

La question du dualisme anthropologique. Une analyse d'après Robert Spaemann

PAULIN SABUY*

Sommario: 1. Le problème. 1.1. L'actualité du problème. 1.2. La radicalisation de la subjectivité. 1.3. L'hétérogénéité de l'expérience fondamentale de l'homme. 2. Quelques tentatives de solution. 2.1. J. de Finance. 2.2. Ricœur. 3. L'approche anthropologique de Robert Spaemann. 3.1. L'inversion de la téléologie. 3.2. L'être comme Selbstsein. 3.3. La non-identité essentielle. 3.4. La raison, forme de la vie. 3.5. L'être de la personne et la liberté. 3.6. Au delà de l'objectivation du langage. 4. Conclusions.



1. Le problème

Le problème du dualisme anthropologique a quelque chose à voir avec l'hétérogénéité fondamentale de l'expérience humaine. En effet, nous sommes partagés entre le dynamisme de nos penchants naturels, qui tendent à s'exprimer immédiatement, et un certain intérêt à les différer, quand nous en prenons conscience comme tels. La question de la fondation de l'unité de l'homme devient ainsi une préoccupation principale de l'anthropologie. En fait, elle a accompagné le cheminement de la pensée philosophique dès le commencement¹.

* Pontificia Università della Santa Croce, Piazza di Sant'Apollinare 49, 00186 Roma

¹ Aristote, par exemple, considérait que, par rapport aux facultés de l'organisme humain, la raison vient *tyrathain*, "du dehors" (*De la génération des animaux*, 736^b). Cette affirmation fut à l'origine de la controverse qui opposa Thomas d'Aquin aux avveroïstes, au XIII^e siècle. Ce dernier adopta une démarche qui, mettant l'accent sur les conditions d'exercice de la rationalité — «Hic homo intelligit», observait-t-il —, lui permit d'affirmer: «Id quo intelligimus [est] forma corporis physici», ou encore: «Intellectus [est] potentia animae, quae est actus corporis» (*De unitate intellectus. Contra averrhoistas*, respectivement nn. 61, 11 et 12). Il repoussait, de cette façon, la position de ses adversaires qui eux, partant du contenu des actes de la rationalité et, donc, de leur "autonomie" par rapport aux facultés de

1.1. L'actualité du problème

L'actualité de ce problème tient notamment au fait que certains auteurs contemporains,

soucieux d'éduquer aux valeurs, restent sensibles au prestige de la liberté, mais la conçoivent souvent en opposition, ou en conflit, avec la nature matérielle et biologique, à laquelle elle devrait progressivement s'imposer. A ce propos, diverses conceptions se rejoignent dans le même oubli du caractère de créature de la nature et dans la méconnaissance de son intégralité. *Pour certains*, la nature se trouve réduite à n'être qu'un matériau de l'agir humain et de son pouvoir: elle devrait être profondément transformée ou même dépassée par la liberté, parce qu'elle serait pour celle-ci une limite et une négation. *Pour d'autres*, les valeurs économiques, sociales, culturelles et mêmes morales ne se constituent que dans la promotion sans limite du pouvoir de l'homme ou de sa liberté: la nature ne désignerait alors que tout ce qui, en l'homme et dans le monde, se trouve hors du champ de la liberté. Cette nature comprendrait en premier lieu le corps humain, sa constitution et ses dynamismes: à ce donné physique s'opposerait ce qui est "construit", c'est-à-dire la "culture", en tant qu'œuvre et produit de la liberté. La nature humaine, ainsi comprise, pourrait être réduite à n'être qu'un matériau biologique ou social toujours disponible. *Cela signifie, en dernier ressort, que la liberté se définirait par elle-même et serait créatrice d'elle-même et de ses valeurs. C'est ainsi qu'à la limite l'homme n'aurait même pas de nature, et serait à lui-même son propre projet d'existence. L'homme ne serait rien d'autre que sa liberté!*².

Ce diagnostic de l'Encyclique *Veritatis splendor* sur la situation du concept de nature dans certains courants de la philosophie et de la théologie morale montre l'importance d'une nouvelle réflexion sur cette notion, et particulièrement en rapport avec l'idée de personne. Toute la question tient dans l'affirmation suivante: l'homme en tant qu'il se caractérise par la liberté ne peut pas être considéré en termes de nature; il n'y aurait pas à proprement parler une nature de l'homme: la personne est autre chose que la nature.

Mais, est-il nécessaire de cesser de se considérer comme des êtres naturels pour s'affirmer comme des personnes? Comment faut-il concevoir la notion de nature pour qu'il soit légitime de parler d'une *nature humaine* et, par conséquent, d'une nature de la personne? Voici quelques unes des questions qui pourraient se

l'organisme, situaient la raison hors de l'individu et considéraient qu'elle devait être la même pour tous les hommes (cfr. SIGER DE BRABANT, *In III De anima*, q. 11, lignes 4-5). Cette position était, aux yeux de saint Thomas, incompatible avec la foi chrétienne.

Ce problème, comme on va le voir, se posera encore une fois, en des termes nouveaux, à partir de Descartes.

² JEAN-PAUL II, Lettre Encyclique *Veritatis splendor*, n. 46. C'est nous qui soulignons.

poser et que Spaemann affronte explicitement³. Il n'est pas le seul à le faire. A vrai dire, il s'agit là d'un problème d'actualité — je viens de le relever — du moment qu'il en va notamment de la fondation même des droits de l'homme⁴. Ainsi, on se demande, par exemple, s'il est juste de parler des droits de l'homme ou s'il est plus exact qu'on dise les droits de la personne. Il se pose alors des questions comme celles-ci: Les enfants non encore nés ou les moribonds inconscients sont-ils aussi des personnes? Peut-on parler, en toute rigueur, des droits — au sens de droits inaliénables et inconditionnés — dans de tels cas, alors même que ces êtres n'ont pas la capacité d'entrer en rapport avec d'autres, sur le mode du discours rationnel qui caractérise les personnes? Ne s'agirait-il pas, dans le meilleur des cas, de droits au sens large; un peu comme on parle de droits des animaux qui sont toujours sous tutelle des hommes, ou si l'on veut, peut-être dans un degré supérieur, mais pas de droits de l'homme, au sens propre, c'est-à-dire au sens des droits de la personne? On en vient ainsi à la nécessité d'une caractérisation de la personne. Qu'est-ce que la personne, qui est personne?

1.2. La radicalisation de la subjectivité

Le problème du dualisme de la personne et de la nature est particulièrement aigu dans le courant de pensée qui cherche à définir la personne sur la base de la seule intériorité, c'est-à-dire en partant de l'autoconscience. Cette tradition se rattache aisément à la distinction cartésienne *res cogitans-res extensa*⁵. Selon

³ R. SPAEMANN, *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*, Piper, München 1987, Avant-Propos, p. 8.

⁴ «Die gedanklichen Bemühungen um den Personbegriff schienen bisher von einem eher theoretisch-akademischen Interesse zu sein. Das hat sich im Lauf der letzten Jahre auf unerwartete Weise geändert. Seit Boethius hatte "Person" als ein nomen dignitatis, also als ein Begriff mit axiologischen Konnotationen gegolten. Seit Kant wurde er zum zentralen Begriff bei der Begründung von Menschenrechten.

In den letzten Jahren aber hat sich seine Funktion umgekehrt. Der Personbegriff spielt plötzlich eine Schlüsselrolle bei der Destruktion des Gedankens, Menschen hätten, weil sie Menschen sind gegenüber ihresgleichen so etwas wie Rechte. Nicht als Menschen sollen Menschen Rechte haben sondern nur, soweit sie Personen sind. Nicht alle Menschen und nicht Menschen in jedem Stadium ihres Lebens und jeder Verfassung ihres Bewußtseins sind, so wird uns gesagt, Personen» (R. SPAEMANN, *Personen. Versuch über den Unterschied zwischen Etwas und Jemand*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996, Introduction, p. 10).

⁵ P. RICOEUR fait la constatation suivante: «La compréhension des rapports de l'involontaire et du volontaire exige donc que soit sans cesse reconquis sur l'attitude naturaliste le Cogito saisi en première personne.

Cette reconquête peut bien se réclamer du Cogito de Descartes; mais Descartes aggrave la difficulté en rapportant l'âme et le corps à deux lignes hétérogènes d'intelligibilité, en renvoyant l'âme à la réflexion et le corps à la géométrie: il institue ainsi un dualisme d'entendement qui condamne à penser l'homme comme brisé [...].

La reconquête du Cogito doit être totale; c'est au sein même du Cogito qu'il nous faut

cette vision anthropologique, la personne est référée surtout, ou même exclusivement au fait que nous avons l'expérience de nous-mêmes comme pensants, comme ayant conscience d'être. Et si on adopte une démarche empirique, c'est-à-dire si l'on conditionne la reconnaissance de la personne à la manifestation actuelle de la conscience, l'opposition entre être humain et personne se trouve définitivement établie. C'est ce que font, à la suite de John Locke, certains auteurs dont Spaemann a fait ses interlocuteurs⁶. On en tire alors diverses conséquences dont celle, pire entre toutes, qui admet la distinction entre personnes actuelles et personnes potentielles⁷.

Les difficultés d'une telle position devraient être évidentes. Si on se rappelle que "personne" est, à l'origine, l'expression d'une dignité ontologique, parler de "personnes potentielles" pose le problème de l'actualisation de cette dignité. Cela, en pratique, revient à établir un critère conventionnel de reconnaissance, qui livrerait, *eo ipso*, les "personnes potentielles" au pouvoir des "personnes actuelles" (qui seraient les seules à établir ce critère). Un tel critère pouvant toujours, en principe, changer, il s'en suit que le rapport entre les deux "catégories" de personnes relèvera d'une certaine "tyrannie" des uns sur les autres, surtout quand il est question du droit fondamental à la vie. Et, au bout du compte, c'est l'idée même de personne qui s'en trouverait détruite.

La distinction entre "personnes potentielles" et "personnes actuelles" comporte, donc, une insuffisance théorique grave. Celle-ci vient d'une mauvaise approche du problème du dualisme de la personne et de la nature, ainsi qu'on va le voir. Or il ne s'agit pas d'une simple discussion académique. On le sait, cette question ne manque pas de retombées pratiques, notamment quand il s'agit de prendre position face aux problèmes concernant le droit à la vie des êtres humains dans certaines situations. Qu'on pense à l'avortement, à l'euthanasie, au jugement à porter et à l'attitude à adopter face aux phénomènes d'extermination des masses, d'épurations ethniques etc. Considérer les droits des êtres de notre espèce, quand ceux-ci ne disposent pas de l'usage actuel de la raison (ou de la parole), dans le sens des "droits" reconnus aux animaux, ou en général à la nature non humaine, nous répugne. Et ce n'est pas une question de tabou; il ne s'agit pas non plus d'un chauvinisme d'espèce, ainsi que Singer le suggère⁸.

Parfit, quant à lui, va jusqu'à affirmer que l'on ne peut pas proprement parler

retrouver le corps et l'involontaire qu'il nourrit» (*Philosophie de la volonté*, vol. I, Aubier-Montaigne, Paris 1949, pp. 12-13).

Le diagnostic de Ricœur me paraît tout à fait juste. Mais, en ce qui concerne la voie de solution qu'il propose, il y a lieu de soulever la question suivante: Et si ce n'était pas au sein du Cogito qu'il faut chercher une sortie à l'impasse du Cogito (cartésien)?

⁶ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, cit., p. 10. Il s'agit notamment de Peter Singer et de Derek Parfit.

⁷ Cfr. P. SINGER, *Questions d'éthique pratique*, Bayard, Paris 1997, pp. 137ss.

⁸ Cfr. *ibidem*, p. 61. Cet auteur emploie le terme "spécisme".

d'une personne même dans le cas d'un homme endormi⁹, corroborant ainsi la position de ceux qui voient dans la personne une dignité liée à un état de l'homme, au lieu d'y voir une dignité véritablement ontologique.

Si être personne signifie qu'on rassemble en soi un certain nombre de qualités, cela voudrait dire que la personne est un *état*, un stade par lequel passe un être humain. Un tel état ne correspondrait, en toute rigueur, qu'à un homme éveillé et conscient de soi.

C'est cela le problème du dualisme de la personne et de la nature. L'homme est tour à tour exalté et humilié. Quand on le considère en tant que "personne", on affirme sa grande dignité. Et, en même temps, dans certaines situations, on est prêt à le réduire, au rang d'un simple objet de la nature.

1.3. L'hétérogénéité de l'expérience fondamentale de l'homme

Cette double considération a quelque chose à voir avec l'expérience de l'homme, ai-je dit plus haut. En effet, l'expérience fondamentale que j'ai de moi-même est celle d'un être susceptible de prendre de la distance par rapport aux inclinations. Les penchants que j'éprouve ne dépendent pas de ma liberté. Il est vrai que je peux provoquer des sensations. Par exemple, je peux provoquer, le désir de manger en fixant mon attention sur un plat particulièrement appétissant. Mais l'inclination ou la tendance qui se trouve à la base de la sensation n'est jamais posée par moi. Le fait de pouvoir provoquer la sensation n'est qu'une preuve supplémentaire du fait que je garde *une certaine distance* par rapport à l'inclination. L'inclination peut ensuite devenir un vouloir, car je connais l'objet de la tendance comme tel. Ainsi, je peux distinguer nettement les actes qui me sont possibles grâce à cette capacité de "réfléchir", c'est-à-dire, les actes qui procèdent d'une certaine initiative de ma part, et que j'expérimente comme libres, d'un côté. Et, de l'autre côté, j'expérimente aussi les sensations, qui dépendent d'un objet extérieur, vers lequel la tendance m'incline, suivant un certain mouvement d'immédiateté.

Il peut alors se poser le problème du statut ontologique de ces actes, ou des états correspondants, qui font partie de notre expérience fondamentale, dans le cadre d'une théorie philosophique sur l'homme. Dans la tradition de la philosophie analytique, on parle aussi de "prédicats", pour désigner ces différents états et qualités que nous attribuons à l'homme, et dans lesquels il fait, tour à tour, l'expérience d'un certain pouvoir d'initiative et celle de la passivité. Ainsi, par exemple, selon cette tradition, les prédicats mentaux ou psychiques correspondent au premier genre et sont attribuables à l'âme (*mens*), tandis que les prédicats

⁹ Cfr. D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1987. Paul Ricœur offre une bonne vue d'ensemble et une critique des positions fondamentales de Parfit dans son livre *Soi-même comme un autre*, Éd. du Seuil, Paris 1990, pp. 156-166.

corporels ou physiques sont ceux qui font référence au corps¹⁰. On remarque un certain effort de dépassement du dualisme anthropologique au sein de la philosophie analytique actuelle, qui admet l'attribution à la personne comme telle, des prédicats non seulement psychiques mais aussi physiques¹¹.

La question du dualisme de la personne et de la nature se rattache à ce problème. Les chances que l'on a de surmonter ce dualisme dépendent de la manière dont le problème du statut ontologique des événements psychiques et physiques est résolu, ou mieux encore, de la manière de fonder ontologiquement la double articulation de l'expérience fondamentale de l'homme.

2. Quelques tentatives de solution

Avant d'analyser l'approche anthropologique de Robert Spaemann, je me propose, d'examiner, brièvement, la conception de la personne (par rapport à la nature) qu'ont deux auteurs de langue française: Joseph de Finance et Paul Ricoeur. Le premier se situe volontiers en continuité avec la tradition classique, tout en restant attentif aux apports de la philosophie moderne, comme on va bientôt le voir. Le second se réclame d'une phénoménologie herméneutique pénétrée du souci de fondation ontologique. Pour discuter de leurs positions respectives, j'analyserai la vision des choses qu'ils présentent dans leurs ouvrages, non seulement récents et correspondants à la maturité de leur cheminement philosophique, mais qui, en plus, abordent directement le problème du dualisme dont il est question ici: *Personne et valeur*¹² pour J. de Finance, et *Soi-même comme un autre* pour Ricoeur. Mais, ça et là, je me servirai également d'autres ouvrages de ces auteurs. Par ailleurs, à travers Ricoeur, qui se rattache aussi à la philosophie analytique, j'espère faire apparaître, dans une certaine mesure, l'appréciable effort de dépassement du dualisme anthropologique qu'on remarque au sein de cette tradition, et qui est particulièrement vif chez cet auteur.

¹⁰Cfr. P.F. STRAWSON, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Routledge, London-New York 1996, pp. 89ss. Voir aussi P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 369.

¹¹Voir, par exemple, P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 369. Spaemann affirme notamment: «Seit der berühmten Definition des Boethius, nach der eine Person "das individuelle Dasein einer vernünftigen Natur" ist, hat die Philosophie die Merkmale zu differenzieren versucht, aufgrund derer wir bestimmte Wesen "Personen" nennen. Diese Versuche gehen in zwei Richtungen. Einmal zielen sie auf eine Präzisierung dessen, was bei Boethius "rationabilis", "vernünftig" heißt. Vor allem das angelsächsische Denken von Locke bis zur sprachanalytischen Philosophie der Gegenwart hat eine Reihe von Prädikaten herausgearbeitet, durch die Personen definiert werden sollen. Strawson sieht es als wesentlich an, daß Personen Träger mentaler und physischer Prädikate zugleich sind, also nicht bloß "denkende Dinge" im Sinne Descartes'. (Einzelding und logisches Subjekt. Deutsch: Stuttgart 1972, 134) [...] In anderer Richtung der Verständigung über den Personbegriff wird der soziale Charakter des Personseins in den Mittelpunkt gestellt» (*Personen*, cit., Introduction, p. 9). C'est nous qui soulignons.

¹²J. DE FINANCE, *Personne et valeur*, PUG, Roma 1992.

2.1. J. de Finance

I. J'ai dit que l'idée de la personne conçue comme un *état* remonte à la doctrine cartésienne de deux substances; mais c'est surtout aux présupposés empiriques des auteurs qui la soutiennent qu'elle doit son actuelle configuration dans le débat philosophique. En effet, J. de Finance part également de l'intuition cartésienne: *Cogito ergo sum*¹³. Il en fait un traitement qui se veut original, bien entendu. Pour lui, «le *sum* ouvre le *cogito* ou plutôt explicite son ouverture. Car le vrai *cogito* est un *cogito* ouvert»¹⁴. Ainsi, il est en mesure d'affirmer la possibilité, et même la nécessité d'une notion de "nature humaine"¹⁵, sans laquelle il serait difficile, non seulement d'envisager une norme pour la personne¹⁶, mais aussi de bien comprendre le sujet humain lui-même¹⁷. Et il peut conclure: «Il n'y a pas donc à opposer nature et personne, à refuser les exigences de celle-là au nom des exigences de celle-ci. La personne n'est rien sans nature et la nature raisonnable n'existe que dans une personne, dont elle porte en soi la dignité»¹⁸. Et un peu plus loin, il ajoute encore: «Le respect des personnes est inséparable du respect de la nature humaine en elles et il n'y a pas d'amour vrai sans respect»¹⁹.

II. Ces conclusions sont tout à fait évidentes. Cependant, je trouve que la démarche suivie par J. de Finance présente quelques difficultés. J'en compte principalement deux: d'une part, sa manière de traduire le concept d'*animal rationale* par "esprit incarné"²⁰ et, d'autre part, la caractérisation (conséquence?) de la liberté comme "autodétermination"²¹. En effet, ces notions, qui sont légitimes en elles-mêmes, doivent être, à mon avis, bien comprises, dans un raisonnement où l'on cherche à fonder philosophiquement l'unité de l'homme, afin d'éviter des malentendus.

La notion d'esprit incarné n'est pas adéquate pour traduire celle d'*animal rationale* chaque fois qu'elle signifie, en quelque sorte, la rupture de l'unité de l'homme, ou même simplement son insuffisante formulation. Et c'est le cas, semble-t-il, chez J. de Finance, qui continue à parler de la "dualité de visées"²², dans la considération de l'être humain; c'est-à-dire, tantôt du point de vue de «la participation, [de] la descente de l'idée dans la matière», tantôt du point de vue de l'émergence, autrement dit, du point de vue de «la montée de la matière vers l'esprit [...], [ou de la] communication de l'esprit à la matière»²³.

¹³ Cfr. *ibidem*, pp. 48ss.

¹⁴ *Ibidem*, p. 48.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 60ss.

¹⁶ Cfr. *ibidem*, p. 70.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 43ss.

¹⁸ *Ibidem*, p. 69.

¹⁹ *Ibidem*, p. 70.

²⁰ *Ibidem*, pp. 23ss.

²¹ *Ibidem*, pp. 45-46.

²² *Ibidem*, p. 32.

²³ *Ibidem*, p. 31.

Cette dualité de visées ne garantit pas une vision unitaire de l'homme, au delà d'une certaine alternance du Cogito et de l'anti-Cogito, pour reprendre une expression de Paul Ricoeur²⁴. Ainsi, quand on regardera la personne comme un esprit qui "descend" dans la la matière ou dans la chair, il s'en suivra que la nature sera, en toute logique, vue comme une limite (extérieure), sur laquelle bute — en fait provisoirement — sa liberté, conçue comme autodétermination, ou tout au moins rien n'empêcherait vraiment que l'on en arrive à cette vision des choses. Il est vrai que la liberté implique une dimension d'autodétermination. Mais la détermination de soi par soi n'est pas, pour autant, indépendante de ce qui, dans le soi, précède le moment de son "expansion" et le rend possible. La conscience de soi n'annule pas le moment d'inconscience — bien que l'acte de conscience soit, en tant que tel, indifférent à ce moment —, ce qui fait que la liberté ne peut être adéquatement caractérisée indépendamment du moment qui précède et accompagne toujours sa manifestation. Être libre n'est pas s'émanciper de la nature.

De Finance serait probablement d'accord avec cette observation, puisqu'il affirme la nécessité de respecter la personne à travers la reconnaissance de la dignité de la nature dans laquelle elle se manifeste, ainsi que nous l'avons vu. Cependant, ma critique concerne une importance excessive accordée à la dimension d'autodétermination, ou mieux encore elle porte sur un certain défaut de caractérisation de l'idée de liberté. En effet, là où il est question de l'idée de personne et de la fondation d'un ordre axiologique la concernant, il est impératif de bien saisir, d'énoncer avec clarté et exactitude l'idée de liberté sur laquelle elle est fondée. Autrement dit, il faut considérer la liberté en son sens premier et fondamental, qui n'est pas l'autodétermination, quoique celle-ci en soit le corollaire sur le plan de l'agir.

On peut voir encore plus clairement les difficultés que je viens d'évoquer lorsque J. de Finance cherche à comprendre le rapport entre la nature et la liberté. En effet, il dit: «Comme nous ne pouvons être *nous-mêmes* que dans les limites de notre nature, nous ne pouvons réaliser notre vrai bien — individuel ou communautaire — que dans les limites de ce qui, dans l'ordre axiologique, correspond à cette nature et trouve en elle sa détermination quasi matérielle»²⁵. Il y a lieu de s'étendre sur cet intéressant passage pour voir, par exemple, quel serait le sens à donner à l'expression "détermination quasi matérielle" du bien de l'homme se trouvant dans sa nature, et par conséquent, celle de l'ordre axiologique — si l'on veut prendre cette expression pour synonyme de normativité — qui en découle. On en tirerait sans doute beaucoup de conséquences utiles. Mais ce n'est pas notre sujet. Je considérerai plutôt le fondement que l'auteur donne à sa position. En effet, quelques pages plus haut, il écrit:

²⁴Cfr. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 27.

²⁵J. DE FINANCE, *Personne et valeur*, cit., p. 70.

la nature, avec ses *habitus*, est donnée au sujet comme une condition non posée par lui et hors de laquelle il ne peut s'évader; comme une limite donc, au moins en apparence, de sa spontanéité et de sa liberté. La liberté est un aspect de la nature: cela veut dire qu'il n'y a pas entre elles de vraie opposition, mais cela veut dire aussi que la nature en nous est nécessairement libre: nous sommes [...] "condamnés à la liberté". Il dépend de nous de choisir ceci ou cela, le bien ou le mal; il ne dépend pas de nous d'être mis en demeure de choisir. La nature est la condition non l'ennemie de la liberté: reste que celle-ci étant conditionnée n'est pas liberté pure. Et, conclut-il, c'est ce que la conscience contemporaine a tant de peine à admettre²⁶.

Il faut dire, encore une fois, que J. de Finance perçoit bien le problème et y apporte même une solution intéressante. Simplement les termes de celle-ci ne sont pas, anthropologiquement parlant, tout à fait cohérents, sans doute à cause de leur insuffisance.

III. D'abord, à bien voir les choses, la liberté n'est pas un aspect de la nature. Si nous prenons la nature au sens de la dotation d'origine de l'étant, reçue dans l'acte créateur qui le fait être, c'est-à-dire au sens de ce avec quoi on naît normalement, la liberté peut, certes, être considérée comme un "aspect" de la nature. Alors on dit qu'il y a des natures libres et des natures qui ne le sont pas. Mais, comme on peut le voir, la liberté n'est considérée comme un "aspect" de la nature qu'en tant que celle-ci est *déjà* conçue comme libre, en vertu de la distinction que je viens d'évoquer. C'est ainsi que nous disons que la nature humaine est une nature libre. (Si par nature on entend l'ensemble d'impulsions qui "naissent" en nous, c'est-à-dire la simple spontanéité naturelle, la liberté ne serait pas du tout bien comprise, si on la caractérisait comme un aspect de la nature). Du coup, on tombe dans une certaine tautologie, qu'il ne faut pas, pour le moins, perdre de vue, quand il est question de fonder philosophiquement l'unité de l'homme, car, autrement, nous ferions de la notion de nature une pure abstraction et nous réduirions la nature humaine au rang de la nature inférieure, c'est-à-dire au rang de la simple spontanéité naturelle. En tout cas cela reviendrait à escamoter le problème de la double articulation de l'expérience fondamentale de l'homme dont il est question.

En effet, quand, par exemple, nous disons que la nature de l'homme est une nature raisonnable, il faut prendre garde à ne pas croire ou faire croire que la raison est une simple différence spécifique, un peu comme quand nous disons que la chauve-souris est un mammifère volant. La rationalité — dans laquelle apparaît la liberté —, en raison de son articulation particulière dans l'homme, instaure un genre nouveau, où la nature est portée au delà d'elle-même, car la simple spontanéité naturelle s'ouvre à une dimension nouvelle qui ne s'explique pas par elle. D'ailleurs, la nature humaine, dans laquelle, grâce à la "réflexion", nous fai-

²⁶*Ibidem*, pp. 65-66.

sons la double expérience de l'impulsion spontanée et de notre capacité à prendre de la distance par rapport à l'immédiateté, est ce qui nous permet de comprendre toute autre nature, puisque nous comprenons la simple spontanéité naturelle comme telle, et nous saisissons aussi l'idée de liberté (par rapport à la nature). La nature de l'homme n'est pas seulement une nature parmi d'autres espèces de nature. Elle a valeur de paradigme²⁷.

Cela étant, je dirais qu'il y a une certaine contradiction ou, pour le moins, une certaine confusion à caractériser la liberté comme autodétermination tout en la considérant comme un aspect de la nature, quand il est question de la fondation théorique de l'unité de l'homme.

D'autre part, il est vrai que la nature est "la condition de la liberté", et qu'il s'agit d'"une condition non posée" par l'homme lui-même. Mais elle n'est pas simplement une "limite", elle contient également l'indication des fins (*telos*), autrement dit, il s'agit d'une limite interne, qui donne du sens. Et au delà de cette "limite", la liberté s'égaré et devient auto-destructive, elle se retourne contre l'homme même. Cela est certainement sous-entendu lorsque J. de Finance affirme qu'«il ne dépend pas de nous d'être mis en demeure de choisir», ou mieux encore, quand il dit que c'est dans la nature que nous trouvons une «détermination quasi matérielle» du bien de la personne, ainsi que nous l'avons vu plus haut.

IV. Or c'est la notion de vie qui traduit mieux tout cela; la vie qui précède, accompagne toujours et rend possible l'émergence de la rationalité, par laquelle elle devient consciente d'elle-même. En effet, la vie implique à la fois l'intériorité et l'extériorité dans l'unité d'un même système par rapport à son milieu, ou mieux encore dans l'unité d'un même processus.

J. de Finance n'insiste pas assez sur la téléologie naturelle. Autrement dit, la notion de vie, chez lui, est encore conçue en termes d'extériorité²⁸. On comprend alors qu'il caractérise la liberté surtout comme autodétermination. Cela est-il dû au fait que sa critique initiale du *Cogito* est insuffisante? Ce n'est pas le lieu d'approfondir la question. Je me contenterai d'indiquer que dans le *Cogito ergo sum*, il n'est pas essentiel pour le *Cogito* que le *sum* implique quelque chose comme un processus vital. Il s'en suit qu'un tel processus, s'il est donné, disons empiriquement, lui viendra comme de l'extérieur, c'est-à-dire comme une extériorité qui n'a pas de prise sur la "structure" interne du *Cogito* comme tel. L'ouverture du *Cogito* par le *sum*²⁹ n'est pas une exigence du *Cogito* lui-même.

Enfin, bien que J. de Finance perçoit la nécessité d'une affirmation de l'être dans une perspective pratique³⁰, il ne semble pas avoir surmonté tout à fait la

²⁷Dans ce sens, Spaemann écrit: «Nous ne pouvons caractériser un comportement observé de l'extérieur comme étant dirigé par la tendance que si nous pouvons l'interpréter par analogie avec "l'être-tendu-vers" qui est la structure de notre propre être-soi» (*Bonheur et bienveillance. Essai sur l'éthique*, PUF, Paris 1996, p. 230).

²⁸Voir par exemple J. DE FINANCE, *Personne et valeur*, cit., pp. 67-69.

²⁹Cfr. *ibidem*, p. 48.

³⁰Ainsi il peut affirmer: «L'amour vise l'autre selon son *esse* propre» (*ibidem*, p. 19).

conception de l'être comme objet de pensée³¹. «La conscience de soi, écrit-il, est celle d'un sujet qui est *de l'être, dans l'être*, et ne peut se saisir comme être dans l'être qu'en s'ouvrant à l'être»³². Mais, il n'y a pas de l'être dans le non-être. En revanche, le contraire peut être vrai ainsi que l'atteste une juste compréhension des notions aristotéliennes d'acte et de puissance; où l'acte est toujours premier³³. On retrouve cette même ambiguïté dans un autre important ouvrage: Le «Je [...], écrit De Finance, n'est pas un simple objet phénoménal: c'est par delà les "faits de conscience", une réalité enracinée dans l'être. Son existence est impliquée dans sa connaissance: le penser, c'est l'affirmer. Et sa nature est impliquée dans son existence, car dire: je suis, c'est dire: je suis un être capable de dire: je suis, un être qui se pense dans l'être avec tout ce que cela comporte»³⁴. Il est vrai que la réalité se trouve toujours au delà de "faits de conscience". Mais dire-je est encore un fait de ce type, c'est-à-dire, ce n'est pas le Je lui-même. C'est ainsi que penser-je n'est pas affirmer-je, si du moins par là on entend l'*affirmation* pratique. De sorte que c'est seulement dans la sollicitude ou le souci de soi que l'on atteint vraiment — réellement — le Je.

L'acte d'être n'est pas la notion générale de l'être. Ce n'est pas l'objet (de pensée) que j'ai dans la conscience lorsque je pense l'être. Ce n'est pas le résultat de mon abstraction. L'acte d'être est l'acte de ce qui existe en tant qu'il existe. C'est ainsi que je "saisis" mon être, non pas avant tout quand je m'ouvre à l'autre, mais, par exemple, dans l'expérience de la douleur, comme ce qui menace ma vie (et donc mon être). L'ouverture à l'autre en tant qu'autre vient après. Et elle se réalise également dans un contexte pratique: elle a toujours la forme d'une affirmation libre, par le respect et la bienveillance. Voilà pourquoi la simple perception de l'autre ne garantit pas l'ouverture à l'autre en tant qu'autre, car elle peut être encore interprétée par rapport à l'intérêt de celui qui perçoit. Autrement dit, celui-ci peut se refuser à rendre justice à l'autre dans son altérité, ne l'interprétant alors que par rapport à son auto-affirmation. Ce qui équivaut à ne pas reconnaître l'altérité de l'autre comme tel. Bien entendu, la reconnaissance de l'autre en tant qu'autre suppose que je me saisis moi-même dans l'être.

³¹ Cfr. *ibidem*, pp. 4ss.

³² *Ibidem*, p. 48.

³³ Cfr. R. YEPES STORK, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 1993, pp. 242ss. L'idée de la priorité de l'acte apparaît, par exemple, dans le texte de Thomas d'Aquin ci-après: «Ex hoc ipso quod quidditati esse tribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura sed creatrix essentia» (*De Potentia*, q. 3, a. 5, ad 2). Dans le même sens, Spaemann observe: «Für Aristoteles galt es als Axiom, daß das Wirkliche vor dem Möglichen ist. Möglichkeit war verstanden als Spielraum der mit jedem wirklich eröffnet ist. Möglichkeit hieß: "können". Nur Wirkliches "kann"» (R. SPAEMANN, *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart 1994, p. 14).

³⁴ J. DE FINANCE, *L'affrontement de l'autre. Essai sur l'altérité*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1973, p. 29.

Ce point est capital, non seulement comme préalable d'un concept adéquat de nature, mais aussi comme condition d'une acception de la personne qui résout les difficultés de sa conception comme un ensemble de qualités attribuables à l'être humain.

2.2. Ricœur

I. Chez Ricœur aussi, on trouve, tout d'abord, une intéressante critique du *Cogito*, dans le but de conjurer la dialectique du sujet, tour à tour exalté et humilié, de Descartes à Nietzsche, sans jamais réussir, à ce qu'il semble, à lui assurer une place dans le discours, au delà de cette alternance du *Cogito* et de l'anti-*Cogito*³⁵. Et c'est fort de cette analyse initiale³⁶, que Ricœur s'engage ensuite dans une recherche complexe de la place du sujet qui répond à la question *qui?*, et dont l'identité est traduite par le terme latin *ipse* à la différence de l'identité-*idem* (ou mêmété) qui s'attribue aux choses, et signifie «*la permanence dans le temps [...], à quoi s'oppose le différent, au sens de changeant, variable*»³⁷. Tandis que «l'identité au sens d'*ipse* n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité. Et cela, quand bien même l'ipséité apporterait des modalités propres d'identité»³⁸. Alors que l'identité des choses ou mêmété signifie que celles-ci demeurent identifiables (au même) à travers les changements et le temps, l'ipséité elle indique autre chose que la mêmété, c'est-à-dire elle désigne la personne, bien que le corps de la personne appartienne lui-même à la catégorie de mêmété.

Après la clarification initiale, faite dans la longue préface du livre, suivent dix vigoureuses études, au fil d'une argumentation serrée, en une discussion permanente et patiente avec les auteurs les plus divers: Ricœur nous fournit de formidables intuitions sur le sujet personnel qui seul peut répondre à la question «*qui?*».

Mais quel est le rapport de l'ipséité à la mêmété? «Avec la question *qui?* — qui cherche, qui trébuche et ne trouve pas, et qui perçoit? —, revient le soi au moment où le même se dérobe»³⁹. Équivocité de la notion d'identité: la mêmété n'est pas à confondre avec l'ipséité. Si la mêmété est accessible par voie de référence identifiante, l'ipséité ne l'est que par le mode de l'autodésignation⁴⁰. D'une part, «dans une problématique de la référence identifiante, la mêmété du

³⁵P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 27.

³⁶*Ibidem*, pp. 14-26.

³⁷*Ibidem*, pp. 12-13.

³⁸*Ibidem*, p. 13. J'ai relevé plus haut le fait que dans la tradition de la philosophie analytique, on affirme la nécessité d'une attribution à la personne des prédicats aussi bien psychiques que physiques.

³⁹*Ibidem*, p. 154.

⁴⁰*Ibidem*, p. 44.

corps propre occulte son ipséité⁴¹; et d'autre part, le soi lui-même «apparaît sous les apparences de la mêmeté»⁴². Il s'y cache un paradoxe. Et Ricœur l'avoue dès la première étude: «C'est un immense problème — dit-il — de comprendre la manière par laquelle notre propre corps est à la fois un corps quelconque, objectivement situé parmi les corps, et un aspect du soi, sa manière d'être au monde»⁴³. L'opposition ipséité-mêmeté ne signifie donc nullement que le soi soit dépouillé du corps. Au contraire, «posséder un corps, c'est ce que font ou plutôt ce que sont les personnes»⁴⁴. Ainsi pour Ricœur, «l'appartenance de mon corps à moi-même constitue le témoignage le plus massif en faveur de l'irréductibilité de l'ipséité à la mêmeté. Aussi semblable à lui-même que demeure un corps [...], ce n'est pas sa mêmeté qui constitue son ipséité, mais son appartenance à quelqu'un capable de se désigner lui-même comme celui qui a son corps»⁴⁵.

II. Malheureusement, comme on peut facilement le voir, Ricœur ne semble pas dépasser une certaine dichotomie. L'unité de l'homme, la conjonction du corps au soi, ne peut être convenablement fondée, du moment que l'irréductibilité des éléments se situe au point de départ. D'entrée de jeu, les deux objets de la référence langagière — la personne et les corps, appelés “particuliers de base”⁴⁶ — sont considérés comme hétérogènes. Dans ces conditions, l'unité ne peut jamais être qu'extrinsèque. Et pourtant, Ricœur affirme, un peu avant, dans la préface: «Si l'on admet que la problématique de l'agir constitue l'unité analogique sous laquelle se rassemblent toutes nos investigations, l'attestation peut se définir comme *l'assurance d'être soi-même agissant et souffrant*. Cette assurance demeure l'ultime recours contre tout soupçon; même si elle est toujours en quelque façon reçue d'un autre, elle demeure attestation de soi»⁴⁷.

Tout le problème c'est que le soi ne comprend pas, ou mieux n'inclut pas le corps; il se trouve dès le départ dans un rapport de dualité avec lui. Certes, Ricœur soutient que «posséder un corps, c'est ce que font ou plutôt ce que sont les personnes»⁴⁸. Mais, cette affirmation, chez lui, semble être faite par principe, sans qu'elle soit suivie d'une mise en lumière de ses fondements ontologiques. De telle sorte que, malgré cette appréciable élévation du rapport de la personne avec son corps au niveau ontologique, on ne peut éviter l'impression que, en pra-

⁴¹ *Ibidem*, p. 46.

⁴² *Ibidem*, p. 154.

⁴³ *Ibidem*, p. 46.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 155.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, p. 43. Ricœur fait référence à F. Strawson en ce qui concerne la notion de “particuliers de base”.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 35. Ricœur présente le soupçon comme le contraire de l'attestation, même s'il en est aussi, à sa manière, une manifestation, c'est-à-dire par négation, comme le revers d'une même médaille.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 46.

tique, cela reste une conjonction extrinsèque, parce qu'il y manque quelque chose comme une notion "charnière", telle que la notion de vie. La référence fondamentale au fait que, le "même" qui apparaît dans la diversité se conçoit toujours sur base de l'expérience que nous avons de nous-mêmes comme le sujet permanent de nos actes et passions, est insuffisamment exploitée.

En un certain sens, l'hétérogénéité est inévitable puisqu'elle répond à l'expérience fondamentale de l'homme. Mais c'est justement pourquoi il faut partir de là: de l'expérience de l'homme, qui est celui qui sent et sait qu'il sent; la conscience étant toujours conscience de "quelque chose" qui précède le moment de son propre dévoilement. Et le souci de cette fondation de l'unité devrait nous permettre de surmonter le dualisme des points de vue, que Ricœur réintroduit quand il soutient que la personne est tantôt "ce *dont* nous parlons" tantôt le "sujet parlant". Même s'il ajoute aussitôt après qu'il ne faut pas «opposer trop radicalement les deux approches de la personne: par référence identifiante et par autodésignation»⁴⁹.

La personne n'est pas "ce dont on parle" au sens de l'objet de la référence identifiante, car nos jugements versent toujours sur les phénomènes. En revanche, la personne est toujours celui qui parle ou celui qui est potentiellement parlant. En tout cas, celui *qui* reste toujours au delà de notre discours, quoique le rendant possible: la personne est de l'ordre de l'être. Dans mes jugements et dans les propositions que je formule, l'autre apparaît toujours sous forme de l'ensemble de perceptions que j'en ai, à un moment donné. Il reste donc, en quelque sorte, voilé par ces mêmes perceptions, car il ne s'épuise pas en elles. L'autre ne s'identifie point avec l'ensemble de perceptions que j'en ai, autant je ne m'identifie pas avec l'objectivation de moi-même dans le souvenir de ma propre histoire. L'autre est toujours plus que ces perceptions; mieux encore, il est au delà d'elles. Je ne saisis vraiment l'autre en tant qu'autre que dans la mesure où mes jugements et mes propositions sur lui s'inscrivent aussi dans un contexte pratique, où j'accepte l'autre dans son altérité, par le respect et la bienveillance. Nous allons y revenir.

III. Enfin, malgré le souci permanent dont témoigne Ricœur pour la fondation ontologique, il ne paraît pas plus que J. de Finance dépasser une conception de l'être comme objet de pensée. Pourtant, dans la préface de *Soi-même comme un autre*, la notion d'*attestation* apparaît chargée de promesse. Ainsi, par exemple, il écrit: «[...] L'attestation est fondamentalement attestation *de* soi. Cette confiance sera tour à tour confiance dans le pouvoir de dire, dans le pouvoir de faire, dans le pouvoir de se reconnaître personnage de récit, dans le pouvoir enfin de répondre à l'accusation par l'accusatif: me voici! selon une expression chère à Lévinas. À ce stade, l'attestation sera celle de ce qu'on appelle communément conscience morale»⁵⁰. Mais la référence au contexte pratique est finalement

⁴⁹*Ibidem*, p. 44.

⁵⁰*Ibidem*, pp. 34-35.

minimisée, et l'attestation ne culmine que comme l'affirmation de l'«être-vrai de la médiation de la réflexion par l'analyse»⁵¹. Et il ajoute plus loin: «Si [...] la dimension *aléthique* (véritative) de l'attestation s'inscrit bien dans le prolongement de l'être-vrai aristotélien, l'attestation garde à son égard quelque chose de spécifique, du seul fait que ce dont elle dit l'être-vrai, c'est le soi; et elle le fait à travers les médiations objectivantes du langage, de l'action, du récit, des prédicats éthiques et moraux de l'action»⁵². Même s'il dit bien ensuite que «l'attestation est l'assurance — la créance et la fiance — d'exister sur le mode de l'ipséité»⁵³, Ricœur ne semble pas échapper à une certaine "objectivation" de l'être (et du soi) dont il pressent qu'on lui reprochera⁵⁴. En effet, dans l'idée de l'attestation, l'apparition du soi (et de l'autre) ne comporte pas clairement une perception du bien, précisément parce que cette notion n'est pas entièrement replacée dans le contexte pratique qu'elle évoque. L'attestation ne se trouve pas mise en rapport avec la "sollicitude" et à la "bienveillance", dont parle pourtant aussi Ricœur⁵⁵.

Ici aussi, je pense qu'on peut attribuer cette insuffisance à l'absence d'un concept adéquat de vie et de téléologie immanente. Ricœur perçoit, certes, l'importance du concept de vie⁵⁶. Mais il la prend exclusivement dans le sens du concept spinozien de *conatus*. Par contre, l'*inclinatio* n'apparaît point (la nature demeure toujours affectée d'un déterminisme trivial, par un défaut de caractérisation téléologique).

La relative déception, écrit-il, sur laquelle se clôt notre attentive écoute des interprétations heideggériennes visant à une réappropriation de l'ontologie aristotélienne nous invite à chercher un autre relais entre la phénoménologie du soi agissant et souffrant et *le fond effectif et puissant sur lequel se détache l'ipséité*. Ce relais, c'est pour moi le *conatus* de Spinoza. [...] Je partage avec Sylvain Zac la conviction selon laquelle "on peut centrer tous les thèmes spinozistes autour de la notion de vie" (Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963, pp. 15-16). Or qui dit vie, dit aussitôt puissance, comme l'atteste de bout en bout l'*Éthique*. Puissance, ici, ne veut pas dire potentialité, mais productivité, qui n'a donc pas lieu d'être opposée à acte au sens d'affectivité, d'accomplissement⁵⁷.

En réalité «le fond effectif et puissant sur lequel se détache l'ipséité», c'est toujours l'acte (d'être) sans lequel il n'y a pas *simpliciter* de puissance. Toute

⁵¹ *Ibidem*, p. 348.

⁵² *Ibidem*, p. 350. C'est nous qui soulignons.

⁵³ *Ibidem*, p. 351.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 348.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 254-255.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 365.

⁵⁷ *Ibidem*. C'est nous qui soulignons.

potentialité réelle (ou la “productivité” comme le veut Ricœur) ne naît qu’avec l’acte. La puissance n’est jamais antérieure que *secundum quid*, dans l’ordre de l’action; mais on remonte toujours à un acte qui est premier. C’est ainsi que la productivité suit la potentialité, car le *conatus* ne s’explique, en définitive, qu’à partir de l’*inclinatio*. Et l’*inclinatio* signifie: une potentialité qui s’ouvre chez un être vivant en tant que tel.

IV. En ce qui concerne le rapport de la liberté à la norme, Ricœur, après avoir longuement analysé le formalisme kantien ainsi que l’opposition entre l’impératif de la raison et le désir⁵⁸ conclut: «L’obéissance véritable, pourrait-on dire, c’est l’autonomie»⁵⁹. Sans doute. Mais à condition qu’il soit également légitime de lire cette phrase en sens inverse: «l’autonomie véritable c’est l’obéissance», obéissance à la nature, parce que la raison pratique est susceptible de percevoir son bien véritable, à partir des inclinations naturelles, qui sont des indications pour l’action de l’homme.

À mon avis, le problème du dualisme de la personne et de la nature dont il est question, trouve une réponse plus complète et mieux fondée dans l’œuvre de Spaemann. Les conditions d’une acception adéquate de la nature, la conception de l’être qui la fonde, ainsi que la caractérisation de la liberté et le problème du rapport entre la personne et la nature se trouvent, chez lui, expliqués avec une clarté suffisante.

3. L’approche anthropologique de Robert Spaemann

Pour bien cerner la question du dualisme anthropologique, Spaemann entreprend d’approfondir le contenu de la caractérisation classique de la personne comme «substance individuelle de nature rationnelle»⁶⁰, tout en restant attentif à l’apport de l’analyse du langage.

C’est ainsi qu’il voit la philosophie engagée, à cet égard, dans un effort de détermination des caractéristiques spécifiques de l’homme, à qui nous reconnaissons la dignité de personne, par rapport aux autres êtres. Il relève ainsi deux orientations majeures de la recherche⁶¹. Une première orientation viserait surtout la détermination du sens de l’adjectif “rationnelle” qui qualifie la “nature” de l’homme. Dans, ce sens, la philosophie analytique actuelle soutient qu’il est essentiel pour la compréhension de l’idée de personne, qu’on lui attribue des pré-

⁵⁸Cfr. *ibidem*, pp. 237ss.

⁵⁹*Ibidem*, p. 277.

⁶⁰BOËCE, *Contra Euthychen et Nestorium*, III, 4; cité par R. SPAEMANN, *Personen*, cit., p. 9.

⁶¹Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, cit., p. 9. Voir note 11 ci-haut.

dicats aussi bien psychiques que physiques. Ainsi, cette tradition s'écarte du courant de pensée qui, à partir de Descartes, considère la personne comme "chose pensante", tout court⁶². La deuxième orientation est celle de ceux qui voient dans la personne un statut exprimant la dignité d'un être, à qui l'on reconnaît la place unique qui lui revient parmi ses semblables⁶³.

3.1. L'inversion de la téléologie

Certes l'idée de personne a une connotation axiologique et implique, de ce fait, une référence à quelque chose comme un attribut sur lequel elle se fonde. Mais, pour Spaemann, la dignité de personne, en tant que prétention originaire, ne vient pas après la reconnaissance accordée sur la base d'un attribut particulier⁶⁴, tel la rationalité, par exemple, mais en vertu de l'appartenance à l'espèce *homo sapiens*, dont les individus portent normalement cet attribut particulier, qui les distingue des êtres non personnels. «"Personne" n'est pas une notion descriptive»⁶⁵. Pour comprendre cela, il est important de bien saisir les concepts qui se trouvent impliqués dans la définition de Boèce.

Substantialité, nature, raison. Spaemann sent, notamment, la nécessité d'une «profonde réflexion sur l'histoire de la pensée qui commence avec le concept de "nature", de "*physis*"»⁶⁶. La reconstitution de l'histoire du concept revient alors à identifier les moments où se sont produits les glissements sémantiques et conceptuels qui sont à l'origine de l'acception qu'on en a aujourd'hui. Spaemann qualifie cette évolution d'"*inversion de la téléologie*"⁶⁷.

La notion de nature est téléologique de l'antiquité au moyen âge. Elle se défi-

⁶²*Ibidem*.

⁶³*Ibidem*.

⁶⁴«Sind alle Menschen Personen? Es zeigt sich, daß die bejahende Antwort Voraussetzungen hat. Sie setzt voraus, daß Personen zwar a priori in einer auf Anerkennung basierenden wechselseitigen Beziehung stehen, aber daß diese Anerkennung nicht dem Personsein als dessen Bedingung vorausgeht, sondern auf einen Anspruch antwortet, der von jemandem ausgeht. Sie setzt ferner voraus, daß wir diesen Anspruch zwar aufgrund gewisser Artmerkmal zuerkennen, daß es aber für die Anerkennung als Person nicht auf das tatsächliche Vorhandensein dieser Merkmale ankommt, sondern nur auf die Zugehörigkeit zu einer Art, deren typische Exemplare über diese Merkmale verfügen» (*ibidem*, p. 11).

⁶⁵*Ibidem*, p. 26.

⁶⁶R. SPAEMANN, *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 21. Qu'on voit aussi cet autre texte: "Mein Vorschlag, die Prämisse in Frage zu stellen und den Gedanken der Teleologie auf anfänglichere, nicht "invertierte" Weise neu zu denken, ist bisher überwiegend auf höfliche Skepsis gestoßen. Ich sehe zwar nicht, wie ohne einen solchen Neuanfang die Dialektik der zwei Kulturen, die eskalierende Dialektik von Naturalismus und Spiritualismus zum Stehen gebracht werden kann, die die Humanität unserer Zivilisation in der Tiefe bedroht" (R. SPAEMANN, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Klett-Cotta, Stuttgart 1990, Préface à la deuxième édition, p. 14).

⁶⁷R. SPAEMANN, *Reflexion und Spontaneität*, cit., pp. 58ss.

nit par la fin. La notion biblique de création permet de porter la téléologie naturelle à son plus haut degré de compréhension⁶⁸. La nature signifie alors la dotation d'origine reçue par chaque étant dans l'acte créateur qui le fait être. Les choses se renversent à partir de l'époque moderne, quand par nature on entend plus que la pure extériorité; acception certainement dominante à l'ère scientifique où, plus que de contempler la vérité des choses, on se propose surtout d'en découvrir l'utilité pour l'homme. La vérité scientifique est objective (alors que l'être est au delà de l'objet). La raison scientifique est avant tout une raison instrumentale⁶⁹. Pour la raison scientifique comme telle — et pour la vision du monde qui en découle — la téléologie immanente de la nature (*l'Aussein-auf*⁷⁰, l'être-tendu-vers des choses) est stérile et sans importance. Le vrai sens des choses est le rôle qu'elles peuvent avoir dans le cadre de nos actions⁷¹: leur utilité. Il s'agit d'une vision anthropocentrique qui semble conférer à l'homme une dignité illimitée, le plaçant au centre de l'univers dont elle lui promet une maîtrise croissante. En revanche, concevoir les choses comme si elles pouvaient avoir une fin propre, au delà de leur éventuelle utilité pour nous, c'est-à-dire les concevoir comme si elles avaient aussi un être-pour-soi en plus de leur être-pour-moi, est considéré comme de l'anthropomorphisme injustifiable.

Et voici que, ironie du sort, cette vision des choses s'applique de plus en plus à l'homme lui-même, lorsqu'il fait l'objet d'étude des sciences positives, qui cherchent à déchiffrer les mécanismes de sa physiologie et de son comportement. La nature comme pure extériorité n'est rien d'autre qu'un matériau disponible dont on étudie les lois pour en avoir une telle maîtrise qu'on puisse prévoir les événements possibles. Cela est également vrai pour le corps humain. Ainsi, on se retrouve dans l'alternance de points de vue, qui fait que l'homme est tantôt exalté, tantôt humilié, selon qu'il est (actuellement) pensant ou réduit au rang d'une simple étendue, d'un simple objet de la nature (par opposition à la pensée).

Dans ces conditions, la nature ne peut être une norme pour l'agir libre. Elle n'est jamais une mesure interne, tout au plus est-elle une limitation externe (et provisoire).

Dans l'entre temps, on a pris conscience de la nécessité d'une redéfinition des rapports entre l'homme et la nature. L'espérance d'un progrès indéfini sur la voie d'une croissante domination de la nature, à laquelle on ne reconnaît plus de ressemblance avec l'homme — en tant qu'il est pensant —, s'est effritée. Tout au moins elle est devenue problématique: la conscience écologique en témoigne. Or, celle-ci ne peut être réduite à la surenchère d'une certaine qualité de vie. Ce n'est pas une mode passagère. Elle pose un problème strictement moral. Un

⁶⁸Cfr. R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper, München-Zürich 1985, p. 97.

⁶⁹Cfr. *ibidem*, p. 103.

⁷⁰Cfr. R. SPAEMANN, *Bonheur et bienveillance*, cit., p. 117.

⁷¹Cfr. R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu*, cit., p. 103.

exemple simple pourrait en être le suivant: dans les environs d'une grande ville africaine, le feu de brousse détruit le bois et prive d'une source d'énergie importante les populations qui ont un accès limité ou même nul à l'électricité, l'obligeant à aller s'en procurer de loin en loin. Sans compter l'aspect esthétique, etc. Ce fait interpelle sans doute les responsables de l'administration du territoire, qui devraient prendre les mesures juridiques et de police nécessaires. Mais elle interpelle aussi la responsabilité individuelle de ceux qui, vivant près des aires à risque, devraient en prendre soin et éviter des comportements vicieux. On peut aussi citer les problèmes typiques de la bioéthique qui reviennent sans cesse dans la discussion publique, comme, par exemple, la manipulation génétique, l'expérimentation des produits pharmaceutiques nouveaux sur les patients, l'utilisation d'embryons pour la recherche scientifique, etc.

3.2. L'être comme *Selbstsein*

On peut dire qu'après cette reconstitution critique de l'histoire du concept de nature, Spaemann nous propose de reprendre les choses à partir de cette simple constatation: les choses sont *comme* nous sommes. La substantialité des choses est analogue à la nôtre. Mais, comme c'était déjà le cas chez Platon et Aristote, nous devons affirmer que l'homme est le paradigme de toute substantialité⁷². L'être des choses signifie qu'elles sont indépendamment de nous; simplement nous les concevons par analogie avec notre propre être.

Être signifie la persistance dans l'exister et une espèce de victoire permanente sur une certaine possibilité de retomber dans le néant. Aristote affirme: «*Vivere viventibus esse*»⁷³. L'être est un dérivé de la vie, commente Spaemann⁷⁴. Mais l'être n'est pas l'ensemble des phénomènes vitaux d'un vivant. Même si être pour un vivant signifie avoir les manifestations vitales typiques, la vie elle-même n'est pas cet ensemble de phénomènes vitaux mais ce qui les rend possible. Le vivre ne s'identifie avec aucune de ses manifestations typiques, il ne s'identifie pas non plus avec celles-ci dans leur ensemble, quoiqu'il ne devient visible que par elles. L'acte d'être est incommensurable avec les *actions* de l'étant. Et cela nous le disons par analogie avec la vie consciente. «*Qui non intelligit, non perfecte vivit*» dit saint Thomas⁷⁵. À quoi Spaemann ajoute: «*Qui non vivit, non perfecte existit*»⁷⁶.

L'être-soi (*Selbstsein*) est l'être qui fonde une nature, c'est-à-dire, être c'est toujours être d'une certaine manière, avoir une nature déterminée. Les êtres

⁷²Cfr. R. SPAEMANN, *Bonheur et bienveillance*, cit., p. 143.

⁷³*De Anima* II, 4, 415^b 13.

⁷⁴Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, cit., p. 80.

⁷⁵*In X librorum ethicorum Aristotelis ad Nichomacum expositione*, Lib. IX, lect. 11, n. 1902.

⁷⁶R. SPAEMANN, *Personen*, cit., p. 80.

vivants non raisonnables sont, dans chaque action, déterminés par l'instinct de conservation. Ils ne distinguent jamais la fin et le motif de leur action. Vivre, pour de tels êtres, est toujours uni-directionnel. Dans leurs rapports avec d'autres étants, ils occupent *toujours* un certain centre, un certain milieu par rapport auquel tout le reste est réduit à un simple entourage, qui est constamment interprété comme favorable ou non favorable à la fin propre de ces êtres vivants. Donc toujours dans la même direction, par rapport à la conservation. Par contre, la raison dévoile une autre direction, une perspective nouvelle, dans laquelle le déterminisme de la nature se dévoile comme tel, et se trouve ainsi relativisé.

3.3. La non-identité essentielle

L'homme retrouve en lui ces deux perspectives. Mais la raison n'est pas pure transparence, pure conscience d'elle-même. La raison signifie avant tout découvrir (*das An-den-Tag-Kommen*) la vérité de la nature⁷⁷, c'est-à-dire découvrir les choses telles qu'elles sont. Autrement la raison serait vide, sans contenu. Il va de soi que la raison ne découvrirait rien si la nature ne renfermait pas déjà un sens. Et ce sens n'est pas seulement l'utilité qu'une chose peut avoir dans le cadre de mes actions (ce que nous pourrions appeler sa téléologie transcendante) mais, avant tout, le sens qu'elle a en elle-même (sa téléologie immanente). C'est ainsi que pour le fermier, le sens du troupeau des vaches qu'il élève n'est pas seulement celui d'une marchandise à livrer au boucher, même si ce sens peut prédominer à un moment donné. Grâce à la raison, je découvre la téléologie de la nature, je découvre que les autres êtres vivants ont des intérêts qui ne dépendent pas de mes propres intérêts comme être vivant. Il devient alors possible d'en prendre soin. Car au delà des phénomènes par lesquels il se manifeste à moi, je peux découvrir, grâce à la raison pratique, l'être de tout être vivant en tant que tel.

L'être et le bien se révèlent *uno actu*⁷⁸. Parce que l'identité d'une chose comme *Selbstsein*, comme être-soi, est pensée à la manière d'un processus pour lequel il y va de quelque chose: c'est toujours son propre pouvoir-être qui est en jeu. Une telle affirmation de l'être et du bien a la forme d'une affirmation libre, de l'*amor benevolentiae*, autrement dit elle n'a vraiment lieu que dans un contexte pratique.

Comment s'explique, donc, l'apparition de cette nouvelle perspective, qui contraste avec la perspective de l'être vivant que nous ne cessons guère d'être? Comme je l'ai dit plus haut, le statut ontologique que l'on accorde à cette double perspective est ce qui détermine l'approche du problème du dualisme de la personne et de la nature.

⁷⁷Cfr. R. SPAEMANN, *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 123.

⁷⁸Cfr. R. SPAEMANN, *Bonheur et bienveillance*, cit., p. X.

Pour Spaemann la raison humaine ne peut pas être une substance, au sens de la *res cogitans* cartésienne. La raison finie est plutôt un événement, «l'événement du devenir-substance d'un processus organique»⁷⁹. Il ne s'agit pas d'un événement quelconque. C'est l'"événement" qui marque l'être même de l'homme.

On voit ainsi réapparaître le paradoxe de l'*animal rationale*. Il y a une non-identité essentielle dans l'homme⁸⁰. Pour comprendre cela il faut se rappeler que nous concevons l'être par analogie à la vie, et donc comme un *processus*. En effet, la vie, en tant que vie, est toujours ce pour quoi il y va de quelque chose: son propre pouvoir-être. Être-vivant signifie être-porté-vers (*Aussein-auf-Sein*)⁸¹. Cela est également vrai pour l'homme. Mais l'apparition de la raison suppose un certain changement de perspective. L'immédiateté de l'inclination contraste avec un certain recul (par rapport à l'inclination) à travers la médiation de la "réflexion" qui caractérise la raison.

Dans la réflexion, on rentre en soi, d'une certaine façon, au moment où l'objet apparaît dans la conscience, que l'on expérimente aussi comme conscience de soi. Mais, il s'en suit également la possibilité de penser un au-delà de l'objet. Si la pensée de l'au-delà-de-l'objet n'est encore qu'une pensée, un objet, l'au-delà lui-même, l'être (ou l'autre) devient perceptible, comme tel, dans la raison pratique, dans la bienveillance⁸², de même que le soi n'apparaît vraiment que dans le souci de soi. Aussi la "réflexion" n'implique-t-elle pas seulement la capacité de rentrer-en-soi (*In-sich-gehen*), mais elle renferme aussi la possibilité d'aller-hors-de-soi (*Aus-sich-heraustreten*)⁸³. Cette différence interne de la vie douée de raison est originaire, ai-je observé. Même si un certain nombre de fonctions de la raison peuvent être interprétées par rapport à la conservation de la vie, la possibilité essentielle de sortir-de-soi instaure une nouvelle perspective, qui met l'homme à part de la *creatura naturalis*: il a une *natura intellectualis*. L'homme n'est pas un simple être naturel.

⁷⁹ «Endliche Vernunft ist nicht Substanz, sondern Geschehen, das Geschehen des Substanzial-werdens eines organischen Prozesses» (R. SPAEMANN, *Glück und wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989, p. 117; traduction française: *Bonheur et bienveillance*, cit., p. 123).

⁸⁰ «Niemand ist einfach und schlechthin das, was er ist. Selbstannahme ist ein prozeß, der Nichtidentität voraussetzt und als bewußte Aneignung des Nichtidentischen, als "Integration" (C. G. Jung) verstanden werden muß» (R. SPAEMANN, *Personen*, cit., p. 21).

⁸¹ Cfr. *ibidem*, pp. 117ss.

⁸² Cfr. R. SPAEMANN, *Bonheur et bienveillance*, cit., p. 130.

⁸³ «Diese Differenz [des Menschen zu seinem eigenen Sosein] ist uns geläufig unter dem Titel der "Reflexion". Aber Reflexion ist nur eine ihrer Erscheinungsformen. Die Differenz bestimmt unser Dasein, auch wenn wir nicht reflektieren. Sie ermöglicht die Reflexion, sie beruht nicht auf ihr. Reflexion ist ein In-sich-Gehen. Aber die Differenz kann ebenso als ein Aus-sich-Heraustreten beschrieben werden, als "exzentrische Position"» (R. SPAEMANN, *Personen*, cit., p. 23).

3.4. La raison, forme de la vie

Comment, dès lors, établir la conjonction entre les deux perspectives qui se font jour dans la vie douée de raison? Comment, suivant cette vision anthropologique, caractériser la double articulation de l'expérience fondamentale de l'homme? L'unité est fondée de la façon suivante: *la raison est la forme de la vie*⁸⁴. Mais comment comprendre cette unité? Comment comprendre que "le processus organique" à partir duquel se réalise le "devenir-substance" qui a lieu dans l'avènement de la raison n'est pas déjà une substance? Les termes qui sont ici utilisés semblent suggérer un avant et un après. Comment comprendre cet avant et cet après, c'est-à-dire le changement, sans le réduire à un simple changement accidentel, au sens aristotélicien (*alloiosis*), et faire, du même coup, de la raison une simple fonction de la vie? Ou alors, comment le comprendre sans l'élever au rang d'un changement radical, ainsi qu'il advient par exemple dans la naissance (*genesis*) ou dans la mort, ce qui voudrait dire que "le processus organique" cesse et cède la place à la raison conçue comme une nouvelle substance? Il est toutefois problématique de faire dériver la raison d'un processus organique. Voilà un problème difficile qui, comme je l'ai déjà dit, ramène toute la question de l'hétérogénéité fondamentale de l'homme.

Certes, il ne peut être question d'escamoter l'hétérogénéité, de supprimer le paradoxe. Mais est-il possible de mettre pleinement en lumière ce paradoxe? Peut-on caractériser de manière satisfaisante l'hétérogénéité, sans la moindre perte?

3.5. L'être de la personne et la liberté

Pour Spaemann, «le caractère de personne (*Personalität*) de l'homme n'est rien au delà de son animalité. Cependant l'animalité de l'homme est dès le départ ce qui n'est pas une *simple* animalité, mais le substrat du déploiement de la personne»⁸⁵. L'ouverture à la raison est originaire, et c'est en elle que devient effectif le rapport particulier de la personne avec sa nature. C'est-à-dire la non-identité essentielle dont il a été question plus haut.

La personne est l'être de nature rationnelle. Dans cette affirmation, l'adjectif "rationnelle" n'est pas un prédicat au même sens que "volant" dans la proposition: la chauve-souris est un mammifère volant. La rationalité introduit, par rapport à la simple animalité, une nouveauté qui distingue radicalement *l'animal rationale* du reste des animaux, et inaugure un genre différent. C'est cela qui fait

⁸⁴ «Vernunft ist vielmehr die "Form" unserer Lebendigkeit. Unser Leben ist nicht, wie alle außerpersonale Lebendigkeit, in sich zentriert» (*ibidem*, p. 124).

⁸⁵ *Ibidem*, p. 256.

qu'il n'est pas simplement sa nature mais qu'il la *possède* en quelque sorte⁸⁶. Il ne se possède pas, il possède plutôt sa nature, ou, si l'on préfère, il ne se possède qu'en tant qu'il possède sa nature.

La liberté ne signifie pas, en son sens primaire, autodétermination, mais pouvoir-laisser-être (*Seinlassen*)⁸⁷. Alors seulement on peut caractériser adéquatement la personne comme l'être vivant "potentiellement moral"⁸⁸, du fait de l'éventualité de la raison. Il n'y a pas de "personnes potentielles", mais l'être humain est "potentiellement moral". L'être capable de s'apercevoir du caractère absolu de l'être et du bien des autres étants acquiert du même coup le statut d'une fin absolue. Plus qu'une valeur, on lui attribue une dignité. Et le nom de cette dignité est: personne⁸⁹.

Mais, de même que la perception de l'être (*Selbstsein*) n'est possible que quand la raison *devient* pratique par la bienveillance, la personne comme personne n'est accessible qu'à travers l'acceptation et la reconnaissance (*Anerkennung*)⁹⁰. Être personne signifie dès lors occuper sa propre place dans la communauté des personnes qui se reconnaissent mutuellement. Mais pas dans le sens où l'être-personne se baserait sur une telle réciprocité, ou sur l'acceptation et la reconnaissance de la part des autres⁹¹. C'est plutôt dans le sens où sa propre position — unique, il va sans dire —, par nature, ne se dévoile aux autres qu'au moyen d'un tel acte de reconnaissance. Et celui qui se refuse à une telle acceptation de l'autre se défigure, bien entendu, comme personne. En effet, en deçà de l'acte d'acceptation et de reconnaissance, l'homme demeure, *mala fide*, dans la simple perspective de la vie, centrée sur soi. Le bien, pour lui, ne l'est alors qu'au sens de bien-pour-moi, mais pas au sens absolu.

⁸⁶ «Das, was existiert, ist eine Weise zu sein. Bei der Fledermaus scheint das Sein, das Lebendigsein, ganz in diese "Weise" versenkt zu sein, ganz in ihr aufzugehen. Menschen hingegen existieren, indem sie Sein unterscheiden von ihrer bestimmten Weise zu sein, also von einer bestimmten "Natur". Sie *sind* nicht einfach ihre Natur, ihre Natur ist etwas, das sie haben. *Und dieses Haben ist ihr Sein*. Personsein ist das Existieren von "rationalen Naturen"» (*ibidem*, p. 40). C'est nous qui soulignons.

⁸⁷ «Der Fundamentale Akt der Freiheit besteht in dem Verzicht auf die Bemächtigung, die in der Tendenz alles Lebendigen liegt. Positiv heißt dieser Verzicht: Seinlassen. Seinlassen ist der Akt der Transzendenz, der das eigentliche Signum der Personalität ist» (*ibidem*, p. 87).

⁸⁸ R. SPAEMANN, *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 105.

⁸⁹ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, cit., pp. 38ss.

⁹⁰ Cfr. *ibidem*, p. 193.

⁹¹ «Personsein ist das Einnehmen eines Platzes, den es gar nicht gibt ohne einen Raum, in dem andere Personen ihre Plätze haben. Das Einnehmen dieses Platzes beruht nicht auf einer Zuweisung durch andere, die bereits vor uns da waren. Jeder Mensch nimmt diesen Platz als geborenes Mitglied kraft eigenen Rechtes ein. Aber er wird nicht empirisch am diesem Platz vorgefunden, sondern dieser Raum wird überhaupt nur wahrgenommen in der Weise der Anerkennung» (*ibidem*).

3.6. Au delà de l'objectivation du langage

La caractérisation métaphysique de la personne est complétée, chez Spaemann, par un traitement analytique du problème, mais qui renvoie sans cesse à ses fondements ontologiques. La différence que nous établissons entre les pronoms quelque chose (*etwas*) et quelqu'un (*jemand*), dans le langage quotidien, indique certainement notre intention de désigner une réalité différente, précisément personnelle, sous ce dernier. C'est ce que nous exprimons aussi par la forme interrogative "qui?", ainsi que le montre Ricœur⁹².

Par exemple, dans l'analyse linguistique de la phrase "Cette pomme est rouge", nous pouvons procéder à une décomposition logique, donnant lieu aux membres suivants: "Cela est une pomme", "Cela est rouge", "Cela est une pomme rouge", etc. Nous ne serions en aucune façon autorisés à identifier les "cela" dans les membres successifs de notre décomposition logique, si nous ne savions pas d'avance à quoi "cela" se réfère. Nous aurions le même problème de la référence, dans la proposition "Pierre est grand". Je peux également faire une décomposition logique: "Celui-ci est Pierre", "Celui-ci est grand". Ce que je saisis comme réalité désignée sous les pronoms "cela" ou "celui-ci" n'est certainement pas indépendant du rapport que j'établis d'emblée avec le contexte dans lequel se réalise cet acte de désignation⁹³. Si les deux pronoms jouent le même rôle grammatical, la réalité qu'ils désignent n'est pourtant pas la même. La pomme a sa position par rapport à moi, mais Pierre peut lui aussi être celui qui désigne. Or dans mon acte de désignation, "cela" et "celui-ci" le supposent déjà.

La signification n'a vraiment lieu que dans un contexte pratique. C'est ainsi que, dans le langage habituel, il nous est possible de distinguer d'emblée quelqu'un (*Jemand*) de quelque chose (*Etwas*). Personne indique un *modus existens*⁹⁴; ce n'est pas la notion générale ou un concept désignant une espèce, et par rapport à laquelle les individus ne sont qu'une concrétisation (*instantiierung*) indifférente. Par sa connotation axiologique, personne est avant tout un *nomen rei*, la désignation d'une réalité, et non pas un *nomen intentionis*⁹⁵, une abstraction.

⁹²Cfr. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, cit., pp. 14ss et *passim*.

⁹³«Was Quine die "Unbestimmtheit der Referenz" genannt hat, hängt damit zusammen, daß wir in den ursprünglichen Akten der Benennung das zu benennende Dies-da anscheinend gar nicht eindeutig identifizieren können. Und jede Aussage vom Typ Fx scheint zirkulär zu sein, da wir, um etwas darüber aussagen zu können, schon wissen müssen, was dies x ist. Außerdem müssen wir wissen, wer über ein Dies-da spricht, um zu wissen, wovon er spricht. "Dies-da" stellt nämlich eine Relation zur Position des Zeigenden her. Sogar auf seine Geste muß man achten, wenn man ihn verstehen will. Singuläres kann nur in Relation zu jemandem identifiziert werden, der es identifiziert, und zwar als ein So-und-so. Das gilt nicht für den Zeigenden selbst...» (R. SPAEMANN, *Personen*, cit., pp. 43-44).

⁹⁴Cfr. *ibidem*, p. 39.

⁹⁵*Ibidem*, p. 41.

4. Conclusions

Tout ce qui précède me suggère les conclusions suivantes:

1. La personne n'étant pas une notion empirique et descriptive mais l'expression d'une dignité ontologique, il faut reconnaître une personne en tout être appartenant à l'espèce dont les membres en manifestent d'ordinaire les caractéristiques typiques, c'est-à-dire nous avons à faire à une personne chaque fois qu'il y a une vie qui *peut* en être la représentation symbolique. Et c'est le cas de la vie humaine.

2. S'il est établi que la personne a une nature, on peut donc bien parler, à son sujet, d'une mesure interne. C'est-à-dire on peut reconnaître, dès le départ, que quelque chose *doit être*. Autrement dit, l'aptitude à se donner des normes ne signifie pas que ce qui est donné à l'origine — la nature — ne comporte aucune indication spécifique sur le contenu de celles-ci; elle ne signifie pas la pure autonomie. Bien entendu, la nature n'offre pas, de façon immédiate, un code au comportement humain. La nature de la personne est une *nature raisonnable*. Cela veut dire que l'homme lui-même se donne des lois, de telle sorte qu'elles peuvent être justes ou injustes. Et elles seront justes ou injustes en fonction d'un critère qui n'est pas le libre arbitre même. Le juste se distingue de l'injuste, *physei*, par nature. Et découvrir cela revient à la raison.

3. La raison peut encore être mise au service de la simple spontanéité naturelle; elle peut être réduite à la fonction de satisfaire la tendance. Mais la perspective qui lui est propre est celle du dévoilement de l'être et du bien, de sorte qu'elle rend possible la société, en tant que communauté des personnes, qui se reconnaissent mutuellement en vertu d'un droit inné.

4. Il s'en suit, avant tout, qu'il existe des limites inférieures en dessous desquelles la raison se dégrade, car elle se dérobe à la perception de l'être et du bien, offusquant ainsi la dignité de la personne. En revanche au dessus de ces limites, on trouve des modalités très variées de la bienveillance de l'être raisonnable, qui marque le commencement et le déroulement de tout acte moral.

* * *

Abstract: *La nostra esperienza fondamentale è articolata in modo duplice. Da una parte c'è la spinta dei nostri impulsi che tendono a manifestarsi immediatamente e dall'altra abbiamo una certa capacità di differirne l'esecuzione, di prenderne distanza. Come fondare l'unità della persona al di là di questa essenziale non-identità? Un tentativo per risolvere questo problema può essere trovato in alcuni autori contemporanei. Joseph de Finance e Paul Ricoeur cercano una soluzione partendo dalla critica del "Cogito", seguendo due diverse tradizioni filosofiche. Dal canto suo, Robert Spaemann tenta di risolvere la questione di tale dualismo antropologico tramite il recupero della nozione di vita come Aussein-auf-Sein.*