Individu, personne et humanité ou l'émergence de la personne comme être éthique

Individual, Person and Humanity, or the Emergence of the Person as an Ethical Being

Anne Merker

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2234>

DOI : 10.4000/cps.2234

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2012

Pagination : 55-69

ISBN : 978-2-354100-44-5

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Anne Merker, « Individu, personne et humanité ou l'émergence de la personne comme être éthique », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 31 | 2012, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 08 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2234> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2234>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Individu, personne et humanité ou l'émergence de la personne comme être éthique*

Anne Merker

Nous savons spontanément qu'une plante n'est pas une personne, qu'une chose ne l'est pas non plus et que les deux concepts de chose et de personne sont exclusifs l'un de l'autre. Nous considérons non moins spontanément qu'un animal n'est pas une personne, même si ce refus est moins assuré que pour la plante et qu'il se trouve des tenants de la thèse contraire. Inversement, nous considérons spontanément tout être humain comme une personne, même si, à nouveau, cette proposition se voit contestée¹. C'est que nous peinons à rendre raison de cette attribution. En rendre raison exigerait d'une part d'être capable de définir ce qu'est une personne, d'autre part de parvenir à identifier ce qui fonde en l'être humain l'attribution d'un tel statut. Comme tout savoir qui ne sait rendre raison de lui-même et définir sa notion, c'est-à-dire déterminer les frontières d'un concept, les marges le mettent en péril. Ainsi nous avons beau considérer que les êtres humains sont des personnes, l'incapacité en laquelle nous nous trouvons d'en rendre raison se révèle dans le vacillement de notre certitude touchant non seulement les extrémités temporelles de la vie humaine que sont la gestation et la mort, mais encore, au sein même de la vie de l'adulte, ces frontières incertaines que sont l'état végétatif par lequel, comme le dit la crudité du langage ordinaire, l'être humain se ravale au rang de « légume » ; l'état de

* *Je remercie mon collègue et complice Maurice Sachot pour sa relecture très attentive et bienveillante de cet article.*

1 Voir dans le présent volume l'article de Karsten LEHMKÜHLER, « Le concept de personne humaine est-il pertinent dans les débats bioéthiques actuels? ».

cruauté innommable où l'être humain, se faisant monstre, bascule dans la bestialité, laquelle gît aussi en d'autres recoins sombres de l'humanité que cette contrée extrême ; ou encore l'état d'esclave, quand, n'étant plus qu'un outil au service des intérêts d'un maître, l'être humain est ravalé à ce rang si contraire à sa dignité et pourtant si répandu dans l'histoire passée, voire présente, de l'humanité.

Définir la notion de personne est-il possible ? D'un point de vue juridique ou encore trivialement pragmatique, c'est probablement nécessaire ; d'un point de vue philosophique, c'est pour le moins problématique. La personne est en réalité un masque sans fond ni fonds propres², qui peine à répondre de lui-même, et qui exige d'en appeler à un fondement qui puisse lui donner à la fois sens et consistance. Or, il semble que ce fondement soit ni plus ni moins que l'humanité en l'être humain. Si la plante n'est pas une personne, c'est parce qu'elle n'est pas un être humain. Si l'animal n'est pas une personne, c'est parce qu'il n'est pas non plus un être humain. Si l'être humain lui-même voit s'abolir son statut de personne, c'est là aussi, de manière paradoxale et même contradictoire, parce qu'il n'est plus un être humain, ou que quelque chose en lui n'est plus ou n'a jamais été humain, ou encore parce qu'il voit son humanité s'abolir dans le regard et le traitement auxquels le soumet autrui. C'est ce que nous exprimons lorsque, sous l'effet de la nécessité conceptuelle qui lie intimement humanité et personne pour tout ce qui est mortel, nous qualifions alors l'être humain lui-même de « légume », lorsque nous le désignons par le nom d'un animal particulier (« porc », par exemple) ou par le terme générique de « bête », ou encore lorsque nous en venons à désigner l'esclave comme une « bête de somme » ou une « chose », et un travailleur aliéné par un système productif comme une « machine » ou un « rouage ». Si l'on en vient parfois à dénier à l'être humain le statut de personne, ce n'est pas – du moins est-ce la thèse que nous prétendrons soutenir dans cet article – qu'on puisse en vérité nier que tout être humain soit une personne par son humanité même et son appartenance à l'espèce humaine ; c'est bien plutôt que, d'une certaine manière, tout être humain à la fois est et n'est pas un être humain, par où la bascule de la personne à l'autre que la personne (plante, chose, machine...) devient possible. C'est le caractère profondément

2 Voir dans notre introduction à ce volume nos considérations autour de l'histoire et de l'étymologie des termes « personne » et *persona*.

problématique de l'humanité elle-même qui est en jeu, et qui se répercute en un écho confus et indistinct dans les réponses négatives, d'apparence audacieuse et qui à chaque fois illuminent leur auteur de la douteuse lumière du scandale, qui sont parfois apportées à la question de savoir si tout être humain est une personne.

On en appellera donc ici à l'humanité pour fonder la personne, mais ce sera pour affronter ce que ce fondement a lui-même de problématique. Qu'est-ce qui, en l'humanité de l'être humain, en fait une personne? Qu'est-ce qui, du fonds même que constitue cette humanité, rend possible l'abolition du statut de personne en plante, en bête sauvage, en bête de somme ou en esclave, voire en outil et en machine, en même temps qu'il le fonde? Pour saisir cette problématique, la réflexion d'Aristote reste une ressource d'une inépuisable fécondité. Car, ayant dégagé une entente de l'humanité en relation avec l'animalité et la "végétalité" et même la "divinité", il a aussi produit le premier un concept de l'esclave, et en outre pensé la notion d'individu articulée à l'espèce. Or cette notion synthétise la complexité de l'humanité et peut nous fournir un point de départ pour en comprendre à la fois l'altération et l'inaliénable possession en chaque membre de l'espèce humaine. Nous nous proposons donc d'envisager l'accession de l'individu humain au statut de personne sur le fondement de son humanité à partir de la réflexion d'Aristote, dont les écrits, n'abordant aucunement la notion de «personne» (πρόσωπον), sembleraient – à tort – interdire d'emblée de le solliciter. C'est pourtant bien Aristote que Boèce avait principalement convoqué pour parvenir à la première définition formelle de la personne comme substance individuelle de nature rationnelle³; et c'est encore à Aristote que l'on peut en appeler pour proposer une appréhension concrète du caractère problématique de l'humanité en l'individu humain et de la manière dont celui-ci peut, par la réalisation d'une humanité qui ne sera pleine et entière que dans le domaine pratique et éthique, accéder à un certain statut, celui de personne. Par où l'on rejoindra, malgré la différence des perspectives, la définition boécienne, puisqu'en définitive, c'est par la pensée ou raison, que l'être humain devient concrètement un être éthique. On pourra à partir de là lire la détermination la plus exigeante et la plus haute qui ait été donnée de la personne par la

3 Voir notre introduction à ce volume pour le rappel de cette définition.

philosophie, sous la plume d'Emmanuel Kant, comme un écho lointain du travail de fond aristotélicien.

L'émergence de l'individu

En elle-même, la notion d'individu semble présenter un contenu moins riche que celle de personne, et peut, à la différence notable du terme de personne qui fait toujours entendre une éminente dignité et exige le respect, avoir un emploi très péjoratif dans certains cas, et en tout cas dé-personnalisant. Étymologiquement, «individu» semble d'abord dire le simple état de ce qui ne peut être divisé et qui constitue comme tel une simple unité, tandis que «personne», à partir de son étymologie, dit à la fois un personnage identifiable et quelqu'un qui se cache derrière ce masque, un retrait mystérieux derrière une figure bien dessinée, un être qui excède ce qui peut être dévisagé de lui. L'individu est ce qui ne diffère d'un autre individu au sein d'une même espèce qu'"en nombre" comme une unité abstraite, quand la personne se voit immédiatement reconnaître une personnalité, une profondeur et une unicité que l'individu ne recèle pas. L'individu, qui est un sans être unique, présente la dimension de l'unité qui recouvre simplicité et interchangeabilité, la personne en revanche recèle la dimension de l'unicité qui recouvre complexité et insaisissabilité. Mais en réalité, la notion même d'individu, du fait qu'elle est tout entière prise dans une problématique de division, comme son nom le laisse voir, recèle complexité et articulation. Or c'est dans cette articulation qu'on peut lire l'humanité.

Notre usage du terme «individu» est l'héritier d'un terme courant de la langue grecque, *atomon* (ἄτομον), «indivisé, indivisible», rendu par Cicéron – inlassable passeur de la langue philosophique grecque dans la langue latine – au moyen du terme *individuum*, construit de manière équivalente à *atomon*⁴. Il l'a fait dans le cadre de sa retranscription latine d'un usage particulier du terme *atomon*, celui qu'en font les atomistes Démocrite et Épicure pour désigner des corps insécables, constitutifs par

4 à- et *in-* comme suffixes privatifs devant une racine signifiant la scission comme dans les verbes τέμνειν et *dividere*. À la place d'*atomon*, on peut aussi trouver chez les Grecs le terme *atmèton* (ἀτμητον), construit sur la même racine.

leur assemblage des corps perceptibles par les sens⁵. Ce ne sont pourtant pas les *atoma* de Démocrite ou d'Épicure qui ont donné notre entente courante et moderne du terme «individu» – car ce à la source de quoi se trouve lointainement l'*atomon* démocritéen, c'est bien sûr «l'atome» –, mais un autre *atomon*, celui qui provient de l'usage progressivement technicisé qu'en ont eu Platon et Aristote dans le cadre d'abord dialectique puis biologique de la division des genres et des espèces.

La dialectique platonicienne, née de l'art socratique de pratiquer le dialogue, fut impulsée par la recherche de la définition de l'essence des qualités éthiques qui était celle de Socrate⁶. Elle en est venue, à la suite de modifications notables (dont la plus importante est l'introduction de formes intelligibles ou «idées», εἶδη), à dessiner une *methodos* (μέθοδος), littéralement «un chemin» permettant d'attraper la chose dont on poursuit l'essence à travers sa définition⁷. Cette méthode, qui apparaît en clair dans les dialogues qu'on compte au nombre des plus tardifs que sont *Le Sophiste*, *Le Politique* et *Le Phèdre*, consiste à diviser un genre en deux espèces, puis à nouveau en deux l'une des deux espèces dans laquelle on présume que se trouve l'être à définir, et ainsi de suite en sélectionnant à chaque fois l'un seulement des deux membres de la division, jusqu'à arriver à une espèce insécable: un *eidos atmèton* (εἶδος ἄτμητον)⁸. Ainsi Platon procède-t-il dans le *Sophiste* à la division en deux ou dichotomie d'un genre de départ, le genre de l'art, divisé en art d'acquérir et art de produire, et parvient progressivement à une première définition du sophiste comme celui qui use d'un art d'acquisition, acquisition par la chasse, chasse à des animaux, des animaux terrestres, animaux terrestres humains, lesquels sont chassés par le moyen de la

5 CICÉRON, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, I, 17; *De la nature des dieux*, I, 67; *Du destin*, 25.

