



HAL
open science

DE L'INDIVIDU À LA PERSONNE

Eric Delassus

► **To cite this version:**

| Eric Delassus. DE L'INDIVIDU À LA PERSONNE. 2013. hal-00853937

HAL Id: hal-00853937

<https://hal.science/hal-00853937>

Preprint submitted on 25 Aug 2013

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.

DE L'INDIVIDU À LA PERSONNE

ÉRIC DELASSUS

SOMMAIRE

DE L'INDIVIDU À LA PERSONNE	1
SOMMAIRE.....	3
INTRODUCTION.....	5
<i>L'individu : abstraction ou réalité ?.....</i>	<i>5</i>
GENÈSE DE LA NOTION D'INDIVIDU	6
<i>L'homme se définit initialement par sa communauté.....</i>	<i>6</i>
<i>Apparition de la notion d'individu</i>	<i>7</i>
L'individualisme des lumières	8
Les limites de la perception de l'homme comme individu.....	8
L'individu composant et composé.....	10
DE L'INDIVIDU À LA PERSONNE	11
<i>L'origine juridique de la notion de personne.....</i>	<i>12</i>
<i>L'origine théologique de la notion de personne : La personne comme entité substantielle.....</i>	<i>13</i>
<i>L'homme comme être relié.....</i>	<i>15</i>
La dimension relationnelle de la personne	15
L'homme comme être social	17
La notion phénoménologique d'intersubjectivité	17
La notion de reconnaissance	18
QU'EST-CE QUE LA PERSONNE HUMAINE.....	20
<i>L'universel et le particulier.....</i>	<i>20</i>
<i>Singularité et altérité.....</i>	<i>21</i>
<i>Autonomie et vulnérabilité.....</i>	<i>23</i>
TRAITER LES HOMMES COMME DES PERSONNES.....	25
<i>Percevoir l'homme comme une personne : une nécessité éthique.....</i>	<i>25</i>
<i>Le respect et la dignité</i>	<i>26</i>
<i>Concurrence et émulation.....</i>	<i>28</i>
CONCLUSION	28
BIBLIOGRAPHIE.....	29

INTRODUCTION

L'INDIVIDU : ABSTRACTION OU RÉALITÉ ?

Être individualiste, est-ce être réaliste ? L'homme n'agissant pas spontanément de manière morale, l'individualisme pourrait apparaître comme l'attitude la mieux adaptée à la nature humaine. Dans l'état de nature, comme l'écrit Spinoza, de même que les gros poissons mangent les petits, les plus forts (qui ne sont pas nécessairement les plus « costaud », mais, en général, les plus malins) ont tendance à supplanter les plus faibles¹. Partant de ce principe, on peut penser qu'il n'y a dans les sociétés humaines que des individus qui ne perçoivent que leur intérêt particulier et qui n'agissent qu'en vue de le satisfaire. Autrement dit, chacun pense d'abord à soi – s'il ne le fait pas qui le fera ? – et ce serait faire preuve d'angélisme que de croire que le souci de l'autre et le respect de la personne humaine doivent être érigés en principe pour guider nos actions. Autrement dit, la réalité humaine nous inciterait à l'individualisme et à préférer notre intérêt égoïste à l'intérêt collectif.

Mais que faut-il entendre par individualisme ? S'il faut entendre par là, avoir le souci de préserver le bonheur et la liberté individuelle, nous sommes tous individualistes. Il n'y a pas plus de liberté collective, que de bonheur collectif et l'on voit mal ce que serait un bonheur collectif, ou une liberté collective, qui ne passerait pas par celui ou celle des individus qui constituent la collectivité. En revanche, si l'on entend par individualisme une certaine conception de l'homme et de la société, il en va tout autrement. Si l'on considère que les sociétés humaines ne sont que des agrégats d'individus isolés et séparés qui ne se lieraient à leurs semblables que par intérêt égoïste, l'individualisme ne tient plus. Ce n'est pas parce que les hommes voient d'abord leur intérêt, ou celui de leurs proches, avant de prendre en considération celui des autres hommes, qu'il faut faire totalement abstraction des dimensions sociales et morales de l'être humain. Non seulement les hommes ont besoin les uns des autres et ont donc intérêt à vivre les uns avec les autres, mais ils sont reliés les uns aux autres par des liens plus profonds et qui sont constitutifs de leur humanité. Aussi, la vision individualiste de l'homme et de la société est-elle finalement très superficielle et ne fait que produire une abstraction, c'est-à-dire une conception de l'homme séparé (c'est là le vrai sens de l'adjectif

¹ « Par Droit et Institution de la Nature, je n'entends autre chose que les règles de la nature de chaque individu, règles suivant lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé à exister et à se comporter d'une certaine manière. Par exemple les poissons sont déterminés par la Nature à nager, les grands poissons à manger les petits ; par suite les poissons jouissent de l'eau, et les grands mangent les petits, en vertu d'un droit naturel souverain. Il est certain en effet que la Nature considérée absolument a un droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir, c'est-à-dire que le Droit de la Nature s'étend aussi loin que s'étend sa puissance ; car la puissance de la Nature est la puissance même de Dieu qui a sur toutes choses un droit souverain. », Spinoza, *Traité théologico-politique*, traduction C. Appuhn, Paris, Garnier, 1965, Chapitre XVI, p. 261.

abstrait) du contexte social et intersubjectif dans lequel il évolue : impossible de penser l'homme coupé de la société et d'autrui. C'est pourquoi, si les hommes ne sont pas spontanément moraux, ils n'en sont pas moins susceptibles de le devenir. La preuve en est, que certains le deviennent réellement. Et c'est peut-être cela qu'on appelle la civilisation. Ce processus par lequel les hommes prennent conscience progressivement de ce qui fait leur condition et qui les conduit à faire évoluer la représentation qu'ils se font d'eux-mêmes et de la société et par conséquent à transformer leur manière de vivre ensemble.

Ainsi, pour échapper aux ravages de la violence naturelle, les sociétés se sont constituées en exerçant souvent une forte pression sur les individus et il a fallu des siècles pour que ces derniers parviennent à conquérir leur liberté et que se relâchent les entraves que leur imposait la collectivité. En ce sens la naissance d'une certaine forme d'individualisme a été sans nul doute un progrès, mais peut-être faut-il aujourd'hui dépasser ce paradigme pour penser l'homme, ainsi que son rapport à la société et aux autres, d'une autre manière, si nous ne voulons pas tomber dans une nouvelle forme de barbarie et prendre le risque de la déshumanisation.

GENÈSE DE LA NOTION D'INDIVIDU

L'HOMME SE DÉFINIT INITIALEMENT PAR SA COMMUNAUTÉ.

L'homme ne s'est pas toujours perçu comme individu, la notion d'individu est même une invention récente, propre à l'époque moderne. Cependant dire cela, ce n'est pas dire que l'homme s'est mis du jour au lendemain à percevoir sa dimension individuelle, cette manière de se percevoir et la notion qui l'accompagne sont le fruit d'une lente gestation qui traverse l'histoire de la pensée et des mentalités, de l'antiquité jusqu'à l'époque moderne. Il faut simplement souligner qu'à partir du XVII^{ème} siècle cette représentation de l'homme devient effective et contribue à faire évoluer radicalement la société.

Il convient également de signaler que cette perception n'a rien d'universel et qu'encore aujourd'hui il y a des hommes qui ne se perçoivent pas comme des individus. Car même si le mode de vie occidental a tendance à s'étendre à toute la planète, je ne suis pas certain qu'un indien vivant dans la forêt amazonienne, qu'un africain vivant en milieu rural ou un afghan se perçoivent comme des individus. Dans les sociétés traditionnelles, comme c'était aussi le cas dans le monde antique, les hommes se perçoivent d'abord comme membres d'une communauté. Un homme se définit d'abord par son groupe d'appartenance. Dans la Grèce

antique, on est grec ou barbare, on appartient à telle cité et à l'intérieur de la communauté politique on appartient à telle ou telle caste et on s'inscrit dans telle ou telle lignée :

L'homme antique est aspiré par la cité et par la famille, soumis à un destin aveugle, sans nom, supérieur aux dieux mêmes. L'esclavage ne choque pas les plus hauts esprits de ce temps. Les philosophes n'estiment que la pensée impersonnelle et son ordre immobile qui règle la nature comme les idées. L'apparition du singulier est comme une tache dans la nature et dans la conscience.²

Il reste d'ailleurs quelque chose de ce mode de fonctionnement, principalement en milieu rural, où l'appartenance au village et à la famille remplit encore une fonction identitaire très forte.

Il semble donc qu'initialement l'homme se définisse plus par le collectif que par l'individuel. Cela ne signifie pas pour autant que ce mode de fonctionnement fait des sociétés traditionnelles des sociétés qui sont nécessairement fondées sur le partage et l'égalité. Bien au contraire ! C'est principalement avec l'avènement de la notion d'individu que la question de l'égalité va pouvoir trouver des éléments de solution. Les sociétés du passé, nous le savons tous, sont, pour une grande majorité d'entre elles, profondément inégalitaires dans la mesure où, fonctionnant selon un mode aristocratique, elles accordent un grand nombre de privilèges à ceux qui appartiennent à l'ordre ou à la caste qui domine. Par conséquent, chacun se définit en fonction de son groupe d'appartenance, qui est le plus souvent celui de sa naissance et dont il ne peut que très difficilement sortir. C'est pourquoi, s'il existe des solidarités dans ces sociétés, elles sont toujours partielles et ne concernent que des groupes sociaux bien précis, l'idée d'une solidarité entre individus y est proprement impensable.

APPARITION DE LA NOTION D'INDIVIDU

Le christianisme va introduire une certaine rupture avec cette conception de l'homme puisqu'il va permettre d'envisager chaque être humain comme une créature aimée de dieu qui est l'égal, à ses yeux, à tous les autres hommes. Cette perception de l'homme par lui-même, peut-être pas encore comme individu, mais comme ébauche d'un sujet libre et responsable, va se retrouver chez Saint Augustin qui est, par ses *Confessions*, l'un des premiers auteurs à s'exprimer à la première personne. S'interrogeant sur le mal qu'il a pu commettre, sur ses fautes et la fragilité de sa foi, il s'exprime en tant qu'individu particulier responsable de lui-même, de ses actes et de ses pensées. Augustin rédige dans ses *Confessions* l'histoire de sa

² Mounier Emmanuel, *Le personnalisme*, Paris, PUF, 1949, p. 12.

conversion, il s'agit en quelque sorte d'une autobiographie spirituelle, rédigée à la gloire de Dieu et au cours de laquelle il nous décrit l'itinéraire qui l'a conduit vers le christianisme. Cette forme d'expression de soi se retrouvera ensuite chez des auteurs, comme Montaigne qui rédige également ses *Essais* à la première personne, et trouvera son accomplissement chez cet autre auteur de *Confessions* qu'est Rousseau. Mais entre Montaigne et Rousseau il faut insister sur les apports essentiels d'un philosophe, qui peut être considéré comme le père de la modernité, et qui n'est autre que Descartes. En effet, ce philosophe est le premier à élaborer une philosophie qui prend pour point de départ le sujet lui-même à partir de son célèbre *cogito* que l'on peut résumer de la manière suivante : si je puis douter de tout, il y a au moins une chose dont je ne puis douter, c'est que j'existe et que j'existe en tant que substance pensante³. C'est donc à partir de cette évidence du sujet pensant que Descartes va reconstruire tout l'édifice de la connaissance, de la métaphysique à la physique en passant par les mathématiques. C'est ce sujet qui va contribuer à l'avènement de l'individu dans la société moderne.

L'INDIVIDUALISME DES LUMIÈRES

Vue sous cet angle, la perception des hommes comme des individus est un incontestable progrès dans la mesure où en concevant la société comme un ensemble d'individus il est ensuite possible de faire en sorte qu'ils jouissent de droits équivalents et qu'ils puissent, au moins en droit, théoriquement, accéder à n'importe quelle position sociale, quelle que soit leur naissance. L'avènement de la notion d'individu a donc joué un rôle libérateur considérable dans l'histoire des sociétés occidentales, sans cela des notions comme celle de contrat social au sens où l'entend Rousseau ou comme celle de droits de l'homme n'auraient jamais vu le jour. En effet, les droits de l'homme supposent que chaque individu humain possède par nature des droits inaliénables. Tandis que jusque là, la société aristocratique se fondait sur une autre conception du droit naturel qui partait du principe que seuls certains hommes, qui se définissaient en fonction du groupe d'appartenance dans lequel ils avaient vu le jour, bénéficiaient de droits auxquels les autres hommes n'avaient pas accès.

LES LIMITES DE LA PERCEPTION DE L'HOMME COMME INDIVIDU

³ « Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie, que je cherchais. », Descartes, *Discours de la méthode*, Quatrième partie, in *Œuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, 1953, p. 147-148.

Cependant, un tel progrès ne peut continuer à porter ses fruits que s'il parvient à être dépassé. Comme nous l'a enseigné Hegel, l'histoire humaine est dialectique et ne peut évoluer qu'en supprimant – tout en conservant – ce qu'elle a produit de positif. Peut-être est-il temps, si nous ne voulons pas être balayés par le vent de l'histoire, de porter un regard critique sur cette notion pour la faire évoluer vers une forme plus humainement acceptable ?

En effet, l'individu qui apparaît avec l'époque moderne et qui triomphe au siècle des lumières n'est autre que l'individu libéral et ce mouvement historique que nous venons de décrire rapidement participe de celui que décrit Alexis de Tocqueville dans l'introduction à *De la démocratie en Amérique* ainsi que dans *L'ancien régime et la révolution*, mouvement vers la démocratie – qui ne signifie pas seulement pour Tocqueville un régime politique, mais un système social global – qui fascine ce penseur tout autant qu'il l'effraie car il y voit la montée d'un individualisme qui risque comme un fleuve en crue d'emporter avec lui tout le corps social⁴. Il apparaît donc aujourd'hui nécessaire, si nous ne voulons pas faire de Tocqueville un prophète et si nous ne voulons pas avoir à affronter les dangers contre lesquels il nous met en garde, de repenser la place de l'homme dans la société à partir d'une catégorie qui pourrait tout en englobant la notion d'individu la dépasser, il s'agit de la notion de personne.

On pourrait certes rétorquer qu'il n'y a ici rien de nouveau, que la personne n'est pas un concept qui vient d'être inventé et qu'il n'est pas plus neuf que celui d'individu. Cela est vrai, si l'on en reste à la définition traditionnelle de la personne. En revanche, peut-être pouvons nous tenter de repenser la notion de personne de manière différente, d'opérer un travail de déconstruction et de reconstruction de celle-ci pour monter en quoi elle peut avantageusement remplacer celle d'individu qui de libératrice est peut-être devenue aujourd'hui une cause d'aliénation et de déshumanisation de nos relations sociales.

Une certaine vulgate libérale a, en effet, tendance à penser la société comme un agrégat d'individus, d'entités isolés les uns de autres et qui n'entretiendraient entre elles que des relations contractuelles. L'homme se réduirait à un *homo œconomicus* disposant d'une liberté sans limite et entretenant avec ses semblables des relations essentiellement intéressées et s'inscrivant dans une visée principalement utilitariste. Une telle conception de l'homme apparaît encore aujourd'hui, pour de nombreux esprits, comme foncièrement réaliste dans la mesure où elle réduit les rapports humains à de froids calculs dans lesquels aucune vertu morale n'interviendrait et qui ne se construiraient sur aucune base idéale, voire idéaliste.

⁴ « Les peuples chrétiens me paraissent offrir de nos jours un effrayant spectacle; le mouvement qui les emporte est déjà assez fort pour qu'on ne puisse le suspendre, et il n'est pas encore assez rapide pour qu'on désespère de le diriger: leur sort est entre leurs mains; mais bientôt il leur échappe. », De Tocqueville Alexis, *De la démocratie en Amérique*, Garnier Flammarion, Paris, 1981, Introduction, p. 62.

C'est cette prétention à rendre compte de la réalité concrète des relations humaines que nous voudrions interroger ici. Par une remise en question la pertinence de la notion d'individu, il semble possible de redéfinir la notion personne qui nous apparaît, en dernier ressort, mieux à même de rendre compte de la condition humaine dans ce qu'elle a de plus concret. En effet, l'individu telle qu'il est conçue par une certaine idéologie libérale n'est-il pas, contrairement à ce que prétendent les défenseurs de cette notion, une pure abstraction ?⁵

L'INDIVIDU COMPOSANT ET COMPOSÉ

Étymologiquement le terme d'individu désigne ce qui est indivis, mais en réalité, rien dans la nature, même pas l'homme n'est séparé de la totalité dont il fait partie et des autres éléments qui la composent. La fiction cartésienne du doute hyperbolique, du doute poussé à l'extrême pour aboutir à l'évidence du *cogito*, conduit le sujet à se penser comme isolé, séparé de tout le reste, au point qu'il parvient à se penser comme dissocié de son corps et à en déduire que l'existence de ce dernier est plus difficile à prouver que celle de l'âme qui relève de l'évidence. Mais ce n'est là qu'une fiction, Descartes fait comme si le monde n'existait pas, comme si son corps n'était qu'une illusion, mais alors qu'il doute de son corps, ce dernier n'en est pas moins présent et relié à tout le reste de la nature. D'ailleurs douter de l'existence du corps n'est-ce pas une manière d'attester de sa présence, de lui être relié par la conscience qu'on en a. C'est pourquoi, malgré son admiration pour Descartes, Spinoza pensera tout autrement la place de l'homme dans la nature et concevra tout individu comme composant et composé, comme étant lui-même constitué d'éléments disposant d'une relative autonomie, mais comme étant également l'élément d'un tout plus vaste. Aussi, parce que l'homme fait partie de la nature, faut-il le penser comme un être relié, relié à la nature tout entière, mais relié aussi et surtout aux autres hommes selon des types de liens qui, certes, lui sont propres, mais qui n'instaurent pas pour autant une rupture de l'homme avec la nature.

Ces liens ne peuvent être occultés sans amputer l'homme d'une partie de lui-même, ne pas les prendre en considération, c'est aussi oublier la dépendance fondamentale qui relie les hommes les uns aux autres.

