

La morale
La valeur de la personne

Jérôme Porée

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Les discussions en éthique médicale aussi bien que dans d'autres domaines mobilisent sans cesse la notion de personne – associée généralement à une autre : celle de dignité. Parler de la « dignité de la personne », c'est attribuer à celle-ci une *valeur intrinsèque* ; c'est supposer donc qu'elle vaut indépendamment de ses actions ou de son utilité sociale. Mais qu'est-ce qu'une personne ? Et quel est le fondement de sa dignité ? On peut s'étonner que ces questions soient rarement posées ou qu'elles n'appellent qu'une réponse de principe. Dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, il n'y a pas d'entrée pour la notion de personne : le point central de toute éthique et de toute philosophie morale est un point aveugle. Il en est de même de la notion de valeur lorsqu'on l'attribue à la personne.

À ces deux notions correspondent deux entrées possibles dans la question posée. On trouve, d'un côté, la distinction admise entre *fait* et *valeur* ; et l'on rencontre, de l'autre, l'opposition des *choses* et des *personnes*. On peut être tenté alors de superposer ces deux couples de termes : les choses, suggérera-t-on, sont de simples données de fait, elles sont des objets offerts à notre faculté de représentation et nous pouvons leur attribuer de l'extérieur les propriétés qui les définissent ; les personnes, en revanche, ont une valeur, elles réclament un acte spécial de reconnaissance, enfin aucune propriété ne suffit objectivement à les définir. Mais ce serait oublier que les choses peuvent nous être données elles-mêmes sur le mode de la valeur. Et ce serait laisser indéterminée la valeur propre de la personne. Parlera-t-on, à son propos, de valeur morale ? Il faudra distinguer alors celle-ci d'autres valeurs, comme l'utile ou l'agréable – sans oublier la valeur d'échange et les valeurs vitales. Il faudra supposer en outre qu'il existe, entre ces différentes valeurs, une hiérarchie dont la personne occupe le sommet. Il s'ensuivra, si c'est le cas, que la personne vaut par soi et non relativement à autre chose, bref qu'elle a une valeur absolue. C'est en ce sens justement que l'on parle de la dignité de la personne.

Mais qu'est-ce qui fonde sa dignité ? Cette question, on l'a dit, en suppose une autre : qu'est-ce qu'une personne ? On peut supposer en effet que c'est dans l'être de la personne que réside le secret de sa valeur et la raison de sa supériorité sur les choses privées de personnalité. Mais une ontologie de la personne entre ici en concurrence avec une sociologie des rôles et avec une logique des classes, pour lesquelles cette notion de personne n'est nullement une notion primitive et justifie mal le privilège qui est le sien sur le plan axiologique. D'où la nécessité de distinguer cette notion, d'une part de celle de *personnage*, d'autre part de celle d'*individu*, auxquelles ces deux approches tendent à la réduire. (1)

Ces distinctions nous permettront de mettre au jour, par contraste, une première détermination de l'être de la personne. Cette détermination, on ne s'en étonnera pas, est la *liberté*. Ce qui vaut par soi, suggérera-t-on alors, est ce qui existe par soi. (2)

Nous nous demanderons toutefois si cette détermination est suffisante, et s'il ne faut pas lui adjoindre la *relation*. C'est celle-ci que signale, dans la langue, le système

des pronoms personnels : Je, Tu, Il. C'est elle aussi qu'appelle le terme de reconnaissance que nous avons employé un peu plus haut et qui trouve lui-même son sens radical dans la célèbre affirmation de Hegel selon laquelle *être, c'est être reconnu*. Cette ontologie de la relation sera donc l'objet de notre troisième partie, où nous essaierons cependant de prendre quelque distance avec la conception hégélienne de la reconnaissance, qui s'inscrit dans une perspective où la valeur de la personne perd son caractère absolu (3).