6 Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 6, 987a32-b8; M, 4, 1078b12-32; M, 9, 1086a37-b5; *Parties des animaux*, I, 1, 642a24-31. Platon met en scène l'activité socratique de recherche de définitions dans ses dialogues (par exemple *Euthyphron*, sur la piété, *Lachès*, sur le courage, *Charmide*, sur la modération, *Ménon*, sur la vertu en général).

7 La *methodos* grecque (ἡ μέθοδος), qui a donné notre terme français «méthode», est en effet au départ très concrètement une «route» (ὁδός) où l'on «suit» quelque chose (notion évoquée par le préfixe μετά), avant de devenir une poursuite et recherche intellectuelle dont le mode de progression est préalablement pensé.

8 *Phèdre*, 265d-266b, 277b7.

persuasion, persuasion où le gibier est traité un à un et en privé, avec rémunération envers celui qui use de cette persuasion, consistant en une forme d'illusion d'éducation et s'adressant à des jeunes gens riches et de familles renommées⁹. L'enchaînement de toutes ces déterminations, obtenues par dichotomies successives qui laissent de côté, à chaque degré de la division, une espèce contraire ou différente, constitue l'espèce indivisible et pleinement délimitée ou caractérisée, qui n'admet plus de division. L'indivisible ou "individu" atteint par cette méthode est donc en réalité primitivement non pas une personne individuelle ou plutôt singulière, mais une espèce individuelle, qui n'admet plus en elle de subdivisions et qui en ce sens est indivisible, bien qu'elle recouvre des individus singuliers au sens où nous l'entendons couramment aujourd'hui, lesquels participent de la définition de l'espèce en question de manière *indivisible*. Autrement dit : la conséquence de cette méthode est de révéler qu'en chaque individu singulier qui participe d'elle, l'espèce et l'essence qui fait l'espèce est une et indivisible, et que chaque individu singulier la possède *de manière indivise* avec tous les autres individus singuliers. Il n'empêche que cette forme, espèce ou essence indivisible contient en elle toutes les articulations ou plutôt les divisions précédentes qui ont permis de tracer sa piste et de la circonscrire dans un lieu délimité par ces divisions, qui se rassemblent dans la définition. Chaque espèce ou forme indivisible et individuelle ainsi définie est riche de toutes les divisions successives qui entrent dans sa définition, laquelle résulte ainsi d'une articulation du même et de l'autre, de l'un et du multiple, conformément à la définition des opérations que réalise l'art dialectique¹⁰ : chaque définition résulte de l'appréhension de ce que le défini partage de commun dans des genres et des espèces et ce qu'il a en propre et qui, pour cette raison, n'est plus divisible et n'a plus à être divisé. Chaque définition (ὁρισμός) est ainsi une délimitation (ὄρος) de l'espace dans lequel se trouve l'être recherché, à la manière, comme le dit métaphoriquement le texte du *Sophiste*, d'un lieu (τόπος), pour ne pas dire d'un repaire, où se cache l'être poursuivi. L'individu "individuel" si l'on peut dire, c'est-à-dire l'individu singulier¹¹, et non plus simplement

9 Voir le *Sophiste*, 223b.

10 *Sophiste*, 253d-e.

11 Un logicien chevronné comme Boèce recourait déjà à cette expression, *singula indiuidua* (ici au pluriel), qui n'a rien d'un pléonisme, comme

l'indivisible qu'est l'espèce, pourra donc être saisi dans ce lieu, pourra être identifié, et même neutralisé (le sophiste) ou pensé pour le plus grand bénéfice de la communauté politique (le politique).

Cette technique de division, qui vise une définition, fut sévèrement critiquée par Aristote¹², non pas quant à l'indivisibilité de l'espèce ultime, qu'il conservera, mais principalement quant à son aspect dichotomique, qui n'est pas rigoureusement fondé. Aristote élaborera une véritable pensée de la *différence spécifique*, qui est l'opérateur de division du genre en espèces, lesquelles peuvent être en nombre supérieur à deux à l'intérieur d'un genre. L'organisation rationnelle de l'enchaînement des divisions par différences successives qui doivent entretenir des rapports non accidentels entre elles permet à Aristote de réduire la série des différences à la dernière qui contient en elle les différences précédentes, et de constituer la définition par la combinaison du seul genre et de cette seule dernière différence (et non plus la série expresse de toutes les différences successives, dont l'unité est problématique et souvent de pure liaison ou juxtaposition comme dans la dichotomie platonicienne, où les différences successives ont des rapports accidentels¹³): ainsi de la définition de l'être humain comme «animal bipède», bipède étant la différence ultime qui contient en elle les différences précédentes, dont l'énonciation donnerait lieu à une vaine répétition, comme c'est le cas dans cette définition redondante et mal exprimée: «animal pédestre bipède», qui dit deux fois que l'animal humain a des pieds. Aristote passe ainsi (comme cela est particulièrement clair dans *Métaphysique*, Z, 12) de

le croit à tort son traducteur Axel Tisserand, puisque l'*individuum* fut d'abord, à l'origine, une espèce-*eidos*, et non l'individu singulier signifié en grec généralement par *to kath'hekaston* et auquel correspond assez bien le latin *singuli*, *ae*, *a* dans son usage typique où il signifie «un par un» (voir BOËCE, *Contra Eutychen et Nestorium*, II, 20, in: *Traité théologiques*, trad. fr. et présentation par Axel Tisserand avec le texte latin en regard, Paris, GF Flammarion, 2000, p. 19, p. 74-75 et p. 201 n. 30).

12 Principalement dans les *Parties des animaux*, I, 2-4.

13 Par exemple, si l'on divise les animaux «pédestres» en «dotés d'ailes» et «sans ailes», on divise «pédestre» par une différence qui n'a qu'un lien accidentel avec lui, car l'aile n'est pas une qualité qu'on puisse rattacher essentiellement au pied; à l'inverse, si l'on divise les animaux «pédestres» en animaux «qui ont le pied fendu» et animaux «dont le pied n'est pas fendu», on divise «pédestre» par une différence par soi du pied. Sur l'accidentalité de la division, voir *Parties des animaux*, I, 3, 643b17-23.

l'approche platonicienne à une approche apparentée mais réformée et en réalité profondément transformée, où la différence forme l'espèce à partir du genre comme si c'était une matière qu'elle façonnait (1038a6-8). Ceci permet de résoudre l'aporie de l'unité du défini : qu'est-ce qui fait que, si l'on définit l'être humain comme animal bipède, l'on n'a pas deux choses, de l'animal d'un côté et du bipède de l'autre, mais une seule, un animal bipède (Z, 12)? Cette question, qui pour sonner étrangement n'a absolument rien d'incongru, touche à un problème métaphysique fondamental, celui de l'unité des qualités essentielles de la substance. Or, ce qui fonde l'unité, c'est justement le rapport matière-forme qu'entretiennent le genre et la différence. Inversement, cette solution met en valeur que l'unité est bel et bien habitée d'une différence, et que le défini, tout indivisible qu'il soit, est constitué d'une sorte de "division indivisée", à tel point qu'une entité formant une unité absolue sans aucune articulation est impossible à définir (*Métaphysique*, Z, 13, 1039a14-23).

L'*atomon* qualifie ainsi dans les textes d'Aristote d'une part une espèce constituée par une différence qui divise un genre et le façonne en une espèce, et d'autre part, çà et là, l'individu singulier¹⁴, mais justement *en tant* qu'il appartient à l'espèce indivisible. C'est précisément et uniquement dans sa relation à cet *eidos atmèton* que l'individu singulier est indivisible ; car pour le reste, il est hautement divisible comme tout ce qui a un corps, et peut être coupé en morceaux. Il en perdra la vie et l'existence, mais son essence n'en sera pas pour autant divisée, car elle est indivisible, et c'est cette indivisibilité de l'espèce en laquelle réside son essence qui fait de lui un singulier indivisible, autrement dit un individu. Si bien que les individus singuliers au sein de l'espèce ne diffèrent plus que par le nombre (ἀριθμῶ), et non par l'espèce (εἶδει), autrement dit ne diffèrent pas par leur définition et leur essence, laquelle est comme leur possession indivise et ne peut être donnée qu'au niveau de l'espèce et non au niveau de l'individu singulier, du moins de l'individu singulier qui relève des êtres sensibles : autant la matière "logique" qu'est le genre rend

14 Par exemple dans les *Catégories*, 5, 3a35-b7. Il y a en outre d'autres locutions utilisées en grec ancien en général et par Aristote en particulier pour nommer l'individu singulier : outre le *kath'hekaston* (τὸ καθ' ἕκαστον) déjà mentionné, on trouve par exemple *tode ti* (τὸδε τι), « ceci, un certain ceci ».

possible la définition, autant la matière “réelle” qu’est la matière de tout être sensible rend impossible la définition : car la matière, qui ne doit pas être confondue purement et simplement avec le corps, est la contingence dans ce pour quoi elle est matière¹⁵. L’individu singulier n’est ainsi pas définissable dans sa singularité¹⁶, mais dans sa “spécificité” au sens de son caractère spécifique, caractère qui relève d’une espèce. C’est la matière qui fait la différence entre les individus singuliers sans être elle-même une *diaphora* (διαφορά) au sens technique de la différence spécifique qui entre dans la définition de l’espèce et de son essence. L’individu est indéfinissable à cause de cette matière, qui n’est plus métaphorique (le genre était métaphoriquement matière), mais réelle, c’est-à-dire *substrat* ou sujet, *hupokeimenon* (ὑποκείμενον) au sens propre et non au sens logique (le genre étant substrat logiquement et non “réellement” ou substantiellement).

C’est dans cette complexité de l’indivisible divisé, ou de l’indivise possession d’une essence articulant un genre et une différence spécifique, que peut se lire, avec Aristote, l’humanité, et en ce qui concerne celle-ci, à la fois sa constitution et sa destitution, fondement du statut de personne et cause de la possibilité de son vacillement.

L’individu humain et l’émergence de la personne comme être éthique

Il est remarquable que la célèbre définition aristotélicienne de l’être humain comme animal doué de raison (de *logos*) ne soit jamais mentionnée par Aristote dans ses analyses de la dichotomie platonicienne.

15 La matière est contingence en ce que, réceptrice potentielle d’une forme qui peut tout autant être inscrite en elle qu’en être effacée, elle est ce par quoi toute chose ayant une forme déterminée peut perdre celle-ci, et donc à la fois être et ne pas être de cette forme déterminée, ce qui est précisément la contingence (voir entre autres *Physique*, I, 7-9; *Métaphysique*, Z, 7, 1032a20-22; 15, 1039b29-30). La matière ne se confond pas purement et simplement avec le corps, car le corps est une matière déjà déterminée par une forme (des qualités précises comme la dureté ou la mollesse, la chaleur, la couleur, etc.), qui le rend perceptible. La matière pure ou première, sans aucune détermination, ne peut être qu’une sorte d’objet de pensée et non de perception sensible.

16 Voir *Métaphysique*, Z, 15. Un lieu commun rebattu veut que l’Antiquité n’ait pas pensé le singulier et l’individuel. Pourtant, dire que l’individu singulier n’est pas définissable est bien une pensée de l’individu.

À vrai dire, cette définition aristotélicienne est aussi célèbre qu'elle est... absente formellement des textes que nous possédons d'Aristote¹⁷. Dans la lignée de Platon, c'est la définition de l'être humain comme animal bipède qu'on trouve. Mais c'est la définition de l'humain comme animal doué de raison qui doit se substituer à la définition comme animal bipède, quand bien même on ne trouve pas formellement chez Aristote la formule *zôon logon echon* (ζῷον λόγον ἔχον), tant il est vrai qu'Aristote a substitué, par une réforme qui est en fait une transformation profonde, à la méthode platonicienne de division une articulation-formation du genre par la différence spécifique. Il n'y a pas là un hasard, mais, pour paraphraser Aristote lui-même dans d'autres occasions, la pression de la vérité elle-même : c'est que d'une part tout vivant se définit par son âme et non par son corps car c'est elle qui est comme la forme du corps et constitue l'essence du vivant, et que d'autre part, autant l'être humain est une espèce du genre animal, autant l'âme humaine ne peut pas être traitée comme une espèce de l'âme animale, pour des raisons ontologiques et logiques. En effet, la définition « animal doué de raison » fait consister la différence spécifique en une faculté de l'âme, quand la définition « animal bipède » la fait consister en une différence du corps, qui reste très insuffisante¹⁸; mais l'âme n'est pas un genre qui puisse

17 On trouve chez Aristote l'affirmation que « l'être humain est le seul animal à posséder du *logos* » (*Politique*, I, 2, 1253a9-10). Mais cela ne suffit pas à dire si la possession du *logos* est un simple caractère propre à l'espèce humaine ou si elle en est la différence spécifique. De fait, il y a plein de « propres » de l'être humain relevés par Aristote : la condition politique (comme *politikon zôon*, *Politique*, I, 2, 1253a2-4), la perception du bon et du mauvais, du juste et de l'injuste et de ce genre de notions (*ibidem*, 1253a9-18), la capacité de délibérer (*Histoire des animaux*, I, 1, 488b24-25), la remémoration (*ibidem*, 488b26), l'action (*Éthique à Eudème*, II, 6, 1222b18-20), le rire (*Parties des animaux*, III, 10, 673a8), la sensibilité aux chatouilles (*ibid.*, 673a7), la position droite (*ibid.*, 687a5), la main (*ibid.*, IV, 10, 687a10 *sqq.*), et notamment le visage (*Histoire des animaux*, I, 8, 491b9-11; *Parties des animaux*, III, 1, 662b17-22), etc. Tous ces caractères sont propres à l'être humain sans le définir. Seul le propre qui consiste en la différence spécifique définit l'être humain en son essence. Les critiques modernes du propre de l'être humain (en éthologie, notamment) oublient ou plutôt méconnaissent souvent totalement cette différence importante entre propre et différence spécifique, qu'Aristote a formalisée et explorée dans les *Topiques*.

18 Diogène Laërce (doxographe d'identité encore mystérieuse, et qu'on situe au III^e s.) prête à Platon une définition de l'être humain comme « animal

se diviser en espèces. Autant l'animal est un genre et l'être humain est une espèce de ce genre, autant l'âme humaine n'est pas une espèce qui subdivise un genre qui serait l'âme animale. De l'âme animale à l'âme humaine, nous ne sommes plus dans la division d'un genre mais dans l'enveloppement d'une série.

En effet, Aristote remarque que la première manifestation de la vie est la capacité de croître, de se nourrir, de se reproduire et de dépérir. Ce type de vie est celui des plantes, qui sont des vivants-*zônta* sans être des animaux-*zôa*, et qui ont donc déjà un principe vital qu'on doit appeler âme, en tant justement que principe de vie, toute âme étant avant toute chose un principe vital. Cette faculté vitale et "psychique" peut se trouver isolée d'autres facultés, comme c'est le cas chez la plante. L'animal "commence" dans la série des vivants quand, à cette faculté végétative, s'ajoute une faculté de sensation, à commencer par la plus rudimentaire : celle du toucher ; en outre, dès lors qu'il y a sensation, il y a désir¹⁹, et donc l'animal se définit aussi par cette faculté psychique qu'est la faculté désirante, intimement liée à la faculté sensorielle ; enfin, dans la mesure où, comme le montrera Aristote, la faculté motrice ou faculté de se déplacer de plein gré et de sa propre initiative repose sur l'association du désir (qui est le moteur interne à l'animal) et d'une faculté de représentation (que la faculté sensorielle est déjà, et qui donne au désir son principe qui le met en branle avant que le désir ne mette à son tour en branle l'animal entier), l'animal se définit par la sensation, le désir et la faculté de se déplacer de plein gré, à condition toutefois, pour cette dernière, qu'il y ait les organes appropriés. Mais la faculté sensorielle, si l'on peut la trouver sans la faculté de se déplacer et si elle est logiquement antérieure à la faculté désirante, n'est en revanche pas séparable de la faculté végétative. L'animal en son âme, principe vital qui le définit, enclôt donc comme une "plante". Ainsi en sera-t-il de l'être

bipède sans plumes » (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, VI, 40). La fragilité de cette définition se révèle dans l'anecdote racontée par le même auteur : Diogène le Cynique aurait apporté à l'Académie un poulet plumé qu'il aurait lancé à l'assistance en proclamant : « Voilà l'homme de Platon ! ». En réalité, cette définition platonicienne par le corps est bien plus profonde qu'elle n'en a l'air.

- 19 Car il y a sensation du plaisant et du douloureux, et le désir, sous sa forme d'appétit (*ἐπιθυμία*), porte justement sur ces objets (*De l'âme*, I, 2, 413b22-24 ; I, 3, 414b1-6 ; III, 11, 433b31-434a4).

humain, qui ajoute à toutes les facultés animales une faculté rationnelle de calcul et de pensée. Chez les êtres mortels, cette faculté rationnelle n'existe pas sans les autres facultés : on ne trouvera aucun être vivant mortel qui en son être même ait une capacité de penser, de délibérer, de calculer, de saisir des causes, d'étudier, d'être savant et de mener des recherches scientifiques sans qu'il soit en même temps doué de la faculté de digérer et de la faculté de sentir. Tous les humains sont des animaux, mais seuls ils ajoutent aux facultés des autres animaux la faculté de penser, faculté toute intellectuelle qui permet d'accéder aux principes et à la vérité, et qui n'est pas à confondre avec la simple conscience, qu'ont aussi les animaux. Or en réalité, du moins dans l'hypothèse de l'existence d'êtres divins, la pensée n'est pas à elle seule constitutive de l'humanité et n'est pas à strictement parler son propre parmi l'ensemble des vivants ; surtout, cet ajout est plus qu'une juxtaposition, et c'est là qu'est pour l'être humain son humanité et qu'il peut devenir une personne.

En effet, dans la mesure où la pensée au sens le plus exigeant qui est sollicité par Aristote est non pas la simple perception consciente ou conscience de sentir ou encore sensation de sentir (comme chez les animaux), mais une pensée qui est susceptible de se manifester en un *logos* qui rend raison des choses, qui saisit les causes, qui accède à l'ordre du vrai et du faux, qui permet la déduction et le raisonnement ainsi que l'intuition des principes, cette pensée revêt une dimension divine. Les dieux eux-mêmes, tels que la réflexion aristotélicienne en dégage la nécessaire existence²⁰, ne sont rien d'autre qu'un acte de pensée, qui se clôt sur lui-même en une autarcie et une perfection absolue : une *noësis noëseôs*, une pensée de la pensée, ou, autre traduction, une intellection de l'intellection. Le dieu ne pense rien d'autre que lui-même, sans quoi il serait dépendant de l'objet autre que lui-même pour penser et serait ainsi marqué d'une déficience et d'un besoin. Chez le dieu, la pensée n'est pas discursive (*dianoia*), elle n'est pas calcul (*logismos*) et ne s'exprime pas en parole (*logos*) ni en raisonnement (*logos* ou *logismos* à nouveau) et en ce sens elle n'est pas raison (*logos* en son sens dérivé), alors que chez l'être humain la pensée intellectuelle se déploie aussi en un *logos* (« parole, argument, raisonnement, raison »), articulé à une pensée intuitive (l'intellect, *noûs*, au sens le plus strict) des tout premiers principes, pensée intuitive qui est analogue à la sensation en ce qu'elle saisit du singulier. La pensée du dieu

20 *Métaphysique*, Λ, 6-7.

n'est même plus saisie de la causalité ni saisie des principes, car elle est elle-même principe pour l'ensemble du monde. Elle se distingue donc de la pensée humaine. Il n'empêche qu'Aristote envisage, à la suite de Platon, la pensée en l'être humain comme quelque chose d'ordre divin. Car ce qui est divin est ce qui échappe radicalement à la corruption et au manque, disons au non-être; donc le divin est, dans son acception la plus rigoureuse, sans matière, car la matière est précisément en chaque chose sa capacité d'être *et de ne pas* être. Le divin échappe donc à la puissance comme potentialité, il n'est qu'acte pur et simple et non une faculté qui passe à l'acte à partir d'un état de potentialité lui-même plus ou moins abouti (simple *dunamis* ou entéléchie première); le dieu est une activité de plein accomplissement, une pleine activité (*energeia*, et même plutôt *entelecheia*). Or la pensée en l'être humain est aussi ce qui est le plus affranchi de la matière et du corps. Il est notable qu'Aristote, dans sa caractérisation de l'âme comme étant la forme du corps, laisse ouverte la question du statut du *noûs* par rapport au corps et la question de sa séparabilité. Il caractérise l'âme comme «entéléchie première d'un corps naturel doué d'organes»²¹. La formule a beau être obscure, elle dit clairement que l'âme est quelque chose *du* corps. Elle fait reposer l'âme sur "l'organisation" du corps, la structuration en organes, et laisse entendre implicitement ce qu'est un organe ou *organon* («outil, instrument»): c'est une prédisposition à l'effectuation d'un *ergon* («œuvre, fonction, travail, acte»), une potentialité actuellement déterminée et comme telle ayant atteint un certain achèvement, mais qui constitue une nouvelle ouverture restant à finaliser et qui prédispose à l'effectuation d'un acte fondé sur la structuration du corps en *organa*. L'âme est précisément cette réalité à saisir au niveau du corps doué d'*organa*: un niveau de détermination d'une potentialité qui est ouverture vers une mise en œuvre de cette potentialité, vers une activité ou acte, *ergon*. Le corps est vivant par son âme, laquelle est la forme du corps vivant, c'est-à-dire qu'elle est la détermination achevée à un premier niveau (sens de *entelecheia prôtè*), mais encore inachevée en ce sens qu'elle ouvre à une réalisation supérieure et une mise en œuvre supérieure de ce niveau de potentialité, mise en œuvre supérieure qui est la *fin* de l'être vivant, qui vise à actualiser ses potentialités et à atteindre ainsi un achèvement supérieur. C'est en ce sens qu'on doit comprendre

21 *De l'âme*, II, 1, 412b5-6.

que l'âme, forme du corps, est en même temps la *fin* du corps²², lequel est non seulement structuré en *organa* mais est lui-même, relativement à l'âme, un instrument-*organon* en vue d'une fin²³. Forme du corps, l'âme l'est sans conteste pour toutes les activités qui n'ont aucun sens sans le corps : digérer, croître, se reproduire, voir, toucher, et même se mettre en colère, désirer des richesses, etc. Mais la pensée, qu'en est-il pour elle ? Requiert-elle le corps ? Et si oui, comment et dans quelles limites, pour quelles opérations ? La question n'a pas fini d'être débattue aujourd'hui. Aristote lui-même ne la tranchait pas catégoriquement, mais sa réflexion penche pour admettre une séparabilité de l'intellect²⁴. Or dans cette existence séparée, il semble justement qu'on ne doive pas y voir la moindre subsistance personnelle ou personnalisée de l'individu humain, aucun caractère propre à l'individu singulier selon son histoire, sa personnalité, etc. Séparé après la mort – si tel est le cas –, le *noûs* s'apparente au divin. Séparé au sein même de la vie, le *noûs* ne fait que vivre d'une vie d'immortel au sein de la vie du mortel humain – la vie théorétique ou contemplative –, et par là l'être humain n'est plus humain : une vie de pure pensée est surhumaine quand elle est envisagée dans sa pureté et radicalité absolue. C'est la mort de l'individu, exténué par une tendance à la séparation de l'une des dimensions présentes en lui. C'est la tension pure et simple vers le divin (d'où la figure du sage accompli comme être divin), vers une réalisation surhumaine de l'humanité de l'individu.

L'humain n'est ainsi humain qu'en tant qu'il est *à la fois animal et* doué de cette forme de *pensée* qui saisit les principes, lesquels sont

22 L'âme est cause pour le corps en trois sens : comme forme, comme principe moteur et comme fin (*De l'âme*, II, 4, 415b7 sq.).

23 Tous les corps naturels sont instruments-*organa* de l'âme et ont l'âme pour fin (*De l'âme*, II, 4, 415b18-20). Ce point ne peut que relativiser la célèbre distinction qu'avait faite François NUYENS (*L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1973 (1^{re} éd. : 1948)) entre une conception instrumentaliste et une conception hylémorphiste des rapports de l'âme et du corps, car de fait, la théorie hylémorphiste du traité *De l'âme* inscrit l'instrument-*organon* au sein même du corps dont l'âme est la forme, et la compréhension de l'âme comme fin du corps confirme que la conception hylémorphiste n'exclut en rien la conception instrumentaliste et au contraire l'englobe. Pour une prise de position différente, voir F. NUYENS, *op. cit.*, p. 243 sq.

24 *De l'âme*, III, 5.

divins, et qui est elle-même quelque chose d'ordre divin. L'être humain est donc constitué d'une dimension animale et d'une dimension divine, et l'échelon proprement humain disparaît derrière l'union de l'animalité et de la divinité. Seul l'être humain rassemble en lui, dans l'échelle complète des vivants qui inclut les dieux eux-mêmes, à la fois du désir, propre à l'animal et que n'a pas le dieu qui est par définition parfait et donc autarcique et sans désir, et de la pensée intellectuelle, qui est une aptitude à la *noësis* que l'on trouve réalisée absolument chez le dieu. Le dieu a la pensée mais non le désir, l'animal a le désir mais non la pensée. Seul l'humain réunit les deux, et son propre est non pas *une* faculté, mais la *combinaison* de *deux* facultés. Derrière la formule "animal doué de raison" qui semble donner une et une seule faculté comme différence spécifique de l'être humain, et qui est trop souvent comprise de manière très superficielle, se profile une essence humaine complexe dont la spécificité repose sur l'entrelacement de deux facultés.

L'entrelacement du désir et de la pensée est donc constitutif de l'humanité de l'être humain, et sans cet entrelacement l'humanité n'est pas constituée. Or cette union est précisément la sphère de l'éthique et de la *praxis* (« action ») ; c'est dans cette sphère de l'éthique qu'émerge ce que nous pouvons appeler la personne pleine et entière, qui ne se réduit pas à son corps ni aux activités impulsives liées à la corporéité, ni davantage à sa pure et simple intelligence, la personne dont les qualités personnelles sont autres que les qualités de son seul corps et autres que les qualités de sa seule intelligence, qui répond d'elle-même, de ses actes, qui accède à la pleine responsabilité, et à laquelle on peut attribuer une personnalité tant au sens juridique (relevant de la responsabilité) qu'au sens éthique (où la personnalité renvoie au caractère qui façonne la personne).

La pensée ne s'ajoute en effet pas extérieurement à toutes les autres facultés antérieures dans la série (facultés végétatives et facultés animales) en une juxtaposition qui laisserait les facultés indépendantes les unes des autres. Autant, certes, la faculté de digérer en tant que telle, la faculté de croître en tant que telle, ne sont pas en elles-mêmes modifiées par la présence d'une faculté de pensée, autant il en va autrement non seulement pour la sensation (qui trouve à s'exprimer dans le *logos* et entre dans le processus de connaissance et d'accession aux principes) mais encore et surtout pour le désir. C'est dans la relation entre pensée et désir que se réalise le plus clairement l'union de la faculté de pensée avec ce qui lui est antérieur dans la série psychique, d'autant mieux qu'il y a une

analogie entre les opérations du désir et celle de la pensée discursive ou *logos* qui permet leur articulation les unes aux autres : la faculté désirante fait rechercher (ce qui est bon) et fuir (ce qui est mauvais), ce qui est analogue à une affirmation et une négation par la pensée²⁵. L'union concrète des deux facultés a lieu en tant qu'il y a, par la présence de la faculté intellectuelle ou pensée, une transmutation de la faculté motrice et du désir qui en fait le cœur. La pensée n'est pas un ajout qui se juxtaposerait au désir et à la faculté de se mouvoir, comme si l'animalité du désir et la spécificité humaine qu'est le *logos* (spécificité au sein des vivants mortels) restaient extérieures l'une à l'autre. La présence de la faculté intellectuelle provoque la transmutation de la faculté désirante et motrice, et c'est dans cette transmutation que s'ouvre l'espace de l'éthique, avec l'ouverture de l'espace de la *praxis*, « action ». C'est en effet dans l'action au sens strict que l'union du désir et de la pensée, spécificité de l'humanité dans la totalité des vivants (de la plante jusqu'au dieu), se réalise pleinement ; et c'est la sphère de l'action, et en conséquence aussi celle de l'éthique, qui constitue le propre de l'humanité, le lieu propre où l'individu singulier accomplit son humanité dans sa totalité, dans sa complexité et son altérité intrinsèque.

En effet, l'action n'est plus le simple mouvement de l'animal : de l'animal à l'être humain, on passe du mouvement à l'action, on passe du désir simple à l'intention, et c'est la pensée qui en est la cause. Le désir est principe du mouvement, l'intention (qui est un désir d'un degré supérieur de complexité où la pensée rationnelle intervient) est le principe de l'action (qui est un mouvement d'un degré supérieur de complexité, impossible sans la pensée rationnelle). L'animal est mû par le désir, lui-même mû par une représentation sensorielle ou imaginative d'un objet désirable qui est la fin du mouvement, qui exerce de l'extérieur son attraction sur l'animal, par l'intermédiaire du principe interne qu'est la faculté désirante unie à une faculté de représentation. Ce schéma permet à Aristote d'expliquer le mouvement animal en général, associant étroitement une fin externe et un principe moteur interne à l'animal, moteur non contraint et non violenté, ce qui fait du mouvement un mouvement de plein gré. L'intention, de son côté, est une forme particulière de désir, selon la conceptualisation qu'Aristote a été le premier dans l'histoire de la philosophie occidentale à en donner :

25 *Éthique à Nicomaque*, VI, 2, 1139a21-22.

l'intention ou *prohairesis* est un désir pensant ou un désir délibératif ou encore un intellect désirant (*noûs orektikos*), qui tend vers une fin (tension qui est l'opération du désir), laquelle n'est plus saisie simplement par une sensation ou une imagination, mais par une représentation intellectuelle; en outre, ce désir pensant ou cet intellect désirant délibère sur les moyens d'atteindre cette fin, qui fait donc l'objet d'un calcul et requiert une faculté capable de saisir de la causalité, le rapport des moyens aux fins étant dans le domaine pratique analogue au rapport des causes aux effets dans le domaine théorique. Par l'ensemble de ces opérations qui aboutissent à la constitution pleine et entière d'une intention, la fin est désormais expressément posée par la pensée qui se la pro-pose littéralement, et elle est assumée pleinement à la fois par cette pro-position et par cette délibération préalable sur les moyens de se l'approprier ou de l'atteindre. Ainsi s'ouvre dans cette union du désir à la pensée (ou de la pensée au désir) un espace et un degré nouveau de *responsabilité*, car l'intentionnalité de l'action ainsi constituée est supérieure au caractère simplement de plein gré qui appartient à tout mouvement animal. C'est par la pensée intellectuelle, mais unie au désir, que l'individu humain accède à une sphère de la responsabilité que l'animal n'atteint pas. C'est ainsi que nous pouvons dire, en prolongeant les analyses d'Aristote, que l'être humain accède pleinement à ce statut de personne que l'animal ne peut pas atteindre, quoiqu'il soit lui aussi capable de mouvement fait de son plein gré, de sa propre initiative, mais qu'il *n'assume* pas par une *pensée* de la fin qu'il vise et des moyens de l'atteindre, et dont il ne *répond* pas par une *parole* capable d'expliquer, de justifier, de donner les causes (motifs, motivations, buts, etc.), ce qui repose sur la faculté du *logos*, à la fois parole et faculté rationnelle. La sphère de la responsabilité, plus étroite que celle des mouvements effectués de plein gré et incluse en elle, constitue l'individu humain en une personne qui rend des comptes, à soi, à autrui, devant un tribunal ou ailleurs, sur son action.

Mais c'est aussi dans l'articulation du désir à la pensée (qui est à la fois union et distinction au sein de l'individu singulier) que se loge l'éthique au sens le plus strict que lui a donné originellement Aristote (dont on ne rappellera jamais assez qu'il est à l'origine du terme même d'« éthique »²⁶):

26 Avant Aristote, on trouve tout au plus le terme dans un titre de traité attribué à Démocrite (-V^e/ -IV^e s.) par Diogène Laërce (+III^e s.). Mais les titres des œuvres anciennes sont loin d'être toujours d'origine.

Aristote a donné à l'*èthos*, à savoir au caractère de l'âme d'un individu, sa première définition comme « la qualité de ce qui dans l'âme, sans être lui-même rationnel, est capable de suivre les prescriptions de la raison »²⁷, en clair : la qualité d'une faculté désirante, par laquelle nous poursuivons ou fuyons une chose, en tant que cette faculté désirante s'articule à la pensée qui affirme ou nie tel objet comme objet désirable et bon. Le caractère ou *èthos* est la disposition stable inscrite en nous, précisément en notre manière de désirer en association avec la pensée, disposition qui se manifeste dans nos intentions, nos actions et réactions, notre comportement dans son ensemble. Tout comme l'intention, le caractère au sens strict et propre à l'être humain unit désir et pensée. Sans cette union de la pensée au désir, le caractère n'est que naturel : la qualité du désir pris indépendamment d'une relation à la pensée n'est encore qu'une disposition naturelle, ne constitue pas un *èthos* au sens strict et n'accède pas encore au domaine strict de l'éthique. Tel enfant spontanément, sans intervention d'aucune pensée rationnelle de ce qui est effrayant ou non, sera "courageux" en un sens en réalité infra-éthique qui est celui de la vertu naturelle ; ce n'est qu'une fois que la pensée rationnelle intervient pour dire (quitte à se tromper) ce qui est effrayant ou non que l'individu humain, adulte, accède à une vertu proprement éthique (quand la pensée est dans le vrai). Et ainsi de suite pour tous les autres domaines d'action (le plaisir sensuel, l'argent, les honneurs, etc.), où notre *èthos* en vient à constituer des caractères, et où nous pouvons identifier, en termes non aristotéliens, la *personnalité* de l'individu ainsi devenu personne aussi en ce sens, en plus de la responsabilité.

L'*èthos*, et donc toute l'éthique, ainsi que de manière concomitante toute intention et toute action, résident ainsi par définition dans cette articulation du non-rationnel et du rationnel, du désir et de la pensée, articulation logée au cœur de l'individu et qui fait son *humanité* au sens le plus complet. Les stoïciens sont allés jusqu'à identifier l'être humain à l'intention (*prohairesis*), que les traducteurs ressentent parfois la nécessité de rendre par « personne »²⁸. C'est par cette dimension que nous pouvons

27 *Éthique à Eudème*, II, 2, 1120b5-7. Le texte des manuscrits est néanmoins corrompu.

28 Ainsi de la traduction par Joseph Souilhé de ces passages d'Épictète où l'individu se voit identifié à une *prohairesis* : « Tu n'es ni chair ni poils, mais une personne morale (*prohairesis*) » (οὐκ εἶ κρέας οὐδὲ τρίχες ἀλλὰ προαίρεσις, *Entretiens*, III, 1, 40, Paris, Les Belles Lettres, Collection des

considérer que l'individu réalise l'humanité dans sa pleine notion, où la différence spécifique qu'est la pensée rationnelle est intimement unie à ce qu'il y a d'animal en l'être humain (à savoir le désir), en même temps qu'il accède au statut d'une véritable personne, à une personnalité pleine et entière. Il est à la fois *responsable* et doté d'un ensemble de caractères moraux ayant une *valeur proprement éthique*. La personne a ainsi une valeur autre que la valeur du seul *corps* (rapidité, force, vigueur, proportion...), autre que la valeur de la seule *pensée* (rapidité, vivacité, acuité, mémoire...). Ce n'est pas la force du corps ou la rapidité de ses jambes qui fait la qualité d'une personne (ni sa valeur ni sa personnalité), mais ce n'est pas davantage la rapidité de son raisonnement ou la puissance de sa mémorisation. La valeur de la personne est dans l'articulation en laquelle consiste son humanité. La personne nomme l'individu dans son entièreté concrète, et non dans l'un de ses constituants, que ce soit du côté du corps ou du côté de la pensée intellectuelle, qui ne sont ni l'un ni l'autre la totalité de la personne. Valeur *éthique* qui peut être considérée comme la valeur de la *personne* elle-même.

Ce n'est donc pas par la pensée en tant que telle, prise dans son acception la plus rigoureuse, c'est-à-dire la pensée séparée et la pensée à elle-seule, que l'être humain est une personne, d'autant qu'il n'est pas même humain en tant qu'il est un *nous* pur et simple²⁹. Et c'est pourtant la pensée qui fait de l'être humain une personne et lui donne sa valeur parmi les mortels : une pensée en tant qu'elle n'est pas sans relation avec le désir, derrière lequel se profile le corps, et dont elle est séparable sans en être séparée au sein même de l'individu singulier qu'est chaque être humain. La valeur de la personne lui vient de la réalisation de cette indivise division qui traverse l'âme humaine et l'individu humain.

Universités de France, 1963) ; « Es-tu donc un meuble, toi ? Non, mais une personne (*prohairesis*) » (σὺ οὖν σκευάριον εἶ ; οὐ, ἀλλὰ προαίρεσις, IV, v, 12, éd. cit., 1965). Pour une nuance différente de la même *prohairesis*, où se joue l'adoption résolue d'un mode de vie, voir la mention qu'en fait dans le présent volume Maurice SACHOT, « Il n'y a plus personne : la double aliénation libéro-capitaliste ».

- 29 On notera d'ailleurs que la théologie aristotélicienne, qui identifie les dieux à des vivants consistant tout entiers dans un acte de pensée pure, n'en fait justement nullement des personnes et ne saurait leur reconnaître aucune personnalité en quelque sens que ce soit.

Les vacillements de la personne humaine

L'altération du rôle ou de la place de la pensée au sein même de l'individu fait vaciller son statut d'être humain, et atteint la solidité de son statut de personne, lequel *est ébranlé*, sans pouvoir être purement et simplement *supprimé* dans la mesure où la notion même d'individu affirme l'individu en question comme membre d'une indivisible espèce humaine, à laquelle il participe de manière indivisée (l'espèce étant indivisible et réalisée de manière indivisée en chaque individu singulier) et de manière indivise (comme un fonds appartenant en indivision à tous les membres de l'espèce, la possession de l'essence humaine définie au niveau de l'espèce ne privant pas autrui d'une possession identique). Le fonds indivisé et indivis de l'humanité en l'individu le fait perdurer comme personne, par delà toutes les vicissitudes possibles qui touchent pourtant au cœur même de l'essence humaine, à savoir sa pensée en relation à ce qui, en lui, est autre que la pensée.

Ainsi en va-t-il de la réduction pathologique des facultés de l'être humain à la faculté végétative, laquelle est constitutive du vivant humain sans être constitutive de son humanité ou essence humaine. La vie réduite à l'activité végétative, sans activité aucune de la faculté sensorielle ni de l'imagination, est l'abolition de la pensée au profit d'une dimension de la personne humaine qui ne constitue pas son statut de personne et à vrai dire n'en fait nullement partie. Reflux pathologique des facultés, mais qui fait écho à un reflux ordinaire qui se réalise quotidiennement dans certaines périodes du sommeil, et qui sont comme un retour à un état antérieur du développement humain : le vivant humain commence par être une sorte de plante dans les débuts de sa vie, dans son état d'*embryon*, dont le nom révèle qu'on y identifie l'activité de croissance comme activité principale, bien loin de toute pensée intellectuelle, mais même de toute sensation ou imagination et de tout désir³⁰. Les métaphores séminales pour parler de la conception et de l'origine de chaque individu (« sperme », *sperma* en grec, « semence », *semen* en latin pour la part masculine, *aroura* en grec pour la part féminine) ne font qu'accompagner ce fait qu'au soubassement de la personne humaine il y a un sol et un processus végétatif, soubassement qui n'est pas fondement,

30 βρύειν signifie grossièrement « pousser en abondance » et exprime l'exubérance d'un processus végétatif puis, par métaphore, l'abondance de possession et même l'ivresse.

et qui, au contraire d'un fondement, soutient la personne sans la constituer. L'enchaînement sériel des facultés psychiques (c'est-à-dire de l'âme comme principe de vie) tel qu'Aristote l'a analysé permet à la fois de comprendre où se situe la dimension humaine de l'être humain et comment cette dimension s'édifie sur un soubassement qui n'en est pas la fondation.

Ainsi en va-t-il aussi du cas où la personne reflue vers la simple animalité, cet état où l'activité sensorielle est pleinement constituée et où l'activité du désir se déploie dans sa relation à la sensation et éventuellement à l'imagination. La réaction impulsive, sans médiation de la pensée raisonnante, à un stimulus sensoriel, que ce soit une réaction de peur subite à un bruit ou n'importe quel désir brut et animal qui s'opère sur le mode de la pure impulsion, tout cela fait partie de l'animalité en l'être humain sans être constitutif de sa personne comme personne³¹.

Les cas que nous venons d'énumérer sont des rapports de l'individu à lui-même, où la pensée est considérée en relation avec d'autres facultés internes à l'individu. La pensée n'est pas moins en jeu dans les rapports interindividuels où le danger qui menace la personne vient d'autrui. C'est tout particulièrement le cas de l'esclavage, dont la réalité, quoique résultant en réalité d'un rapport externe de forces, a été compris par Aristote (et avant lui par Platon) comme reposant sur la nature même de l'individu qui est esclave, à savoir sur une privation de pensée interne, bien avant que sur une contrainte externe. Le travail aristotélicien est ici encore précieux en ce qu'il est le premier à avoir donné un concept clairement délimité de l'esclave. Qu'il l'ait fait au cours d'une tentative de justifier l'esclavage n'enlève rien à l'intérêt que revêt sa conceptualisation, précisément d'ailleurs en ce qu'elle permet de combattre la justification de l'esclavage et de retourner Aristote contre lui-même.

L'esclave par nature, celui qui ne l'est pas, selon Aristote, en vertu d'une violence, est en effet un être humain qui tombe au niveau d'un simple moyen pour la raison que, tout en étant parfaitement développé quant à son corps, il n'a pas en lui ce qui fait de l'individu un être

31 Animalité à ne pas confondre avec une bestialité prise dans un sens fort, sur laquelle Aristote développe des réflexions intéressantes dans l'*Éthique à Nicomaque* (VII, 1 et 5), ni même avec le vice, qui, paradoxalement, au même titre que la vertu, implique une certaine hégémonie de la pensée sur le désir, ce que l'éthique aristotélicienne permet de comprendre.

humain pleinement constitué: la pensée-*logos*. Ce “faire” (qui n’est bien sûr à nos yeux que prétendu) devrait donc exclure l’esclave de la définition complète de l’être humain, et devrait en conséquence l’exclure à la fois du statut d’individu singulier au sein de l’espèce humaine (puisqu’il ne possède pas de manière indivisée et en indivision avec la classe des maîtres l’essence humaine exprimée au niveau de l’espèce) et, en conséquence pour nous, du statut de personne (laquelle se nourrit du fonds d’humanité dont participent de manière indivisée et indivise les individus singuliers).

Cette exclusion n’est pourtant pas faite strictement par Aristote. En effet, si dans la conceptualisation qu’il en donne³², l’esclave n’est bien sûr en rien ce que nous appelons aujourd’hui une personne, il n’est pour autant pas non plus une chose ni même une simple bête. L’analyse que produit Aristote révèle malgré lui toute la brutalité de la condition de l’esclave en ce qu’elle désigne celui-ci comme une *réalité humaine tronquée*, qui n’atteint la complétude de son être que dans son association avec le maître (une complétude qui lui reste donc étrangère et extérieure), avec lequel il forme un couple aussi fondamental, aux yeux d’Aristote, que le couple de la femme et de l’homme³³, mais un couple paradoxal, car le maître et l’esclave ne sont pas *deux*: il n’y a en effet pas deux individus dans ce “couple”; «l’un est un, l’autre est appartenant à cet un»³⁴. L’esclave en lui-même n’est en effet pas une unité, il n’est pas une entité, et loin d’être une personne il n’est pas même un *individu* entier, car il ne réalise en fait pas en lui la définition de l’espèce humaine. Il est une réalité humaine tronquée. En quoi? précisément en ce qu’il n’a pas *en lui* et *en propre* la pensée-*logos*³⁵. L’esclave est une réalité

32 Les principaux passages où Aristote consacre une réflexion à l’esclave se trouvent dans la *Politique*: I, 2, 1252a24-b15; I, 4-7; I, 13; III, 6, 1278b32-37; *passim*. On retiendra encore des passages des *Éthique*, aux remarques plus incidentes mais non moins décisives: *Éthique à Nicomaque*, V, 10, 1134b8-18; VIII, 13, 1161a30-b10; *Éthique à Eudème*, VII, 9, 1241b17-24; VII, 10, 1242a13-31.

33 *Politique*, I, 2, 1252a2631.

34 *Éthique à Eudème*, VII, 9, 1241b19-21; *Politique*, I, 4, 1254a8-13.

35 Voir *Politique*, I, 13. Nous parlons ici de *logos*, mais pour être exacte, il faut dire qu’Aristote n’écrit pas purement et simplement que l’esclave par nature est dénué de *logos*, car, de fait, il a au moins le *logos* au sens du langage articulé; mais il n’a pas le *logos* au sens de la pensée rationnelle et raisonnante, et c’est ainsi qu’Aristote dit en clair dans le chapitre cité que l’esclave n’a pas

intermédiaire entre l'animal et la personne pleinement constituée, sans être, comme l'enfant, une personne en devenir dont la constitution pleine et entière s'accomplira à la maturité. Il est un être humain, mais un être humain qui ne réalise pas pleinement l'humanité *en lui*, mais qui entre dans la réalisation pleine et entière de l'humanité *en son maître*, lequel, inversement, pourrait être considéré comme faisant pour ainsi dire participer l'esclave à l'humanité.

On trouve chez Aristote une gradation entre les êtres sensibles qui place nettement l'esclave comme intermédiaire entre l'animal et l'être humain pleinement constitué³⁶. Au plus bas degré se trouve l'animal, parce qu'il est à la fois sans *logos* propre au sens de raison, sans faculté de délibération (le *bouleutikon*, faculté de trouver les moyens permettant d'atteindre une fin proposée, et qui repose sur le *logos* au sens de faculté rationnelle), et sans capacité à comprendre aucun *logos* externe, pas même au sens d'une simple parole. Juste après vient l'esclave par nature, parce que s'il est à l'instar de l'animal sans pensée-*logos* interne et sans faculté de délibération, il est du moins capable de percevoir et comprendre un *logos* externe (les ordres et prescriptions du maître notamment), et c'est en ce sens, ni plus ni moins, qu'il participe du *logos*; c'est en cela qu'il est tout différent non seulement d'une chose, mais même d'un animal ou d'une bête, et qu'il participe de l'humanité, et même qu'il est malgré tout un être humain jusque dans le concept qu'en donne Aristote. Au plus haut échelon de la gradation se trouve bien sûr l'homme de condition libre par nature (donc grec...) ayant atteint sa maturité, doué d'un *logos* interne et d'une faculté de délibération pleinement développés. On peut compléter d'ailleurs cette gradation avec les degrés intermédiaires que sont l'enfant et la femme, qu'Aristote place entre l'esclave et l'homme libre: l'enfant (celui qui est de condition libre par nature) est doué d'un *logos* interne, mais encore immature (*atelès*) quoique clairement destiné

de *bouleutikon*, «faculté délibérative», autrement dit de *logistikon*, faculté rationnelle ou de calcul. On notera qu'aux lignes 1260a26-28, où l'on voit apparaître toute l'ambiguïté de la notion d'esclave (qui est à la fois un être humain et pourtant ne réalise pas en lui l'humanité), Aristote prend soin, au moment où il relève que l'esclave est un être humain, de ne pas écrire qu'il «possède» (verbe ἔχειν) du *logos*, mais seulement qu'il «prend part à» du *logos* (κοινωνεῖν).

36 *Politique*, I, 13, 1260a12-14.

à mûrir³⁷ ; la femme libre dans sa maturité est douée d'un *logos* interne mature, mais, au dire d'Aristote, sans autorité ni efficacité (*akuros*), à la différence de l'homme, chez qui le *logos* a autorité et efficacité.

Ce qui dans ces conceptualisations distingue nettement l'enfant, la femme et l'homme libres d'un côté, de l'esclave par nature de l'autre, c'est que chez ceux-là le *logos* est présent de manière interne, quand, selon Aristote, il ne l'est pas chez l'esclave. Il n'empêche qu'Aristote, en contradiction complète avec son anthropologie, place l'esclave par nature au sein de l'espèce humaine, ce qui présuppose pourtant la présence de la faculté intellectuelle chez l'être en question. À strictement parler, l'esclave ne peut pas être considéré comme un individu de l'espèce humaine, pas plus qu'il n'est une personne, car il ne réalise pas en lui, de manière indivisible et indivisée, l'essence de l'espèce humaine. Son *logos* est celui du maître – qui n'est donc pas *son logos* –, et ce n'est qu'ainsi qu'il prend part au *logos* et donc aussi à une sorte d'accomplissement ou finalisation de sa propre humanité, quoiqu'en réalité, le seul accomplissement véritable qui se joue dans le couple paradoxal du maître et de l'esclave n'est pas celui de l'humanité en l'esclave, mais de l'humanité au sein du maître, libéré par son esclave des tâches infra-humaines nécessaires à l'entretien de la vie d'ordre végétatif et animal au bénéfice de la vie humaine constituée par la vie d'action et la vie de contemplation. L'esclave est comme amalgamé au maître : Aristote va jusqu'à en faire une partie du corps du maître, mais une partie séparable et animée en elle-même. L'esclave forme avec son maître comme un nouvel individu, ou plutôt le maître devient un nouvel individu augmenté, et désormais divisible. Maître et esclave ne font donc pas un ensemble, car l'esclave n'est pas à égalité avec le maître comme s'il concourait avec lui à une nouvelle entité *commune* ; comme le dit cette formule saisissante d'Aristote que nous avons mentionnée plus haut, « l'un est un, et l'autre est appartenant à cet un ». L'esclave n'est pas une entité qui entrerait comme telle dans une communauté où elle ferait nombre et compterait pour elle-même, et l'esclave et le maître ne

37 Il est à noter que tout comme l'esclave est une partie du corps du maître, parce qu'il n'a pas de *logos* interne, de manière analogue l'enfant, qui a un *logos* interne mais non mature, est aussi une possession de son père et en est une partie, jusqu'à ce qu'il s'en sépare, nous dit Aristote (voir *Éthique à Nicomaque*, V, 10, 1134b10-11).

font donc pas même un à eux *deux*. L'esclave n'est jamais que l'appendice externe, l'extension corporelle du maître³⁸.

Ni personne ni même individu qui compte pour un, l'esclave n'est pas en lui-même une *fin*. Il ne peut avoir sa fin qu'en dehors de lui-même. Le maître se sert de l'esclave comme il se sert de son propre corps, car de même que le corps est structuré en organes prédisposant à l'effectuation d'une fonction, de même l'esclave est lui-même un *organon* et c'est en tant que tel qu'il est une partie du corps du maître. C'est en ce sens qu'il faut entendre le statut de possession (κτῆμα) qu'Aristote attribue à l'esclave³⁹ : l'idée essentielle n'y est pas simplement celle de possession, car tout *ktēma* est défini par Aristote comme ce qui est prêt pour une utilisation, en vue de l'action qui constitue la vie ; l'esclave comme *ktēma* est ainsi un *organon praktikon*, outil pratique, outil pour une *praxis*, à laquelle Aristote identifie la vie humaine : étant outil, il a une finalité, et une finalité hors de lui-même. La notion de *ktēma* doit ainsi être pensée en termes de finalité externe. L'esclave se caractérise par son statut de moyen. Il est en définitive ainsi défini de manière synthétique au chapitre 4 du livre I de la *Politique* :

« quelle est la nature de l'esclave et quelle est sa faculté, cela ressort de ces propos : celui qui par nature ne s'appartient pas à lui-même mais appartient à un autre tout en étant un être humain, celui-là est esclave par nature ; or appartient à un autre l'être humain qui est une possession (ktēma) tout en étant un être humain, et la possession (ktēma) est un outil (organon) en vue de l'action et séparable »⁴⁰.

L'esclave est ainsi précisément la figure antinomique de l'ami, lequel est non pas un moyen en vue de celui qui éprouve de l'amitié pour lui, mais une fin, son ami lui voulant du bien pour lui⁴¹.

La définition de l'esclave est en réalité grossièrement contradictoire, car il n'est pas possible d'admettre un être parmi les êtres humains (de

38 À tel point d'ailleurs que le concept d'esclave que donne Aristote, contrairement à ses vues, contient déjà la raison qui prouve que l'esclave n'a rien de nécessaire, car il n'est qu'une extension (par la violence, quoiqu'en dise Aristote) d'une réalité naturelle déjà accomplie dans l'individu : l'esclave n'est qu'un corps en plus qui s'ajoute extrinsèquement à l'organisme naturel du maître.

39 *Politique*, I, 4.

40 *Politique*, I, 4, 1254a13-17.

41 *Éthique à Nicomaque*, VIII, 4.

le qualifier comme *anthropos*) s'il ne réalise pas en lui la définition de l'espèce humaine, laquelle est constituée par la différence spécifique de la faculté *logos* qui façonne le genre animal en une espèce distincte et délimitée par rapport aux autres. On a beaucoup dit de cette définition de l'esclave par Aristote et de sa tentative d'établir par là une naturalité de l'esclavage. Il n'empêche qu'on peut paradoxalement savoir gré à Aristote d'avoir ainsi conceptualisé la notion d'esclave (ou une notion d'esclave) dans toute sa brutalité et surtout dans toute sa contradiction, qui procure la réfutation la plus sûre et la plus assurée de l'esclavage. Dès lors qu'on définit l'espèce humaine comme articulant en son essence l'animalité à la pensée-*logos*, dès lors qu'on circonscrit tout individu singulier humain comme étant par définition un individu de l'espèce humaine qui est elle-même un indivisible, c'est-à-dire dès lors que l'individu réalise de manière *indivisible* l'espèce humaine en lui, et enfin dès lors qu'on définit l'esclave comme un être qui n'a pas de *logos* en son propre sein, on pose nécessairement une exclusion essentielle et radicale entre l'être humain et la condition d'esclave, ainsi qu'une exclusion essentielle et radicale entre le statut de pur et simple moyen et le statut d'être humain.