⁵ « L'individualisme est un système de mœurs, de sentiments, d'idées et d'institutions qui organise l'individu sur ses attitudes d'isolement et de défense. Il fut l'idéologie et la structure dominante de la société bourgeoise occidentale entre le XVIIème et le XIXème siècle. Un homme abstrait, sans attaches ni communautés naturelles, dieu souverain au cœur d'une liberté sans direction ni mesure, tournant d'abord vers autrui la méfiance, le calcul et la revendication ; des institutions réduites à assurer le non-empiétement de ces égoïsmes, ou leur meilleurs rendement par l'association réduite au profit : tel est le régime de la civilisation qui agonise sous nos yeux, un des plus pauvres que l'histoire ait connus. », Mounier, Emmanuel, *Le personnalisme*, Op. Cit., p. 39.

Penser l'homme uniquement comme un individu c'est donc oublier deux éléments constitutifs fondamentaux de la condition humaine, la socialité et l'altérité ? Deux éléments auxquels, il est indispensable d'en rajouter un troisième : la vulnérabilité.

DE L'INDIVIDU À LA PERSONNE

Spinoza écrit dans l'*Éthique* que l'homme n'est pas « dans la nature comme un empire dans un empire »⁶, autrement dit qu'il n'est pas régi par d'autres lois que celle qui régissent la nature tout entière. Les hommes comme toutes les autres choses de la nature sont déterminés par des lois de causalité dont ils n'ont pas toujours conscience et qui sont les causes de leurs comportements. Par conséquent le libre arbitre est une pure illusion, comme l'écrit Spinoza : « Les hommes se croient libres, pour la raison qu'ils ont conscience de leur volition et de leur appétit, et que, les causes qui les disposent à appéter et à vouloir, ils les ignorent, et n'y pensent pas même en rêve. »⁷. Cela peut apparaître comme un début bien étrange pour une réflexion qui se donne pour objet la notion de personne, notion qui s'est initialement construite à partir de l'idée selon laquelle l'homme a une valeur supérieure à toute autre chose parce qu'il est une exception dans la nature. Il apparaît cependant qu'une autre conception de la personne est possible⁸. Cette position s'écarte donc des positions comme celle qui sont à la base d'un personnalisme comme celui d'Emmanuel Mounier qui pense que, bien que faisant partie de la nature, l'homme a « la capacité de rompre avec la nature »⁹. Si l'on peut reprendre avec lui la formule de Marx : « L'homme est un être naturel, mais un être naturel humain »¹⁰, si l'on pense également que l'homme occupe une place particulière dans la nature, il n'est pas pour autant nécessaire d'en conclure qu'il est en mesure de s'affranchir d'une quelconque manière des lois de la nature. En revanche, il est permis de penser, avec Spinoza, que la compréhension de ces lois par l'esprit humain fait que l'homme les suit plus librement. C'est pourquoi la manière dont l'homme se pense et pense sa condition relève plus d'un processus de libération que d'une liberté perçue comme un libre arbitre déjà à l'œuvre. Penser l'homme comme personne s'inscrit dans ce processus libérateur, tant sur le plan juridique que sur le plan moral et éthique.

⁶ Spinoza, *Éthique*, traduction de Bernard Pautrat, Seuil, Paris, 1988, Troisième partie, Préface, p.199.

⁷ *Ibid.*, Appendice de la première partie, p. 81.

⁸ Lire à ce sujet mon article publié dans la Revue de l'Enseignement Philosophique (Numéro de Juillet-Aout 2009), *La notion de personne dans l'Éthique de Spinoza*. Article qui reprend le contenu du chapitre IV – La personne comme problème – de mon livre *De l'Éthique de Spinoza à l'éthique médicale*, Presses Universitaires de Rennes, mars 2011.

⁹ Mounier Emmanuel, *Le personnalisme*, Op. Cit., p. 26.

¹⁰ *Ibid.*

L'ORIGINE JURIDIQUE DE LA NOTION DE PERSONNE

Parmi les sources qui ont permis l'émergence de la notion de personne, il en est une qu'il ne faudrait pas négliger, c'est le droit. En effet, le droit romain fait sa place à la notion de personne, il ne s'agit certes que de la personne juridique et pas encore de la personne au sens moral ou éthique de ce terme, mais l'usage de cette notion permet d'établir des distinctions qui sont encore opératoire aujourd'hui. La personne juridique désigne un sujet ayant des droits et des devoirs envers la cité. C'est dans ce cadre que sera pensée la distinction juridique entre les choses et les personnes qui fait que, dans le droit français en tout cas, on ne peut faire d'une personne (soi-même ou une autre personne, partiellement ou en totalité) une marchandise (problème du commerce des organes ou de la GPA, par exemple).

Cette distinction dépasse d'ailleurs la sphère juridique pour concerner la sphère éthique et devrait nous conduire à nous interroger sur le véritable sens de nos pratiques dans la manière dont nous conduisons nos existences et nos relations aux autres. Ainsi, il serait certainement très pertinent et probablement salvateur de remettre en cause la manière dont nous usons du verbe gérer dans notre discours. De nos jours tout se gère, il faut gérer ses émotions, sa vie sentimentale, sa vie familiale, sa carrière et dans les administrations et les entreprises on gère les relations humaines. Autrement dit, on applique, à ce qui est d'ordre qualitatif, subjectif et intersubjectif, un terme emprunté à une logique comptable, à une rationalité de type mathématique faite pour évaluer et organiser des quantités objectivement mesurable. Il ne s'agit pas, bien évidemment, de mépriser ici le travail des gestionnaires, il va de soi qu'il est souhaitable que les administrations, les entreprises, l'État soient bien gérés pour qu'ils puissent satisfaire les intérêts de tous. Mais, cette logique gestionnaire à ses limites, on gère des choses pas des hommes, pas des personnes. On ne traite pas les êtres humains comme un stock de marchandises et ce, pour la simple et bonne raison que chaque homme est pour les autres hommes un être avec qui l'on échange et non un être que l'on échange (ce qui explique d'ailleurs le caractère profondément immoral de l'esclavage). La personne humaine n'est pas objet, mais sujet de l'échange. Marx l'a d'ailleurs bien compris lorsqu'il explique que, dans le système capitaliste, le travailleur salarié ne se vend pas, pas plus qu'il ne vend son travail, mais qu'il échange uniquement contre son salaire sa force de travail¹¹. Autrement dit ce que l'on gère dans une entreprise c'est la force de travail des hommes, pas les hommes eux-mêmes. Le problème c'est qu'en gérant cette force de travail on est aussi obligé de prendre en considération ceux qui la mettent en œuvre, il faut alors prendre conscience qu'à ce niveau on

¹¹ Marx Karl, *Le Capital*, Éditions Sociales, Paris, 1976, chapitre VI, p. 131-135.

n'est plus dans la gestion mais dans l'éthique. On peut comprendre qu'il puisse être nécessaire dans certaines conditions de licencier du personnel, il n'empêche que si l'on veut le faire de façon humaine on ne peut se contenter d'une démarche purement gestionnaire. Certes, l'économie n'a rien à voir avec la morale, mais c'est précisément pour cela (comme le fait remarquer André Comte Sponville) que la morale est nécessaire pour la rendre plus humaine. Les nécessités économiques ne sont en rien une excuse à l'immoralité, sauf pour les esprits de mauvaise foi. Si le capitalisme est, en tant que système économique, amoral, il n'interdit pas aux individus qui sont les acteurs de la production et des échanges d'agir moralement, de ne pas considérer les personnes comme des choses et de respecter l'une des formulations par laquelle Kant exprime loi morale :

Agis toujours de telle sorte que tu traites l'humanité, en ta personne comme en celle d'autrui, toujours également comme une fin et jamais simplement comme un moyen.¹²

Kant ne nous dit pas ici qu'il est immoral de traiter les autres hommes comme des moyens, la vie sociale le nécessite et nous le faisons tous les jours. En revanche, ce qui est immoral, c'est de réduire l'autre à l'état de moyen, et c'est ce à quoi risque de nous conduire une logique purement gestionnaire appliquée aux relations humaines. Aussi, pour éviter de nous enfoncer dans cette logique inhumaine, devons nous nous interroger sur le véritable sens de la notion de personne.

L'ORIGINE THÉOLOGIQUE DE LA NOTION DE PERSONNE : LA PERSONNE COMME ENTITÉ SUBSTANTIELLE

La notion de personne a en effet été initialement pensée en termes substantiels, le théologien Boèce dans son *Traité sur le Christ* définit la personne comme une « substance individuelle de nature rationnelle »¹³. On voit donc ici que la genèse de la notion de personne recoupe en un certain sens celle d'individu dont elle souligne la dimension morale. C'est d'ailleurs la singularité de l'individu qui sera au cœur de cette définition et qui aboutira à limiter le qualificatif de personne à l'homme seul. En effet, S'interrogeant sur ce qui, parmi les créatures de Dieu, peut être qualifié de personne, les choses comme les êtres vivants, seuls finalement les hommes considérés chacun dans leur singularité peuvent être considérés comme des personnes :

Parmi toutes ces substances-là, la personne ne peut en aucun cas être attribuée aux universels, mais seulement aux singuliers et aux individus, car il n'y a pas de personne de l'homme considéré comme « être vivant » (*animal*) ou comme genre, mais ce n'est qu'à

¹² Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Deuxième section, Traduction Victor Delbos, Delagrave, Paris, 1967, p. 150.

