Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

DE L'*ANTHROPOS-PHILOS*, À LA PERSONNE-*AGAPÈ*
(De l'esthétique du visage à l'ontologie de la personne)

La «personne» témoigne de la noblesse de l'existence humaine. De nos temps, les termes «individu», «homme», «être raisonnable» sont devenus synonymes. Ils impliquent le même fondement ontologique et entraînent les mêmes conséquences philosophico-juridiques. Mais de plus, la personne consacre à la fois l'inviolabilité de la dignité et la capacité juridique de l'homme.

La philosophie de l'existence comme *Dasein* constitue aussi un volet de la philosophie de la personne. L'individualisme postmoderne représente un rationalisme personnaliste qui étudie l'individu dans son privilège d'être protagoniste du devenir socio-politique.

L'idée de personne concrétise, sans l'altérer, l'essence de l'homme, mettant en relief sa participation créatrice au monde phénoménal. En la rationalisant et en la laïcisant, la postmodernité a sensiblement réduit les résonances de la métaphysique transcendante qui marquait sa naissance. De ce fait, la sacralité de la personne n'assigne plus une teinture religieuse ou théologique à l'existence; elle souligne plutôt l'irréductibilité de l'homme à la «réïté». Dans cette optique, la personne s'érige en principe qui fonde l'existence individuelle. Elle apparaît donc comme démiurge, pourvue des droits intrinsèques à sa nature, dénommés d'habitude droits de l'homme ou droits naturels subjectifs et qualifiés actuellement de droits personnels.

En effet, la Déclaration des droits de l'homme, quoiqu'elle ne mentionne pas le vocable de personne, la consacre en filigrane. Il devient impossible d'évoquer l'homme, l'individu (donc la personne) en le dissociant des droits inviolables, inaliénables et sacrés qui sont enracinés dans son être *quia* homme.

La Déclaration de 1789 uniformise et universalise l'homme, par l'abolition des castes privilégiées, en englobant tous les hommes dans la même catégorie existentielle – au delà des couleurs et des races–. Elle le promeut dans l'ordre socio-politique comme artisan de son destin.

L'idée de personne moderne et postmoderne exhume la transparence de l'être humain face à un devenir dépourvu de fatalité historique[1]. Ainsi la personne

---

1. À juste titre, M. LACROIX, *Le Mal* , Paris, Dominos, 1998, p. 44, remarque qu'il est possible de «résumer le changement de perspective qui se produit de nos jours en disant que la méditation sur l'histoire délaisse la question de la *finalité* au profit de celle de *culpabilité*».

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

renvoie inexorablement à l'autonomie de la volonté qui inaugure un existentialisme selon lequel l'homme, par le dépassement du soi, en être responsable, incline vers l'accueil de l'autre.

Dans cette perspective, il y a toute une dimension esthétique[2] qui se dégage de la philosophie de la personne esthétique dont le fondement est éthique. La personne reflète le visage éthique de l'homme dans ses relations avec ses semblables, donc un visage, incarnation d'une humanité bienveillante. Levinas fonde le «tu ne tueras point» sur l'éthique du visage humain. Cela implique alors qu'à l'idée de la personne sont liées deux sentiments fondamentaux, celui de l'amitié (*philia*) et celui de l'amour (*agapè*). Il y va de la distinction des vertus cardinales que recouvre la *philia* et la théologie que recouvre l'*agapè*.

Cette esthétique qui renvoie inexorablement à l'éthique du visage trahit une philosophie centrée sur la phénoménologie de la personne. Elle ne saurait épuiser le contenu de l'idée de personne; une densité propre à l'homme le hausse à l'échelle des valeurs primordiales régnant dans le *cosmos* moral de la Création. L'opacité ontologique de la personne est nécessaire pour dresser le tableau de la totalité et de l'intégrité de l'homme comme faisant partie du *cosmos*. N'oublions point, ainsi que l'a soutenu Kierkergaard, que l'homme fait partie du Fini et de l'Infini[3]. La personne ontologique possède sa propre histoire et apporte des nuances à l'existentialisme anthropologique. En effet, la notion de personne n'est pas concomitante à l'homme; c'est plutôt le fruit d'une évolution intellectuelle qui remonte à l'idée de *prosôpon*.

Il importe donc de développer le discours sémantique du terme.

I. La personne grecque.

La «personne» se dit en grec *prosôpon*; ce dernier a un contenu spécifique. Son sens premier est visage, ou expression du visage[4]. Sa portée est gnoséologique, à savoir que le *prosôpon* désigne l'aspect extérieur de l'homme qui émet des signes pour sa reconnaissance. C'est pourquoi le *prosôpon*, plus encore que l'expression du visage de l'homme –de l'*anthropos*–, traduit la contenance de la nature humaine ou bien de son essence.

Ainsi le *prosôpon* renvoie-t-il aux traits extérieurs qui permettent de saisir

---

2. Par esthétique, nous n'entendons pas seulement la philosophie du Beau, mais aussi, toute une perpesctive gnoséologique qui se dégage des formes des choses; ce qui permet de saisir leur profondeur. Pour plus de détails, voir notre livre, *Esthétique de la Violence*, Paris, Médecine et Société/PUF, 1997, pp. 2 et suiv.

3. S. KIERKERGAARD, *Miettes Philosohiques. Le Concept de l'Angoisse. Traité du Désespoir*, Paris, Tel/Gallimard, 1990, p. 351.

4. HOMÈRE, *Iliade*, 18, 24.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

l'existence, donc au devant du visible qui cache les perspectives opaques. D'où son assimilation au *prosôpeion*: le masque et notamment le masque de théâtre[5]. Ainsi le *prosôpon* en vient-il à signifier un personnage théâtral, l'acteur, ou encore celui qui tient un rôle. Ce *prosôpon* fait moins allusion au statut ontologique de l'être humain qu'à une durée de temps dans la vie de l'homme qui s'octroie une mission à accomplir, un rôle à jouer, une fonction à remplir. Soutiendrait-on, que le *prosôpon* anticiperait sur la personne phénoménologique de la modernité? On risquerait alors de verser dans une confusion épistémologique et, par là, erronée.

La personne moderne et postmoderne accuse une existence qui la consacre comme source nomothétique: elle apparaît comme porteuse de droits subjectifs, appelés communément droits de l'homme, réputés être inhérents à sa nature. Autrement dit, la personne moderne est fondamentalement définie par sa capacité juridique reposant sur sa propre dignité promue au rang de mère des droits de l'homme. La capacité juridique forme une partie substantielle de sa personnalité. Il y a, en effet, des cas où la dignité personnelle va jusqu'à prévaloir sur le droit objectif.

Le *prosôpon* est, quant à lui, dépourvu d'une telle personnalité. Il est soumis, en tant qu'extériorité de l'*anthropos* –l'homme grec– au droit objectif impersonnel: le *dikaion*. La philosophie de celui-ci se révèle antinomique à toute théorie de droits de l'homme propres à la nature humaine. Nous nous expliquons:

L'*anthropos* contraste essentiellement avec le «je» cartésien. L'ontologie de l'homme grec, au lieu d'insinuer l'affirmation du Moi, indique la présence d'une espèce –certes privilégiée–, parmi d'autres, dans le devenir cosmique: le *gignesthai*, véhiculant les métamorphoses de l'être : la *physis*.

L'*anthropos* est l'étant engendré par l'être, présence de la *physis* dans son élan créatif qui confère des formes à ses éléments. Ainsi, l'*anthropos* marque-t-il avant tout une appartenance ontologique à l'être-qui-devient. Il est le produit de la mobilité-énergie de ce qui pousse. Les fragments des Présocratiques et *Les Pensées* de Marc-Aurèle, entre autres, en sont assez révélateurs.

Les premiers penseurs s'efforcent de faire de la cosmologie, abstraction faite de l'homme, le fondement d'une éthique juridique qui englobe l'esthétique, la morale et le droit. Il est caractéristique qu'ils conçoivent un ordre de justice indépendamment de l'homme, une cosmo-dicée qui, préoccupée par la vérité -*alèthéia*- de l'être, régit tout ce qui est et doit être sans aucun oubli de mémoire. Et lorsque l'homme est mentionné dans cette cosmologie, il n'œuvre pas pour changer le cours de l'être, mais pour devenir le gardien de la mémoire dans l'être.

La philosophie antique est une philosophie de la *physis* et non pas de

---

5. LUCIEN, *Nigrinus*, 11; *Timon*, 28; PLUTARQUE, *Morales*, 527 D.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

l'homme, en ce sens que le *logos* (la raison) et l'*archè* (le principe fondateur) considérés comme fondements de l'être, sont impersonnels. La *physis* s'érige en Pouvoir qui fait venir, grâce à son *logos spermatikos,* –sa raison qui engendre les étants dont l'homme– de la masse amorphe vers les formes de la matière. «Tu es forme comme partie –écrit Marc-Aurèle, au sujet de l'homme–. Tu t'évanouiras dans ce qui t'a donné naissance ou plutôt tu seras repris dans sa raison génératrice par transformation»[6]. L'homme grec ne renvoie donc pas à un Dieu personnel créateur; pas plus qu'il ne possède d'âme qui atteste l'élément divin en lui: le *pneuma.* L'âme représente une individualité vague, prisonnière d'un corps dont les éléments sont éternels. L'*anthropos*, en tant qu'assemblage de ces éléments, subit leurs transformations et leur décomposition, toujours sous l'activité du *logos spermatikos*[7]. En d'autres termes, la *physis* n'a pas un pouvoir démiurgique à la manière du Dieu Personnel qui crée l'homme *ex nihilo;* elle n'a qu'un pouvoir artistique, foncièrement esthétique.

Ainsi le visage de l'homme, son *prosôpon,* ne reflète qu'un démiurge impersonnel dont le *logos spermatikos* (raison-semence) révèle l'art manifesté à travers le modelage d'une matière spiritualisée. La *physis* est pourvue d'un *noûs* qui fait régner une *pronoia,* providence, dans l'ordre des choses, de sorte que la matière n'obéit pas à une force aveugle et désordonnée, mais à une harmonie qui assure son éternité. «La nature universelle emploie la substance universelle comme une cire, pour modeler d'abord un cheval; puis elle le refond et, de sa matière, elle se sert pour former un arbre, puis un homme, puis quelque autre objet. Et chacun de ces êtres n'a existé que pour un instant»[8].

L'*anthropos* se révèle ainsi semence de la *physis*, qui est force et mouvement inengendrés. En d'autres termes, il ne saurait aller au-delà de l'immanence de l'être dans sa poussée. Partie non-autonome de la *physis,* il ne pourrait contenir que le *logos* et l'*archè* de lui-même qui renvoient à la *physis,* car l'un et l'autre sont à l'origine de la nature générale: *Hè tôn holôn physis*, autrement dit la totalité de tout étant qui vient de l'être: «Considère constamment que tout ce qui naît sort d'un changement et habitue-toi à cette pensée: la nature universelle n'aime rien tant qu'à changer ce qui est pour en former de nouveaux êtres semblables. Tout être, en un sens, est la semence de ce qui doit sortir de lui même»[9].

Cette perspective possède certes des accents matérialistes. Toutefois, une philosophie ontologique y est impliquée, qui s'oppose essentiellement à la phénoménologie moderne et postmoderne. L'*anthropos* n'est point matière

---

6. *Pensées* IV, 14.
7. *Ibid.*, IV, 21.
8. *Ibid.*, VII, 23.
9. *Ibid.*, IV, 36.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

aveugle qui s'épuise dans la transparence phénoménale de sa forme, une créature qui *devient* par ses activités, comme Sartre le soutient[10]. Partie du tout (*holon*), il lie sa destinée à l'authenticité de l'être qui lui confère le sens de sa vérité (*alètheia*). Il participe donc à l'être véritable, ce que Platon appelait l'*ontôs on,* dont la définition transcende idées et concepts, couvert ainsi d'un mystère indéchiffrable: «La nature universelle est la nature des choses en soi (*physis ontôn*) et les choses en soi sont intimement apparentées à toutes les choses existantes. En outre on appelle encore cette déesse la Vérité et elle est la cause première de toutes les vérités»[11].

L'*anthropos* ne saurait être l'*hypokeimenon* de sa propre existence.

L'hypokeimenon pourrait être traduit par «sujet». Il signale ce qui est posé comme fondement et admis comme principe[12]. Or comme sujet, la personne moderne est porteuse de droits subjectifs; ce qui n'est point le cas de l'*anthropos*. Le *hypokeimeon*, le *sub-jectum* de l'existence humaine, c'est la *physis,* l'être, ou bien la nature. Il n'est donc pas étonnant de voir que la définition classique de la justice se rapporte à un droit qui est *extérieur* à l'homme, à un juste installé dans la nature des choses et qui revient à chacun non pas selon sa dignité inhérente à son être (donc personnelle) mais selon son *axia,* son mérite. Cela se traduit par une évaluation de l'homme dans sa lutte existentielle (*agôn*) au sein de la *polis* (la cité). Bref, l'ancêtre de la personne était le *politès*, le membre de la cité, notion qui ne garde guère d'affinités ontologiques avec la personne. Or le *politès*, idée qui précise historiquement l'*anthropos*, l'unité de l'espèce, n'oppose pas un «je» personnel à l'ordre éthico-juridique de la cité, mais appuyé sur le *nomos* (la loi), il revendique ce qui lui revient légitimement. Les expressions impersonnelles «il convient», «il faut», (*harmozei, prépei,*) qui résument cette idée contrastent avec les revendications personnelles d'aujourd'hui: «j'ai droit de» ou bien «j'ai droit à».

La *polis* est un produit naturel; elle représente une micro-*physis*, car elle obéit aux lois du tout, et évolue selon ses lois. Or le *politès* en fait partie intégrante, concrétisation de l'homme dans son milieu historique. L'identité de l'homme comme étant de la *physis* désigne une identité foncièrement politique. Tout en gardant un statut ontologique non-autonome , l'homme est appelé à assumer certaines fonctions dans la cité, en étant le membre, ce que les Grecs appelaient les *prosôpa* et les romain *personae*.

En effet, l'idée de personne comme l'entend la modernité n'existe pas non plus à Rome. Le citoyen romain est déterminé par rapport au rôle qu'il joue dans le groupe. Comme soldat, il appartient entièrement à son chef. Il est à la merci de son père ou de son Maître, en tant que participant à une *familia*. Com-

---

10. *L'Existentialisme est un Humanisme,* Paris, Nigel, 1970.
11. *Pensées,* VIII, 1.
12. PLATON, *République*, 478 e.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

me magistrat, il se voit assigné, par ses pairs, une fonction. Son être reflète «la conscience d'une hiérarchie qui subordonne strictement l'individu aux différents groupes sociaux, et ces groupes eux-mêmes les uns aux autres. Les impératifs les plus contraignants émanent de la cité; les plus immédiats de la famille»[13]. Il s'ensuit que l'homme grec relève d'un déterminisme ontologique (qui se prolonge dans le social) alors que chez les Romains, ce déterminisme est plutôt socioculturel.

Quel est alors l'idéal de l'*anthropos* comme faisant partie du tout? C'est la *philia,* l'amitié, car la *philia* est une composante de la *physis.* En effet, la cohésion du tout, l'heureuse symbiose des contraires qui assure la perpétuité du devenir et l'éternité de l'être, est réalisée grâce à la *philia.* La *philia,* dans sa nuance ontologique, dénote l'accord des parties discordantes. «Considère fréquemment la cohésion de tout ce qui existe dans le monde et les étroits rapports des choses entre elles. En un sens, toutes s'enchaînent les unes aux autres et toutes, pour cette raison, sont amies entre elles. Elles tiennent toutes les unes aux autres à cause du mouvement bien ordonné, du concert parfait et de l'union de la substance»[14]. Aussi, n'est-il pas étonnant qu'Empédocle puisse faire de l'amitié un élément cosmique[15].

La *philia* s'oppose à la *stasis* (la révolte) et à l'anarchie et, par là, à tout ce qui pourrait engendrer la démesure –*l'hybris*–, donc à tout ce qui pourrait causer la ruine de la cité et de l'homme. Ainsi la *philia* se révèle-t-elle comme un idéal qui souligne le propre de l'*anthropos* comme membre de la *physis,* du monde et de la cité. Marc Aurèle va même jusqu'à soutenir que le propre de l'homme est d'être ami de ceux qui l'offensent[16], ce qui fait écho au précepte chrétien, «aimez vos ennemis»[17]. Il existe, cependant, nous le verrons, des différences sensibles entre la *philia* et l'amour chrétien.

Le substantif *philon* contient une nuance hautement sociale. Il exprime, non pas une relation sentimentale, comme l'*éros* mais l'appartenance à un groupe politique (de la cité). Le *philon* implique aussi les liens qui unissent l'hôte à l'étranger; l'un et l'autre peuvent se qualifier de *philoi.* L'adjectif *philos* possède cependant une valeur affective et s'emploie pour désigner les proches, les individus qui vivent au foyer du maître; d'où son interprétation comme «cher», «aimé» ou encore «bienveillant»[18].

---

13. P. GRIMAL, *La Civilisation Romaine,* Paris, Champs/ Flammarion, 1997, p. 68.
14. MARC-AURELE, *Pensées,* VI, 38.
15. G.S. KIRK- J.E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, Cambridge Unversity Press, 1979, frg. 423, 424, pp. 326-327.
16. IV, 22.
17. MATHIEU, V, 44.
18. CHANTRAINE, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, s.v.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Ainsi, si le propre de l'homme est ici la *philia* qui n'exclut pas nécessairement l'amour, elle se distancie grandement de l'*agapè* chrétien qui, elle, se révèle le propre de la personne.

II. La personne - *agapè*

L'ennoblissement de l'homme s'opère par sa consécration comme *prosôpon*, personne qui renvoie directement au Mystère de la Trinité chrétienne: Père, Fils et Saint-Esprit. Dieu –rapportent les Écritures– a fait l'homme selon son image et à sa ressemblance: *kat'eikona* et *kath'omoiôsin*. L'homme est ainsi personne par ricochet, car la Trinité est composée de trois Personnes: L'Un Indivisible[19] qui s'exprime par le Père, le Fils-*Logos*, et le Paraclète, Saint-Esprit, idée de l'Omniprésence, chère à la tradition patristique; *ubique simul totus*[20].

L'Antiquité a été vécue par les Pères de l'Eglise comme une préparation à la Révélation Chrétienne. Les Présocratiques, Platon, Aristote, et le Portique ont donné matière à la littérature chrétienne pour adapter leur ontologie aux mystères de la Trinité, de l'Incarnation et du destin de l'homme comme personne[21].

Cette littérature réalise le passage de la philosophie de l'être à la philosophie de la personne. Saint Jean, dans le prologue de son Evangile, emprunte ainsi à Héraclite le *logos* impersonnel pour en faire non seulement un principe de cosmogenèse: «*Panta di'autoû egenetô*» mais encore pour décrire la deuxième Personne de la Trinité[22]. Or l'expression *kat'eikona* et *kat'omoiôsin tô théô* confère une transcendance personnaliste à l'essence de l'homme. Toutefois, il ne faut pas ramener cet Apôtre trop facilement à la culture grecque. Il emploie un vocabulaire emprunté, mais la recherche récente met en valeur sa connaissance de la pensée hébraïque et, en ce sens, la référence au premier chapitre de la *Genèse* est aussi essentielle. Pour la littérature chrétienne, l'être ne désigne pas seulement la totalité des choses visibles et invisibles dans leur unité, mais il est rehaussé au rang de l'intelligibilité transcendante, puisque créé par l'Être qui embrasse tout. Ce tournant assure la primauté de l'idée d'*agapè* sur celle de *philia*. L'*agapè* est un concept sans équivalence d'autre idée car ni l'*éros* ni la *philia* ne sauraient épuiser la profondeur et les spécificités de son contenu. L'*agapè* ne peut se concevoir hors du mystère «sotériologique» qui tourne autour du sacrifice d'un Dieu innocent pour le salut de l'humanité pécheresse.

---

19. Saint JEAN, *Ép.* V, 7.

20. E.L. FORTIN, *Christianisme et Culture Philosophique au Cinquième Siècle*, Paris, Études Augustiniennes, 1959, pp. 54-55.

21. Guillaume du VAIR, *De la Sainte Philosophie. Philosophie Morale des Stoïques*, Paris, Vrin, 1946, p. 8.

22. *Évangile*, I, §1, 2, 3.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Il s'avère donc indispensable de procéder à une analyse sémantique de la philosophie de la personne qui est issue de cette réflexion. Elle permet de mieux saisir la valeur de l'extension du terme à l'homme, et ses finalités dans ses applications anthropologiques.

Dieu est personne; pour les Chrétiens, *prosôpon*. Le *prosôpon* est plus qu'une nature, si par nature nous nous contentons de la définition aristotélicienne: «La nature est un principe et une cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, par essence et non par accident»[23]. Il est certain que la personne ne saurait exister en dehors d'une nature comme très pertinemment l'observe Boèce tout en précisant que les «natures sont ou des substances ou des accidents»[24]. Or la nature sert de substrat à la personne. La personne se rapporte inexorablement à une nature[25]. Retenant comme une première définition de la personne celle de Boèce, Saint Thomas donnera, dans sa *Somme* de Théologie, la défintion suivante: «La personne est une substance individuelle de nature rationnelle»[26].

Les Latins, en abordant la Trinité, la désignent comme l'indivisible Un en trois Personnes, alors que les Grecs chrétiens font plutôt mention de ses trois Hypostases. Loin d'être l'effet du hasard, cette expression est due à des raisons ontologiques significatives. Le *prosôpon* –nous l'avons vu dans notre première partie– désigne l'extériorité d'un étant: l'*anthrôpos*. Mais l'homme possède, en tant que surgissement de ce qui pousse dans la *physis*, en outre une intériorité, une densité ontologique! Il y a donc une transparence en même temps qu'une densité très souvent impénétrable et incompréhensible (d'où l'expression heideggerienne, «le mystère de l'être»[27], qui se prolonge dans l'être de l'étant).

Or, pour les Pères et les théologiens de l'Église Orientale, parler des trois personnes de la Trinité, des *prosôpa*, pourrait engendrer des malentendus en matière de la dogmatique orthodoxe. Car Dieu est Essence, *ousia,* et non pas transparence: une simple apparition phénoménale dans l'être.

En effet, Dieu est celui qui **est,** *esti*. Il y va du verbe *einai*. L'*ousia* vient de ce verbe et désigne l'essence qui s'oppose à la *morphè*, la forme dénotant l'aspect que revêt l'essence. Or le Christ est l'*ousia* qui a emprunté la *morphè* d'homme. En l'espèce, au lieu d'avoir une opposition entre ces deux termes, nous rencontrons la complémentarité; ce n'est toujours pas le cas.

L'*oussia*, comme essence –l'*ontôs on* (ce qui est vraiment)–, et non pas

---

23. *Physique*,192 b.
24. *Courts Traités de Théologie. Opuscula Sacra,* Paris, Cerf, 1991, p. 57
25. *Ibid.*
26. BOÈCE, *Courts..., op. cit.*, p. 59
27. Car la *physis* aime à se cacher; cf. à ce sujet M.HEIDEGGER. Alèthéia, dans *Essais et Conférences*, Paris, Tel Gallinard, 1992, pp. 310-341.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

comme une apparence, se situe aux antipodes du *mèn einai,* au non-être. Donc Dieu comme *ousia* est celui qui est. Il est Personne onto-logique. Il dément en sa Personne le *mèn eine*. Dieu comme *ousia* est indéterminable. Mais le Christ, en tant que Dieu Personnel, pour devenir présence, a emprunté la *morphè* d'un homme sans rien perdre de son *ousia*. Ce devenir –présence Personnelle– s'appelle en grec *hypostasis*. L'*hypostasis* vient de verbe *hyph-istamai*, signifiant «se tenir-sous». Ce qui fait écho à l'idée du substrat, et du *sub-jectum*[28]. Boèce traduit l'*hypostasis* par substance : «est substance.... ce qui procure à d'autres choses, les accidents par exemple, un certain substrat leur permettant d'exister. Car la substance setient-sous ces accidents aussi long-temps qu'elle est, pour eux , un «sujet»(*subjectum*: placé sous), un substrat»[29]. Enfin, il précise que le verbe «sub-sister» désigne «ce qui par soi-même, pour pouvoir être, n'a pas besoin d'accidents».

L'*ousia,* l'essence, renvoie aux trois hypostases, donc aux Personnes ayant une densité ontologique identique: l'*ousia* même. Et le mode d'être de l'essence constitue l'*ousiôsis* qui, pour les Grecs anciens, signifie action d'appeler à l'existences. Or l'*ousiôsis* témoigne de l'appellation de l'essence en trois hypostases: le Père, le Fils et le Saint- Esprit.

L'*ousiôsis* renvoie alors à la disposition de l'essence en trois Personnes ou Hypostases; ce qui révèle l'apparition du Christ en personne, donc en la présence de la déité qui est la nature ou le substrat de la deuxième personne faite chair sans l'altération de cette nature (donc de l'*ousia*)[30].

Le sens du verbe *ousioô* en est, d'ailleurs, révélateur: il signifie «donner l'être» au sens de donner l'existence (et en conséquence faire apparaître une essence désincarnée, sous une forme concrète) d'où, au passif, naître ou exister. Bref, l'hypostase signale le surgissement de la déité revêtant, *dans* l'être, l'hypostase du Fils. Il s'agit de la présence de l'*ousia* manifestée au moyen d'une *morphè*. Or la *morphè* désigne entre autres la figure extérieure, le visage, donc le *prosôpon* que l'on traduit par personne.

Si le terme personne prête, dès lors, à la confusion, l'hypostase, par contre, est explicite sur *la profondeur ontologique de la personne*. Comme forme d'*ousia* transcendant la matérialité de la *physis,* la Personne Divine, contraire-ment à la divinité stoïcienne, dépasse l'immanence de la *physis*. Elle est, au contraire, Créatrice *ex nihilo,* de l'ordre du monde[31].

---

28. *Ibid.*, p . 61.

29. *Ibid.*

30. Cf. «*nature* est la prorpriété spécifique de toute substance, et *personne* est la substance individuelle d'une nature rationnelle», BOÈCE , *op. cit.,* p. 63.

31. Pour les théologiens contemporains de l'Église orthodoxe, «l'*hypostase* est l'essence person-nelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit, dans la mesure où chacune est considérée séparément des autres, sans se confondre du tout avec une autre hypostase; donc le mot *hypostasis* est devenu par

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

De cette manière, l'homme *kat'eikona* et *kath'omeiôsin* ne saurait représenter l'unité biologique d'une espèce particulière, ni l'acteur social qui crée l'ordre politique. Il annonce une profondeur incommensurable, ce que nous appelons densité ontologique qui tire sa force du terme *kat'eikona.*

Le terme *kat'eikona* ne signifie pas que l'homme est de l'essence identique à Dieu, mais qu'il contient de l'énergie divine (le souffle de Dieu)[32]. L'individu, devenu personne en tant qu'image de Dieu, témoigne de la théophanie en l'homme[33]. En ce sens, Dieu habite en l'homme[34] qui reflète Son Image; il devient donc *prosôpon hypostatikon,* puisqu'il est doté d'une densité ontologique personnelle. Il s'agit d'une *eikona* idéelle qui implique que le *logos spermatikos* n'est pas la semence de la *physis* des stoïciens, mais bien le *Logos* Personnel[35].

L'ontologie de la personne tranche donc sur celle des animaux. Francisco de Vitoria est explicite à ce sujet: «Quelle est cette force matérielle (entendez celle qui est l'effet de l'énergie divine dont nous venons de parler) qui a donné à l'homme, à la différence des animaux des yeux tournés vers les astres? Ils répondraient, en effet, qu'ils ne pouvaient en être autrement: l'homme devait vivre debout et les animaux penchés en avant et courbés; et cela, non pas en vue de quelque fin ou de quelque utilité, mais parce que la matière et la structure de animaux est différente»[36].

Il importe de souligner en l'espèce que la notion d'*omoiôsis* apporte une précision importante à la *kat'eikona*. L'*omoiôsis* souligne que l'homme en tant que personne n'est pas une évolution de l'*animalis*; il possède des spécificités onto-existentielles qui lui sont propres. Au concept de personne, sans démentir les perpectives ontologique et biologique de l'homme comme appartenance à la

---

principe *distinct* d'*ousia,* du point de vue de son contenu et de sa signifcation logique *hypostasis* est décidément le *même* terme qu'*ousia*». Père P. FLORENSKY, *La Colonne et le Fondement de la Vérité*, Paris, L'Âge d'Homme, 1975, p. 41.

32. En effet, l'homme, étant *kat'eikona,* peut s'élever vers l'Infini en participant constamment aux énergies de Dieu. La limite demeurera constamment l'Essence Divine. L'homme ne saurait jamais l'atteindre. Il ne participe pas de l'Essence (*ousia*) de Dieu mais il s'élève et se «divinise» dans le rayonnement des énergies divines. Ce que l'on appelle «divinisation» est sa participation à l'énergie et non pas à l'Essence Divine; cf. Monseigneur ANASTASIOS, *infra,* p.235.

33. Monseigneur ANASTASIOS, Archevêque de l'Albanie observe à ce propos: «Selon la conception orthodoxe, l'expression *kat'eikona* n'a pas été ni abolie ni devenue caduque avec la chute des protoplastes (Adam et Eve). Ainsi, l'homme est-il demeuré vecteur des messages de la volonté de Dieu et des énergies du Saint Esprit», *Universalité et Orthodoxie*, Athènes, Akritas, 2001, p.116 (en grec).

34. G. du VAIR, *op. cit.*, p. 34.

35. *Ibid.*, p. 22.

36. *Leçons sur le Pouvoir Politique*, Paris, Vrin,1980, p. 39.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Création, s'attribuent alors un sens non évolutif, renvoyant à la spiritualité transcendante: l'animal ne pourrait jamais devenir ontologiquement personne.

Toutefois, Faustus de Riez soutient dans sa 3ème lettre que cette ressemblance n'est pas ontologique mais morale. À notre avis, la participation à l'esprit divin, au *théion pneûma* révèle l'homme comme *homo spiritualis* dont parle Saint Paul; ce qui ne permet pas d'éviter la référence ontologique.

Par la ressemblance, le «Je» de l'homme s'érige en «artisan du cadre ontologique» de la personne où l'ensemble de l'être de l'homme peut être installé. Ce «Je» représente la dénomination de ce qui est absolument innommable; c'est une *ousia* elle-même qui se découvre dans les phénomènes, animée par le *pneûma* (l'esprit). Or l'homme dans ses manifestations phénoménologiques cache un «je» ontologique qui n'est point le *dubito ergo sum* cartésien. Il y a quelque chose d'ineffable derrière la dénomination de l'homme comme personne. La personne est à la fois phénoménalité et nouménalité, à la fois immanence et transcendance.

L'idée de personne dans cette perspective révèle deux capacités fondamentales de l'homme: (a) celle de pouvoir donner la première nomination aux choses (le pouvoir onomastique qui devient anti-nominaliste); tel qu'est l'homme dans sa première condition avant la chute; et (b) celle de s'accomplir dans l'*agapè*, c'est-à-dire selon la nouvelle loi, la loi christique.

Voici comment nous entendons la première: pour les Hellènes, l'homme est décrit comme un *zôon politikon*. La personne chrétienne renvoie en plus et inexorablement à un homme selon l'image et la ressemblance de Dieu et qui, seul, a reçu un nom de l'acte créateur d'un Dieu Personnel. «Les autres noms ne font que se découvrir –observe le Père orthodoxe Serge Boulgakov[37]–, comme ceux des animaux chez Adam, ou bien ce ne sont que des désignations étiquetées n'importe comment avec une glue neutre, capable d'accoler n'importe quoi». Cette personne renvoie ainsi à l'homme qui, comme personne, constitue le centre ontologique du monde: D'après la *Genèse*, l'Eternel-Personnel-Créateur présenta les animaux devant l'homme pour «voir» comment celui-ci les nommerait[38]. (b) L'*omoiôisis* renvoie au principe de l'*ousia* qui est un principe fondateur : une *archè*, ce qui fait que l'être est, et pour les Hellènes, certes, il s'agit d'un être impersonnel: *Au commencement (en archè) fut le logos*[39] à savoir que dans le principe fondateur du commencement des temps *(archè)* gît le verbe. Ce verbe deviendra, pour la Patristique, la deuxième personne de la Trinité, le *logos*-Fils-homme-personne. Dès lors, l'homme participe comme

---

37. Père S. BOULGAKOV, *La Philosophie du Verbe et du Nom*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1991, p. 151.

38. *Ibid.*, p. 34

39. Saint JEAN, *Évangile*, a 1.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

omoisôsis à sa dénomination de personne. C'est par le mystère de l'Incarnation qui révèle l'*agapè*, que le *Logos*-Personne est devenu présence dans le monde et qu'il a reçu un visage d'homme un *prosôpon*. Or l'*agapè* est étroitement liée à la personne alors que la *philia* l'est à l'être.

Nous avons vu que dans la philosophie grecque le mot *agapè* n'y figure presque pas contrairement au vocable de *philia* et pour cause. L'idée de personne n'est pas encore apparue. La philosophie hellénique est foncièrement une philosophie de l'être et non pas celle de la personne. La *philia* est l'«amour» pour l'*anthropos* qui fait partie de la réïté de l'être, qui témoigne de son appartenance à la *physis*. Mais l'*agapè* au sens de l'amour est plus élévéé, beaucoup plus riche et plus nuancée que l'amour inspiré par l'*éros* ou bien la *philia*. L'*éros* exprime un sentiment intense qui marie le sensuel et l'intellectuel, un goût pour l'intelligibilité de l'être à partir de sa matérialité. L'*éros* mène à la *philia*, l'amitié désintéressée, au delà de l'utilitaire qui va jusqu'à l'abnégation du soi pour un autre précis: le proche, le hôte. L'*agapè* est plus profonde que l'*éros*, voire plus que la charité, la *caritas*, conçue comme amour sincère des amis[40], ou bien comme partage commun des souffrances, donc comme une sorte de miséricorde et de sym-pathie de l'un pour l'autre. L'*agapè* ne se réduit pas à une bienveillance universelle, à une simple inclination à l'attachement. Même dans sa perspective métaphysique, elle ne saurait désigner seule la clémence de Dieu pour l'humanité tout entière. La charité existe en commun dans les trois religions monothéistes. L'*agapè* est le propre de la chrétienté car elle se réfère de façon irréductible à l'Incarnation.

L'*agapè* n'est pas, dès lors, l'amour sous l'angle des actes et des sentiments, ce que réclame l'humanisme postmoderne, donc un amour pour l'autre homme. L'*agapè* est plus que «l'accueil d'autrui comme *toi*»[41], qui va jusqu'à la substitution à autrui, mon expiation pour la souffrance et, sans doute, pour «la faute d'autrui»[42]. Cet amour, aussi noble soit-il, demeure dans la *finitude* de l'homme affirmé et confirmé en tant que personne immanente au monde.

L'*agapè*, plus qu'une *disposition* de l'âme, est un *état*. Car elle réalise le mystère sotériologique du Divin qui devient présence dans le monde, revêtant l'individualité, tout en gardant toutefois son universalité, pour témoigner de la Personne du Père, et en témoignant de l'homme-personne. Cet amour n'est donc pas le sentiment individuel pour celui qu'on connaît, ni l'amour érotologique qui mène à la vérité de l'être impersonnel, idée si chère à Platon. L'*agapè* est l'amour universel de l'être répandu dans l'être, qui peut être découvert par une activité empirique, mais qui est surtout le chemin vers la

---

40. Père P. FERENSKY, *op. cit.*, p. 275.
41. E. LÉVINAS, *Entre Nous. Essai sur Le-Penser-À-L'-Autre*. Paris, Biblio/Essais, 1993, p.74.
42. *Ibid.*

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

vérité – *aléthéia*, lumière – *Phôs*, car Dieu est vérité et lumière. L'*agapè* marque le sceau du sacrifice de l'universel pour l'individuel, de la perfection pour l'imparfait, afin que le *kat'eikona* et le *kath'omoiôsin* deviennent possibles. L'*agapè* fait parvenir à une vie de grâce où l'homme, par ses actes créateurs et son pouvoir de dénomination, s'érige en Personne, – cette personne qui dépasse le visage lévinien – étant densité ontologique de l'homme *kat'eikona et kath'omeisôsin tô théô*.

L'*agapè* opère le chemin du vrai savoir possible grâce à l'incarnation de l'amour de Dieu, sous l'hypostase du *Logos*-Fils. Il devient par là la demeure de l'amour de Dieu pour l'homme dans l'âme de la personne. C'est en cela qu'apparaît plus clairement la distorsion de la personne postmoderne et son rapport à la créativité.

Stamatios TZITZIS
(Paris)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

ΑΠΟ ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΟ-ΦΙΛΟΣ ΣΤΟ ΠΡΟΣΩΠΟ-ΑΓΑΠΗ

Περίληψη

Ἡ ἀνάπτυξη τῆς μελέτης μας εἶναι στραμμένη κυρίως στὴ *σημαντική* ἀνάλυση τῶν ὅρων τοῦ θέματος. Τὸ πρόσωπο μαρτυρεῖ τὴν ἀνωτερότητα τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης. Σήμερα οἱ ὅροι «πρόσωπο», «ἄνθρωπος», «λογικὸ ὄν», θεωροῦνται συνώνυμοι. Ὑπαινίσσονται τὸ ἴδιο ὀντολογικὸ θεμέλιο καὶ ἐπιφέρουν τὶς ἴδιες νομικὲς καὶ φιλοσοφικὲς συνέπειες. Ἀλλὰ τὸ πρόσωπο *ἐπιχρίζει* ταυτόχρονα τὸ ἀπρόσβλητο τῆς ἀξιοπρέπειας καὶ τὴ νομικὴ ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου.

Τὸ ὀντολογικὸ πρόσωπο ἔχει τὴν ἰδιαίτερή του ἱστορία. Ἡ ἔννοια τοῦ προσώπου δὲν εἶναι ταυτόσημη μὲ ἐκείνη τοῦ ἀνθρώπου. Πρόκειται μᾶλλον γιὰ τὸ ἀπαύγασμα μιᾶς διανοητικῆς ἐξέλιξης, ἡ ὁποία ἔχει τὴν ἀπαρχή της στὸν ἀρχαῖο ὅρο *πρόσωπο*, δηλωτικὸ τῆς ὄψης. Ἡ ἑλληνικὴ ἔννοια τοῦ προσώπου ἔχει γνωσιολογικὸ χαρακτήρα. Φανερώνει μία ἐξωτερικότητα (ἐξ οὗ καὶ ἡ ἔννοια τοῦ προσωπείου), ἡ ὁποία ἐκπέμπει σήματα γιὰ τὴν ἀναγνώρισή της. Ἔτσι τὸ πρόσωπο σημαίνει τὴν ἀνθρώπινη φύση καὶ τὴν προέλευσή της. Κατ' ἐπέκταση τὸ πρόσωπο δηλώνει τὸν ἠθοποιὸ ἢ τὸ θεατρικὸ πρόσωπο ἢ τὸ πρόσωπο ἐκεῖνο ποὺ παίζει κάποιον ρόλο. Στὴν ὀντολογική ὑπαρξιακή του χροιὰ τὸ πρόσωπο ὑποδηλώνει μονάχα ἕνα πρόσωπο-δημιουργό, τοῦ ὁποίου ὁ *σπερματικὸς λόγος* ἀποκαλύπτει τὴν ποιητικὴ τέχνη ἑνὸς πνευματικοῦ ὑλικοῦ: Μία φύση προικισμένη μὲ ἕναν νοῦ καὶ μὲ μία *πρόνοια*. Πρόκειται γιὰ τὸ πρόσωπο τὸ ὁποῖο εἶναι συνδεδεμένο μὲ τὴν ἔννοια τῆς φιλίας. Ἀντίθετα, στὴν ὑπερβατική του διάσταση, τὸ πρόσωπο ἀναφέρεται στὴν ἔννοια τοῦ χριστολογικοῦ *προσώπου-ἀγάπη*. Κατὰ τὴν προοπτικὴ αὐτή, ἡ ἀνύψωση τοῦ ἀνθρώπου ἐπιτυγχάνεται μὲ τὴν ἐπιβεβαίωσή του ὡς προσώπου, τὸ ὁποῖο συνδέεται ἄμεσα μὲ τὴν χριστιανικὴ τριαδικότητα. Δηλαδὴ ὡς λογικοῦ ὄντος, φτιαγμένο «κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν» μὲ τὸν Θεό. Αὐτὴ ἡ φιλοσοφία τοῦ προσώπου μᾶς βοηθεῖ νὰ κατανοήσουμε πῶς περάσαμε ἀπὸ μία ὀντολογικὴ φιλοσοφία τῆς φύσης (στὴν Ἀρχαία Ἑλλάδα) στὴν μεταφυσικὴ φιλοσοφία τοῦ ὀντολογικοῦ Προσώπου (στὴ χριστιανικὴ φιλοσοφία).

Σταμάτιος Τζιτζης

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