Le concept moderne de personne comme fin en soi: la dette aristotélicienne de Kant

Cette exclusion se fait entendre chez Kant, lorsqu'il définit la personne par différence d'avec les choses. Il y a assurément un écho aristotélicien, qu'il soit direct ou indirect, assumé ou involontaire, dans l'élaboration kantienne du concept de personne, qui reste probablement l'expression la plus exigeante (malgré la faiblesse qu'on dira ci-dessous) qu'on ait jamais donné de cette notion. La notion de personne ne peut être établie par Kant qu'en relation avec la présence de la rationalité en l'individu et de sa participation à l'humanité, et c'est en tant que l'humanité est intimement liée à la moralité que l'individu s'élève à la dignité de la personne.

Kant distingue en effet les *choses* (auquel Kant assimile les animaux⁴²) et les *personnes* par le fait que les premières n'ont qu'une valeur de *moyens*,

42 Cela est affirmé en clair dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, dès le § 1 de la Première partie (trad. fr. P. Jalabert, in: *Œuvres philosophiques*, dir. F. Alquié, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1980-1986 [abrégé

tandis que les personnes sont toujours autres que de simples moyens et sont des *fins en soi*, ce qui implique le respect et donne des limites à notre action vis-à-vis d'elles. Or ce statut particulier de personne, Kant le fait reposer sur la nature raisonnable, douée de raison, c'est-à-dire à nouveau sur le *logos*, et donc sur la spécificité de l'espèce humaine :

« Les êtres dont l'existence dépend, à vrai dire, non pas de notre volonté, mais de la nature, n'ont cependant, quand ce sont des êtres dépourvus de raison, qu'une valeur relative, celle de *moyens*, et voilà pourquoi on les nomme des *choses* (*Sachen*) ; au contraire, les êtres raisonnables (*vernünftige Wesen*) sont appelés des *personnes* (*Personen*), parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, autrement dit comme quelque chose qui ne peut (*darf*) pas être employé simplement comme moyen, quelque chose qui par suite limite d'autant toute faculté d'agir comme bon nous semble – et qui est un objet de respect (*Achtung*) »⁴³.

Ce traitement différencié des êtres qui accèdent au statut de personne se retrouve dans l'une des formulations de l'impératif catégorique, où bien plus encore que la personne individuelle, c'est *l'humanité* comme fonds de la personne qui est l'objet du commandement moral :

« Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme moyen »⁴⁴.

désormais en « Pléiade »], t. III, p. 945 ; *Anthropologie in pragmatischer Einsicht*, in : *Kant's gesammelte Schriften*, Akademie der Wissenschaften, Berlin, G. Reimer / W. de Gruyter, 1910-1983 [abrégée désormais en « Ak »], t. VII, p. 127). Cela ressort d'autres passages, comme celui des *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, où l'animal, de manière encore plus crue, se voit en droit dépouillé de sa propre peau par un être humain qui se comprend comme fin de la nature (trad. fr. L. Ferry et H. Wismann, Pléiade, t. II, p. 509 ; *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, Ak, t. VIII, p. 114). Kant adopte donc une dichotomie radicale, en divisant l'ensemble des êtres en deux sous-ensembles, les personnes et les choses. Une telle dichotomie n'était pas assumée par Aristote, d'autant moins qu'il a inscrit l'animalité au cœur de l'être humain.

43 E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. fr. V. Delbos, revue et modifiée par F. Alquié, Pléiade, t. II, p. 294 ; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak, t. IV, p. 428.

44 Pléiade, t. II, p. 295 ; Ak, t. IV, p. 429 : « handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst ».

La précision « toujours *en même temps* comme fin et jamais *simplement* comme moyen », sans laquelle l'impératif interdirait à peu près toute action (puisqu'on est presque toujours en situation de recourir à autrui comme à un moyen), et plus encore, le fait que c'est *l'humanité*, en la personne, qui doit être prise comme fin bien plutôt que simplement l'individu lui-même, ouvre involontairement une porte à l'esclavage. Car il est facile de montrer comment l'argumentation tant platonicienne qu'aristotélicienne sur le bénéfice paradoxal que retire l'esclave de sa situation satisfait aux exigences de cette formulation dès lors que c'est bien l'humanité, et non simplement l'individu, qui est l'objet considéré. Platon a en effet parlé de la condition d'esclave comme d'un avantage pour l'esclave, précisément en ce que, à l'instar de l'enfant, n'étant pas en mesure d'être gouverné intérieurement par une raison, il se trouve, grâce à sa condition d'esclave, en relation à une raison externe, celle du maître⁴⁵. Aristote, bien qu'il ait défini l'esclave comme étant en vue du maître et donc dans l'intérêt exclusif de celui-ci, n'est pourtant pas en reste sur l'utilité réciproque qui est censée se jouer entre le maître et l'esclave, et là aussi, non pas en termes d'éventuels avantages matériels comme la nourriture ou la protection (qui ne retiennent que peu l'attention de ces deux philosophes, alors qu'ils n'étaient pas inexistantes dans l'Antiquité, malgré toute la brutalité de l'esclavage antique dans ses diverses formes), mais en termes de direction par la raison et l'intelligence, dont les avantages matériels ne sont finalement qu'une conséquence⁴⁶. Or, vivre d'une vie guidée par la pensée est la vocation de l'humanité et de sa pleine réalisation en l'individu. Il n'est donc pas difficile de fournir une argumentation qui fasse rentrer l'esclavage sous l'impératif kantien. Tant et si bien que cet impératif n'interdit, bon gré mal gré, nullement l'esclavage dès lors que celui-ci trouve pour le défendre tout le talent dialectique voire sophistique dont la philosophie est capable. On notera d'ailleurs que dans la *Métaphysique des mœurs*, compléments des *Fondements* qui la préparent, la notion d'esclave ou de *servus* au sens strict, y est admise : validant tacitement la critique rousseauiste qui fait d'un libre renoncement à sa liberté une

45 *République*, IX, 590c-591a ; ce genre de position chez Platon s'accompagne en outre d'une refondation de la notion de commandement, celui-ci s'exerçant dans l'intérêt du gouverné et non du gouvernant.

46 Voir *Politique*, I, 1, 1252a30-34.

contradiction dans les termes qui ne saurait engager aucun être humain et ne peut être l'acte juridique d'une personne contractant avec un maître, Kant maintient néanmoins la possibilité juridique d'un état de servitude du serf (« ein Leibeigener – *servus in sensu stricto* –»), dû à un crime qui prive l'individu de sa condition de citoyen, et sanctionné par un jugement et le droit, état qui fait d'une personne la pure possession d'un maître en plus d'être traitée par lui comme un simple moyen et donc comme une chose (« als eine Sache»). Les limites de cet usage « à son gré » (« nach Belieben ») du serf ou *servus* ainsi défini semblent ne pas être dues à une quelconque dignité de la personne du *servus* – qui n'en a plus, n'ayant plus même la dignité de citoyen –, mais à la dignité morale du maître, qui ne saurait, écrit Kant, user de son *servus* à des fins honteuses (« nicht zur schandbaren Zwecken »)⁴⁷.

Ces conséquences sont mentionnées ici non pas certes pour entacher la réputation de Kant, mais pour insister sur l'importance du terme « humanité » dans la seconde formulation de l'impératif catégorique, et pour appuyer notre propos principal, à savoir que dans l'appréhension moderne de la personne par Kant, reste présente et directrice une problématique qui fait du fonds indivisé et indivis d'humanité en l'individu le fondement de son statut de personne. Or ce fonds d'humanité n'est à son tour pleinement compris et déployé que dans la dimension de l'éthique ou de la moralité. En effet, tandis que, dans les analyses aristotéliennes, c'est dans la sphère éthique que se réalise pleinement l'humanité de l'être humain et qu'il accède à la fois à une personnalité (comme *èthos*, caractère propre et personnel) et une responsabilité (comme *archè* assumée de ses actions, source de ce qu'on appelle aujourd'hui la personnalité juridique), de manière parallèle l'ensemble de la réflexion kantienne fait de la moralité, appartenant exclusivement à l'être humain⁴⁸, la source de sa dignité et de son statut de personne, et n'attribue à l'humanité en l'individu le statut de fin en soi qu'en tant que cette humanité est capable de moralité :

47 *Métaphysique des mœurs*, trad. fr. J. Masson & O. Masson, Pléiade, t. III, p. 599-600; Ak, t. VI, p. 329-330.

48 La moralité étant une forme de contrainte interne par la raison, elle ne peut concerner que les êtres rationnels – les animaux n'y participent donc pas –, et parmi ceux-ci, que les êtres qui ne sont pas pure raison ou dont la volonté n'est pas absolument et purement bonne, sans quoi il n'y aurait pas de contrainte.

«[...] la moralité est la condition qui seule peut faire qu'un être raisonnable est une fin en soi [...]. La moralité, ainsi que l'humanité, en tant qu'elle est capable de moralité, sont donc les seules choses qui aient de la dignité»⁴⁹.

Ce n'est donc pas la simple possession du *Je* dans sa représentation qui fait la personne et sa valeur de fin en soi, comme peut néanmoins le laisser penser le paragraphe que Kant écrit en ouverture de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*⁵⁰. Au delà d'une affaire intellectuelle, le statut de personne est une affaire éthique. Ainsi, par delà des différences considérables qu'entretient Kant avec la pensée antique d'un Aristote – notamment la confession chrétienne de Kant –, il reste que le cœur de la personne et de son humanité se situe dans la moralité ou l'éthique.

Conclusion

L'anthropologie moderne, nourrie d'éthologie au point qu'un ouvrage intitulé *Le propre de l'homme* peut, aujourd'hui, comprendre une

49 *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Pléiade, t. II, p. 302; Ak, t. IV, p. 435.

50 « Que l'homme puisse disposer du Je dans sa représentation : voilà qui l'élève à l'infini au-dessus de tous les autres êtres vivant sur la terre. Il est par là une personne, et en vertu de l'unité de la conscience maintenue à travers tous les changements qui peuvent lui advenir, une seule et même personne, c'est-à-dire un être tout distinct, par le rang et par la dignité, de *choses*, tels les animaux dépourvus de raison, dont on peut disposer à sa guise; et il en est ainsi même lorsqu'il ne lui est pas encore donné de prononcer le Je, parce que celui-ci n'en est pas moins dans sa pensée: pareillement, toutes les langues, quand elles parlent à la première personne, pensent ce Je nécessairement, même si elles n'ont pas un mot particulier pour en exprimer la réalité. Cette capacité – de penser – n'est autre que l'entendement » (*Anthropologie du point de vue pragmatique*, Première partie, § 1, trad. fr. P. Jalabert, Pléiade, t. III, p. 945; Ak, t. VII, p. 127). Les *Fondements* ont été publiés pour la première fois en 1785, et l'*Anthropologie*, en 1798, mais celle-ci est censée reprendre des cours professés « durant quelques trente ans », comme le dit Kant dans sa préface. Cette perspective, qui se rattache à celle qui, notamment chez John Locke, fait reposer la personne dans une certaine conscience de soi, mériterait un examen que nous ne pouvons déployer ici. Mais de fait, ce passage de l'*Anthropologie* rattache une fois de plus la personne à la faculté intellectuelle, appelée ici entendement.

majorité de chapitres consacrés aux grands singes plutôt qu'à l'homme annoncé dans le titre, n'en finit pas de réfuter, comme elle le croit, la tradition aristotélicienne définissant l'être humain comme animal doté d'une faculté particulière, la pensée, logique et rationnelle, accédant au vrai et à l'être en tant que tel, définition dans laquelle notre modernité croit voir une séparation radicale de l'être humain et de l'animal. Il n'en est pourtant rien. Toute la pensée aristotélicienne, loin d'affranchir l'être humain de l'animal, le désigne d'abord comme un animal, et par là met le doigt sur la complexité et le caractère problématique de l'humanité. Nous avons dans cet article, grâce à Aristote, exploré la gradation d'une complexité de la vie, où l'on voit l'être humain émerger de l'animal qui lui-même émerge de la plante, dans un processus qui est à la fois continuité et rupture: continuité des facultés antérieures qui persistent dans le degré supérieur de réalisation du potentiel de la vie, et rupture par l'insertion de facultés nouvelles, qui peuvent laisser les précédentes dans leur état, mais aussi parfois les transmuier dans une combinaison qui n'est plus juxtaposition. C'est dans cette transmutation qui marque le dernier échelon de la gradation des potentiels de la vie qu'éclôt l'humanité en sa complexité, et que naît en elle, par elle, en plus de la "végétalité", de l'animalité et de l'humanité, une "personnalité" qu'on peut définir à la fois comme caractère-*èthos* particulier chez un individu et comme responsabilité éthique, laquelle fait la personne, assumant ce qu'elle est, ce qu'elle fait, répondant de ses actes et rendant raison d'elle-même. C'est aussi dans cette complexité que peut se comprendre la bascule de l'humanité dans un état d'infra-humanité ou d'inhumanité, par où la personnalité semble elle aussi s'abolir. Chaque être humain n'en reste pas moins l'individu d'une espèce humaine, et comme individu, il reste en possession indivise d'une essence humaine indivisible avec son inaliénable spécificité.

Ainsi, l'anecdote rapportée par Yves Coppens en préface au *Propre de l'homme*, pour amusante qu'elle soit, conserve cet aspect superficiel d'une critique qui ne s'est pas bien comprise elle-même. Deux chercheurs, nous dit Y. Coppens, qui épiaient à travers le trou d'une serrure (*sic*) le comportement d'un chimpanzé qu'ils avaient enfermé avec un régime de banane pendu au plafond et avec des moyens de l'atteindre pourvu qu'un minimum de réflexion fût mis en œuvre par l'animal, furent surpris de ne voir... que l'œil du singe qui, tout comme eux, regardaient à travers ce trou. «Jamais démonstration n'avait été si convaincante!»,

écrit Y. Coppens, en ce sens que cette expérience, conçue pour montrer « s'il en était besoin » que le chimpanzé est intelligent, va jusqu'à balayer la différence entre l'être humain et les autres animaux en faisant éclore subitement une position symétrique d'observation⁵¹. Mais de notre côté, nous n'y voyons pas la même démonstration. Sous une fausse symétrie, de part et d'autre de la serrure se cache une dissemblance radicale: c'est l'être humain qui a la clef – la clef de la serrure, la clef de la pièce qui enferme le singe, la clef du dispositif auquel l'homme soumet un animal qui ne demandait rien à personne, la clef de l'interprétation de toute l'expérience, la clef d'un regard scientifique ou voulu tel, quand le regard du singe n'est qu'un regard stressé, apeuré, interrogateur d'un jeu absurde qu'il subit sans en comprendre les tenants et aboutissants et sans en avoir lui-même institué les règles. Dans le moment même où l'être humain tente d'échapper à sa spécificité, celle par laquelle il s'articule à l'animal en s'en différenciant comme une espèce vis-à-vis de son genre, il ne fait que réaffirmer cette spécificité. C'est toujours l'être humain qui pose la négation de la différence entre l'homme et l'animal, c'est toujours lui qui la nie, qui la refuse, qui l'insère dans un programme scientifique, que ce soit d'éthologie ou de génétique, qui l'écrit et la commente, et qui réussit certes à faire à la fois de lui-même et de l'animal un objet d'étude, mais qui ne fait pas de l'animal le sujet actif d'une recherche scientifique en propre sur lui-même et encore moins sur l'être humain – et quand bien même l'être humain, à force de patience et de torture de lui-même et de ses cobayes, parviendrait jusque là, il serait encore celui qui a fait advenir l'animal à ce statut de sujet actif d'un processus scientifique, et il n'aurait réussi à "réfuter" la spécificité humaine vis-à-vis de l'animal qu'en réalisant lui-même le dépassement forcé de l'animal vers l'humanité, ce

51 Yves COPPENS, « Préface », in: Yves COPPENS & Pascal PICQ (dir.), *Aux origines de l'humanité*, vol. 2: *Le propre de l'homme*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2001, p. 9-10. Aucune référence de l'expérience n'étant donnée par Y. Coppens, on se demande si cette anecdote a vraiment eu lieu, ou si elle est inventée pour les besoins de la cause. Elle est en tout cas plausible, puisque la curiosité animale peut être observée naturellement en toute occasion, car le contact forcé avec l'être humain finit, rapidement (comme dans cette anecdote) ou à la longue (comme chez l'animal domestiqué), à faire entrer l'animal dans un jeu de regards où l'animal lui-même regarde l'être humain, et même le regarde le regardant, ce qu'on voit se produire chez n'importe quel chien ou chat domestique adulte.

que l'animal ne sera pas venu lui demander. Ce n'est pas l'être humain qui aura perdu sa différence spécifique, c'est l'animal qui sera devenu artificiellement un sorte d'être humain par la volonté et l'obstination humaine, et qui pourra alors prétendre à ses diverses attributions. Cherchant à nier cette différence, l'être humain la réaffirme dans l'acte même de la nier. Plus il tente de percer le mur de sa différence, plus il l'épaissit. Et ce n'est pas un regard jeté à travers une serrure qui le fera s'effondrer.

L'être humain est ainsi *personne* en ce que derrière son masque, il n'y a pas une vacuité obscure où pourrait prendre place n'importe qui pour jeter ses regards et sa voix à travers des orifices prévus à cet effet. Il y a un être capable en lui-même et par lui-même de jouer avec le vrai et le faux, le réel et l'apparent et de les saisir comme tels dans une parole, autrement dit : un être qui vit en *pensant*.

Bibliographie

- ARISTOTE, *De l'âme*, texte grec établi par A. Jannone et traduit en français par É. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1966, 2^e éd., 1989.
- ARISTOTE, *Categoriae & Liber de interpretatione*, texte grec établi par L. Minio-Paluello, Oxford, Oxford University Press, 1949.
- ARISTOTE, *Catégories. De l'interprétation*, trad. fr. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1959.
- ARISTOTE, *Ethica Eudemia*, texte grec établi par Adolf Th. H. Fritzsche, Ratisbone, G. I. Manz, 1851.
- ARISTOTE, *Ethica Eudemia*, texte grec établi par Richard R. Walzer et Jean M. Mingay, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, trad. fr. Vianney Décarie, avec la collaboration de Renée Houde-Sauvé, Paris/ Montréal, J. Vrin/ Les Presses de l'Université de Montréal, 1978 (réimp. 1997).
- ARISTOTE, *Ethica Nicomachea*, texte grec établi par F. Susemihl, 2^e éd. revue par Otto Appelt, Leipzig, B. G. Teubner, 1903.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1959 (réimp. 1997).
- ARISTOTE, *Histoire des animaux*, 3 tomes, texte grec établi et traduit en français par Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1964 / 1968 / 1969.

- ARISTOTE, *Métaphysique*, 2 tomes, trad. fr. J. Tricot, Paris, J. Vrin, nouvelle édition entièrement refondue, 1966 (réimp. 1991).
- ARISTOTE, *Les parties des animaux*, texte grec établi et traduit en français par Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1957 (réimp. 1993).
- ARISTOTE, *Physique*, trad. fr. Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion / Les Belles Lettres, 2000.
- ARISTOTE, *Politique*, 3 tomes (en 5 volumes), texte grec établi et traduit en français par J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1960-1989.
- BOÈCE, *Contra Eutychen et Nestorium*, in: *Traité théologiques*, trad. fr. et présentation par Axel Tisserand avec le texte latin en regard, Paris, GF Flammarion, 2000.
- COPPENS Yves & PICQ Pascal (dir.), *Aux origines de l'humanité*, vol. 2: *Le propre de l'homme*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2001.
- DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr. sous la dir. de Marie-Odile Goulet-Cazé, introductions, traductions et notes de Jean-François Balaudé, Luc Brisson, Jacques Brunschwig, Tiziano Dorandi, Marie-Odile Goulet-Cazé, Richard Goulet et Michel Narcy, avec la collaboration de Michel Patillon, Paris, Librairie Générale Française, coll. La Pochothèque, 2^e éd. revue et corrigée, 1999.
- ÉPICTÈTE, *Entretiens*, 4 tomes, texte grec établi et traduit en français par Joseph Souilhé avec la collaboration de Amand Jagu, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1945-1964, édition du t. I revue et corrigée par A. Jagu et L. Guéry, 1975 (réimp. 2002-2003).
- KANT Immanuel, *Kant's gesammelte Schriften*, königlich-preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, G. Reimer / W. de Gruyter, 1910-1983 [abrége en «Ak»].
- KANT Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. fr. Pierre Jalabert, in: *Œuvres philosophiques*, dir. Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1980-1986, t. III (= *Anthropologie in pragmatischer Einsicht*, Ak, t. VII).
- KANT Emmanuel, *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, trad. fr. Luc Ferry et Heinz Wismann, in: *Œuvres philosophiques*, dir. Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1980-1986, t. II (= *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, Ak, t. VIII).
- KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. fr. Victor Delbos, revue et modifiée par Ferdinand Alquié, in:

- Œuvres philosophiques*, dir. Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1980-1986, t. II (= *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak, t. IV).
- KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, trad. fr. Joëlle Masson & Olivier Masson, in: *Œuvres philosophiques*, dir. F. Alquié, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1980-1986, p. 599-600 (= *Metaphysik der Sitten*, Ak, t. VI).
- MERKER Anne, *Une morale pour les mortels. L'éthique de Platon et d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, coll. L'Âne d'or, 2011.
- NUYENS François, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1973 (1^{re} éd. : 1948).
- PLATON, *République. Phèdre. Sophiste*, in: *Œuvres complètes*, 2 tomes, trad. fr. Léon Robin (et Joseph Moreau pour *Parménide* et *Timée*), Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1950.
- WALLON Henri, *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, Paris, R. Laffont, coll. Bouquins, 1988 (reprise de l'édition de 1879).