

LA PERSONNE COMME DÉPASSEMENT DE LA NATURE

Dès lors qu'il naît vivant et a la forme des créatures de son espèce, l'être-venu-au-monde mérite la qualification de personne. Celle-ci implique notamment sa reconnaissance comme une existence parmi d'autres, c'est-à-dire comme une unité anonyme au sein d'une humanité dont la vie et la mort de ses individus renouvellent le visage. L'homme concrétise l'archétype de personne en tant que présence dans l'Être et c'est ainsi qu'il permet à ses semblables d'avoir une représentation idéale de son existence. Le «Je suis» de la personne réelle renvoie à un «*ad-venir* chez nous», comme «appartenance à nous». Le biologique joue le premier rôle en l'occurrence.

Or, existentiellement, le «*je suis*», déterminé originellement par la condition de mes parents, marque mon arrivée visible dans le monde des phénomènes. Il ne suppose ni entraîne rien à cette arrivée, sinon ce que me réserve le hasard et dans une certaine mesure, l'héritage de mes ancêtres inscrit dans mon ADN.

Je représente une forme de vie qui obéit aux règles de ma nature. À ce stade, je suis dans la même situation que tous mes semblables. Je me reconnais en eux, je traverse les mêmes voies tracées par l'Être qu'eux, selon les règles de la destinée humaine, tout en gardant les spécificités de mon unicité. Puisque je reconnais autrui comme un autre qui me ressemble, je suis un autre unique conservant son unicité pour lui à travers notre ressemblance commune. Nous sommes donc tous les deux des altérités personnelles qui contribuent au renouvellement de l'espèce. L'Être m'accueille sans m'adresser des paroles. Indifférent sans doute à mes angoisses existentielles, son silence ne me permet guère de connaître son intimité. Celle-ci demeure un mystère qui m'intrigue et me frustre à la fois.

Je suis là; c'est ma réalité temporelle. Dans ma nudité existentielle de débutant, j'ai une nature et la force de la pensée pour me déployer dans le devenir du monde. Je commence une aventure dont les leçons me permettront, en m'enrichissant, de cultiver ma nature.

La durée de ma vie, loin de trahir une passivité monotone, sera un projet à accomplir; c'est-à-dire une traversée agonistique¹ des voies que me destine l'Être, pour donner un sens et des significations aux manifestations qui m'expriment.

Si je suis, ontologiquement, comme un «*je*» imposé dans le monde, mon devenir se réalise par rapport aux autres. Étant du monde et dans le monde, mes actes ont fatalement des significations sociales qui me fixent comme citoyen, à savoir par rapport aux groupes auxquels j'appartiens. En effet, la temporalité du «*je*» renvoie aux diverses communautés auxquelles j'appartiens et à la société qu'elles composent. Comme *koinônos*², je participe aux formes opératoires de l'Être, c'est-à-dire, l'organisation et le fonctionnement des sociétés marquées par mon passage. Dans ce contexte je suis une personne poli-tique³.

1. Du substantif grec *agôn*, le combat, la lutte.

2. Celui qui est en communion et communication avec les autres.

3. De la «*Polis*» grecque, l'État, donc un citoyen.



Je traverse l'Être en plusieurs qualités de vivant: mère, père, fils, fille....; ce sont les modes fondamentaux d'être qui composent le fil directeur de ma propre histoire culturelle. Mais cette histoire ne peut pas faire abstraction de mes attaches nationales, facultatives ou obligatoires. En tant que personne politique, je dois appartenir à un État (l'apatride⁴ est une notion péjorative, indigne de la personne humaine⁵). Il est là un autre volet de ma personne qui renvoie à sa dimension socio-juridique.

En tant que personne juridique, je suis pourvu, dès ma naissance, de droits et de devoirs. Cela découle de l'idée d'*appartenance* et non pas de *propriété*. Avec l'abolition de l'esclavage et de servage, la personne humaine ne saurait être l'objet d'aucune sorte de propriété. Si, dans certains cas, on est censé avoir la libre disposition de son corps, cela n'implique guère qu'on a la propriété de sa personne. Car la personne est plus que le corps ou les parties de son corps. On ne peut point louer juridiquement sa personne à un maître. On n'a pas le droit de se faire tuer non plus⁶.

Mais s'il est facile de circonscrire ma place dans la société ou dans la communauté, il est difficile de répondre aux questions ontologiques: «qui suis-je?», «d'où est-ce que je viens?» et «où vais-je?». La vie, dans sa dimension transcendante, est aussi inexplicable que le dévoilement de l'Être et la compréhension de sa propre rationalité. Car nous ne saisissons que les modes d'être de l'Être et à travers les relations qu'ils développent, nous nous efforçons d'appréhender leur contenu.

La personne ontologique navigue entre le doute et l'espérance, à partir de l'appel de l'Être ou de Dieu qui l'a créée. Le doute vient de la partie voilée du visage du monde et de l'invisibilité divine que notre existence limitée ne parvient pas à lever. L'espérance est le moteur de nos investigations pour appréhender l'Infini et l'Intelligible qui hante notre esprit. Nous avons tendance à vouloir pénétrer l'épaisseur de notre finitude pour saisir la transparence de l'Être. Nous voulons être les témoins occultes de tout ce qui guette les fonds obscurs de l'Être. Nous oscillons alors entre des significations ontologiques de l'Être et le non-sens de la vie que nous propose le Néant.

On se croit libre, c'est un sentiment et une disposition naturelle chez l'homme. Mais notre liberté prend un sens par rapport à la position que nous prenons vis-à-vis de l'Être. Que nous le voulions ou non, le penser (*noein*)⁷ est toujours rempli de l'Être. Il signale notre temporalité

4. La démocratie postmoderne, au nom des valeurs humanitaires, tend à abolir les frontières, non pas pour rendre les hommes apatrides (sans citoyenneté) mais des cosmopolites, citoyens du monde.

5. Les apatrides volontaires pensent le contraire. En effet, en tant que je suis citoyen, je ne suis qu'une «personne» aux yeux des membres des autres nations, s'il est vrai du moins qu'on ne peut pas être un «étranger» et une personne comme-les-autres-personnes du groupe considéré. Ne faut-il pas attendre l'État mondial et le citoyen cosmopolite pour que triomphe «la personne»?