¹³ Boèce, *Traité sur le Christ*, in *Courts traités de théologie*, Éditions du Cerf, Paris, 1991, p. 59.

Cicéron, à Platon ou à des individus singuliers que l'on donne un nom particulier de personne.¹⁴

L'homme, en tant qu'il est libre, conscient et doué de raison est considéré comme une substance distincte de toutes les autres choses qui constitue la nature. Ce terme de substance signifie que l'homme est pensé comme une exception dans la nature puisque ce terme désigne ce qui existe en soi et par soi et qui n'a besoin de rien d'autre que soi pour exister.

Cependant, l'analyse que fait Boèce de la notion de personne va ouvrir d'autres possibilités car elle va également porter sur la notion de trinité et donner également lieu à une définition de la personne en termes de relation. Il se demande comment Dieu peut-être, pour les chrétiens, une personne à part entière, alors qu'il est également constitué de ces trois personnes que sont le père, le fils et l'esprit saint :

Mais puisque le Père est Dieu, que le Fils est Dieu et que l'Esprit-Saint est Dieu, et que Dieu n'a aucune différence qui le rendrait différent de Dieu, c'est que Dieu ne diffère en rien d'aucune des personnes divines. Or, là où les différences sont absentes, la pluralité est aussi absente, et là où est absente la pluralité, là est présente l'unité. Rien d'autre n'a pu être engendré de Dieu que Dieu. Enfin, dans ce qui est numérable, la répétition des unités ne produit pas, en tous ses modes, la pluralité.¹⁵

Cette unité de Dieu dans la Trinité est donc maintenue parce que la personne se définit également comme relation avec un *alter ego*. Être une personne ce n'est pas en effet vivre isolé de ses semblables, c'est essentiellement tisser un réseau de relations avec eux, relations qui font être tant les autres que soi-même. Cette dimension se traduit dans la personne de Dieu par la Trinité qui permet de le penser à la fois comme substance et comme relation.

La personne peut donc se définir comme un être substantiel qui possède l'intuition de son existence et de celle d'autrui avec qui il est en relation, qui peut user de sa raison pour distinguer le vrai du faux et le bien du mal et qui dispose d'une liberté qui lui permet de choisir. Par cette définition la personne humaine acquiert une dignité morale qui va conduire un philosophe comme Kant à penser qu'elle constitue une fin en soi. Le respect de la personne humaine est donc au cœur même de la loi morale, de l'impératif catégorique qui me dicte de toujours agir par devoir, par respect pour la loi morale qui procède d'une raison pratique universelle, c'est-à-dire d'une raison morale (si pratique signifie morale ici c'est qu'il est question en morale des fins de l'action, de ce que nous devons faire). En ce qui concerne le respect Kant souligne d'ailleurs qu'il s'agit d'un sentiment singulier dans la mesure où il s'agit d'un sentiment qui ne fait rien intervenir de sensible, mais procède essentiellement de la

¹⁴ *Ibid.*, p. 58.

¹⁵ Boèce, *La trinité*, V, in *Courts traités de théologie*, op. cit., p. 142.

raison pratique, c'est, nous dit Kant, un sentiment de la raison. En effet, le respect n'est pas l'amour ou la sympathie, je peux tout autant respecter quelqu'un que je n'aime pas, qu'aimer une personne sans la respecter. Le respect pour la loi morale, et par conséquent pour l'humanité, puisque ce qui fait mon humanité c'est la présence en tout homme de la loi morale, repose principalement sur l'idée que la liberté humaine résulte de la place particulière qu'occupe l'homme dans le monde, il serait le seul être à pouvoir s'affranchir des lois de la nature et à pouvoir agir librement par devoir. Ainsi, selon Kant, la personnalité consiste dans la capacité qu'a l'homme de s'élever au dessus de la Nature et au dessus de lui-même :

Ce n'est autre chose que la personnalité, c'est-à-dire la liberté et l'indépendance vis à vis du mécanisme de la Nature entière, considérée en même temps comme la faculté d'un être qui est soumis à des lois particulières, à savoir aux lois pures pratiques données par sa propre raison.¹⁶

Reste à savoir comment il est possible pour l'homme de s'affranchir des lois de la Nature. Si comme nous l'avons souligné précédemment en nous référant à Spinoza, nous partons du principe que « l'homme n'est pas dans la nature comme un empire dans un empire », peut-on encore penser la notion de personne ? N'est-on pas conduit à réduire l'homme à l'état de simple chose ?

L'HOMME COMME ÊTRE RELIÉ

LA DIMENSION RELATIONNELLE DE LA PERSONNE

Si l'on considère que l'homme tout en étant un être comme les autres n'est pas pour autant un être quelconque, le risque de rabaisser l'homme à l'état de simple chose peut être évacué. Il est certes soumis aux mêmes lois que les autres choses de la nature, c'est-à-dire à des rapports constants de cause à effet qui relient entre elles toutes les parties qui constituent un individu. C'est là d'ailleurs l'originalité de la conception spinoziste de la nature. La nature, dans sa totalité aussi bien la nature d'une chose particulière, ne se conçoit pas pour ce philosophe en termes d'essence, mais en termes de rapports, en termes de lois (au sens où l'on parle des lois de la nature). La nature d'une chose se définit donc comme l'ensemble des rapports entre les propriétés des différents composants d'un individu. Un individu n'est pas dans cette configuration, contrairement à l'étymologie du terme qui désigne un être indivis, une unité substantielle indivisible, mais au contraire le résultat d'une multiplicité de relations entre une multiplicité de composants. Autrement dit, tout individu est à la fois composant et composé, ainsi mon corps qui constitue une réalité individuelle est composé d'une multiplicité

¹⁶ Kant, *Critique de la raison pratique*, Traduction par J. Gibelin, Vrin, Paris, 1974, P. 99.

d'autres individus, c'est-à-dire d'autres corps plus simples. Mais, il est lui-même constituant d'un individu plus grand qui est le corps social dont il fait partie, qui est lui-même un individu constituant la nature tout entière. Ce qui définit la nature d'un individu, c'est donc la complexité de sa composition. Et ce qui fait la spécificité de l'homme, c'est que du fait de sa composition et de sa complexité, il dispose d'une puissance que n'ont pas les autres individus, c'est la capacité de penser. « L'homme pense »¹⁷ écrit Spinoza. Cette capacité qu'a l'homme de penser, d'avoir conscience de ses désirs et de percevoir les choses en tant qu'idée fait que la vie humaine ne se réduit pas à la vie simplement biologique et que l'homme ne peut se réduire à une simple chose. Pour reprendre les termes de Spinoza la vie humaine « ne se définit non par la seule circulation du sang et par les autres fonctions communes à tous les animaux, mais avant toute chose par la raison, véritable vertu de l'âme, et sa vraie vie »¹⁸. La raison dont il est question ici n'est pas seulement une rationalité instrumentale mises au service de fins qui ne sont pas nécessairement raisonnables. Il s'agit de la raison en tant que puissance dont dispose l'homme de se penser dans la nature et qui lui permet de percevoir ce qui lui est vraiment utile. Cette raison n'est donc pas dissociable des affects, des sentiments et des désirs. L'homme qui comprend comment « son esprit est uni à toute la nature »¹⁹, l'homme guidé par la raison, se verra transformer par cette compréhension et réorientera ainsi ses désirs vers ce qui lui est vraiment utile. L'homme est donc mû, parce qu'il est un être pensant, par des désirs qui lui sont propres et qui font de lui une personne, c'est-à-dire un être qui pour lui-même et pour tous ses semblables vaut plus que tous les autres. Et, en effet, la complexion de l'homme est telle qu'il constitue un mode d'être qui a ses qualités propres, la conscience et la raison qui font de lui un être pensant ainsi qu'un être social dans la mesure où il a besoin de ses semblables pour progresser vers la perfection²⁰. En ce sens la dimension morale de l'homme est incontestable, et c'est d'ailleurs ce qui explique que la philosophie de Spinoza est aussi une éthique, malgré le déterminisme foncier qui la caractérise. Une telle philosophie permet donc de penser l'homme en termes plus relationnels que substantiels, c'est par les relations qu'il entretient avec ses semblables que l'homme est une personne. Ces relations sont d'abord sociales, les hommes ont besoin les uns des autres et doivent par nécessité vivre ensemble. Mais cette nécessité sociale est l'occasion de faire jaillir une dimension plus profonde de la condition humaine celle de l'altérité. L'homme ne se contente

¹⁷ Spinoza, *Éthique*, Deuxième partie, Axiome II, *Op. cit.*, p. 95.

¹⁸ Spinoza, *Traité politique*, Chapitre V, §5, PUF, 2005, p. 137.

¹⁹ Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, Établissement du texte, traduction et introduction de B. Rousset, Vrin, Paris, 2002, p. 43.

²⁰ « Rien donc de plus utile à l'homme que l'homme ;... », *Éthique*, Quatrième partie, Scolie de la Proposition XVIII.

pas de vivre avec les autres, il découvre par la vie sociale ce qu'est l'autre, car c'est cette présence de l'autre qui permet à son humanité de s'enrichir et de s'épanouir pleinement.

L'HOMME COMME ÊTRE SOCIAL

Comme le fait remarquer Platon dans *La République*, ne serait-ce que pour des raisons pratiques et économiques, les hommes ont besoin les uns des autres, c'est pourquoi ils doivent s'organiser en société afin de produire des biens et des services les uns pour les autres et de les échanger. On peut cependant se demander si la vie sociale ne répond qu'à ce type de nécessité. Il semble d'une part que l'homme soit par nature un être social comme la plupart des primates. Peut-être vivons nous en société parce que nous sommes, comme nos cousins les chimpanzés, déterminés naturellement à la vie sociale. Certes, la vie sociale de l'homme est plus complexe que celle du chimpanzé, c'est pourquoi il doit mettre en place des structures politiques et juridiques complexes pour réguler les relations entre les groupes et les individus à l'intérieur de la société. Mais si cette vie sociale ne se limite pas à la seule solidarité entre des individus qui, au nom de leurs intérêts bien compris, travaillent et échangent les uns avec les autres, c'est qu'elle donne lieu à d'autres relations que celles que déterminent la production des biens nécessaires à la vie matérielle. Comme nous l'avons déjà souligné, nous ne vivons pas seulement avec les autres, mais par et pour autrui. Nous existons dans une relation à l'autre qui ne se réduit pas à des rapports entre des individus, mais qui s'inscrit dans un réseau de liens qui se tissent entre des consciences qui ne se constituent pas de manière autonome, mais, précisément, en intégrant la présence d'autrui. Autrui est un élément constitutif de la conscience humaine qui ne peut exister que dans un contexte d'intersubjectivité.

LA NOTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE D'INTERSUBJECTIVITÉ

Par ce terme est désigné cette caractéristique de la conscience humaine d'être toujours habitée par la présence d'autrui. Cette notion a été principalement développée par Husserl²¹ qui, s'interrogeant sur la conscience humaine, découvre non seulement qu'elle fait preuve d'intentionnalité – « toute conscience est toujours conscience de quelque chose » - mais également qu'elle reconnaît originellement l'existence d'autres consciences par l'expérience de la coexistence. C'est cette expérience originelle de la coexistence de la conscience avec d'autres consciences que Husserl nomme l'intersubjectivité. Cette notion sera ensuite reprise, discutée, développée, par les phénoménologues ultérieures comme Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty ou Emmanuel Lévinas.

²¹ Husserl, *Méditations cartésiennes*, Cinquième méditation, §49, Vrin, 1986, p. 90-91.

Ce qui est au cœur de cette notion, c'est l'idée que la conscience n'est jamais totalement repliée sur elle-même mais qu'elle intègre toujours la présence de l'autre. Dans la mesure où le regard de l'autre est toujours présent en elle, il est fort probable que ce soit par le regard de l'autre qu'elle se constitue. Il n'est pas certain, en effet, que la conscience de soi précède la conscience d'autrui. C'est parce qu'une autre conscience me perçoit et me renvoie à moi-même ma propre image que je prends conscience de moi-même. Les quelques cas d'enfant sauvage qui ont été décrits dans le célèbre livre de Lucien Malson²² avaient tous ce défaut de ne pas avoir conscience d'eux-mêmes, de ne pas dépasser le sentiment de soi de l'animal. En revanche dès qu'ils sont introduits dans un univers social, dès qu'ils sont plongés dans le monde de l'intersubjectivité, ils s'éveillent progressivement à eux-mêmes pour devenir des personnes pour eux-mêmes et pour les autres. L'autre les fait être pour eux-mêmes, c'est pourquoi la dimension d'altérité et de reconnaissance sont fondamentales si l'on veut, non pas définir - la personne ne se définit pas comme un objet - mais plutôt comprendre ce qu'est la personne humaine.

LA NOTION DE RECONNAISSANCE

Le tout jeune enfant, lorsqu'il vient au monde ne peut s'épanouir qu'en entrant en relation avec le corps de l'autre, le corps de la mère ou de toute personne qui prendra soin de lui. C'est pourquoi il est permis de penser que la prise de conscience d'autrui précède probablement la prise de conscience de soi et qu'elle en est certainement la condition.

Autrui est en effet celui qui me renvoie à moi-même ma propre image, celui qui me prouve objectivement que j'existe, celui qui confirme extérieurement ce qui n'est initialement que sentiment intérieur et subjectif de ma propre existence. C'est que Hegel a montré dans sa *Dialectique du maître et de l'esclave*²³, lorsqu'il imagine cette situation hypothétique qui aurait pu se dérouler à l'aube de l'humanité et au cours de laquelle deux hommes, dont aucun des deux n'est certain que l'autre est son semblable, se rencontrent. Cette rencontre se fait donc dans la méfiance et l'hostilité au point que ces deux hommes en viennent à s'affronter, mais à s'affronter dans une lutte qui n'a pas pour but de sauver sa vie, bien au contraire, si chacun provoque l'autre c'est pour mettre sa vie en jeu dans une lutte à mort par laquelle chacun tentera de se faire reconnaître par l'autre comme esprit et non comme un simple animal qui n'a d'autre souci que de sauver sa vie biologique. Mais s'il s'agit d'une lutte à mort, elle n'aura pas pour autant comme issue l'exécution du vaincu, le tuer c'est en effet

²² Lucien Malson, *Les enfants sauvages : mythe et réalité*, 10/18, 2003.

²³ Hegel, *phénoménologie de l'esprit*, « Dialectique du maître et de l'esclave », Aubier, 1939.

supprimer toute possibilité d'être reconnu par une autre conscience. C'est pourquoi le vainqueur lui laissera la vie sauve pour en faire son esclave. Cependant cette solution aboutira à un échec et ne donnera lieu qu'à une illusion de reconnaissance, car réduit en esclavage l'autre n'est plus un semblable. Du point de vue du maître sa conscience est niée par le fait que l'esclave est rabaissé à l'état de chose, de vulgaire instrument. Il n'est plus que ce qu'Aristote appelait « un instrument animé », expression ambiguë s'il en est, puisqu'elle réunit à la fois l'idée de chose et d'âme (mais il ne faut pas oublier que pour Aristote, les plantes aussi ont une âme). Il n'empêche que, même animé, l'esclave est un homme réduit à l'état de simple moyen, il n'est donc pas reconnu comme un homme à part entière et ne peut par conséquent reconnaître le maître comme son *alter ego*. Ce qui signifie que, pour qu'une reconnaissance puisse avoir lieu, il est nécessaire qu'elle soit réciproque et qu'elle repose sur une certaine forme d'égalité. Dans la dialectique du maître et de l'esclave, c'est finalement l'esclave qui tire son épingle du jeu, car par son travail il crée un monde dans lequel le maître devient étranger, ce qui conduit ce dernier à être finalement balayé par le vent de l'histoire.

Mais ce qui importe ici c'est surtout la mise en évidence de cette nécessité de voir confirmée sa propre existence par le regard de l'autre, nécessité qui va même plus loin qu'une simple confirmation puisqu'elle consiste également à faire découvrir à chacun des aspects de lui-même qu'il ignorerait sans la présence de l'autre. Pour reprendre une formule de Sartre « autrui est le médiateur entre moi et moi-même »²⁴. Pour illustrer cette forme de reconnaissance et de saisie de soi par soi, Sartre prend l'exemple de ce sentiment qu'est la honte. Il remarque, en effet, que je n'ai jamais honte tout seul, que la honte ne m'envahit que lorsque je suis sous le regard d'autrui. Si, par exemple, je regarde par le trou d'une serrure pour commettre une indiscretion et que je suis seul, je ne ressentirai pas de honte. Cependant, si je m'aperçois soudain que quelqu'un me regarde je serai alors envahi par ce sentiment, et ce n'est pas tant le jugement que l'autre porte sur moi qui m'affecte, que le jugement que moi-même je porte sur mon acte. Si l'autre porte sur moi un regard accusateur alors que je suis en train d'accomplir une action que je juge légitime, je n'ai pas honte. Lorsque j'ai honte, non seulement je me juge comme autrui me juge, mais je me juge comme je me jugerai si j'étais à la place d'autrui. Autrui me renvoie à moi-même une image de moi que je ne perçois pas dans la solitude, dans la solitude la conscience de soi bien que réflexive ne se juge pas elle-même tandis que sous le regard de l'autre elle ne peut plus ne pas voir cet aspect d'elle-même qui était resté occulté. Autrui est donc bien ce médiateur par lequel je me découvre, il est comme

²⁴ Sartre Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943.

le miroir à la surface duquel apparaît ma propre image. Dans une certaine mesure, seul, je ne suis qu'un individu livré à lui-même, tandis que sous le regard d'autrui je deviens une personne, une personne responsable d'elle-même devant autrui. J'ai, sous le regard d'autrui, à répondre de mes actes, à les assumer.

Mais le regard d'autrui n'est pas nécessairement un regard accusateur, il peut aussi être un regard compatissant, un regard amical, un regard qui m'encourage, les autres, même si ce n'est pas toujours le paradis, ce n'est pas nécessairement l'enfer, comme le laisse entendre Sartre. L'autre n'est pas nécessairement celui qui m'accuse, il peut aussi être celui qui m'envoie des signes de reconnaissance positifs, celui qui me dit que mon existence est aussi une source de joie pour les autres, celui qui reconnaît la valeur de mes paroles, de mes actes, de mon travail, celui qui souligne la singularité et l'originalité de mon existence. L'autre peut aussi être celui qui ne se contente pas de me percevoir comme son *alter ego*, mais aussi comme « *alter tout court* », c'est-à-dire qui me montre que ce qu'il apprécie en moi, c'est précisément ce à quoi il ne peut directement accéder, ce qui fait ma différence radicale, mon altérité. Être une personne, c'est peut-être aussi savoir apprécier l'altérité de l'autre et être reconnu par autrui comme altérité.

QU'EST-CE QUE LA PERSONNE HUMAINE

L'UNIVERSEL ET LE PARTICULIER

Reconnaître la valeur de l'autre, le reconnaître comme personne, c'est donc nécessairement reconnaître deux choses.

D'une part, c'est reconnaître l'humanité qui est en lui, c'est-à-dire ce je possède en commun avec lui et qu'il possède en commun avec moi, ce que nous partageons tous les uns avec les autres. Reconnaître cela, c'est reconnaître l'universel en l'homme. Ce qui ne signifie pas simplement reconnaître des caractéristiques, des qualités ou des facultés, la conscience, la raison, la liberté, qui sont certes le propre de l'homme, mais qui peuvent aussi parfois disparaître ou manquer. Mais peut-on dire que celui chez qui ces qualités sont absentes n'est pas une personne ? Avons-nous le droit de considérer qu'un déficient mental, un psychotique ou une personne âgée souffrant de la maladie d'Alzheimer ne sont pas ou plus des personnes ? Glisser vers cette pente, ce serait sans nul doute s'orienter sur la voie de la déshumanisation de l'homme et vers la pire des barbaries. En revanche, pour ne pas avoir à emprunter cette voie, il faut certainement penser l'humanité de l'homme d'une autre manière, non plus seulement en termes de caractéristiques essentielles, mais également en termes de condition.

Ce qui fait que je me reconnais dans le plus humble comme dans le plus puissant des hommes, dans le plus déficient comme dans le plus capable, c'est que je partage avec lui la même condition. Je suis comme lui un être fragile, dépendant des autres, mortel et vulnérable. Autrement dit, comprendre la personne, c'est à la fois prendre en considération des qualités ou des facultés propres à l'homme, mais aussi tenir compte du fait qu'il est susceptible de les perdre ou de ne pas les développer. C'est-à-dire tenir compte de ce qui est la condition d'un progrès possible vers l'autonomie, mais qui peut aussi être à l'origine de notre vulnérabilité. On pourrait, en un certain sens, s'inspirer du concept rousseauiste de perfectibilité pour penser cette universalité de condition qui fait l'humanité. Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau définit la perfectibilité comme la faculté d'acquérir toutes les autres²⁵. Comme l'a écrit très justement l'un de ses commentateurs, c'est « la faculté des facultés »²⁶. Le propre de celle-ci est de permettre à l'homme d'acquérir toutes les facultés nécessaires pour s'adapter à son milieu. Alors que « l'homme de la nature » est « un animal stupide et borné », « l'homme de l'homme » est un être chez qui se sont développées certaines facultés en fonction des circonstances. Cependant, cette perfectibilité, cette faculté de se perfectionner, est aussi celle qui fait que l'homme est susceptible de « devenir imbécile ». Les caractères dont elle permet le développement étant acquis, il est toujours possible, du fait des accidents de la vie, de la maladie, de la vieillesse, de les perdre. L'homme est donc cet être qui sans cesse balance entre autonomie et vulnérabilité et c'est cela qui fait sa condition.

Reconnaître la valeur de la personne humaine, c'est donc reconnaître cette universalité de condition que chacun vit différemment selon sa complexion particulière.

Car, reconnaître la valeur de la personne, c'est, d'autre part, tenir compte de ses particularités, de ses différences, sans pour autant le réduire à celles-ci, ce qui pourrait conduire à la négation même de l'humanité, en favorisant par exemple des particularismes culturelles qui peuvent porter atteinte à la dignité de la personne humaine par leur caractère discriminatoire ou humiliant pour certaines catégories de personnes. Mais, c'est plutôt reconnaître l'incarnation de l'universel dans le particulier, c'est-à-dire une certaine singularité de la personne qui est au cœur même de toute forme d'altérité.

SINGULARITÉ ET ALTÉRITÉ

²⁵ Rousseau Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Œuvres complètes, Tome III, La pléiade, Gallimard, 1964, p. 142.

²⁶ « Elle (la perfectibilité) est seulement la condition préalable et formelle qui rend possible toutes ces facultés. », Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique – Les principes du système de Rousseau*, Vrin, Paris, 1974, p. 288.

Si l'autre est mon semblable, il n'est pas mon identique. Cependant, s'il n'est pas identique à moi, il n'est pas non plus radicalement différent, je possède avec lui quelque chose en commun, c'est ce qui fait notre humanité. L'autre est donc celui qui est comme moi, mais sans être moi, il est un être singulier, synthèse de l'universel et du particulier, incarnation de l'universel dans le particulier.

Autrui est donc toujours à la fois proche et lointain, proche par cette communauté que je partage avec lui, mais lointain parce qu'en lui toujours quelque chose m'échappe, cette singularité qui fait de lui un personne. C'est cette singularité qui fait aussi son altérité. Parler de l'altérité de l'autre peut sembler pléonastique, mais c'est au contraire exprimer une dimension essentielle d'autrui qui n'est pas qu'altérité, sinon il ne serait pas autrui, il serait simplement une chose autre que moi. Or, justement, autrui n'est pas une chose, il est mon semblable, certains diront mon *alter ego*, d'autres, comme Emmanuel Lévinas, iront même plus loin et verront dans autrui la manifestation d'une forme de transcendance. Autrui est celui qui vaut plus que moi parce qu'il est celui qui m'appelle à agir de façon éthique, pour Lévinas autrui est le seul être qui a un visage et le visage d'autrui est un appel à la vie éthique :

Le visage est signification, et signification sans contexte. Je veux dire qu'autrui dans la rectitude de son visage, n'est pas un personnage dans un contexte. (...). Ici, au contraire, le visage est sens à lui tout seul. Toi c'est toi. (...). Mais la relation au visage est d'emblée éthique. Le visage est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins ce dont le *sens* consiste à dire : « Tu ne tueras point »²⁷.

Autrui est donc celui qui donne sens à mon existence. Autrui est toujours un être singulier et pour cela un être mystérieux, il est celui qui me ressemble, mais qui m'échappe sans cesse car jamais je ne pourrai pénétrer dans sa conscience. Il est celui que je ne peux connaître, mais en qui je dois croire, c'est même cette foi en l'autre qui est à la base de la vie sociale. Pourrait-on vivre ensemble sans un minimum de confiance les uns envers les autres ? C'est pourquoi, nous aurons l'occasion d'y revenir, notre société contemporaine qui met les individus en concurrence les uns avec les autres et génèrent par là même un climat de méfiance ne peut conduire qu'à la déshumanisation de l'homme. Alors qu'en revanche rendre à la personne toute son importance serait restaurer le climat de confiance nécessaire à un « vivre ensemble » certainement plus vivable et peut-être également plus efficace dans la manière d'organiser le travail et les échanges à l'intérieur de la sphère économique. L'autre c'est toujours celui en

²⁷Lévinas Emmanuel, *Éthique et infini*, Livre de poche, Fayard, Paris, 1982, p. 81-82.

qui je me reconnais et qui se reconnaît en moi, et pour que cette reconnaissance mutuelle puisse s'effectuer pleinement, il est nécessaire que la confiance règne.

Dans la table des jugements de la *Critique de la raison pure* de Kant, le singulier est présenté comme la synthèse de l'universel et du particulier, il renvoie à la catégorie de l'unité. On pourrait donc considérer, pour ce qui concerne notre sujet, même si cela peut sembler schématique, que l'universel renvoie à l'homme générique, que le particulier concerne l'individu et que la singularité constitue la personne. En effet, être une personne c'est peut-être justement incarner l'universel dans le particulier, être une singularité perceptible par l'autre comme altérité.

Cette singularité/altérité fait toute la richesse de la personne humaine que je reconnais et en qui je me reconnais, que je tente de saisir et qui toujours m'échappe en partie car elle conserve sa part de mystère. Mais, n'est-ce pas justement cela qu'il faut apprécier en l'autre – apprécier au sens d'évaluer, mais apprécier aussi au sens d'aimer – ce mystère difficile à sonder qui fait que je n'en ai jamais fini de le connaître et que je ne pourrai jamais le connaître totalement, de même que je ne pourrai jamais me connaître pleinement moi-même. Car l'identité humaine n'a rien de monolithique, elle est toujours en devenir, elle ne relève pas de l'identité-mêmeté, mais plutôt de l'identité-ipséité, dont parle Paul Ricœur, c'est-à-dire d'une identité qui ne peut être autre que celle du sujet du récit de sa propre histoire :

...un sujet capable de se désigner comme étant lui-même l'auteur de ses paroles et de ses actes, un sujet non substantiel et non immuable, mais néanmoins responsable de son dire et de son faire.²⁸

Ce qui subsiste, malgré tous les changements que l'on peut subir au cours de son existence, c'est la capacité de se raconter. C'est aussi par le récit que la personne se construit et qu'elle reconquiert un peu d'autonomie même dans les moments de l'existence au cours desquels elle se sent ou devient plus vulnérable. C'est cette vertu du récit qui justifie d'ailleurs la nécessité d'être à l'écoute de l'autre, car si le récit est ce par quoi se construit ou se reconstruit la personne, c'est aussi ce par quoi elle se découvre et se montre pour elle-même et pour autrui. C'est donc ce par quoi le mystère de l'altérité se dévoile quelque peu, tant pour celui qui raconte que pour celui qui écoute.

AUTONOMIE ET VULNÉRABILITÉ

L'idéal humain auquel renvoie la morale sociale est celui de l'autonomie, celle de l'individu responsable et autosuffisant - autonomie vient de *auto* (soi-même) et *nomos* (la loi) et signifie

²⁸ Paul Ricœur, *Réflexion faite - Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 76.

littéralement : être capable de se donner à soi-même ses propres lois. Il y dans cet idéal d'autonomie une dimension fortement positive dans la mesure où c'est lui qui a permis à l'homme de se libérer de la domination de la tradition et des superstitions, de la puissance des prêtres et des théologiens qui prétendaient dicter aux hommes leur conduite en leur interdisant d'écouter la voie de leur raison. Fonder la conduite humaine sur l'autonomie, cela ne signifie pas que l'on considère que chacun agit selon sa propre loi, au sens où la morale et l'éthique ne serait qu'une affaire d'opinion personnelle. L'autonomie, au sens où l'entend la philosophie des Lumières, c'est la capacité dont dispose l'homme d'être son propre maître en écoutant ce qu'il y a en lui d'universel, c'est-à-dire la voix de sa raison. C'est par exemple en ce sens que Kant entend ce terme. Cependant, si cette autonomie est un idéal qui reste tout à fait valable, il ne doit pas nous conduire à occulter cette dimension incontournable de la condition humaine que nous avons déjà évoquée : la vulnérabilité.

Si la notion d'autonomie morale mérite d'être conservée, il n'est pas nécessaire pour autant de faire de l'autonomie une valeur absolue devant régir tous les domaines de notre existence. Il ne faut pas pour autant oublier que nous sommes tous dépendants les uns des autres et que nous sommes donc, pour cette raison, extrêmement vulnérables. Nous naissons et mourons dans la dépendance et la vulnérabilité, tandis qu'entre ces deux périodes nous nous donnons le plus souvent l'illusion d'être autonome.

C'est grâce aux théoriciens de l'éthique du *care* qu'a été soulignée cette importance de la notion de vulnérabilité dans la manière d'appréhender la personne humaine. Respecter la personne humaine n'est-ce pas aussi reconnaître cette vulnérabilité en soi-même ainsi qu'en autrui. Au lieu de traiter les hommes comme des individus autonomes et distincts les uns des autres, n'est-il pas plus réaliste de les considérer comme des personnes dépendantes les unes des autres, quel que soit leur statut social ou leur position hiérarchique. C'est en prenant conscience de cette dépendance que nous nous donnons également les moyens d'assumer notre vulnérabilité. Comme le fait remarquer la philosophe américaine Joan Tronto :

Un employé de bureau ne se sent pas vulnérable face à l'agent d'entretien qui, chaque jour, enlève les déchets et nettoie les bureaux. Mais si ces services devaient cesser, la vulnérabilité de l'employé se révélerait.²⁹

S'apercevoir de choses comme celle la, c'est se découvrir comme l'objet du soin des autres et par là même comme pouvant devenir également sujet du soin. Traiter les hommes comme des personnes et pas seulement comme des individus, c'est considérer autrui et soi-même comme

²⁹ Tronto Joan, *Un monde vulnérable*, p. 181.

étant toujours objet et sujet du soin, ou plus exactement du *care*, de la sollicitude, de l'intérêt que nous nous portons les uns aux autres.

TRAITER LES HOMMES COMME DES PERSONNES

PERCEVOIR L'HOMME COMME UNE PERSONNE : UNE NÉCESSITÉ ÉTHIQUE

C'est cette dépendance réciproque et cette vulnérabilité inhérente à la condition humaine qui fait de l'exigence de considérer les hommes comme des personnes une nécessité éthique qui révèle d'ailleurs la nécessité de l'éthique. Traiter les hommes comme des individus, n'est-ce pas finalement considérer que la seule rationalité technoscientifique suffit pour les faire vivre ensemble. N'est-ce pas alors nourrir cette confusion que dénonce André Comte Sponville³⁰, et qui consiste à penser que l'économie et la politique peuvent se suffire à elles-mêmes et tenir lieu de morale et d'éthique. L'économie, ce n'est rien d'autre, principalement dans le système capitaliste libéral, qu'un jeu de forces amoral entre des intérêts particuliers qui cherchent à faire le maximum de profit. Il n'y a pas de mal à cela, mais il n'y a pas de bien non plus, ou plutôt ce n'est ni nécessairement mal - il est préférable pour qu'une entreprise prospère qu'elle fasse du profit - mais ce n'est pas nécessairement bien non plus - faire du profit en faisant travailler des enfants n'apparaît pas comme un signe évident de moralité. Cependant, à moins de prendre au sérieux la métaphore de la main invisible, l'économie ne peut suffire à maintenir une véritable cohésion sociale, c'est pourquoi il faut aussi de la politique. Si le « vivre ensemble » se réduit à l'activité économique, il risque fort de ne pas faire long feu et la concurrence des intérêts particuliers risque fort de nous conduire à une situation voisine de l'état de guerre de tous contre tous et de chacun contre chacun, état dans lequel « l'homme est un loup pour l'homme », pour reprendre la formule de Plaute, « *homo homini lupus* », « *l'homme est un loup pour l'homme* », rendue célèbre par Thomas Hobbes. Aussi, aux lois du marché faut-il ajouter les lois de l'État afin que les premières ne deviennent pas contre-productives et puissent contribuer au bien commun. Alors que l'économie est mue par la recherche de l'intérêt particulier, la politique recherche quant à elle l'intérêt général. Puisque les hommes ne sont pas spontanément vertueux, il faut créer les conditions - établir des institutions adaptées à leur nature - pour qu'ils puissent se comporter comme s'ils l'étaient. Cependant, il n'y a là ni morale, ni éthique, car c'est toujours l'intérêt qui anime l'économie et la politique, qu'il soit particulier ou général ne change rien à l'affaire. Or, un monde qui ne serait réglé que par l'économie et la politique, un monde dans lequel l'économie et la

³⁰ Comte-Sponville André, *Le capitalisme est-il moral ?*, (2004), Paris, Livre de poche, 2006.

politique tiendraient lieu de morale ou d'éthique, manquerait cruellement d'humanité. On a pu le constater dans l'histoire. Les méfaits du capitalisme naissant au XIX^{ème} siècle – on peut difficilement soutenir aujourd'hui que la condition ouvrière décrite par Zola avait quelque chose de profondément humain - ou de l'utopie communiste au XX^{ème}, nous montrent que le monde humain ne peut être commandé ni par les seules lois de l'économie, ni par la seule politique, même si économie et politique sont toutes deux absolument nécessaires, ce qui relève de l'évidence. Par conséquent, si nous voulons vivre humainement les uns avec les autres, il faut qu'à l'économie et la politique se joignent la morale et en un certain sens l'éthique (mais peut-être pas au sens où l'entend André Comte-Sponville), c'est-à-dire le sentiment du devoir pour la morale et l'amour pour l'éthique. Personnellement, je préférerais employer le terme de sollicitude (le souci de l'autre) que celui d'amour pour caractériser l'éthique. Le devoir, l'amour ou la sollicitude sont des sentiments qui nous conduisent à agir de manière, sinon désintéressée, en tout cas en visant un intérêt d'une autre nature, un intérêt qui n'est pas individuel, qui n'est pas l'intérêt général perçu comme l'intérêt de tous les individus, mais qui est l'intérêt de la personne humaine, de l'homme qui se perçoit comme cet être relié dont nous avons parlé précédemment, comme un être dont l'existence n'a de sens que dans la relation qu'il entretient avec ses semblables

Si, en effet, les hommes ne sont pas spontanément vertueux, et si pour cette raison il faut instaurer des lois, cela n'empêche pas qu'ils puissent le devenir et cela ne serait certainement pas un mal qu'ils le deviennent. Seulement, pour cela, ils ne peuvent pas se contenter de se percevoir les uns et les autres comme des individus, mais ils doivent se considérer comme des personnes, c'est-à-dire comme des êtres qui ont les uns pour les autres plus de valeur que n'importe quoi d'autre, comme des êtres dignes de respect.

LE RESPECT ET LA DIGNITÉ

Le respect et la dignité sont des notions éthiques fondamentales qui nécessitent d'être examinées avec beaucoup d'attention si l'on veut comprendre tous les enjeux qui leur sont liés. Si le respect est indissociable de la dignité, c'est que précisément il se définit comme le sentiment que m'inspire la reconnaissance de la dignité de la personne humaine, de toute personne humaine. C'est pourquoi il est un sentiment singulier. Kant le qualifie de « sentiment de la raison », il ne m'est pas inspiré par un affect, mais par un jugement. C'est parce que je juge que tout être humain a, parce qu'il est un être humain, plus de valeur que n'importe quoi au monde que je ressens du respect pour lui. Il ne s'agit pas d'aimer ou de ne

pas aimer, il s'agit de reconnaître en tout homme une valeur que rien ne peut altérer et qui fait sa dignité.

On pourrait cependant opposer à cette exigence universelle de respect le fait que les hommes se conduisent parfois, pour ne pas dire souvent, de manière indigne et son eux-mêmes irrespectueux de leurs semblables. Doit-on encore respecter celui qui se conduit de manière indigne, le criminel, le tortionnaire, l'escroc ? Ne perd-il pas sa dignité en commettant de tels actes ?

Dire cela, ce serait dire que l'homme qui se conduit de manière contraire à la morale et à l'éthique doit être retranché de l'humanité et qu'il n'y a pas de raison de le distinguer d'un animal ou d'une chose. En effet, le terme de respect, issu d'abord du vocabulaire aristocratique, renvoie initialement à l'idée de distinction. Jouir d'une dignité dans le monde aristocratique, c'est jouir d'un privilège dont on bénéficie parce que l'on considère que l'on se distingue par nature de l'homme ordinaire, parce qu'on se sent supérieur à lui. Avec les progrès de l'esprit démocratique le sens de ce terme a évolué et désigne désormais ce qui distingue l'homme des autres êtres qui constituent la nature. Or, nous l'avons également souligné, le propre de l'homme c'est de pouvoir réfléchir, non seulement de penser, mais de pouvoir analyser ses pensées et ses actes. De ce point de vue tout homme est détenteur d'une dignité, même le plus immoral, le plus barbare d'entre eux. C'est d'ailleurs pour cela qu'on juge les criminels, parce que l'on les traite avec respect et que l'on considère qu'il sont toujours détenteurs d'une dignité humaine, sinon on ne les traiterai pas avec tant d'égard, ce que font d'ailleurs les régimes politiques qui ne respectent pas les droits de l'homme et par conséquent la dignité humaine. Pour reprendre une formule empruntée à Éric Fiat³¹, l'homme qui se conduit mal ne perd pas sa dignité mais agit d'une manière indigne de sa dignité. L'homme peut se comporter d'une manière indigne de sa dignité et ne pas respecter l'humanité en lui-même comme en autrui, il peut aussi vivre dans des conditions indignes de sa dignité parce qu'il est victime de la pauvreté ou de la maladie et que personne ne lui vient en aide, mais jamais il ne perd sa dignité car il est toujours susceptible d'être reconnu comme un homme par un autre homme. D'être reconnu comme une personne par une autre personne. Nous retrouvons ici l'importance de la relation et de la reconnaissance dans la constitution de la personne et ce qui fait toute la différence entre un monde d'individus poursuivant chacun leurs intérêts particuliers sans se soucier du sort de leurs semblables - monde indigne de la dignité de l'homme - et un monde proprement humain constitués de personnes.

³¹ Fiat Éric, *Petit Traité de Dignité*, Larousse, Paris, 2010.

CONCURRENCE ET ÉMULATION

C'est pourquoi, il me semble également important de remettre en question la trop grande place faite à la notion de concurrence dans notre société pour lui substituer celle d'émulation. En effet, la concurrence nous impose de percevoir l'autre comme une limite à notre puissance, à notre capacité d'agir et de nous affirmer, elle nous incite à percevoir l'autre comme la cause de notre faiblesse et ne peut donc générer en nous qu'une certaine forme de tristesse (si l'on entend par tristesse la définition qu'en donne Spinoza, le sentiment que je ressens lorsque ma puissance décline) et de haine de l'autre (la haine – toujours selon Spinoza – étant une tristesse qu'accompagne la représentation de sa cause). Dans la concurrence il faut donc pour être le meilleur, non seulement se dépasser, mais aussi diminuer la puissance de l'autre, car l'idéologie de la concurrence confond pouvoir et puissance. Mais n'est-ce pas un signe de faiblesse que de se sentir puissant uniquement en exerçant un pouvoir sur autrui et en réduisant ou contrôlant sa puissance d'être et d'agir.

En revanche, l'émulation implique un rapport à autrui plus positif et aussi plus joyeux, en devenant plus puissant je m'efforce aussi d'accroître la puissance des autres, car l'émulation repose sur la prise de conscience d'une indispensable solidarité entre les hommes, sur la compréhension du fait que ma puissance s'accroît d'autant qu'augmente celle des autres hommes. « Rien n'est plus utile à un homme qu'un autre homme » écrit Spinoza dans *l'Éthique*.

CONCLUSION

C'est par cette prise de conscience de la dimension essentiellement relationnelle de la personne humaine que peuvent se constituer des réseaux de sens. Si sens signifie à la fois signification et direction, il ne peut y avoir de sens que là où il y a relation, relation entre un signifiant et un signifié, relations entre des sujets et les objectifs qu'ils poursuivent en commun.

C'est en prenant conscience de cette nécessaire solidarité que nous pouvons créer, dans tous les domaines de la vie sociale, et principalement dans le travail et les échanges, les conditions de la vie bonne, de la vie pleinement humaine qui mérite d'être vécue. La vie bonne, dont le philosophe Paul Ricœur fait l'aboutissement de ce qu'il appelle la visée éthique :

Appelons visée éthique la visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes.³²

³² Ricœur Paul, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 202.

BIBLIOGRAPHIE

- Augustin, *Œuvres complètes*, Tome I : *Les Confessions - Dialogues philosophiques*, Gallimard, « La pléiade », Paris, 1998.
- Boèce, *Court traité de théologie*, Éditions du cerf, collection Sagesse Chrétienne, Paris, 1991.
- Brugère Fabienne, *L'éthique du care*, P.U.F., Que sais-je ?, Paris, 2011.
- Comte-Sponville André, *Le capitalisme est-il moral ?*(2004), Paris, Livre de poche, 2006.
- Delassus Éric, *De l'éthique de Spinoza à l'éthique médicale*, Presses Universitaires de Rennes, mars 2011.
- Delassus Éric, Revue de l'Enseignement Philosophique (Numéro de Juillet-Aout 2009), *La notion de personne dans l'Éthique de Spinoza*.
- Delassus Éric, « Éthique et relation entre les hommes dans le monde du travail », in *Éthique en stock. L'éthique au travail et dans les organisations*, Barnier Frédérique, Labit Anne *et al*, Presses Universitaires d'Orléans, 2008.
- Descartes René, *Discours de la méthode*, in *Œuvres complètes*, La pléiade, Gallimard, 1953.
- Fiat Éric, *Petit Traité de Dignité*, Larousse, Paris, 2010.
- Giligan Carol, *une voix différente*, Préface par Sandra Laugier et Patricia Paperman, Flammarion, Champs Essai, Paris, 2008.
- Hegel, *phénoménologie de l'esprit*, « Dialectique du maître et de l'esclave », Aubier, 1939.
- Husserl Edmund, *Méditations cartésiennes*, Vrin, 1986
- Kant Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Traduction Victor Delbos, Delagrave, Paris, 1967.
- Kant Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Traduction par J. Gibelin, Vrin, Paris, 1974.
- Kant Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, « Doctrine de la vertu », Vrin, Paris, 1996.
- Lévinas Emmanuel, *Éthique et infini*, Livre de poche, Fayard, Paris, 1982.

- Lévinas Emmanuel, *Totalité et infini*, Livre de poche, Édition originale, Martinus Nijhoff, 1971.
- Lévinas Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Livre de poche, Biblio Essais, Paris, 2010.
- Locke John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*
- Malson Lucien, *Les enfants sauvages : mythe et réalité*, 10/18, 2003.
- Mauss Marcel, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de « moi » », 1938, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.
- Molinier Pascal, Laugier, Sandra, Paperman Patricia (sous la direction de), *Qu'est-ce que le care ?*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2009.
- Montaigne, *Les Essais*, in Gallimard, « La Pléiade », Textes établis par Albert Thibaudet et Maurice Rat, Paris, 1962.
- Mounier Emmanuel, *Le personnalisme*, Paris, PUF, 1949.
- Ricœur Paul, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.
- Ricœur Paul, *Réflexion faite - Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995.
- Rousseau Jean-Jacques, *Confessions*, in Œuvres complètes, Tome 1, La pléiade, Gallimard, 1959.
- Rousseau Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Œuvres complètes, Tomme III, La pléiade, Gallimard, 1964
- Spinoza, *Éthique*, traduction de Bernard Pautrat, Seuil, Paris, 1988.
- Spinoza, *Traité politique*.
- Tocqueville Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Garnier Flammarion, Paris, 1981
- Tronto Joan, *Un monde vulnérable, pour une politique du care*, La Découverte, 2009.