1. Personne, personnage et individu

1) Nous avons suggéré à l'instant que ce qui valait par soi, existait à partir de soi, et qu'il appartenait à une ontologie de la personne de donner une assise à la dignité que nous croyons être la sienne. Or cette proposition contredit une approche sociologique pour laquelle la notion de *personne* est réductible à celle de *personnage*, au sens d'un rôle défini par la société en vue de sa propre conservation. Ainsi, dans son *Essai sur le don*, Mauss tient pour des illusions la liberté et la gratuité des actes de donner et de rendre. Ces illusions sont à ses yeux les effets d'une ruse de la raison sociale dont le don lui-même est l'instrument. Il en résulte que donateur et donataire ne sont pas fins mais moyens du don ; ils valent moins pour eux-mêmes que pour la fonction qu'ils assument dans le système des échanges. Dans son étude sur la notion de personne, de même¹, Mauss montre que celle-ci, loin d'être une idée innée, s'est construite historiquement, et ne s'est détachée que progressivement de la signification purement fonctionnelle qui était d'abord la sienne. Il s'appuie pour ce faire sur l'étymologie. « Personne », remarque-t-il, dérive de *persona*², qui désigne en latin le masque que portaient les acteurs de la tragédie et qui indiquait le rôle qu'ils jouaient. C'est ce que paraît confirmer un célèbre passage du *Manuel* d'Epictète, dans lequel celui-ci compare le monde à une scène et l'homme à un acteur qui joue un rôle que lui a confié le destin.

1 « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 333 et suivantes.

2 Dans son livre, *La vocation de la personne*, Paris, PUF, E. Housset, fait remonter la notion à une source plus ancienne. Le latin *persona* dériverait du grec *prosôpon*, attesté notamment chez Homère et riche déjà des sens de rôle et de masque. Nous reviendrons plus loin sur cet ouvrage.

Mais c'est ce que confirment d'abord, dans l'étude de Mauss, les institutions symboliques des sociétés dites traditionnelles. Il remarque ainsi qu'il existe, chez les Indiens Pueblos, un nombre déterminé de prénoms par clan, chacun définissant « le rôle exact que l'un ou l'autre joue dans la figuration » de celui-ci³. La personne alors se confond avec le personnage ; elle ne trouve pas sa vérité en elle-même mais dans la « logique » qui gouverne la vie du clan. Même remarque à propos des Kwakiutl du Nord-Ouest américain, où « le prénom change avec l'âge et les fonctions correspondantes » : « on y voit très bien », écrit Mauss, que chacun est l'« acteur d'un drame » dont les règles transcendent son existence privée. Ces règles sont définies par le mythe d'origine de la société dont il fait partie et lui sont rappelées régulièrement par les rites auxquels il participe. Qu'y a-t-il derrière le masque qui sert au rituel ? Personne – ou, ce qui revient au même, une personne confondue avec le rôle que lui attribue la société et qu'elle n'a pas la liberté de refuser. Sa valeur est relative à ce rôle et sa mesure est la société envisagée comme un tout dont elle n'est elle-même qu'une partie – le tout étant logiquement supérieur à la partie.

En est-il de même cependant du masque du tragédien ? Ne sert-il, lui aussi, qu'à figurer la totalité sociale ? Rappelle-t-il seulement à chacun son appartenance à l'ordre de la cité ? Confirme-t-il à sa manière la confusion de la personne et du personnage-citoyen ? C'est ce que laisse croire l'interprétation dominante de la tragédie. Mais c'est ce que nie une lectrice aussi avisée que Nicole Loraux⁴. Selon elle, la tragédie n'a pas d'abord une fonction politique : elle n'a pas premièrement pour but de sacrifier aux yeux des mortels l'ordre immortel de la Cité. La « voix endeillée » que fait entendre la tragédie est une *voix singulière* : c'est la voix d'un être qui dénonce le rôle que lui fait jouer le destin et se révolte contre l'ordre établi. En témoigne, chez Sophocle, la mise en scène de la souffrance imméritée ; et le confirme à la même époque la critique par Aristote de la conception platonicienne de la cité idéale. Elles contribuent l'une et l'autre à éloigner la notion de personne de celle de personnage et à la rapprocher de celle d'individu.

3 P. 338. S'appeler (par son prénom) est se rappeler (son rôle).

4 *La voix endeillée*, Paris, Gallimard, 1999.