6. Mais cette idée cède de plus en plus la place à une autre: on a la propriété de sa personne. Dans l'ancien droit français, le suicide était incriminé. Aujourd'hui, on peut se suicider mais en dehors seulement de toute présence d'un tiers, car ce dernier aurait l'obligation légale d'intervenir pour empêcher la personne concernée de se donner la mort. Sinon celui qui n'intervient pas risque de se voir inculpé de non-assistance à personne en danger. Dans certains pays européens, l'euthanasie active est permise, à partir du moment où le malade, conscient et lucide, le demande expressément. Cette permission est en particulier fondée sur l'idée d'être propriétaire de sa personne. Mais dans ce cas-là vie humaine et personne se confondent.

7. Au sens de l'activité de penser.

dans les cycles de l'Être qui nous abrite et qui envahit nos pensées. L'en-dehors de l'Être est un néant, pur concept sans contenu. L'*a priori* d'une idéologie qui fait de la chute de l'homme une catégorie ontologique.

L'affirmation du «je» comme personne apporte une contradiction au nihilisme. Car l'Être ne peut être appréhendé que par l'homme. Les créatures vivantes jouissent du fait d'être; seul parmi elles, l'homme l'interroge, le provoque, fait fi de lui. Pourtant, le mode d'être humain est une modalité des mouvements de l'Être qui l'*attirent*⁸ comme nature (*physis*). Seul l'élan personnel comme dépassement de sa nature peut affecter ce mouvement. En d'autres termes, la liberté personnelle témoigne du dépassement de la causalité naturelle par l'homme comme forger des visages de l'Être. Par visage, nous entendons seules les apparitions de l'Être dans ses manières d'être. Sa totalité (tout en étant hypothétique) est inexplorable.

Le «je» de l'homme renvoie avant tout au verbe *être* ayant pour attribut l'essence (*ousia*), la vie et ses mouvements, le corps, l'âme, la pensée sans épuiser toute la liste. Mais le «je suis» désigne une existence qui ne pourrait être abordée qu'à partir de son mode ou de sa manière d'être et de ses relations avec les choses de la nature: les *pragmata*. Ce terme désigne, certes, les objets du monde; toutefois en grec, il signifie quelque chose de plus: participe passé du verbe *prattein* (faire, agir), il désigne les actes de l'homme en tant qu'être pensant et responsable de son comportement, c'est-à-dire en tant que personne au sens ontologique du terme. Or les *pragmata* traduisent les manifestations de la personne dans l'historicité de son temps, ce qui suppose un milieu socio-politiquement organisé. Les *pragmata* se révèlent ainsi comme le produit des relations entre hommes en tant qu'elles sont l'objet de réglementation éthico-juridique.

L'étude de la personne ne saurait se limiter seulement dans le cadre d'un développement personnaliste. Chacun de ses volets nécessite le concours de plusieurs courants philosophiques, y compris de celui qui est centré sur l'étude de l'Être, à la manière de l'ontologie des Présocratiques. Cette étude constitue, en effet, la préparation indispensable à l'apparition de la personne comme surgissement de l'Être et dépassement de la causalité naturelle.

L'idée de personne a un passé ontologique qui renvoie comme réalité phénoménologique à la temporalité de l'Être chez les existentialistes modernes et comme création à l'image de Dieu: à la transcendance. Il est certain que la pensée grecque n'a pas pu saisir l'homme dans une relation personnelle avec le Créateur comme l'ont fait les Hébreux, mais les Hellènes ne se sont pas contentés de présenter l'homme uniquement comme un produit de la causalité naturelle. Ils ont parlé d'un *logos* et d'un *noûs* propres à l'individu, qui le dotent d'une force inhérente à son être (Aristote parlera de l'entéléchie) pour accomplir son destin comme gardien de la mémoire de l'Être. Bref, ils ont annoncé et énoncé les prémisses de la personne.

Du *logos* impersonnel au *logos* personnel.

«Toute chose a lieu selon le *logos*»⁹. Héraclite annonce par là l'apparition de l'Être sans une création *ex nihilo* qui s'achève avec la présence de l'homme comme la créature la plus privilégiée. Ce qui préoccupe l'ontologie grecque, au commencement de la pensée philosophique, c'est l'omniprésence de l'Être en tant que l'Un et sa force de s'étendre en multiples dont l'homme.

8. Au sens d'être sous la force de l'Être qui façonne notre destinée.

9. HÉRACLITE, fr. 197, p.187, in G.S.KIRK-J.E.RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

a. La place de l'homme dans l'Être

Héraclite fait de l'*aei* (l'étant-de-tout-temps) l'absolu de l'Être¹⁰. L'Être *est* depuis toujours et *sera*. Son *logos* assure la succession dynamique des choses dans ses mouvements incessants¹¹. Ceux-ci marquent la temporalité ontologique qui contient toute chose¹². L'ouverture de l'Être à l'espace et au temps révèle son *alèthéia*: l'émergence des hommes et des choses (les étants)¹³ comme phénomènes du monde. Ainsi la vérité de l'Être, l'*alèthéia*, fait-elle surgir tout étant à la visibilité, c'est-à-dire dans un espace en mouvement, dans le monde qui devient, donc dans l'avancement du Temps qui marque la phénoménalité de l'Être dans ses élans créateurs (*phyein*). Or, le temps est la demeure de l'*alètheia* qui enfante les étants de l'Être. Tout étant manifesté comme un mode d'être de l'Être, témoigne de l'énergie de ce dernier.

L'homme représente, dans ce contexte, un surgissement dans l'*alèthéia*, déployé grâce à la mobilité dynamique de l'Être en des avancements et des retraits récurrents. L'homme *est* donc principalement de la *physis*, d'une matière (*hylè*)¹⁴ impérissable qui assure les visages de l'Être, grâce à ses métamorphoses. Les métamorphoses font fonction de transformation d'une forme en une autre dont les éléments premiers ou l'*ousia* demeurent inaltérables. La *physis* est pourvue d'un principe (l'*archè*) qui fait que l'Être est et qui fait apparaître ses visages (*morphai*). La mobilité ontologique n'a guère lieu dans le chaos mais dans un *cosmos* qui traduit les métamorphoses en mouvements architectoniques. Tout ce qui *est* arrive et disparaît pour réapparaître sous une autre forme selon une mesure (*métron*) qui assure l'harmonie de l'Être. La mesure des transformations représente le *logos* des étants, tissant des rapports de symétrie qui les dominent.

Le *je* de l'homme grec apporte une contradiction au nihilisme. Car l'Être ne peut être appréhendé que par l'homme. Les créatures vivantes jouissent-elles toutes de l'Être? Mais seul l'homme l'analyse, l'interroge, le provoque. Pourtant, son mode d'être est une modalité des mouvements de l'Être qui l'attirent comme nature (*physis*). Seul l'élan humain comme dépassement de sa nature peut façonner ces mouvements. En d'autres termes, la liberté individuelle témoigne le dépassement de la causalité naturelle par l'homme comme forger des visages de l'Être. Par visage, nous entendons seules les apparitions ou bien les manières d'être de l'Être. Sa totalité (supposons qu'elle existe) est invincible. Or l'homme grec ne saurait être pensée comme coupé de l'Être. Car tout est rempli d'Être¹⁵; et rien ne saurait être pensée en dehors de l'Être¹⁶. La philosophie grecque contraste donc avec le personnalisme transcendant issu de la foi chrétienne qui donne la priorité aux relations personnelles entre Dieu et l'homme et avec le personnalisme postmoderne qui consacre, négligeant l'Être, la dignité de la personne.

L'homme grec apparaît dans l'espace où tout *chorei*¹⁷: qui peut faire place à toute chose.

10. *Ibid.*, fr. 220, p. 199.

11. *Ibid.*, fr. 197, p. 187.

12. *Ibid.*, fr. 218, 219, p. 197.

13. Un étant représente un mode d'être de l'Être.

14. THALÈS, fr. 87, p. 87, *The Presocratics...*, *op. cit.*

15. PARMÉNIDE, fr. 348, p. 275, *The Presocratics...*, *op. cit.*

16. *Ibid.*, fr. 352, p. 277.

17. HÉRACLITE, *op. cit.*, fr. 218, p. 197.

Ce verbe trahit la mobilité de la nature, c'est-à-dire le déploiement de l'Être grâce à ses métamorphoses. Mais il possède d'autres significations qui donnent à mieux comprendre l'idée d'Être sans pouvoir pour autant entièrement l'épuiser. *Chorein* signifie également se retirer. Ce qui suggère que l'Être se montre non seulement en se dévoilant mais aussi en retirant ses étants pour faire place à d'autres étants et assurer par là la continuité de ses mouvements. Il peut donc apparaître en tant qu'il *est* (donc dans sa vérité) et, en même temps, se voiler en se retirant sur lui-même. En d'autres termes, il se montre mais il aime à se cacher¹⁸, tout en maintenant sa présence. Enfin, *chorein* possède une troisième signification: avoir un espace suffisant pour contenir. Ce qui implique qu'en tant qu'Être, il comprend tout et que rien de Lui ne saurait être en un endroit plutôt qu'en un autre, car dans sa totalité, il est inviolable¹⁹.

L'homme apparaît dès lors à travers les modes de l'Être qui le dévoilent, c'est-à-dire qui le font venir à la transparence comme tout ce que l'Être laisse surgir. C'est le passage des choses de la nature de l'obscurité ontologique à la lumière, donc à l'*aléthéia* de l'Être car elles ne peuvent être conçues que dans l'Être même. L'homme vient donc de la vérité de l'Être, il s'affirme dans la temporalité de ses espaces et il se confronte à cette vérité chaque fois qu'il se livre à ses aventures agonistiques. Car essayer de comprendre l'Être équivaut à vouloir comprendre sa vérité. Or cette compréhension le pousse à se comprendre par lui-même.

b. La nécessité (chrêôn) de l'Être comme loi humaine

Éclairer l'origine de l'Être conduit dès lors à rechercher le principe (l'*archè*) qui fait que l'Être *est*. Ce principe est à la fois ontologique (il révèle l'unité génératrice de l'*Un* donnant lieu à de multiples²⁰) et phénoménologique (il ouvre la dimension spatio-temporelle de l'Être). En effet, l'*archè* dénote l'*Un* d'où tout commence et le point de départ même. L'*archè* traduit un élément matériel (*hylè*), porteur d'une dynamique expansive, fondation-fondement de l'Être. C'est cette dynamique qui promeut les mouvements dans les métamorphoses donnant formes aux étants dont l'homme. C'est elle qui fait que les changements (*tropai*)²¹ transforment l'un en des multiples de sorte que l'Être se pérennise.

Mais ces changements ne s'opèrent pas anarchiquement. Ils ont leurs propres règles, leur *logos*, qui fait que les multiples dans leur diversité existent en rapport d'équilibre entre eux. Tout étant est en relation de mesure (*métron*) avec les autres étants en vue de réaliser la belle parure (*cosmos*) de l'Être²². Ce *cosmos* apparaît lorsque l'Être se dévoile pour faire émerger ses étants. Il occupe donc l'espace de l'*aléthéia*. De cette manière, tout échange d'éléments d'une forme à l'autre a lieu selon une certaine mesure qui traduit les bonnes proportions dans les choses, c'est-à-dire dans les formes de l'Être qui se dévoile. Or l'étendue des étants dans la vérité (*alétheia*) témoigne du *logos* de l'Être.

L'homme comme nature se trouve ainsi soumis à la loi esthétique de l'Être qui traduit sa nécessité (*chéôn*) d'être. Et le *logos* en témoigne. Il le fait à la fois en tant que rapport dans les

18. *Ibid.*, fr., 211, p. 193.

19. PARMENIDE, *op. cit.*, fr. 351, p. 276.

20. THALÈS, *op. cit.*, fr. 87, p. 87, *ex'ou gingnetai protou* (d'où dérivent les éléments du premier principe).

21. HÉRACLITE, *op. cit.*, fr. 220, p. 199.

22. *Ibid.*

choses et que parole *signifiant* ce rapport, c'est-à-dire qui révèle sa place dans l'étendue de l'Être, donc dans sa vérité. Le *logos* qui témoigne de la nécessité, est impersonnel. Il engage Dieux et hommes. Et, à partir du moment où il se réfère au penser (*noein*), il acquiert une coloration morale, toute en gardant son caractère esthétique.

Parler de la morale chez les Grecs, c'est parler du droit et de la justice. Ceux-ci se dégagent de l'idée de *chréon* et sont attachés au destin ontologique de l'homme. C'est pourquoi l'idée même de droit tire son origine de ce qui doit se faire comme une nécessité ontologique, et se prolonge dans la législation de la Cité.

Face à l'Être et à sa Cité, l'éthique juridique des Hellènes s'exprime par des verbes impersonnels tels que les *chrei*, *dei*, *armozei*, *proseikei*. L'idée de nécessité y est présente. Mais elle ne tire son vrai sens que lorsqu'elle est située dans les relations des choses de l'Être entre elles, de l'homme à l'Être et à autrui.

Anaximandre fait de la nécessité la mesure d'ordre qui remplit la terre et le ciel, donc, l'ordre que mortels et immortels doivent respecter²³. Car l'Être compose une unité inséparable (Platon parlera toutefois d'un espace appelé *upeouranios*²⁴, le monde des idées, qui fait partie de l'Être mais qui se distingue de la terre et du ciel). La justice et l'injustice font partie de l'ordre des choses, d'où l'anthropomorphisme des divinités, chez les Grecs qui attribuent aux Dieux, les vertus et les vices des hommes²⁵. Euripide, dans *Hippolyte*, fait parler Artémis de la déesse Aphrodite en ces termes: «...la déesse la plus détestée de nous toutes qui mettons notre joie dans la virginité, l'avait (Phèdre), sous la morsure de son aiguillon, enflammée d'amour pour ton fils»²⁶.

Il est certain que l'homme entretient une relation directe avec l'Être impersonnel, relation de dépendance, car l'individu lui appartient foncièrement, la nécessité ontologique le veut ainsi. Toutefois, il serait inexact de considérer que l'*anthropos* est assujetti à une fatalité qui lui enlève toute liberté et le place en situation inférieure en comparaison avec la personne moderne.

Dans cette direction, la nécessité —le *chréon*— se rapporte plus aux propriétés de l'Être qu'à la capacité de l'homme à se dépasser en vue de s'affirmer comme une existence libre. Le *drama* du monde, ce qui révèle les émergences de l'Être, se déroule selon l'ordre du temps (*tèn tou chronou taxin*)²⁷. Cela veut dire que la nécessité est une exigence du *logos* impersonnel, c'est-à-dire de la mesure qui règle le rythme des choses, donc de leurs mouvements qui signalent le temps de l'Être dans son dévoilement. Comme nous l'avons déjà remarqué, le dévoilement est la vérité à laquelle se rapporte le *logos* de chaque chose pour assurer sa présence dans l'Être. C'est pourquoi le *logos* de l'Être est toujours *aléthique*: il confirme la réalité des étants dans le dévoilement de l'Être et, en même temps, il les fait

23. ANAXIMANDRE, fr. 113, p. 105, *The Presocratics...*, *op. cit.*

24. Cf., PLATON, *Phèdre*, 247 c.

25. Cf. les paroles d'Agavé qui tue, sans le vouloir, son propre fils, machination ourdie par le dieu Dionysos: «Les dieux devraient laisser la rancune aux humains», *Les Bacchantes*, v. 1348.

26. HIPPOLYTE, vv. 1301-1003. En effet, Hippolyte paie parce que il a osé ignorer, par respect de sa vertu, l'amour de la déesse Cypris. Artémis dit à ce sujet: «...même dans les ténèbres souterraines ce n'est pas impunément qu'à sa guise Cypris aura fait tomber sur ton corps les coups de sa colère, pour punir ta piété et ta vertu. Moi-même, de ma main, j'en frapperai un autre; celui qu'elle chérira, ..., mes traits inévitables en tireront vengeance», vv. 1416-1421.

27. ANAXIMANDRE, *op. cit.*, fr. 112, p. 117.

apparaître dans le temps qui annonce leur subordination à la mort et au dépérissement.

Il importe de noter que l'unité de l'Être exige la soumission au *logos* de la nécessité qui régit tout ce que l'Être englobe: mortels et immortels. Dans l'*Iphigénie en Tauride*, Euripide fait dire à Athéna: «Bien ! La fatalité te domine, et domine les dieux»²⁸. La nécessité devient alors le régulateur d'ordre dans le domaine des relations entre les dieux et les hommes et entre les hommes eux-mêmes, tout en désignant l'espace de symétrie et d'harmonie que trace l'individu par rapport aux choses destinées aux échanges. Or cette nécessité renvoie au *logos* est celle qui assigne les finalités de l'Être à tous ses étants. Il mérite ainsi l'appellation de *nomos*. En effet, dans *Hécube* d'Euripide, cette héroïne en parle en ces termes: «Mais les dieux sont forts, et aussi la Loi (*nomos*) qui les domine»²⁹.

c. Le *nomos* comme appel de l'Être à l'homme

La loi grecque, outre sa signification formelle, désigne ontologiquement, l'appel que fait l'Être à l'homme comme la seule créature *eks-istante*: celle qui, situé dans la vérité de l'Être, peut saisir le *logos* de ce dernier et l'accommoder au langage humain. Seul l'homme peut nommer les choses car dans sa pensée (*noein*) habite le *logos* de l'Être. Sa faculté de penser l'incite à établir la correspondance de son dire au langage de l'Être, langage qui apparaît en même temps que sa vérité³⁰. Il est donc l'hôte privilégié de l'Être comme mémoire-gardienne de sa vérité³¹. Heidegger remarque à ce sujet: «...de l'Être lui-même peut venir l'assignation de ces consignes qui doivent devenir pour l'homme normes et lois. Assigner se dit en grec *némein*. Les noms ne sont pas seulement la loi, mais plus originellement l'assignation cachée dans le décret de l'Être. Cette assignation seule permet d'enjoindre l'homme à l'Être. Et seule une telle injonction permet de porter et de lier. Autrement toute loi n'est que le produit de la raison humaine»³².

Cette assignation suggère la distribution des choses dans le monde selon un ordre d'équilibre dont le dérangement est sanctionné par une justice rétributive: *la tisis* que nous avons déjà vue chez Anaximandre. Cette justice est incarnée par la *Némésis*, à savoir la déesse qui *némei* (distribue) peines et récompenses. L'équilibre ontologique, trahissant une forme de justice, est inspirée par la philosophie platonicienne pour l'exprimer comme unité des trois parties de l'être de l'homme ou bien celles de la cité³³.

