



HAL
open science

ASPLF06.La Personne.doc

Hervé Albert-R-E Barreau

► **To cite this version:**

Hervé Albert-R-E Barreau. ASPLF06.La Personne.doc: fondements juridiques, théologiques et philosophiques de la notion de personne. 2006. halshs-00107043

HAL Id: halshs-00107043

<https://shs.hal.science/halshs-00107043>

Preprint submitted on 17 Oct 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

XXXI^{ème} Congrès de l'ASPLF

Fondements juridiques, théologiques et philosophiques de la notion de personne

Hervé Barreau

CNRS Strasbourg-Nancy UMR 7117

Pourquoi privilégie-t-on la perspective éthique quand il s'agit de caractériser ce qui semble le propre de chaque être humain, à savoir d'être une personne?

Il me semble qu'on peut donner à cette question une triple réponse, du moins dans la culture occidentale. La notion de personne a été utilisée dans le droit et les institutions judiciaires, en particulier chez les Romains. Elle a été utilisée ensuite, aux premiers siècles de notre ère, dans les débats théologiques relatifs à la définition des personnes divines, c'est-à-dire au moment de la fixation du dogme de la Trinité. Enfin la notion de personne a été reprise dans la philosophie moderne et contemporaine pour désigner l'être humain dans sa dignité propre et inaliénable et dans sa responsabilité à l'égard des autres. Il y a donc des fondements juridiques, théologiques et philosophiques à la notion de personne, telle que nous en faisons usage, quand nous mettons l'accent sur la qualité éthique des personnes et leur valeur morale.

1. les fondements juridiques

L'usage primitif de la notion de *personne* chez les Romains n'est ni juridique, ni théologique, ni philosophique : il relève de l'art théâtral. On désignait par *persona* le masque de théâtre, et le terme a servi à désigner par extension le personnage, le rôle, l'acteur.

Or c'est de cette notion, au sens étendu, qu'on avait besoin au Tribunal, où il y a un accusateur, un accusé et un juge, chacun devant remplir son rôle. De cette façon l'usage juridique de la notion de personne est tout à fait compréhensible, même si cet usage n'est pas passé chez les Grecs.

Ce qui est moins frappant, mais facilement compréhensible chez un peuple dont la culture juridique était si forte qu'elle s'est imposée à la culture occidentale, c'est la nouvelle extension de sens que le terme *personne* a reçue à partir de son usage juridique.

Maurice Nédoncelle s'est plu à rechercher "l'expression de la notion de la personne en grec et en latin" et a relevé que chez un auteur aussi représentatif de la culture gréco-latine que l'a été Cicéron, au I^{er} siècle avant notre ère, on trouve 7 usages de la notion de personne, dont nous allons voir que 3 restent dans la sphère du droit, mais dont les 4 autres débordent cette sphère pour désigner l'être humain dans son essence. Voici ces 7 acceptions, qui sont accompagnées dans leur présentation par l'auteur de citations tout à fait probantes:

1° rôle en justice

2° personnage ou rôle social

- 3° réalité ou dignité collective (ce que nous appelons aujourd'hui "personne morale")
- 4° personnalité marquante ou constituée en dignité
- 5° personne juridique par opposition aux choses
- 6° personnalité ou caractère concret d'un individu
- 7° notion philosophique de personne ¹

A propos de cette "notion philosophique de personne", Nédoncelle cite un texte tiré du *De officiis*, où Cicéron se risque à dire qu'il y a deux "personnes" en chacun de nous:

"Il faut comprendre que nous avons été dotés pour ainsi dire par la nature de deux personnes, dont l'une est commune, en ce que nous sommes tous participants de la raison...; tandis que l'autre est celle qui est proprement attribuée à chacun ("singulis")"².

Cicéron juxtapose ici deux conceptions de la "personne" entre lesquelles un choix, comme nous verrons, s'imposera chez les penseurs qui feront appel à cette notion.

2.les fondements théologiques

Au IV^{ème} siècle de notre ère, l'Empire romain devint officiellement chrétien. Ce fut aussi l'époque de la fixation de la doctrine. Aux deux conciles de Nicée et de Constantinople (années 325 et 381) furent affirmées d'abord la divinité du Christ, ensuite celle de l'Esprit Saint. Corrélativement le dogme de la Trinité s'élaborait : à Nicée le Fils est déclaré consubstantiel au Père (ὁμοουσιος), bien que beaucoup d'évêques plaidaient pour un qualificatif plus modeste (ὁμοιουσιος) qui ne diffère du premier que par un ι, mais qui veut dire "de substance semblable" et non "de même substance". L'épithète d'infériorité était défendue par les disciples d'Arius, promoteur de cette doctrine inégalitaire, qui fut finalement excommunié à Nicée. Au concile de Constantinople, le Saint-Esprit est dit procéder du Père, et recevoir même adoration et même gloire que le Père et le Fils: le dogme de la Trinité était alors fixé. Mais son expression en langage ontologique restait indéterminée. Or Charlemagne, en 794, au Concile de Francfort, fit rebondir la querelle doctrinale en imposant le *Filioque*, ce qui veut dire que l'Esprit procède du Père et du Fils, selon des indications certaines de l'Écriture, et comme certains théologiens orientaux l'avaient admis. Mais cet ajout ne manqua pas de susciter le schisme de Photius, évêque de Constantinople, en 867; et depuis lors, malgré une formule conciliatrice du Concile de Florence (1439), le désaccord subsiste en général entre théologiens occidentaux et théologiens orientaux. Sans prétendre réduire cette querelle à une question linguistique, il faut remarquer que les occidentaux s'exprimaient en latin, et les orientaux en grec. Or les occidentaux avaient adopté, depuis Tertullien, théologien africain du III^{ème} siècle et lui-même juriste, le terme de *persona* pour désigner les quasi-individus divins, un terme qui avait, on l'a vu, un arrière-fond juridique, qui permettait d'en laisser la signification ontologique dans une certaine imprécision. Les orientaux, de leur côté,

¹ M.Nédoncelle, "Remarques sur l'expression de la personne en grec et en latin" dans *Explorations personalistes*, Aubier-Montaigne, Paris, 1970,147-184

² Cicéron, *De officiis*, I, 107

répugnaient à employer le terme grec correspondant *προσωπον*, qui était l'équivalent de *persona*, puisqu'il était issu de la même origine théatrale, mais qui n'était pas passé dans l'usage juridique. Ce dernier terme était pourtant passé dans le langage courant, où il désignait un individu humain quelconque, bien distinct de tout autre. Les théologiens orientaux craignaient que son emploi théologique portât atteinte au monothéisme. Ils préféraient employer le terme savant grec *υποστασις*, hypostase, qui est un équivalent linguistique du terme *substantia*, mais qui se distingue nettement de *ουσια*. A partir de ces nuances de vocabulaire, il était difficile d'éviter une controverse qui peut se résumer ainsi: vous êtes trithéistes, auraient accusé les latins à l'adresse des orientaux, puisque vous posez trois individus, et non une seule substance; vous niez la Trinité, pouvaient rétorquer les grecs à l'adresse des latins, puisque vous la résorbez dans une unique substance, d'où vous faites émaner le Père, qui est pourtant l'unique Origine³. De fait le mot "substance" peut prendre diverses acceptions, et il est utile de se référer aux deux sens que donnait à *ουσια* Aristote, à savoir, la substance individuelle (ou *substance première*) ou l'essence (désignée comme *substance seconde*). Mais cette distinction n'était pas encore familière aux théologiens.

Il faut reconnaître que la scolastique médiévale apporta un élément nouveau dans la controverse, dans la mesure où elle sut introduire la notion de *relation* pour expliciter celle de *personne*, qui en reçut une acception nouvelle, fort précieuse pour le personnalisme postérieur. Comme l'écrit S. Anselme "En Dieu, tout est un, sauf l'opposition de relation"⁴. Ce que précise Thomas d'Aquin: "la relation ne multiplie pas l'être, elle le réfère"⁵. Père, Fils et Esprit-Saint sont, pour Thomas d'Aquin, des *relations subsistantes* au sein de la substance divine qui appartient aux trois personnes. Par là était introduite dans la notion de "personne" l'idée d'égalité, une idée que les Anciens ne lui avaient pas attribuée.

De tous ces débats, il semble résulter que le Moyen-Age, pour des raisons d'abord théologiques, mais qui eurent leur retentissement dans l'ontologie en général, a utilisé le terme de "personne" en un double sens. Ou bien on lui a fait désigner, conformément à la tradition latine, la substance première d'Aristote, quand il s'agit d'êtres spirituels, et notamment d'êtres humains. C'est ainsi que Boèce (V^{ème} -VI^{ème} siècle) définit la personne; "la substance individuelle de nature rationnelle". C'est une définition qui a beaucoup gêné les théologiens orientaux, mais qui a été reprise par Thomas d'Aquin, qui a fait de la personne "la créature dotée de libre arbitre et qui a puissance sur ses actes"⁶, et, par conséquent, "ce qu'il y a de plus noble dans la nature"⁷. Telle est, dans cette perspective, la raison de l'attribution

³ cf. R. Laurentin, *Traité sur la Trinité*, Le Sarmant-Fayard, Paris, 2.000, pp.127-129

⁴ S. Anselme, *De processione Spiritus Sancti*, PL, 158, 288 et *Monologion*, chap. 43, p. 60, cités dans R. Laurentin, *op. cit.*, p. 150

⁵ cité dans R. Laurentin, *op. cit.*, p. 157

⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I^{ae} II^{ae}, Prologue

⁷ *ibid.*, I^{ae} q. 29, art. 3

de cette notion à Dieu. Thomas d'Aquin ne précise pas alors en quel sens analogique la notion peut s'appliquer précisément à Dieu.

Ou bien on a fait désigner à la même notion la relation immanente à une essence spirituelle, selon le modèle divin de la Trinité. Il est entendu alors que ce modèle se reflète dans le monde humain, et Richard de Saint Victor, en disciple de François d'Assise, est peut-être le premier (après S. Augustin qui a fait de timides essais en ce sens) à voir dans les relations d'amour et d'amitié entre humains l'image imparfaite, mais cependant authentique, de Dieu dans son mystère trinitaire.

2. les fondements philosophiques

Il était impossible que le double héritage médiéval n'exercât pas une influence en profondeur sur la philosophie occidentale moderne et contemporaine, marquée d'abord par la conscience soi, conçue comme une capacité de réflexion sur les actes du sujet individuel ou sur son passé.

C'est le premier héritage qui s'est trouvé enrichi dans l'âge classique européen, spécialement chez Leibniz et chez Kant. On sait que, chez Leibniz, les êtres véritables sont des monades, analogues à des âmes. Mais alors que toutes les monades sont indestructibles, écrit Leibniz, elles ne sont pas toutes immortelles, comme le sont les âmes humaines. C'est ce caractère d'immortalité qui permet à Leibniz d'introduire, dans sa philosophie, la notion de personne: "Par (cette immortalité) on entend dans l'homme, non seulement que l'âme mais encore que la personnalité subsiste, c'est-à-dire en disant que l'âme de l'homme est immortelle, on fait subsister ce qui fait que c'est *la même personne*, laquelle garde ses qualités morales, en conservant la conscience ou le sentiment réflexif de ce qu'elle est; ce qui la rend capable de châtement et de récompense"⁸. La personne, pour Leibniz, c'est donc l'âme enrichie de son expérience et de ses qualités morales acquises, qui garde mémoire de ses actions, et qui s'en estime responsable devant les hommes et devant Dieu.

Kant est l'héritier de Leibniz, puisqu'il lui emprunte, à travers Wolff, l'idée que l'agent moral doit tendre à sa propre perfection, tout en s'appliquant à faire le bonheur des autres⁹. Mais la personne devient, chez Kant, le principe même de la moralité, comme il ressort des diverses expressions de l'impératif catégorique, qui met la morale au-dessus de tout ordre physique ou métaphysique. Dans sa première expression, l'impératif commande, en effet, de n'admettre comme légitime qu'une maxime (c'est-à-dire une intention relative à un acte) susceptible d'être universalisée. C'est prendre la "personne" au premier sens qu'avait relevé Cicéron "ce

⁸ Leibniz, *Essai de Théodicée*, 1^{ère} Partie, n°89

⁹ Kant, *Traité de la vertu dans Métaphysique des moeurs*

en quoi nous participons tous de la raison”. Les autres expressions de l’impératif catégorique précisent que ces intentions doivent se traduire dans des actes, qui préservent la dignité des personnes, considérées à la fois comme législatrices et comme sujets de la loi morale. D’une certaine façon, Kant a fait de la personne le principe absolu et unique de la moralité. C’est cette conception de la personne, devenue la catégorie métaphysique suprême, qu’on trouve dans le néo-kantisme de Renouvier qui, à l’orée du XX^{ème} siècle proposa un *Personnalisme* (1903).

Toutes les autres philosophies du XIX^{ème} siècle ont rejeté la conception de la personne qui en faisait, chez Kant, la volonté pure pratique de l’agent moral. On rejette alors ce que Cicéron appelait la personne dans le sens de la raison universelle puisque cette dernière ne peut plus loger uniquement dans l’agent moral individuel. Et l’on prend en compte la personne singulière, la deuxième personne dont parlait Cicéron. C’est une personne spécifiée par son corps, par ses rapports positifs ou négatifs avec les autres personnes, par la place qu’elle occupe dans une communauté particulière et dans la société en général. Ce personnalisme-là insiste sur les relations qui sont constitutives de la personne, et qui, chez l’homme, ne sont pas seulement volontaires. Un tel personnalisme, qui reconnaît l’enracinement de la personne, ne méconnaît pas pour autant sa liberté et sa responsabilité, qui s’attestent dans les engagements qu’elle prend et les liens communautaires qu’elle contracte. Le personnalisme d’Emmanuel Mounier ressortit à ce deuxième personnalisme.

Sans renier les liens qui le rattachent à ce deuxième personnalisme, Paul Ricoeur, récemment disparu, a développé une philosophie de la personne, qui, bien qu’elle se propose d’englober la philosophie morale de Kant, s’en écarte beaucoup, ou la réinterprète de façon originale. C’est déjà manifeste dans *Soi-même comme un autre* (Le Seuil, 1990), et plus encore dans *Parcours de la reconnaissance* (Stock, 2004). Tout d’abord la philosophie ricoeurienne de la personne s’insère dans une théorie de l’agir qui n’est pas exclusivement éthique, puisque avant d’être capable d’imputation morale, la personne est un être qui parle, qui agit sur les autres (éventuellement, qui en souffre), qui sait raconter la vie des autres et la sienne propre. Ensuite, et c’est le principal, au niveau éthique de la responsabilité, la personne se définit, en termes aristotéliens, comme “la visée d’une vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes”. Même si la “morale” kantienne est réintroduite par Ricoeur au niveau des “normes”, son statut subordonné par rapport à la visée de la “vie bonne” est d’emblée affirmé, et se trouve confirmé ensuite par l’exigence d’une application circonstanciée des normes, qui est confiée à la vertu qu’Aristote appelait *phronésis* et qu’on traduit par sagesse pratique ou prudence. Le concept de personne est donc déplacé, chez Ricoeur, puisqu’il ne se situe plus,

comme c'était encore le cas chez Kant, au plan de l'*ego* ou du moi, serait-il transcendantal, mais au plan du *soi*, c'est-à-dire du pronom réfléchi, d'un sujet humain qui fait retour sur lui-même, et qui est appréhendé dans sa condition corporelle, évolutive et sociale. Dans la visée éthique, l'estime de soi en tant qu'agent moral va ainsi de pair avec la sollicitude pour les autres et le souci de la justice. Si on se rapporte au deuxième livre cité, l'ipséité qui caractérise la personne en devenir, se fonde non seulement sur la promesse, sur laquelle insistait le premier livre, mais sur la mémoire, envisagée d'une façon qui intègre l'héritage bergsonien. Sur cette temporalité, qui envisage donc de façon égale le passé et l'avenir, repose la reconnaissance de soi, qui n'était qu'esquissée dans le premier livre. Mais ce qui est vraiment nouveau dans le deuxième livre, c'est que Ricoeur insiste beaucoup sur la recherche de la reconnaissance par autrui, qui était absente du premier livre. Il s'inspire ici du concept hegelien d'*Anerkennung* dont il corrige les interprétations totalitaires par des analyses plus récentes, qu'il sait s'approprier. Cependant, parallèlement à la lutte pour la reconnaissance, Ricoeur reconnaît des "états de paix" dont le modèle est puisé dans la pratique traditionnelle du *potlach* ou don, et naturellement dans l'*agapè* chrétienne. Il est clair, pour Ricoeur, que la personne ne se borne pas à lutter pour se faire reconnaître par les autres, mais qu'elle anticipe, par le don gratuit, la reconnaissance de l'autre, pour laquelle elle éprouve de la gratitude, quand cette reconnaissance se produit. L'usage français du terme "reconnaissance" lui permet ainsi d'insister sur la mutualité, non exclusive de la distance, qui marque les rapports intersubjectifs réussis.

Conclusion

Nous avons vu que la notion de personne avait une origine juridique, qui, chez Cicéron, a orienté son usage selon deux directions.. D'abord le statut de la personne humaine a semblé répondre à la définition qu'en donnait Boèce, qui ressortit à la première direction qui avait été retenue par Cicéron et à laquelle Kant a apporté un développement extraordinaire du point de vue éthique. Mais l'incapacité qu'a montré la morale kantienne à assumer la singularité de la personne dans sa situation biologique et historique, cette singularité qui la caractérise, selon Cicéron, tout autant que son gouvernement par la raison, montre que l'exigence de perfection, que les auteurs classiques européens avaient empruntée au message évangélique, ne peut s'entendre qu'à partir de l'humilité de la condition corporelle et de la contrainte des situations sociales. Ces données indépassables, qui sont liées au sexe de l'individu et à l'organisation changeante de son environnement humain, se prêtent, l'une et l'autre, au cheminement de la reconnaissance, un cheminement qui risque de se figer dans la lutte, où il n'y a durablement ni vainqueur ni vaincu, tandis qu'il trouve des rebondissements toujours nouveaux dans l'amour et dans l'amitié.