2) Nous aurions voulu nous arrêter pour le montrer sur les deux cibles de la critique aristotélicienne : la théorie de la justice et la théorie de la propriété. Mais nous nous en tiendrons, faute de place, à la théorie de la justice.

La conception platonicienne de la *justice* dérive du mythe. Dans le mythe, en effet, la justice se confond avec la loi universelle qui fonde l'ordre du monde. Transgresser cette loi, c'est donc, à l'inverse, commettre une injustice. L'homme injuste est celui qui défait l'harmonie du monde. C'est l'individu qui ne connaît que soi et qui se prend lui-même pour la mesure de toutes choses. La justice est tout entière alors du côté de l'universel, et l'injustice tout entière du côté de l'individu. Il en est de même dans la cité, dont l'harmonie d'ailleurs imite l'harmonie du monde. Elle ne subsiste que si chacun, à sa place et selon ses dons, remplit sans protester la fonction qui est la sienne. En cela donc seul consiste la justice – l'injustice ayant, elle, invariablement pour source le désir de l'individu qui sort de son rôle et prétend exister pour lui-même. « Il n'y a pas » en effet « de plus grand mal pour la cité que ce qui la divise et la rend multiple au lieu d'une »⁵. L'individu peut, il est vrai, subir une injustice. Mais la mort de Socrate montre exemplairement qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre et que la seule injustice véritable est celle que l'on commet contre les dieux et contre les lois de la cité. Il en va autrement pour Aristote. Il distingue en effet, de l'injustice faite aux lois et aux dieux, l'injustice faite à l'individu. D'où il résulte, d'une part, que l'on n'est pas injuste seulement envers la cité et, d'autre part, que subir et commettre l'injustice « sont deux choses également mauvaises ». Certes, la justice consiste dans une certaine égalité, et cette égalité est celle que fonde la loi ; mais la loi n'est pas établie seulement pour le bien de tous, elle l'est encore pour celui de chacun en particulier. Or, même dans la cité la mieux constituée : a) il ne peut pas ne pas exister certaines inégalités ; b) le bien de chacun ne coïncide jamais exactement avec le bien de tous. D'où l'existence d'une justice dite « corrective », qui subordonne l'application de la loi à l'évaluation du tort subi par l'individu singulier. Il en reste quelque chose chez un philosophe contemporain comme Rawls, qui définit une société juste comme celle qui maximise, dans une situation inégale, la part minimale de chacun. Cette conception de la justice reconnaît à l'individu des droits qui l'autorisent en particulier, s'il subit un dommage, à s'en

5 *Éthique à Nicomaque*, V, 462b.

plaindre et à en demander réparation pour lui-même⁶ La théorie aristotélicienne de la propriété va dans le même sens. Dirigée notamment contre le communisme de Platon, elle est commandée, elle aussi, par la reconnaissance des droits de l'individu en tant qu'individu.

Ces deux théories, remarquons-le, sont en accord avec l'ontologie aristotélicienne de la substance, puisque ce dernier terme s'entend prioritairement de l'existence individuelle et que « la substance d'un individu est celle qui lui est propre et qui n'appartient pas à un autre » (alors que l'universel est « commun » à plusieurs)⁷. Cette ontologie toutefois est-elle bien celle qu'il nous faut ? Nous permet-elle de penser la différence entre les choses et les personnes ? Donne-t-elle enfin une assise à la dignité de la personne – terme que nos manières habituelles de parler réservent justement à ceux, parmi les individus, dont la manière d'être est la plus éloignée de celle de la chose et plus particulièrement de la chose physique ? Ne faut-il pas penser plutôt que, si la personne se distingue du personnage, elle ne se confond pas pour autant avec l'individu – bref, comme nous venons de le suggérer, que toutes les personnes sont des individus mais que tous les individus ne sont pas des personnes ?

3) Nous partirons, pour le montrer, de l'approche sémantique de la notion d'individu que développe Strawson dans son livre *Individuals*. Cette approche, c'est son principal mérite, montre les limites de la logique des classes que nous évoquions en commençant et qui est la seule que connaisse Bergson lorsqu'il nous enferme dans cette alternative : ou bien le conceptuel, ou bien l'ineffable. Pour Bergson, en effet, les mots désignent des genres ; ce sont des vêtements trop larges pour les choses ; bref ils n'ont pas le pouvoir de signifier leur individualité. Or le langage dispose en réalité d'un tel pouvoir, qu'il s'agisse de l'individualité des choses ou de celle des personnes. Il existe en lui des opérateurs d'individualisation dont font partie les déictiques (je, tu, ceci, cela), les noms propres (Socrate, Napoléon), et les descriptions définies (l'homme

6 Aristote est le premier qui donne explicitement pour pendant à la théorie du droit pénal une théorie du droit des victimes. Nous devons nous en souvenir lorsque nous caractériserons plus loin la personne comme liberté. La liberté d'une personne finie, comme l'est la personne humaine, ne peut être en effet qu'une liberté vulnérable.

7 *Métaphysique*, Z, 1038b9.

condamné par les Athéniens à boire la ciguë ; le vainqueur d'Austerlitz). Ces opérateurs, comme leur nom l'indique, permettent de désigner un individu et un seul. L'individualisation est en ce sens l'opération inverse de la classification. Elle montre que l'individu n'est pas seulement un exemplaire de l'espèce ou du genre auxquels il appartient. Mais cette opération ne permet pas encore d'identifier, parmi les individus, ceux qui relèvent d'un certain type, comme le sont les personnes par rapport aux simples vivants ou aux choses physiques. Strawson introduit pour ce faire la notion de « particuliers de base ». Ces particuliers sont dits tels parce qu'ils sont présumés par toutes nos opérations d'individualisation. La personne est, en ce sens, un particulier de base. C'est donc une notion primitive et cette notion est celle non d'un individu quelconque mais de l'individu que nous sommes à chaque fois nous-mêmes.

Mais comment passer de l'individu quelconque à l'individu que nous sommes à chaque fois nous-mêmes, si du moins c'est bien là le sens du concept de personne ? Comme le remarque Ricœur dans la première étude de *Soi-même comme un autre*, pour Strawson, cela signifie seulement que, parmi tous les *objets* dont nous parlons, il y en a que nous tenons pour des personnes, et qu'il suffit pour cela que nous fassions tous le même usage de nos opérateurs d'individualisation. Ce qui fait d'une personne ce qu'elle est, nous le savons alors parce que nous nous référons de la même manière à la même chose : l'identité de la personne est celle qui lui est attribuée par une communauté de locuteurs qui la désignent comme la même. Ce qui fait dire à Ricœur que, dans le livre de Strawson, la question du « soi » – *ipse* – est occultée par celle du « même » – *idem*. Ce qui manque, autrement dit, à cette caractérisation sémantique de la personne, est la référence à soi : c'est la capacité de se désigner soi-même comme le même – ce qu'on appelle dans une autre tradition la *réflexivité*, qui est elle-même la marque de la subjectivité. Car la personne est sujet et non objet, et c'est ce qu'attestent justement dans le langage les *pronoms personnels*, qui ont tous leur forme réfléchie et dont la signification est tout autre en ce sens que celle des autres déictiques. Nous disons en effet : moi-même, toi-même, lui-même. Or la référence à soi, ainsi entendue⁸, suppose un sentiment de soi ; et ce sentiment relève moins d'une sémantique formelle que d'une phénoménologie du corps propre.

8 C'est-à-dire au sens où l'expriment, dans le langage, les pronoms personnels, qui jouissent, à cet égard, d'un privilège, comparés aux autres déictiques.

Mais cette phénoménologie non plus ne peut nous donner ce que nous cherchons : le fondement de la *valeur* de la personne, au sens fort où l'implique la notion de dignité – sauf si nous comprenons le corps propre, en le distinguant lui-même d'un corps qui ne serait qu'objet, comme l'expression de la personnalité ou, mieux, comme le mode d'affirmation de la liberté. C'est sa liberté, en effet, qui paraît seule pouvoir fonder la valeur de la personne et en faire plus qu'un individu quelconque.

2. Personne et liberté

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr