



HAL
open science

Qu'est-ce qui fait de moi une “ personne ” ?

Bernard Jolibert

► **To cite this version:**

Bernard Jolibert. Qu'est-ce qui fait de moi une “ personne ” ?. Gilles Ferréol. Environnements et identités, EME éditions, 2017. hal-02486480

HAL Id: hal-02486480

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02486480>

Submitted on 21 Feb 2020

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

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

QU'EST-CE QUI FAIT DE MOI UNE « PERSONNE » ?

Bernard JOLIBERT¹

Chacun, parlant de soi, se désigne spontanément comme « je », faisant de lui-même une sorte de point focal de référence, permanent, identique à soi, où s'unifient aussi bien tout ce qui est reçu de l'extérieur (impressions, sensations, perceptions, etc.) que tout ce qui semble en émaner de l'intériorité (images, sentiments, intentions, projets, émotions, etc.). De plus, en disant « je », on se reconnaît comme auteur de son propre discours : pensée et conscience de soi réunies. Enfin, « je » n'est pas un horizon vague mais un centre qui semble pouvoir se prendre lui-même comme objet de sa propre investigation. On se pose alors somme comme *personne*, distincte des *choses*. Dès cet instant, deux orientations théoriques sont possibles pour tenter d'en comprendre la nature, orientations que l'on retrouve à la conjonction des sciences de l'homme et de la philosophie.

Soit on envisage ce « je » comme totalité plus ou moins stable, déterminée dans ses manifestations empiriques diverses et on en fait l'objet essentiel des sciences explicatives des comportements humains (psychologie, psychanalyse, sociologie, anthropologie, linguistique, ethnologie, économie, etc.), auquel cas on se trouve dans le champ de la connaissance descriptive. Le « je » se fonde dans le « moi » qui n'est que la somme des traits généraux qui composent tant bien que mal ce qu'on appelle communément la « personnalité ». Soit on se demande simplement ce que représente le fait de pouvoir dire synthétiquement « je ». Que signifie, aussi bien du point de vue psychologique que moral, cette unité purement formelle et consciente de soi que s'attribue un sujet. Quelles sont les conditions de possibilité de l'existence d'un sujet qui se reconnaît identique à soi dans le temps en dépit des fluctuations environnementales et des états de conscience divers qui sont autant d'identités psychosociologiques successives ? La question devient alors : qu'implique, du point de vue moral, le fait de se prétendre une même et unique personne ?

.
. .

La notion de *personnalité* répond au premier questionnement. Ma personnalité c'est ce qu'ont fait de moi, au cours de mon développement, l'éducation que j'ai suivie, les diverses influences sociales (parents, amis, voisins, lectures, etc.) qui ont formé l'être caméléon que je suis devenu, objet de sciences qui vont de la linguistique à la biologie en passant par l'économie, la caractérologie, la médecine, l'histoire ou la statistique, la psychologie ou la sociologie. En tant que sciences, ces disciplines considèrent la personne humaine comme un être déterminé, en totalité ou en partie, par les multiples facteurs qui ont pesé sur elle au cours de sa constitution. Elles tentent de dire « ce » qu'elle est le plus objectivement possible. Il s'agit pour ces disciplines de caractériser un être humain en énumérant et en décrivant au plus près les qualités qui le composent. On remonte ainsi aux conditions factuelles de son existence. Autant d'environnements, autant d'histoires personnelles, autant d'identités possibles.

¹ « Qu'est-ce qui fait de moi une « personne » ? in *Environnements et identités*, sous la dir. de Gilles Ferréol, Louvain-la-Neuve, EME, 2017, p. 23-37.

La notion éthique de *personne* répond plutôt à la seconde question. Il ne s'agit plus de décrire les traits constitutifs d'un individu – tâche infinie – mais de comprendre comment il est possible à chacun de s'appréhender soi-même comme « je » conscient, réfléchi, identique à soi, qui se reconnaît comme sujet permanent pouvant répondre de ses pensées et de ses actes. Il s'agit de savoir cette fois, non « ce que » je suis, mais « qui » je suis. Pour emprunter le vocabulaire de Paul Ricoeur, on passe du domaine de la « *mêmeté* » à celui de l'« *ipséité* » (Ricoeur, 1996). On appelle *identité* du moi, ou identité personnelle, le fait que nos états successifs sont attribués à un seul et même sujet psychologique qui reste semblable à soi, substantiellement unique quelle que soit la variété des attributs, des accidents ou des modes qui le touchent. La personne reste « même et une », en dépit de la multiplicité de ses affects ou de ses idées. L'unité du moi comprend alors l'*unicité*, qui est la négation du multiple, et la *simplicité*, qualité de ce qui est indivisible. Le moi est identique à soi et reste le même en dépit du temps et de la variété des événements (*unum et idem*). Cela suppose non seulement que le présent soit intimement solidaire du passé, mais aussi que le lien unissant le passé au présent se maintienne tout au long des changements qui affectent l'existence.

Le questionnement change alors de direction. La démarche ne consiste plus dans la recherche des causes des différences ou des ressemblances entre les individus, mais au contraire dans la compréhension de ce qui fait l'unité de chaque individu humain dans une de ses caractéristiques universelle, l'aptitude à se reconnaître pour un sujet identique à soi dans ses états et dans ses actes en dépit, précisément, de la variété environnementale et historique de ces états et de ces actes. Si, comme le dit Locke, la *personne* est « *un être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, et qui peut se considérer comme étant la même chose pensante en différents temps et en différents lieux* » (Locke, 1967), on doit s'interroger sur la source de cette identité. Si, de plus le sujet humain s'apparaît à lui-même comme indubitablement existant en dépit des incertitudes du monde qui l'entoure, cette permanence de la personne renvoie à une stabilité quasi substantielle, valable pour tout homme, en dépit des différences individuelles ou des fluctuations temporelles.

Comment se fait-il que mon identité subjective puisse s'affirmer en dépit de mon évolution tant affective qu'intellectuelle, des modifications du milieu qui m'entoure et des changements internes de ma personnalité ? Comme le disait Montaigne : « *C'est un sujet extraordinairement vain, divers et ondoyant que l'homme. Il est malaisé de fonder sur lui un jugement constant et uniforme* » (Montaigne 2002, p. 14). L'auteur des *Essais* voit bien toute la distance qu'il y a entre l'unité essentielle qui nous constitue comme sujets et la diversité changeante que nous incarnons au sein du jeu social. Nous avons en effet, chacun, une *personnalité* aux humeurs variables en fonction du milieu, de l'environnement et pourtant en tant que *personne* nous sommes pensables (et nous nous pensons) réflexivement comme des sujets radicalement identiques. Je suis la même personne au même titre, ni plus ni moins, que tous les autres humains. Lorsque je dis : « j'ai changé », je reconnais implicitement qu'au-delà des changements, il y a une partie de moi qui reste la même, celle qui me permet de me reconnaître aujourd'hui dans les images d'hier.

On pourrait avancer que c'est le code génétique qui fait l'unité de la personne. Certes, le code génétique reste à la fois identique à soi dans le temps et propre à chacun, mais je n'en passe pas par lui pour me reconnaître le même sous les changements qui m'affectent. Il conditionne l'unité formelle du vivant, non la conscience que le vivant a de son unité. Il ne faut pas oublier que ceux qui perdent l'adhérence consciente à soi, conservent malgré tout le même code génétique. Dans leur cas, seul le sentiment d'unité et d'identité de la personne est touché. *Je me* reconnais, à la fois sujet et objet d'un savoir réflexif original. Si j'avais changé du tout au tout, il me serait impossible d'envelopper ces changements dans une même permanence psychologique. Ce qui vaut pour moi vaut pour toute autre personne. Je ne

montre pas le même visage avec mes amis, mes relations de travail, les étrangers simplement croisés dans la rue.

Il est alors prudent de parler d'environnements variables et d'identités changeantes au pluriel plutôt qu'au singulier. Pourtant, je rattache cette diversité intime, que l'on pourrait prendre pour des jeux discordants de *personnages*, à l'unité d'une même personne. Car c'est bien moi qui montrais ce matin une colère absurde et qui me fait dire maintenant que *j'étais hors de moi* ? Surprenante expression qui témoigne d'une explicite distance à soi ! Ne suis-je pas pourtant, comme dit la chanson, « *toujours le même* » ? Quel peut bien être ce « *je* » qui sort de lui-même pour y revenir de nouveau une fois la colère passée et se reconnaît malgré tout identique à soi sous ses diverses manifestations ?

La question devient alors : comment rendre compte de cette unité du « *je* » qui subsiste sous la diversité chatoyante de ses comportements ? Sur quel fondement asseoir cette permanence de la personne, à la fois unique et identique à soi ? L'enjeu est important. À cette question, à la limite de la physique et de la métaphysique, se rattache le problème éthique de la responsabilité.

À la question : « *qu'est ce qui constitue ma personnalité ?* », la réponse peut être physiologique, psychosociologique ou sociologique. À la question : « *qu'est-ce qu'une personne ?* », la réponse est prioritairement philosophique ou anthropologique. Or ces deux questionnements se télescopent inévitablement. Ils conduisent à une réflexion sur ce qui constitue l'unité réflexive de toute subjectivité humaine (universalité et identité), en deçà (ou au-delà) de la multiplicité des traits environnementaux qui influencent diversement chaque individu. Ma personne est ce qui fait de moi un être unique et singulier qui ne saurait être confondu avec personne d'autre. Comment penser ensemble cette identité subjective universelle de principe, les multiples facettes de chaque personnalité, toujours « *ondoyante et diverse* » pour parler comme Montaigne, et l'inévitable variété environnementale en constante fluctuation ?

On a recherché des solutions à cette difficulté dans plusieurs directions. La réponse la plus évidente et la plus immédiate paraît résider dans l'unité physique du vivant.

I. LES CONDITIONS PHYSIQUES.

Tout être vivant concret, personne humaine comprise, est essentiellement un individu, autrement dit un être formant un tout dont l'unité repose sur l'indivisibilité. Une collection d'éléments juxtaposés, n'ayant aucun lien entre eux, ne saurait fournir de base physique suffisante à la compréhension de ce qui fait l'unité individuelle. L'autonomie minimale de la personne suppose la continuité, mais aussi la cohésion de l'organisme qui en permet l'expression. Il faut être d'abord un individu physique avant d'accéder au rang de personne, L'individu ici ne renvoie pas à l'idiosyncrasie psychologique par laquelle chaque être humain se distingue des autres humains, mais désigne d'abord un être entendu comme totalité physiquement reconnaissable et dont les parties coopèrent de façon étroite et durable de telle sorte que la cessation de la coopération entraîne la disparition de l'ensemble.

Partant, on a pu penser que le sentiment de l'unité et de la continuité de notre organisme était la base biologique de l'idée consciente de notre unité intellectuelle et affective et donc de notre subjectivité. Entre l'individualité du corps et le « *je* », le « *schéma postural* », entendu comme impression synthétique intime de l'ensemble de nos postures ou de nos attitudes, serait le sentiment premier sur lequel s'installe la conscience que l'individu prendra progressivement de lui-même. Le sentiment de l'unité identitaire du moi ne serait que la transposition consciente d'un schéma postural primitif. L'invariant subsistant en dépit de toutes les variations occasionnelles qui créent la personnalité, support matériel des modifications particulières vécues au cours de l'existence, résiderait donc dans la conscience

de la « forme » de mon corps. L'idée est loin d'être si moderne qu'il y paraît. Dans le *De anima*, Aristote ne ramenait-il pas l'âme à la « forme » (*première entéléchie*) du corps organisé ? On doit noter à l'appui de cette thèse que les malades qui perdent le sentiment de l'unité de leur corps souffrent parallèlement de troubles importants du sentiment de la personnalité. Comment se manifeste à la conscience cette puissance motrice unifiante ?

Maine de Biran a tenté de la rattacher au sentiment de l'effort : « *Nous ne pouvons nous connaître comme personnes individuelles, sans nous sentir causes relatives à certains effets ou mouvements produits dans le corps organique. La cause ou force actuellement appliquée à mouvoir le corps, est une force agissante que nous appelons volonté : le moi s'identifie complètement avec cette force agissante. Mais l'existence de la force n'est en fait le moi qu'autant qu'elle s'exerce, et elle ne s'exerce qu'autant qu'elle ne peut s'appliquer qu'à un terme résistant ou inerte. La force n'est donc déterminée ou actualisée que dans le rapport à son terme d'application, de même que celui-ci n'est déterminé comme résistant ou inerte que dans le rapport à la force actuelle qui le meut, ou tend à lui imprimer le mouvement. Le fait de cette tendance est ce que nous appelons effort ou action voulue ou volition, et je dis que cet effort est le véritable fait primitif de sens intime [...] Le fait est bien primitif, puisque nous ne pouvons en admettre aucun autre avant lui dans l'ordre de la connaissance, et que nos sens externes eux-mêmes, pour devenir les instruments de nos premières connaissances, des premières idées de sensation, doivent être mis en jeu par la même force individuelle qui crée l'effort. Cet effort primitif est de plus un fait de sens intime ; car il se constate par lui-même intérieurement, sans sortir du terme de son application immédiate et sans admettre aucun élément étranger à l'inertie même de nos organes* » (Maine de Biran, 1986).

Si on doit reconnaître que l'individualité physique primitive vécue sous forme d'effort volontaire constitue un point de départ possible du sentiment que nous avons d'être des personnes, on ne doit pas pour autant confondre l'individu et la personne. Si l'individu semble bien au point de départ de la personne, cette dernière ne saurait se réduire à l'individuation. Après tout tel animal, tel objet, telle plante sont individués eux aussi. On n'en parle pas pour autant comme de personnes. Qu'est-ce qui leur manque qui leur permettrait de passer du rang de chose ou d'animal à celui de personne consciente de son identité ? Peut-être précisément de ne pas se voir réduit au simple donné biologique. L'individu est un échantillon interchangeable de l'espèce, la personne aspire à la reconnaissance singulière.

En fait, l'idée de personne renvoie à la possession, en plus de l'individualité, de caractères permettant de participer à la société intellectuelle et morale des hommes. Une personne est à la fois plus et autre chose qu'un objet, aussi individué soit-il. Lorsqu'on parle de personne, on renvoie en effet à l'usage toujours possible de traits spirituels réfléchis : activité rationnelle et raisonnable, conscience de soi entendue comme connaissance que le sujet prend de ses états et de ses actes, capacité de se déterminer en fonction de valeurs et aptitude à s'en justifier devant d'autres êtres raisonnables. Ce sont ces traits essentiels qui ont conduit les philosophes que l'on appelle *personnalistes* à considérer la personne humaine comme valeur suprême, singulièrement dans le champ des échanges sociaux. Partant, on a pu penser que la personne naissait de l'exigence sociale, par l'intermédiaire de l'éducation, bien plus qu'au travers de l'individuation biologique.

II. LES CONDITIONS ENVIRONNEMENTALES (CULTURELLES ET SOCIALES).

L'observation des enfants (pédiatrie, pédagogie, psychologie) nous indique que le sentiment du moi et la capacité de dire « je », fondateurs de l'unité personnelle, ne sont pas donnés à la naissance du langage mais progressivement construits au cours du développement social. Inutile de remonter à l'exemple des « enfants loups » pour en faire l'expérience (Malson, 1963). Un enfant commence par parler de lui à la troisième personne ; il se désigne par le

prénom que son entourage lui donne. Ce n'est que suite à des moments de crise, crises d'imitation ou d'opposition (Piaget), de sympathie et de négativisme (Wallon), d'identification et de rejet (Freud) qu'il prend conscience de lui-même et finit par se désigner à la première personne. Ce n'est que progressivement, suite aux sollicitations de la socialisation par la famille, par l'école ou la rue que son environnement au sens le plus large lui impose de se considérer comme une personne devant répondre de soi.

La prégnance de l'environnement ne cesse pas avec la sortie de l'enfance. L'observation des contraintes sociales qui pèsent sur l'adulte nous montre que la société ne cesse de nous contraindre à nous différencier des autres (nom, prénom, sexe, âge, qualités, adresse, numéros divers, etc.), à répondre *en personne* des tâches accomplies. Nous devons sans cesse être attentifs à nos actes dans la mesure où le Droit et la Justice, voire la simple politesse, nous obligent à nous justifier individuellement en cas de défaillance. Prenant l'exemple de la sentinelle qui doit faire le récit de ce qu'il a vu durant sa garde (conduite fidèle du récit, cohérence du compte rendu, objectivité des observations, attention à la compréhension par les autres de ce que je dis, etc.), Pierre Janet nous rappelle que notre mémoire elle-même est liée à la nécessité de rendre des comptes aux autres (Janet, 1909). L'exigence sociale me renvoie à moi-même avec une telle force et une telle fréquence qu'il me faut constituer avec le temps une identité personnelle à la fois distincte de celle des autres et réfléchie à travers la mémoire des faits et gestes. Ce serait prioritairement l'environnement social, au sens le plus large, qui obligerait chacun de nous à répondre de soi en tant que personne unique.

Par contraste, les anthropologues tels Marcel Mauss (Mauss, 1925) ou Maurice Leenhardt (Leenhardt, 1952) ont montré que dans les sociétés où les exigences sociales d'individuation sont plus faibles, la conscience que chaque membre du groupe prend de lui-même, en tant que personne originale et différenciée, est fortement atténuée. Tous les membres du groupe qui portent le même nom se considèreraient, à peu de chose près, comme interchangeables. Dans d'autres modèles sociaux, ceux qui changent de nom en été et en hiver, changent même à l'occasion d'occupation économique et prétendent ne plus être la même personne.

Etudiant la question de la sédentarisation des populations tziganes, Anne-Marie Mamontoff a montré que l'expérience sociale vécue par chacun, loin d'être univoque, reste plurielle, que l'hétérogénéité des contextes sociaux n'est pas seulement simultanée, mais qu'elle est aussi successive. En ce sens, ce que l'on appelle un peu rapidement « notre identité » au singulier est composé en réalité d'identifications multiples. Les modèles humains divers tendent à s'imbriquer, y compris au sein d'un même groupe en apparence univoque comme celui des tziganes. Le rapport de chacun, entretenu avec le modèle dominant au sein du groupe, est loin d'être unanimement partagé par tous ses membres. Parler d'environnement et d'identité au singulier est alors dangereux. Il existe en réalité des environnements multiples qui pèsent sur le moi et en influencent la constitution. Les socialisations secondaires heurtent souvent la socialisation primaire avec laquelle il peut arriver pourtant qu'elle se combine. L'idée qu'un acteur social est avant tout pluriel parce qu'il est socialisé dans des contextes variés, voire contradictoires, montre que nous ne disposons peut-être pas d'un système déterminé de positions identitaires stables, mais plutôt d'une collection hétérogène de modèles divers où nous puisons en fonction de la situation sociale que nous devons affronter (Mamontoff, 1998 et 2010).

Peut-on en effet confondre cependant ce que nous sommes (ou pensons être) avec les masques que les rôles sociaux nous imposent ? Amin Maalouf, soucieux de ne pas tomber dans le piège qui consiste à confondre ce que nous « sommes » et ce que nous finissons par « croire être » préfère parler d'« appartenances » multiples plutôt que d'« identité » singulière (Maalouf, 1998). Mais, l'idée même de *personnage* implique que nous puissions

distinguer l'acteur du rôle, le masque de l'interprète. Si nous jouons successivement « *plusieurs rôles sur le théâtre du monde* » pour parler comme Shakespeare, et si nous sommes capables de les envisager comme de simples « caractères » de comédiens, parfois contradictoires, c'est bien que notre être ne se réduit pas aux personnages que nous propose l'univers social où nous sommes conduits à vivre. L'idée de « personne » suppose que si la société propose, en dernier lieu, le moi dispose au nom de sa propre identité.

Au delà des environnements et des personnages divers que m'impose l'existence sociale, je suis fondamentalement renvoyé à un centre focal unique. Cette unité dans le temps et l'espace ne saurait se fonder dans la multiplicité des rôles au travers desquels il se décline. C'est au contraire la multiplicité des rôles qui suppose l'unité radicale de la personne qui les incarne. Kant montrait que la diversité des états de conscience ne fait pas l'unicité de la conscience mais, inversement, l'implique. Et Sartre rappelle au garçon de café qui finit par se confondre avec son personnage qu'il aliène sa liberté en se fondant dans un rôle définitif. Il renonce à être une personne, il se fait chose. Le sujet humain ne se perd pas dans les prétendues identités multiples qu'impose la diversité environnementale que s'il se montre capable de se rassembler autour d'un « je » qui en garantit l'unité et la permanence.

L'identité de la personne ne réside donc ni dans les conditions physiques qui font l'individu biologique, ni dans les personnages sociaux qui semblent ne viser qu'à la « *dépersonnaliser* ». Dans quelle autre direction la chercher ?

III. LES CONDITIONS PSYCHOLOGIQUES.

On est donc renvoyé à une dimension de la réflexion qui nous contraint à rechercher ce qui constitue la personne au-delà des apparences physiques ou sociales, dans le domaine proprement psychologique. Elle serait, comme de voulait Boèce, « *une substance individuelle de nature rationnelle* ».

En deçà des apparences que prend successivement la personne, c'est se poser comme « sujet » au sens étymologique : comme ce qui « gît sous » (*subjectum*). Cette prise de conscience qui équivaut à une non coïncidence à soi ne va pas sans dépassement. Lorsque la personne proteste contre le personnage, lorsque le sujet refuse de se reconnaître dans les images que l'on donne de lui, il y a une distance aux rôles, comme lorsque l'acteur discute du personnage qu'il doit incarner. Être une personne, c'est donc commencer par se montrer capable de poser son personnage comme « objet », comme ce masque que l'on installe (*obicere*) devant soi. Mais surtout, cette mise à distance formelle en implique une autre, plus essentielle qui porte sur la distance psychologique à soi. On est en effet en train, dans une sorte de dédoublement, de se délivrer de ce personnage que la comédie sociale nous impose et auquel on collait jusque-là sans en avoir conscience. Devenir une personne c'est donc commencer par abandonner cette complaisance immédiate à soi qui définit le sérieux. Lorsque je me rends compte que je joue un rôle, je ne suis déjà plus ce rôle, je ne coïncide plus avec lui totalement. La personne ce n'est donc plus ce que nous avons, ce que nous jouons, mais bien ce que nous sommes, c'est-à-dire le noyau subjectif qui soutient les divers rôles que nous sommes invités à jouer. En deçà de mon engagement dans un corps qui possède telle ou telle caractéristique spécifique ou individuelle, au-delà du jeu des apparences sociales, dans le travail, dans une hiérarchie professionnelle, je me veux un « je » raisonnable et conscient qui croit possible de mettre quelque distance entre ce qui m'est imposé de l'extérieur et le noyau subjectif de ma personne. Comme l'écrivait Berger, citant Husserl : « *J'ai appris à reconnaître, dans la personnalité, des couches plus ou moins profondes. J'ai ramené des propriétés à leurs principes. Mais des couches recouvrent un centre et des propriétés renvoient à un propriétaire. J'ai poussé aussi loin que possible mon investigation positive sans jamais atteindre autre chose que mes « appartenances » (Husserl). Les reconnaître pour*

miennes, c'est m'en distinguer. Je ne suis, certes, ni ce corps par lequel me viennent les sensations et dont je me sers pour agir, ni ces dispositions, bonnes ou mauvaises qui s'y manifestent [...] Pourtant si je ne me vois pas, si je ne puis nulle part réussir à me saisir, je sais pourtant que je suis et que je ne puis douter d'être [...] je ne saurais confondre le « je » qui se cherche et le « moi » qu'il rencontre dans le monde. Si je voulais parler avec rigueur je devrais dire « je suis je », exprimant par cette formule insolite que le « je » est toujours sujet [...] La découverte du « je » est celle d'un sujet transcendantal pauvre et dénué qui se sent pris dans ses cadres, qui n'est sujet pur qu'en intention et qui se retrouve à chaque instant – et au cœur même de sa médiation – soumis à bien des faiblesses et attaché à cela même qu'il condamne. » (Berger, 1971).

La personne s'affirme alors indissolublement « grâce à, et néanmoins contre » un univers (physique et social confondus) qui le presse sans cesse d'être le moins possible un « je ». Comme l'indiquait Henri Gouhier, soulignant le paradoxe de la personne, cette dernière « trouve dans ses conditions d'existence les puissances qui tentent de la dépersonnaliser » (Gouhier, 1978).

Quel est donc ce « je » qui ne se résume ni au corps ni à l'être social qui nous personnalisent et nous dépersonnalisent à la fois ? À cette question, l'histoire de la philosophie a tenté d'apporter plusieurs réponses : l'âme tout d'abord comme puissance motrice, idée ou forme unitaire du corps de l'Antiquité gréco-romaine, l'âme personnelle des religions transcendantes ; le « moi », force identitaire personnelle chez Pascal ou illusion unifiante de l'imagination qui sert à masquer la discontinuité des états psychiques chez Hume ; « ego » transcendantal kantien ou simple centre de visée intentionnelle pour Sartre ou la phénoménologie. Autant de réponses qui se heurtent à une même difficulté et conduisent à une même impasse.

IV. L'APORIE DE LA PERSONNE.

Ces diverses théories ont reçu des objections variées dont on peut évoquer les principales. L'idée d'âme motrice antique insiste sur le caractère synthétique de l'âme, mais perd la singularité personnelle qui caractériserait la personne. Le traité *De l'âme* d'Aristote est un livre qui appartient au domaine de la physique et non à la métaphysique. L'âme chrétienne, personnelle et singulière devient si transcendante qu'on comprend mal comment elle peut s'unir à un corps (Descartes est même conduit à envisager la possibilité d'une troisième substance et faire appel à la création continuée). Le « " je pense " doit pouvoir accompagner toutes mes représentations » rappelle Kant. Est-ce à dire qu'il ne les accompagne pas toujours ? N'y a-t-il pas un risque à réifier un principe d'unité animé et animant mais qui sort paradoxalement du cadre de notre perception ? L'intentionnalité phénoménologique suppose, de même, un « foyer » proprement insaisissable d'où partent les visées de la conscience.

En fait, toutes ces propositions reposent sur une même difficulté en forme d'aporie : ou bien en effet l'individu se ramène aux propriétés de sa personnalité, propriétés physiques, psychologiques, affectives ou sociales, mais alors la personne entendue comme singularité originale disparaît en se fondant dans la multiplicité des masques sans identité réelle, ou bien je suis tenté d'aller chercher cette personnalité vers des arrières mondes qui finissent par la rendre évanescence, insaisissable au point de n'être plus qu'une force sans contenu possible. Autrement dit, ou bien je suis entièrement réduit à des qualités d'espèce, des états psychiques, des propriétés morales généralisables et je ne suis pas « moi-même » : un être saisi comme singularité distincte, ou bien je suis moi-même et il n'y a plus rien de formel ou de matériel à saisir. Je me dissous en pur esprit, désincarné et, par suite, intangible. À force de chercher la personne authentique sous le masque des apparences, on finit par se retrouver en face du vide insondable : une spiritualité si abstraite qu'elle est condamnée à rester hors de nos prises

comme le montre l'approche existentielle : « [Les existentialistes] estiment que l'existence précède l'essence, ou si vous voulez, qu'il faut partir de la subjectivité. Que faut-il au juste entendre par là ? Lorsqu'on considère un objet fabriqué, comme par exemple un livre ou un coupe-papier, cet objet a été fabriqué par un artisan qui s'est inspiré d'un concept ; il s'est référé au concept de coupe-papier et également à une technique de production préalable qui fait partie du concept, et qui est au fond une recette. Nous dirons donc que pour le coupe-papier, l'essence (c'est-à-dire l'ensemble des recettes et des qualités qui permettent de le définir et de le produire) précède l'existence [...] Lorsque nous concevons un Dieu créateur, ce Dieu est assimilé la plupart du temps à un artisan supérieur [...] Ainsi l'homme individuel réalise un certain concept qui est dans l'entendement divin.

L'homme existe d'abord, c'est-à-dire que l'homme est d'abord ce qui se jette vers un avenir, et ce qui est conscient de se projeter vers un avenir. L'homme est d'abord un projet qui se vit subjectivement, au lieu d'être une mousse, une pourriture ou un chou-fleur ; rien n'existe préalablement à ce projet ; rien n'est au ciel intelligible, et l'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être. Non pas ce qu'il voudra être. Car ce que nous entendons ordinairement par vouloir, c'est une décision consciente, et qui est pour la plupart d'entre nous postérieure à ce qu'il s'est fait lui-même. Je peux vouloir adhérer à un parti, écrire un livre, me marier, tout cela n'est qu'une manifestation d'un choix plus originel, plus spontané que ce que nous appelons volonté [...]

L'homme est constamment hors de lui-même, c'est en se projetant et en se perdant hors de lui qu'il fait exister l'homme et, d'autre part, c'est en poursuivant des buts transcendants qu'il peut exister ; l'homme étant ce dépassement et ne saisissant les objets que par rapport à ce dépassement, est au cœur, au centre de ce dépassement. Il n'y a pas d'autre univers qu'un univers humain, l'univers de la subjectivité humaine. » (Sartre, 1968).

Suite à ce constat sartrien, faut-il abandonner toute tentative d'approche d'une conception pertinente de l'idée de personne unifiée ? On devine l'enjeu du débat. Si l'idée de personne ne correspond à rien de véritablement pensable, alors l'humain ne mérite pas de traitement privilégié. Simple chose parmi d'autres choses, objet neutre, sans plus d'importance intrinsèque que les autres objets de la nature, on peut en faire ce que l'on veut, le traiter comme moyen en toutes circonstances (cobaye ignorant pour la Recherche, victime de travaux pratiques, instrument de travail au même titre que les outils inanimés, etc.). Or les grandes tragédies dont l'Histoire n'est pas avare nous montrent que l'abandon de l'idée de *personne* entraîne à plus ou moins long terme une déshumanisation radicale de la vie sociale. L'expérience quotidienne, plus simplement encore, enseigne que c'est lorsque l'on ne considère plus les autres comme des personnes que commencent les dérapages inhumains. Il se fabrique des tyrans dans tous les régimes qui oublient de considérer les hommes auxquels ils ont à faire comme des personnes. Au-delà des déterminations multiples qui constituent mes diverses « identités » sociales, psychologiques, affectives, professionnelles, religieuses, etc., je suis un être libre qui désire se voir reconnu comme unique.

On se trouve alors renvoyé dans le champ de l'éthique. Si le fondement naturel, physique ou métaphysique de la personne ne peut que au-delà de nos prises, les conditions de sa réalisation sont peut-être pensables en termes de postulats éthiques.

V. LES CONDITIONS MORALES.

Peut-être est-il possible de sortir de la difficulté en se tournant vers la réflexion de Kant sur la question pratique, entendue comme question morale. L'auteur des *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), conscient de l'impossibilité d'atteindre une connaissance objective de ce noyau qui constitue l'unité de la personne, quitte le terrain de la recherche de sa nature et se demande à quels signes on reconnaît que l'on traite quelqu'un (ou qu'on est

traité) comme une personne, et non en tant que simple chose. D'où vient que nous accordions valeur à la personne ?

D'abord, au fait que nous la considérons comme la source de ses actions, source créatrice qui n'est épuisée par aucune de ses œuvres. Une personne est avant tout un sujet libre. C'est donc parce que nous considérons les autres humains, non comme des objets inertes, mais comme les auteurs des actes qu'ils commettent, que nous les traitons comme des personnes. Ajouter l'adjectif « responsable » au substantif « personne » revient alors à un pléonasme. La personne est avant tout humaine et responsable parce qu'elle est l'auteur capable de répondre de ses propres actions, c'est-à-dire sujet moral. Sa véritable identité ne réside plus dans les divers masques sociaux qu'impose l'environnement multiple, mais dans cette possibilité universelle de dire « je ». Ce n'est rien d'autre que la liberté de la volonté. Cette volonté libre est-elle en deçà de ses œuvres, tapie comme à l'intérieur ? Faut-il se contenter d'y voir le simple postulat de la « raison pratique » ? Qu'importe après tout. Définir la personne comme volonté libre a pour conséquence que l'on traite les autres et soi-même, non comme de simples moyens, mais comme des êtres capables d'assigner des fins libres à leur propre existence. La notion de personne est donc avant tout une notion éthique.

L'ensemble des maximes de la morale de Kant découle directement de cette conception de l'être humain comme être moral, entendons comme être qui ne se contente pas de coller à l'« Être » mais qui est capable de s'imposer un « devoir être » sous forme de règles obéissant à des valeurs et de suivre des maximes afin de diriger son existence. Ce que j'ai en face de moi lorsque je suis face à un autre être humain, ce n'est pas un objet inerte, un animal ou une chose déterminée, c'est une conscience de soi capable de se déterminer elle-même, un être de raison, de volonté et de liberté. On voit alors qu'une personne, au sens moral, n'est pas un donné. C'est une intentionnalité qui relève du projet éthique. Le fait que la personne existe comme fin ultime implique alors que nous choisissons comme impératif pratique la règle suivante, règle à laquelle se ramènent toutes les autres maximes éthiques possibles : « *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* » (Kant, 1929).

Ces termes nous indiquent, comme le souligne Victor Delbos dans une note à propos de ce passage, non que l'on ne doive jamais se mettre soi-même, ou être mis au service de causes, d'inclinations ou de besoins dont les fins nous dépassent, mais que tout être humain en tant que personne a le devoir et le droit « *de rester libre, et que, s'il sert ou est servi, ce doit être sans être asservi ou sans tenter d'asservir* » (Kant, 1929). Lorsqu'une personne est traitée comme moyen – ce qui reste toujours possible – il convient de ne jamais oublier qu'au-delà de cet usage particulier accidentel, elle possède sans finalité ultime en elle-même. L'usage en tant que moyen ne doit donc jamais compromettre cette destination première autonome.

Le texte de Kant mérite de se voir largement cité : « *L'homme, et en général tout être raisonnable, existe comme fin en soi, et non pas seulement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré ; dans toutes ses actions, aussi bien celles qui le concernent lui-même que dans celles qui concernent d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré en même temps comme fin. [...] Ainsi la valeur de tous les objets à acquérir par notre action est toujours conditionnelle. 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 ; au contraire les êtres raisonnables sont appelés des personnes parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut être employé simplement comme moyen, quelque chose qui par suite limite d'autant toute faculté d'agir comme bon nous semble (ce qui est un objet de respect) [...] Si donc il doit y avoir un principe pratique suprême, et au regard de la volonté humaine un impératif catégorique, il*

faut qu'il soit tel que, par la représentation de ce qui, étant une fin en soi, est nécessairement une fin pour tout homme, il constitue un principe objectif de la volonté, que par conséquent il puisse servir de loi pratique universelle. [...] L'impératif pratique sera donc celui-ci : 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 fin, et jamais simplement comme moyen » (Kant, 1929).

.
. .

On voit alors qu'à l'inverse de la *personnalité* physique, psychologique, sociale qui sont des données, la *personne* relève avant tout du « devoir être ». Elle ne correspond pas à une somme de qualités factuelles ou d'états objectivables. Elle est au le noyau conscient de leur unité. Impossible à décrire objectivement, l'identité personnelle n'est pas un fait observable et mesurable mais une idée directrice qui invite à se comporter de manière autonome tout en considérant les autres comme des êtres qui ont leurs fins en soi. Autrement dit, je ne suis une personne qu'à la condition de me comporter comme un être libre, capable de répondre de moi et considérant les autres de même.

Dans ce cas, au-delà de la diversité environnementale et des diversités plurielles, c'est le respect de la personne qui est en jeu et les déontologies diverses, souvent détournées de leur intention éthique fondatrice, ne sont que les déclinaisons dans tel ou tel champ d'action d'une exigence universelle. C'est chaque être humain qui se doit d'être considéré comme une *personne*, c'est-à-dire comme un tout ayant sa fin en soi. Ici, l'universalité rejoint la singularité car ce principe vaut pour toutes et tous, autrement dit pour chacun et pour chacune. Car c'est aussi à chacun de se considérer comme une personne. Mais se comporter en personne n'est jamais acquis définitivement. Je ne suis une personne qu'à la condition de le vouloir, c'est-à-dire de tout mettre en œuvre pour me comporter comme une volonté libre, raisonnable, répondant d'elle-même. Une personne, environnements et identités dépassées, est une volonté libre qui veut la liberté de la volonté, pour soi comme pour les autres, suggérait Kant (Kant, 1929). L'idée de « *dignité de la personne humaine* » n'implique rien de plus.

BIBLIOGRAPHIE INDICATIVE

ARISTOTE (1967), *Traité de l'âme (De Anima)*, Paris, Vrin.

AUREL David (1955), *Structure de la personne humaine*, Paris, PUF.

BERGER Gaston (1971), *Caractère et personnalité*, Paris, PUF.

BERGSON Henri (1959), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF.

DELASSUS Éric (2009), « La notion de personne dans *l'Éthique* de Spinoza », in *L'enseignement philosophique*, Juillet - août 2009, pp. 21-29.

DESCARTES René (1953), *Méditations métaphysiques*, in *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard.

FINKIELKRAUT Alain (2013), *L'identité malheureuse*, Paris, Stock.

GOUHIER Henri (1991), *Le théâtre et l'existence*, Paris, Vrin.

- GOUHIER Henri (1978), *La philosophie et son histoire*, Paris, Vrin.
- HUME David (1976), *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier-Montaigne (1^{re} éd. anglaise : 1739).
- JANET Pierre (1909), *Névroses*, Paris, Flammarion.
- KANT Emmanuel (1964), *Critique de la raison pure*, Paris, PUF (1^{re} éd. allemande : 1781).
- KANT Emmanuel (1929), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, (1^{re} éd. allemande : 1785).
- LACAN Jacques (1972), « Le stade du miroir » in *Ecrits I*, Paris, Le Seuil.
- LEENHARDT Maurice, (1952), *La propriété et la personne dans les sociétés archaïques*, in *Journal de Psychologie*, juillet - septembre, pp. 26 - 39.
- LOCKE John (1986), *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Vrin, (1^{re} éd. anglaise : 1690).
- LOMBARD Jean et VANDEWALLE Bernard (2009), *Philosophie et soin. Les concepts fondamentaux pour interroger la pratique*, Paris, Seli Arslan.
- MAALOUF Amin (1998), *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset.
- MAINE de BIRAN (1986), *Rapports sur les sciences naturelles avec la psychologie*, in *Œuvres*, Paris, Vrin, T. VIII, (1^{re} éd. française : 1813-1815).
- MAMONTOFF Anne-Marie (1998), *La transformación de la identidad, el caso de los gitanos nómadas y sedentarios*, in *Boletín de Psicología*, n° 61, Diciembre 1998.
- MAMONTOFF Anne-Marie (2010), *Tziganes et représentations sociales*, Bruxelles, EME.
- MAUSS Marcel (1925), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF
- MERLEAU-PONTY Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, III : « L'être pour soi et l'être au monde », Paris, Gallimard.
- MONTAIGNE (2002), *Les Essais*, Paris, Gallimard.
- MOUNIER Emmanuel (1949), *Le personnalisme*, Paris, PUF.
- RICOEUR Paul (1996), *Soi-même comme une autre*, Paris, Seuil.
- SARTRE Jean-Paul (1966), *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin.