'est cela même par quoi il est en acte. Or, le principe immédiat de la vie du corps, c'est l'âme. Et comme la vie se révèle par des activités qui varient selon le degré d'être des vivants, le principe immédiat de chacune des activités vitales en eux, c'est l'âme. L'âme est principe qui nous fait nous développer physiquement, sentir, nous mouvoir dans l'espace, et pareillement, penser. Ce principe de notre pensée, qu'on l'appelle intelligence ou âme intellectuelle, est donc la forme du corps. Telle est la démonstration d'Aristote¹⁰.

L'intelligence, ou intellect, ou principe intellectif est la forme du corps humain. C'est uniquement lorsque l'âme vivifie le corps que celui-ci est véritablement corps : en ce sens, un cadavre n'est plus un corps. De même, l'âme séparée du corps n'est pas dans un état naturel. Elle n'est pas une substance complète existant par soi. Le corps a besoin de l'âme, mais, de son côté, l'âme a besoin du corps : elle n'est pensable qu'en tant qu'âme de ce corps-ci, qu'en tant que destinée à lui être unie.

L'âme humaine est intellectuelle : mais à la différence des autres créatures spirituelles que sont les anges, cette âme a besoin du corps. Sans lui, elle ne saurait se livrer à son activité la plus noble, l'intellection : « Le corps paraît tout à fait nécessaire à l'âme intelligente pour l'opération propre à celle-ci, qui est de penser¹¹ ».

Une telle anthropologie est capitale pour comprendre deux aspects de la foi chrétienne : l'immortalité de l'âme et la résurrection de la chair.

- l'âme a besoin du corps pour connaître, mais elle est capable d'abstraction et d'intelligence des formes intelligibles : les représentations sensibles reçues des sens sont dépouillées de leurs conditions matérielles et acquièrent alors une nature rationnellement connaissable. Ce qui veut dire que l'âme humaine ne s'épuise pas dans la fonction

¹⁰ Thomas d'Aquin, *ST.*, Ia q. 76, a. 1 resp. (cf. Aristote, *Traité de l'âme*, II, 2, 414a12)

¹¹ Thomas d'Aquin, *ST.*, Ia q.84, a. 4, resp.

Ce que « être un homme » signifie

d'animation du corps (comme l'âme de la bête), mais pose des actes proprement intellectuels : nous sommes capables de penser l'essence des choses, penser immatériellement, par voie d'abstraction, les choses naturelles : passer des impressions sensibles à la considération de leur essence. L'intellect sépare l'essence de la matière.

L'intellect dépend donc du corps pour exercer son activité, mais les actes intellectuels sont en eux-mêmes incorporels.

Il y a donc en l'âme, une partie qui est immortelle car sans mélange avec le corps et c'est *l'âme en tant qu'elle est active* (ou l'intellect agent).

- L'âme immortelle voit donc Dieu dans l'au-delà. Mais cet état intermédiaire n'est pas la véritable béatitude qui consiste en la résurrection de la chair, c'est-à-dire lorsque les âmes retrouveront leurs corps afin de former à nouveau des substances.

II. PERSONNE ET COMMUNAUTE

1. Définition de la personne

Unité de corps et d'âme, l'homme est une substance, ou encore une « personne ». La première définition de la personne est donnée au V^e siècle par Boèce : « la personne est une substance individuelle de nature rationnelle »¹². On appelle donc une « personne » ce qui n'est pas seulement de nature animale ou corporelle : ma Minette ou votre Médor ne sont pas des « personnes ». Thomas d'Aquin commente : « La personne signifie ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature, la subsistance dans une nature rationnelle »¹³.

Analysons la définition qu'en donne Boèce :

- on appelle « personne » l'individu qui a en partage avec d'autres la « nature rationnelle ». A savoir que la possession de la rationalité est propre à l'espèce d'un genre. Ainsi Aristote définit-il l'homme (l'homme en général et non la « personne » comme un « animal raisonnable ». L'homme, par son corps appartient au genre animal ; par sa rationalité, il s'en distingue spécifiquement.

- mais l'appartenance à un genre ne suffit pas à définir la personne. La définition aristotélicienne de l'homme comme « animal raisonnable » définit non la personne elle-même, mais l'espèce à laquelle elle appartient. Il faut dire aussi qu'elle est une « substance

¹² Boèce, *Traité théologique, Contre Eutychès et Nestorius*, chap. 3, présentation et traduction par A. Tisserand, Paris, GF, 2000, p. 74-75.

¹³ Thomas d'Aquin, *ST*, I, q. 29, a. 3.

Ce que « être un homme » signifie

individuelle ». « Individuelle » à savoir : ce qui est irréductible à toute classification, notamment à la classification par genre et espèce. L'individuel, c'est ce qui ne fait pas nombre, ce qui ne peut être généralisé, ce qui ne peut être prédiqué de rien d'autre que de soi-même. En somme, la personne, c'est la *singularité*.

- La personne est une « *substance* individuelle » : dans la terminologie aristotélicienne, boécienne et thomasienne, la « substance » a un sens précis.

La substance dont on parle principalement, d'abord et avant tout, c'est celle qui se dit d'un certain sujet et n'est pas inhérente à un certain sujet. Ainsi un certain homme ou un certain cheval¹⁴

La substance définit et caractérise le sujet, Pégase ou Socrate. Elle est le sujet concret, l'hypostase, le supposé (cet homme-ci et non pas un autre). Elle se distingue de ce que les aristotéliciens appellent « substance seconde » qui est l'essence, la nature, la quiddité de ce sujet (non pas cet homme, mais l'humanité). La substance est ce qui demeure et est sujet aux changements. Elle reçoit les différents accidents (lieu, temps, relation, etc.) mais n'est jamais altérée par eux. La substance caractérise mon être-même, mon *ipséité* et fait que je suis le même à tous les âges et dans tous les états. La substance première précède donc les qualités et les accidents qui adviennent : ce ne sont pas les accidents qui individuent la substance où ils inhérent, mais c'est la substance elle-même qui individue ces qualités, c'est-à-dire qui font que *ces* qualités sont *les* qualités de *cette* substance.

- Tout individu est donc une « substance » au sens d'un sujet concret et unique. Mais pour que cet individu soit une « personne », il doit être en mesure de poser des actes rationnels intellectuels et libres.

Thomas a, par ailleurs¹⁵, développé une théologie des relations trinitaires. Une personne divine est une « relation subsistante ». A savoir : l'être du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint est un être de relation. Chaque personne divine n'existe qu'en relation avec les deux autres. Un tel schéma est difficilement pensable pour l'être humain. Néanmoins, l'homme étant à l'image de la Trinité, il est aussi voué à la relation, que l'on peut interpréter comme le « don » sur lequel *Gaudium et Spes* insiste.

¹⁴ Aristote, *Catégories*, c. 5, 2.

¹⁵ Cf. *ST*, I. q. 27-43.

Ce que « être un homme » signifie

2. Permanence dans le changement

En insistant sur la notion de « substance », on indique aussi qu'il y a derrière tous les changements qui affectent une personne au cours d'une vie, une forme de permanence de son identité propre, sa *quiddité*. La vie produit en moi des changements, des bouleversements, des altérations, mais c'est toujours « moi » qui les vit et les supporte. C'est la notion même de « sujet ».

Qu'est-ce que cela signifie en langage chrétien ?

Lisons ce célèbre texte de Pascal :

Qu'est-ce que le *moi* ?

Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non ; car il ne pense pas à moi en particulier. Mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non ; car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus. Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on, *moi* ? Non ; car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce *moi*, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? Et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités.

Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices, car on n'aime personne que pour des qualités empruntées¹⁶.

Pascal, comme à son habitude, veut nous mettre à l'épreuve et nous pousser à la contradiction, en remettant en cause la notion d'identité personnelle. L'identité, ou le sujet recouvre deux instances différentes :

- c'est ce qui fait la spécificité d'un être, sa singularité, qui le rend absolument unique.
- c'est ce qui le rend identique à soi dans le temps : l'identité, c'est le sujet, qui est permanent et demeure sous les changements.

Dans un premier temps, il élabore une forme de justification de l'amour porté à autrui par les qualités qu'il possède en propre. J'aime un être parce qu'il est lui et non un autre, parce qu'il manifeste telles ou telles qualités. L'amour choisit un être et l'isole des autres, le

¹⁶ Pascal, *Pensée* 323

Ce que « être un homme » signifie

singularise, en raison de son identité physique, morale, psychologique, intellectuelle. Cependant, ces qualités sont périssables et transitoires : par ex., la beauté. Pascal ne dénonce pas le sentiment amoureux comme faux, superficiel ou inauthentique, mais montre que les qualités qui le motivent sont condamnées au changement et à la disparition.

Qu'est-ce qui fait l'identité de celui que j'aime ? Son identité ne nous apparaît-elle pas dans toute son inconsistance ? En effet, son identité ne vient pas de son corps ou de sa beauté, car ils changent avec l'âge, la maladie etc. Est-elle donnée par son âme ? L'âme le rendrait tel qu'il est et perdurerait dans le temps. On dit souvent que les qualités de l'âme sont plus durables que celles du corps et non soumises aux assauts du temps. Pourtant qu'est-ce qui m'assure que je vais, toute ma vie, être spirituel, tenace, volontaire... ?

« Je puis perdre la mémoire sans me perdre moi-même », c'est-à-dire sans cesser de m'appréhender comme étant le même qu'avant. Le vieillard peut avoir le sentiment de perdre sa mémoire, ses souvenirs, sans perdre la conscience de son identité.

2. Le « moi », c'est-à-dire le fondement de mon identité est introuvable : il ne se trouve ni dans les qualités du corps, ni dans les qualités de l'âme. Pourtant, j'ai la conscience qu'il demeure. Mais où ? Car tout ce que l'on dit de moi peut disparaître, tandis que le moi demeure, reste permanent. Situation de pleine aporie. Si l'on aime quelqu'un, c'est toujours par ce qu'il manifeste, ce qu'il donne à voir de lui empiriquement. Or, c'est précisément ce qu'il manifeste qui peut disparaître. Puis-je alors seulement aimer ce qui reste permanent, ce qui reste sous les changements, à savoir la seule *substance* ? La substance d'un être en effet, c'est ce que l'on ne peut lui enlever sans qu'il cesse d'être ce qu'il est. Aimer la substance d'un être, ce serait aimer sa « substance pensante cartésienne, une pure pensée détachée de la matière. Mais, n'est-elle pas une pure abstraction ?

Soit en effet, on aime des qualités, c'est-à-dire rien. Soit on aime une « substance pensante », c'est-à-dire une pure abstraction propre à tous et donc ne caractérisant personne en particulier.

3. Pascal a pour but de montrer que l'homme est un « monstre incompréhensible », qu'il est tantôt plus, tantôt moins que ce qu'il croit être.

- le texte nous montre d'abord que dans nos relations aux autres, autrui est perçu à travers ses qualités, ce qu'il montre de lui et non qu'il est dans l'intime.

- le moi manifesté, pourvu de qualités et d'une histoire ne peut être objet de connaissance, puisqu'il est évanescent, instable.

Ce que « être un homme » signifie

Pascal est un grand auteur. Janséniste, certes, mais profondément spirituel. Il faut comprendre ce texte en lien avec une autre de ses pensées : « Le moi est haïssable » nous dit-il. Il est haïssable parce que seul Dieu est intimement aimable et que notre ego nous détourne de lui. Il nous engage donc à nous défaire de notre moi afin de considérer l'essentiel : Dieu et son empreinte en nous, son image. C'est cette image qui rend la personne unique et qui la rend digne de respect qu'elle soit atteinte d'handicap ou de la maladie d'Alzheimer par exemple.

3. Individu et communauté

L'homme est un animal politique

La personne n'est cependant pas vouée au repli sur elle-même. Sans communauté, nul ne saurait vivre. Lisons ce passage de *Gaudium et Spes* :

25. Interdépendance de la personne et de la société

§ 1. Le caractère social de l'homme fait apparaître qu'il y a **interdépendance** entre l'essor de la personne et le développement de la société elle-même. En effet, la personne humaine qui, de par sa nature même, a absolument besoin d'une **vie sociale**, est et doit être le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions. La vie sociale n'est donc pas pour l'homme quelque chose de surajouté: aussi c'est par **l'échange** avec autrui, par la **réciprocité** des services, par le **dialogue** avec ses frères que l'homme grandit selon toutes ses capacités et peut répondre à sa vocation.

§ 2. Parmi les liens sociaux nécessaires à l'essor de l'homme, certains, comme la **famille** et la **communauté politique**, correspondent plus immédiatement à sa nature intime; d'autres relèvent plutôt de sa libre volonté. De nos jours, sous l'influence de divers facteurs, les relations mutuelles et les interdépendances ne cessent de se multiplier: d'où des associations et des institutions variées, de droit public ou privé. Même si ce fait, qu'on nomme socialisation, n'est pas sans danger, il comporte cependant de nombreux avantages qui permettent **d'affermir et d'accroître les qualités de la personne**, et de garantir ses droits.

§ 3. Mais si les personnes humaines reçoivent beaucoup de la vie sociale pour l'accomplissement de leur vocation, même religieuse, on ne peut cependant pas nier que les hommes, du fait des **contextes sociaux** dans lesquels ils vivent et baignent dès leur enfance, se trouvent souvent détournés du bien et **portés au mal**. Certes, les désordres, si souvent rencontrés dans l'ordre social, proviennent en partie des tensions existant au sein des structures économiques, politiques et sociales. Mais, plus radicalement, ils proviennent de **l'orgueil** et de **l'égoïsme** des hommes, qui pervertissent aussi le climat

Ce que « être un homme » signifie

social. Là où l'ordre des choses a été vicié par les **suites du péché**, l'homme, déjà enclin au mal par naissance, éprouve de nouvelles incitations qui le poussent à pécher: sans efforts acharnés, sans l'aide de la grâce, il ne saurait les vaincre¹⁷.

Saint Thomas d'Aquin, à la suite d'Aristote considérait que l'homme seul ne pouvait ni vivre ni bien vivre. Le lien social et politique est nécessaire au développement de la personne. L'homme, disait Aristote, est un « animal politique » que Thomas d'Aquin traduit par « sociable » (*sociabilis*). A tel point qu'Aristote affirme que l'homme sans cité est « soit une bête, soit un dieu ». C'est dire qu'il y a une complémentarité constitutive entre la vie en société et le développement de la personne. Vivre en société n'est pas de l'ordre de l'accidentel, mais est indispensable à l'épanouissement de l'être humain. CF. :

- cas des enfants sauvages et de Victor de l'Aveyron (Truffaut, *L'enfant sauvage*)
- expériences de l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen.

La vie sociale se décline au fur et à mesure de l'âge de l'homme : Gaudium et Spes insiste particulièrement sur deux communautés : la famille et la communauté politique. En effet :

- C'est dans la famille que tout nouveau-né apprend et s'épanouit. En elle, le nourrisson, l'enfant puis l'adolescent bénéficient des conditions physiologiques pour leur croissance physique, mais en outre et surtout héritent de ce qui fait de l'homme un homme : le langage, les valeurs, l'héritage culturel. Le langage est le propre de l'homme. C'est par les mots et la parole que l'homme est capable de s'adresser à l'autre, de communiquer par la pensée et non simplement par signaux, d'identifier le monde et les autres sous diverses formes dont la première est le dialogue. Par le langage, je *m'adresse à*, je tisse une relation qui est loin de la simple réaction instinctive. La parole est déjà une médiation. Les valeurs sont aussi essentielles dans la construction de tout homme : l'éducation fait l'individu et l'on sait bien que les éducateurs défailants laissent des blessures immenses (pourquoi, par exemple, dit-on qu'un enfant maltraité maltraitera à son tour ?). Enfin, la culture, à savoir l'ensemble des chefs d'œuvre légués par l'humanité, permettent à tout un chacun d'accéder à l'immensité des ressources spirituelles qui faonnent notre humanité

¹⁷ G.S, § 25. J'ai mis en caractères gras ce qui me semble important.

Ce que « être un homme » signifie

- C'est aussi dans la société que l'homme est amené à se développer. La société est le lieu de tous les échanges : économiques bien sûr, mais aussi intellectuels, spirituels, affectifs. *G. S* insiste sur la « réciprocité des services ». Il ne faut pas voir cette idée comme un « donnant/donnant » mais dans le fait que chaque homme est voué autant à recevoir qu'à donner. Une société ne fonctionne que par là. Dans le « développement des talents ». Elle ne réalise sa fonction, qui est de réaliser une harmonie et une égalité entre les individus, que si elle donne à chacun sa place, selon ses dons, et sans jugement de valeur. Alors, l'homme peut grandir, parce que les dons que Dieu lui a donnés s'épanouissent pleinement. D'une façon très profonde, *G.S* montre bien que don et réception sont réciproques et indissociables : l'on ne s'accomplit qu'en donnant, c'est-à-dire en exprimant et exploitant ses capacités propres, mais il est nécessaire pour cela de recevoir aussi, à savoir : d'avoir le terrain propice pour le faire.

Ainsi, nul ne saurait s'accomplir dans un régime totalitaire, dictatorial et tyrannique. Les talents ne peuvent s'exprimer que sur fond de liberté. C'est pourquoi *G.S* insiste sur les conditions de possibilité de chacun. Il y a là clairement une dimension politique et sociale. Qui peut s'épanouir alors qu'il est dans la plus misérable des conditions. Pour pouvoir développer ce qui est notre propre, nos capacités intellectives de pensée de liberté, il faut, de manière absolue, qu'une vie matérielle soit dignement assurée. Nul ne peut se développer dans des conditions d'existence indignes. Nul ne peut mettre en œuvre ses capacités intellectuelles sous un régime politique négateur des droits humains.

Il y a, à mon avis, dans *G.S*, un appel à la vigilance lorsque le texte rappelle que tous les désordres sociaux proviennent des tensions existant dans toutes les structures de notre société – économie, société, politique - : appel à vivre non pas seulement de matière mais aussi d'esprit. Appel à porter secours au démuné (cf. aujourd'hui le cas des réfugiés). Appel à la redistribution des richesses. Appel à l'égalité des droits... proviennent de la nature peccamineuse de l'homme.

Très clairement, le texte renvoie au péché de l'homme et à sa faillibilité. Les cités humaines ne seront jamais exemptes du péché. Mais il est de notre rôle de travailler à les rendre meilleures et à faire advenir sur terre le salut promis au ciel.

La cité terrestre a pour but de rejoindre la cité céleste. Je vous laisse méditer ce texte de saint Augustin :

Deux amours ont donc fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la Cité céleste.

Ce que « être un homme » signifie

L'une se glorifie elle-même, l'autre dans le Seigneur. L'une demande sa gloire aux hommes ; pour l'autre, Dieu témoin de sa conscience est sa plus grande gloire. L'une dans sa gloire dresse la tête ; l'autre dit à son Dieu : *Tu es ma gloire et tu élèves ma tête*. L'une dans ses chefs ou dans les nations qu'elle subjugué, est dominée par la passion de dominer ; dans l'autre, on se rend mutuellement service par charité, les chefs en dirigeant, les sujets en obéissant. L'une, en ses maîtres, aime sa propre force ; l'autre dit à son Dieu : *Je t'aimerai, Seigneur, toi ma force*¹⁸.

CONCLUSION

La personne humaine est *l'exception* de la création. Mais dans cette charge qui lui est allouée, l'homme a la liberté de sa réponse. Il peut refuser Dieu et sa loi. L peut aussi bien s'y soumettre, pour son bien le meilleur !

Dieu a choisi chaque humain ; Il pourvoit à sa personne en dépit de ses tribulations. Le péché a maculé chacun d'entre nous mais la grâce advient.

¹⁸ *La cité de Dieu*, XIV, XXVIII, BA 35, p. 464-465.