La loi, donc, par delà ses connotations phénoménologiques, témoigne, pour les Grecs, en tant que produit de la nécessité (*chréon*), de l'obligation d'*avoir* ou d'*être* selon les exigences de l'Être. Hécube fait allusion à une telle exigence lorsque elle s'adresse à Agamemnon pour demander son aide afin de devenir la justicière du meurtrier de son fils: «Car c'est la loi qui nous fait croire aux dieux, et vivre en distinguant le juste et l'injuste. Si, remise en tes mains, cette loi est détruite.....il n'est plus d'équité en la vie des humains»³⁴. Et si celle loi implique

28. V. 1486. Les traducteurs de l'édition des «Belles Lettres» ont traduit le terme *chréon* par fatalité, ce qui nous paraît impropre. Nous préférons le terme «nécessité» qui évite toute confusion avec l'idée de «*fatum*» oriental.

29. V. 799-800.

30. M. HEIDEGGER, *Questions III et IV*, Paris, Tel/Gallimard, 1990, p. 91.

31. M. HEIDEGGER fait reposer la dignité de l'homme sur le fait qu'il est «appelé par l'Être lui-même à la sauvegarde de sa dignité». *Ibid.*, p.101.

32. *Ibid.*, p. 123.

33. Cf. *République*, livre IV, 419a-445e.

34. EURIPIDE, *Hécube*, vv. 800-805.

le pouvoir de la distribution, celle-ci doit se réaliser selon une donnée de référence, le *logos* qui, notamment dans l'ordre sociopolitique, fonde la capacité de l'homme d'établir des relations éthico-juridiques. Il n'est donc pas étonnant de voir dans la conception aristotélicienne du droit dans la cité (*politikon dikaion*) la présence du *logos* de la loi comme deux sortes d'ana-logies: l'arithmétique et la géométrie³⁵.

De cette manière, la loi et le juste qui en découle, contrairement aux implications de la loi moderne, remontent à une nécessité ontologique qui fait du *logos* de la *physis* un présupposé de la présence de l'homme (la *parousia*) dans l'Être. Ainsi, le *dikaion*, le droit grec, avant de signaler un droit inhérent à la nature individuelle (tel le droit subjectif moderne) désigne-t-il un devoir; il tire sa force d'application de ce qui doit être fait, le *chrei*, verbe *a-personnel*, dont le *chréôn* –la nécessité– est le participe présent.

Cette nécessité ne se situe pas dès lors sur un terrain métaphysique seulement, mais elle renvoie aussi, en tant que devoir, aussi à une justice conçue comme relation à autrui, ainsi que l'a formulé Aristote³⁶. Or le droit comme solution juste concerne fondamentalement les *synallagmata*, rapports symétriques, que développent les membres de la cité dans leur quotidienneté. Une solution juste réalisée grâce à l'art dialectique du juge.

Par cette définition, Aristote met en exergue l'importance de l'idée de relation dans la pensée classique. Il étudie la nature en connexion avec la sociabilité des relations humaines. Or ce qui détermine la relation, c'est son immédiateté dans le devenir des choses par rapport à autrui et aux choses³⁷. La relation se réalise comme une expérience du naturel. La relation, par la création d'un mode d'être de l'homme et des choses (*to pôs*), donne à comprendre ce qu'est, en partie, l'Être (*ti to on*). Le savoir est le fruit de l'expérience, et la relation, un événement qui engendre l'expérience³⁸. En d'autres termes, la connaissance de l'Être passe par celle de ses modes d'être, dont, primordialement, la relation de l'homme avec ses semblables et les choses.

C'est pourquoi le juste est ce qui est selon la nature³⁹, recherché ni comme fruit d'un savoir transcendant et dogmatique, ni comme expérience mystique. Le juste est ce qui est selon l'Être même (il *est* de par la nature) mais il ne se dit pas toujours de la même façon car il actualise cette nature, dans son émergence, de plusieurs façons⁴⁰.

Ce juste, recherché dans les échanges, marque le citoyen grec comme altérité. Certes celle-ci ne renvoie pas à une existence autonome, telle que la personne humaine, mais à la réalisation de la nature humaine selon l'idée de bien (en d'autres termes à l'accomplissement de l'entéléchie de l'homme pour devenir un homme de bien). Le Grec ignore l'idée de liberté comme détermination de la personne. Celle-ci est une idée moderne qui remonte à la tradition judéo-chrétienne et a beaucoup influencé la Modernité. La liberté grecque, contrairement à celle des modernes, ne consacre pas l'autonomie de l'existence et ignore la dignité comme un absolu ontologique. Par contre, elle accuse l'effort incessant (l'*âgon*) de l'homme pour dépasser la causalité naturelle, en s'évertuant à appliquer la mesure et à respecter, en gardien

35. Cf. *Éthique à Nicomaque*, (désormais *E.N.*) 1131 b 10 et suiv.

36. *E.N.* 1129 b25-30.

37. Cf. C. GIANNARAS, *Dit et Inédit*, Athènes, Icaros, 1999, p. 31 (en grec).

38. *Ibid.*, p. 34.

39. *Les Bacchantes*, v. 896.

40. Cf., C. GIANNARAS, *L'amour et la Personne*, *infra*, p. 264.

de la beauté du *cosmos*, le *logos* de l'Être. Cette beauté lui inspire le bien qu'il doit poursuivre en vue de se révéler comme une altérité qui récapitule l'idée d'Être, néanmoins, sans pouvoir épuiser son contenu. L'homme grec fait de son mode d'être le foyer de son être; c'est pourquoi il ne saurait s'imaginer en dehors de l'Être. Le non-être est impensable. En effet, comme le remarque Parménide, il n'est pas permis de dire ou même de penser que l'Être n'est point⁴¹. L'Être constitue la demeure nécessaire de l'homme. Dès lors, le combat de l'Hellène consiste à s'affirmer comme altérité créatrice, tout en s'empêchant de violer les exigences ontologiques du *logos*, c'est-à-dire, de commettre la démesure (*hybris*).

d. L'existentialisme ancien

C'est dans la demeure de l'Être que l'homme forme son caractère: l'*èthos*. L'*èthos* signifie à la fois la manière d'être de l'homme et son lieu d'habitation. C'est donc par la dépendance à l'Être que l'Hellène forme son caractère. Mais soulignons-le, l'Être, la *physis*, la nature grecque n'est pas assimilée à la causalité naturelle. C'est l'Être même qui a doté l'homme d'un guide directeur et d'un mode de penser pour rechercher ce qui est conforme à la nature. Cet existentialisme se distancie sensiblement de l'existentialisme moderne qui fait de l'homme un *Dasein* jeté dans les aléas du monde. L'*anthropos* est nécessairement dans le monde comme l'étant-là ayant une mission ontologique à accomplir: sa *parousia* assurant la mémoire de l'Être. Car sa présence marque la force de l'Être d'être toujours-là, omnipotent et éternel. L'*anthropos* est cet «être-là», un mode d'être de l'Être, c'est ce qui importe pour les Hellènes. Même *Hadès* auquel mène inexorablement la mort, fait partie de l'Être. *Hadès*, est quoiqu'il représente «l'empire de la nuit»⁴². Le Grec ne croit pas à l'immortalité de l'âme comme le christianisme l'imagine. Ce qui compte davantage pour lui, c'est la gloire qui immortalise son nom⁴³. Après la mort, il est comme une ombre qui erre dans les ténébres. Car la mort est à l'abri de l'éclaircie de l'Être; elle se cache dans un retrait ontologique entraînant avec elle, la présence humaine de sorte que celle-ci devient une *apousia* (absence). C'est dans ce sens-là que vont les paroles d'Andromaque: «La non-existence, selon moi, est égale à la mort»⁴⁴.

Nous trouvons la confirmation de ces idées chez Marc-Aurèle dont la pensée éclectique traverse les différents courants philosophiques des Hellènes. L'empereur résume ainsi la portée ontologique de l'homme qui s'oppose radicalement au néant: «Je suis composé d'une cause formelle et de matière. Aucun de ces éléments ne sera anéanti, pas plus qu'il n'est sorti

41. PARMÉNIDE, *The Presocratics...*, op. cit., fr. 347, p. 273.

42. Cf. EURIPIDE, *Hippolyte*, vv. 1387-88.

43. HOMÈRE, *Odyssée*, 411-413.

44. EURIPIDE, *Andromaque*, v. 636: la non-existence traduit le terme *to mē génesthai*; c'est-à-dire le fait d'être né, de marquer, par l'émergence humaine, un mode d'être: la *parousia*. Toutefois, il est intéressant de noter que, dans l'*Hélène*, le dramaturge fait allusion à l'immortalité de l'âme: «Il y a des châtiments pour les mortels, en haut, comme en bas pour les morts. Si l'âme des défunts est sevrée de la vie, elle garde toujours sa conscience immortelle, pour s'être réunie à l'immortel éther» (vv.1014-1016). Mais le vrai père de la métaphysique transcendante, c'est Platon: un quart de siècle plus tard qu'Euripide, il expose, dans *L'Apologie de Socrate* (39c et suiv.), *Phédon* (67 c et suiv.) et *Les Lois*, (L. X et notamment 903b et suiv.), toute une philosophie de l'immortalité de l'âme, son jugement par le grand Roi, et les sanctions (récompenses - châtiments) d'outre-tombe. Cf., MARC-AURÈLE, *Pensées*, L. IV, 21.

du néant. Donc toute partie de mon être se verra assigner une autre place par transformation en une autre partie de l'univers»⁴⁵. L'homme fait partie d'une substance (*ousia- physis*) dont la cause efficiente fait qu'il est d'une part et dont la cause formelle fait qu'il prend d'autre part la forme d'homme. Celui-ci ne saurait donc transcender l'Être car il est limité par l'Être. Pour l'Hellène, rien n'existe au-delà de l'Être, contrairement à la conception judéo-chrétienne qui place Dieu au-delà de l'Être. En revanche, l'*anthropos* (l'homme grec) peut dépasser passions et instincts, pour s'élever à un niveau noble de l'existence grâce à la partie directrice de l'âme, l'*hégémonikon* qui peut contrôler les faiblesses de la chair⁴⁶. Et cela parce que Zeus a doté chacun d'un *daimon* (Génie) comme maître et guide⁴⁷. Celui-ci représente le *logos* et le *noûs* de tout individu. Mais ces *logos* et *noûs* individuels tirent leurs force du *logos spermatikos* (la raison génératrice) et d'un *noûs tou holou*⁴⁸, raison universelle qui règle les apparitions et le rythmes de chaque étant tout en les plaçant dans l'ordre phénoménologique de l'Être (l'ordre sociopolitique: *koinônikos*) car la raison universelle est sociable⁴⁹. Bref l'Être est le fondateur des choses inanimées et animées et instituteur des normes.

Ainsi l'homme grec ne pouvait-il s'imaginer ni à la manière transcendante de la personne judéo-chrétienne ni de la personne moderne. Il est foncièrement *ousia (physis)* dont le *logos* le rend privilégié dans l'immanence des choses. Il se confond avec elles dans le tout qui se fait savoir comme substance *apersonnelle* et s'impose par ses métamorphoses. Si l'homme est dans le monde, c'est qu'il fait partie comme élément de ses transformations. *L'omoiôsis tô théô* (ressemblance à Dieu)⁵⁰ demeure une abstraction au profit d'une Idée, celle du Bien qui n'échappe point à la filière de l'Être tout en étant situé à un *uperouanion chôron* (lieu supra-céleste). Marc-Aurèle résume remarquablement cette idée en ces termes: «Un, en effet, est le monde que composent toutes choses; un le Dieu répandu partout; une la loi, une la raison commune à tous les êtres intelligents; une la vérité, car une aussi est la perfection pour les êtres de même famille et participant de la même raison»⁵¹. Dès lors, il n'est permis à l'homme de dépasser ni la substance ni le fonctionnement de ce monde dont il est le serviteur afin que l'Être se montre dans la temporalité historique de ses mouvements. Toute *omeiôsis tô théô* ne renvoie à aucune relation privilégiée avec un Dieu personnel qui lui assigne une dignité et un prix exceptionnel par rapport aux autres créatures.

B. Du *logos* personnel à la révélation divine.

Nous avons vu qu'à l'aurore de la sagesse grecque, la *physis* détient le premier lieu. Le *logos*, comme élément cosmologique, assure le rythme des apparitions de l'Être qui composent sa vérité. En revanche, pour la pensée chrétienne, la place de la création occupe un Dieu Personnel, Créateur dont le Fils révèle, *ousia* hypostasiée, une manière d'être du Père. Mais l'idée de Dieu-Personne insinue-t-elle ici un anthropomorphisme? Nous ne le pensons pas. L'anthropomorphisme conçoit Dieu à l'image de l'homme, tel le cas des divinités grecques censées êtres dotées de toutes les vertus et les vices qui sont propres à l'homme. En

45. *Pensées*, L. V §13.

46. L. V, § 26.

47. L. V, § 27.

48. L. V, § 27.

49. L. V, § 30.

50. PLATON, *Théétète*, 176b.

51. *Pensées*, L. VII § 9.

revanche, pour le christianisme, c'est l'homme qui est à l'image de Dieu-Personne, image figurée dénotant les possibilités de l'homme de manifester certaines qualités de Dieu (qui n'épuisent guère Son image) telles que la liberté conçue comme amour⁵².

Le *on* (l'Être) et le *Ôn* (Celui qui est)

Le Christ représente le *Logos* personnifié: «Au début était le *logos* et le *logos* était à côté de Dieu et Dieu était le *logos*»⁵³. Ainsi commence l'Épître de Jean. Le Christ-*Logos* est une hypostase de l'Un-Personne. L'hypostase est un mode d'être de l'*ousia*, de l'essence. Nous connaissons Dieu par l'expression de ses trois Hypostases (le Père, le Fils et le Saint-Esprit), tout en acceptant sa Vérité *apophantique*⁵⁴. En général, une hypostase incarne une *ousia*, l'essence ou bien toutes les qualités de l'essence. Mais au sujet des Hypostases du Dieu Personnel ce n'est point l'*ousia* qui est hypostasiée, mais l'Essence au-delà de l'essence (*hyperousios Ousia*). En effet, l'*ousia* provient du féminin du participe présent (*ousa*) du verbe «être» (*eimí*). L'homme peut hypostasier une *ousia*, car il participe de l'Être, en tant que création divine. Ce qui n'est pas le cas de Dieu. L'homme existe comme faisant partie de la création. En revanche, Dieu est le Démiurge qui crée *ex nihilo*. Il Est au-delà de l'Être (*ce qui est* provenant de la création *ex nihilo*). Il réalise sa qualité de Personne (à savoir comme créature à l'image de Dieu) en hypostasiant, par son incarnation, l'*ousia* de l'homme⁵⁵. L'homme contient de la nature (l'*ousia* qui est propre à son espèce biologique), mais, en tant que personne, il la dépasse. Qu'est-ce que cela veut dire?

L'homme à l'image de Dieu participe de l'*on*: l'Être, à tout ce qui est impersonnel, mais aussi et surtout à l'*Ôn* de Dieu, à savoir à sa qualité de Personne, Créateur de l'Être. Or l'homme, pourvu d'une liberté ontologique et en affirmant sa nature, est susceptible de la dépasser, dans son élan de personne qui s'efforce de ressembler à Dieu. Sa nature existe comme contenu de sa personne. En effet, on ne connaît Dieu que par ses modes d'être et ses manifestations. Dans la tradition judaïque, Dieu s'affirme en tant qu'*Il est*. Il s'annonce notamment à Moïse, non pas comme l'*ousia* (le neutre du participe du verbe être —ce qui indique un tout *a-personnel*— mais en tant que l'*Ôn*, le masculin du participe du même verbe. Il suggère sans doute qu'il est Celui qui a conçu en Lui l'Être tout en le transcendant⁵⁶. Il se fait savoir dans une relation personnelle avec les hommes comme étant le Père: Celui qui a l'*auctoritas* sur son peuple. Or Dieu est personne, *pro-sôpon* en grec. Ce terme suggère une relation immédiate et de proximité orientée envers l'autre qui est en face. Le suffixe *pros* désigne en effet la proximité de celui qui regarde en face (*opopa* est le participe passé du verbe *ôran*, voir). Dieu est en face de Moïse, lorsqu'Il développe une relation personnelle avec le prophète, en lui dictant les dix commandements: l'expression de l'autorité du Père qui exige l'obéissance. Il noue ainsi une relation personnelle avec le peuple d'Israël: «Écoute Israël la voix du Seigneur, ton Dieu». À Abraham aussi, il se fait connaître à travers une

52. Cf. C. GIANNARAS, *L'Abc de la Foi*, Athènes, Domos, 1999, pp. 93-94 (en grec).

53. Saint-Jean, *Évangile*, ch. A §1.

54. Une vérité qui n'épuise pas son contenu dans ses explications. L'apophatisme indique le refus de vouloir épuiser la connaissance de la vérité dans sa simple formulation. C. GIANNARAS, *op. cit.*, p. 34.

55. *Ibid.*, pp. 48-49.

56. Cf. C. GIANNARAS, *La personne et l'Amour*, (en grec), Athènes, Domos, 2001⁴, p. 330, n. 1.

relation personnelle manifestant l'autorité du Père.

Cette relation personnelle abolit désormais la distance entre l'homme et la vérité de l'Être. Car l'homme arrive dans le monde comme nature et se réalise, grâce à son élan *ek-statique*⁵⁷, comme personne. Cet élan extatique accuse la capacité de l'homme à transcender la causalité de la nature pour répondre aux appels de Dieu personne. Il y a donc, grâce au mode d'être personnel de l'homme, auto-dépassement de la nature sans que l'individu soit passivement déterminé par elle. Ce mode d'être personnel concrétise la nature de chaque homme comme une unicité historique qui le place en altérité *ir-répetable* dans le monde. Aussi cette extase se révèle-t-elle comme la dynamique de la relation entre Dieu et l'homme, extase qui les rapproche. Dans cette perspective, nous pouvons désigner la personne humaine comme l'altérité extatique qui affirme son unicité dans la temporalité du monde et dans sa relation directe avec le Père. C'est en tant que personne que l'homme participe à la vérité de Dieu et de l'Être. Mais cette relation personnelle, il faut le souligner, ne suppose pas une égalité ontologique entre la Personne de Dieu et celle de l'homme. La Première renvoie à l'«*Ōn*», (celui qui est la Personne incréée) alors que l'homme est «*gegonōs*»⁵⁸: une personne qui est créée et qui, et tant que nature accomplie, se révèle comme personne.

2. Dieu comme *Ousia* et comme Personne

En tant que personne, l'homme est de terre «*choïkos*», puisque descendant d'Adam. Mais à l'image du Dieu Personnel, il est *epouranios*: du ciel⁵⁹, à l'image du Fils-Logos. Or contrairement à la vérité ontologique des Grecs, la vérité théologique de la tradition judéo-chrétienne est formulée en axiomes; elle vient de la révélation d'un Dieu qui entretient des relations personnelles avec l'homme. L'*alèthéia* mène à la compréhension de l'Être, et à partir de cette compréhension, le Grec recherche les règles de son éthique, alors que la vérité judéo-chrétienne sous-tend une dogmatique juridique fondée sur la Parole métaphysique qui dicte.

Toutefois, tout savoir est *a priori* limité par la phénoménalité temporelle. Nous ne connaissons Dieu que de ses modes d'être d'où son Incarnation, autrement dit, grâce à la Personne hypostasiée du Christ. Cette hypostase n'est pas nature mais désigne plutôt un mode d'être libre de toute causalité naturelle en tant qu'incarnation du Dieu-Logos⁶⁰. Le Christ hypostasie deux natures et deux énergies par une capacité d'être libre de toute nécessité naturelle. Or le Christ, comme personne historique, hypostasie la liberté que peut avoir l'homme lorsqu'il acquiert sa foi dans sa relation personnelle à Dieu. En l'occurrence, la nécessité naturelle, dans sa priorité biologique, cède la place à la liberté comme principe fondamental de l'homme. La nature est le contenu de la Personne qui se réalise dans sa relation personnelle avec Dieu, c'est-à-dire qu'il montre son véritable être dans sa capacité personnelle à ressembler à Dieu. Sa volonté n'est donc pas une expression de sa nature créée mais un signe de son pouvoir de montrer son altérité unique. Celle-ci implique sa liberté de

57. Au sens de faire sortir de soi cf. PLUTARQUE, *Œuvres Morales*, 4123 B. Dans notre cas, au sens d'avoir la capacité de dépasser, grâce à la liberté de choix que l'individu possède, l'état des pulsions et des inclinations passionnelles, pour atteindre un niveau de sérénité et de contrôle de soi.

58. Ici, le masculin (ce qui témoigne de la qualité personnelle) signifie à la fois celui qui est devenu et celui qui est né, ce qui suggère la capacité personnelle, dès sa naissance, de l'homme en même temps que son accomplissement comme personne à l'image de Dieu dans le monde.

59. 1, *Corinthiens*, 47-48.

60. C. GIANNARAS, *Le Dit...*, op. cit., p. 178.

communiquer avec les autres ou bien de faire appel à Dieu.

En tant que personne unique, l'homme est susceptible de participer à la «résurrection des morts» sans courir le risque de se confondre avec les autres unités spirituelles, à la manière de certaines religions orientales, dans un grand Tout. Ainsi la liberté de la personne exprime-t-elle la relation personnelle avec Dieu, comme disponibilité personnelle de l'unicité qui dépasse la nature et qui rentre dans le champ de l'amour. En effet la liberté personnelle désigne la possibilité pour l'homme de s'accomplir dans l'*agapè* (amour), c'est-à-dire en Jésus-Christ qui est, en tant qu'hypostase divine, l'amour même. L'*agapè* devient alors l'affirmation de la liberté qui consacre l'homme comme Personne. Le Christ représente un mode de faire connaître le mode d'être de Dieu-Personne. Il porte l'*eikona* du Père en tant que théophanie ou encore en tant que «*Kabode*», mot hébreux signifiant révélation ou manifestation de la gloire de Dieu. Comme personne historique, le Christ confirme la liberté existentielle de son hypostase d'homme. Étant l'amour même, la liberté pour l'homme s'accomplit sur le terrain de l'amour. Or l'amour plus que sentiment représente l'espace où l'homme réalise son mode d'être de personne dans une relation directe avec Dieu⁶¹. Et, en l'occurrence, l'homme, dans son élan extatique pour réaliser sa personne, abolit les distances que la causalité naturelle met entre lui et Dieu. Il peut alors saisir la Vérité comme une relation personnelle entre sa personne et Dieu-Personne; c'est là une idée-maîtresse de l'Église orientale. L'orthodoxie se fie à l'extase de la Personne qui cherche la vérité dans l'expérience mystique⁶². Dieu ne révèle pas son *ousia* (ce qu'Il *Est*) mais Il se manifeste par son énergie dans le monde créé.

La présence du Christ dans le monde établit un pont —fait de liberté— entre l'homme et Dieu, pont fondé sur l'amour. Il renferme l'union personnelle de l'*A-dimensionnel* incréé et de la finitude créée. Il révèle l'énergie divine agissant sur l'Être (ce qui est, non seulement comme le résultat d'une création par un principe incréé soumettant le tout aux forces d'une nécessité ontologique (comme chez les anciens Grecs), mais révèle un Père libérateur de l'humanité de ses causalités naturelles. En d'autres termes, il annonce Dieu comme Géniteur des trois hypostases par amour envers l'homme. Par l'intermédiaire du Christ, Dieu se révèle non pas comme une *ousia* omnipotence mais comme un Père qui agit librement au nom de l'amour. L'élan extatique de l'homme vers l'accomplissement de sa nature en tant que personne ne passe que par l'amour. Ainsi, l'amour se révèle-t-il comme le mode d'exister personnel qui vise à accomplir le mystère de la communion de l'homme avec Dieu-Personne. La personne *kat'eikona* n'existe pas pour aimer mais elle *est* parce qu'elle aime. Dans ce cas, il importe de remarquer que le dépassement de la nature humaine se réalise comme disponibilité potentielle de l'homme qui la reçoit en tant que *doréa* (donation) ou bien en tant que *charis* (grâce) du *Logos* divin. Cette disponibilité implique le libre choix de l'homme de

61. SAINT JEAN, *Évangile*, 5,42, 15, 9.

62. Il faut comparer cette idée à celle de *méthexis* platonicienne, *Parménide*, 151e et suiv. La *méthexis* platonicienne désigne, en effet, la participation à un Être impersonnel, l'Un, qui est transcendant mais qui fait de la participation une notion hautement phénoménologique. Les Grecs en effet ne connaissent pas l'Idée de Création *ex nihilo*, donc un avant-le-temps a-temporel qui est propre à la tradition judéo-chrétienne. Or l'expérience mystique accuse l'union avec la personne atemporelle qui, dans l'union, avec la personne humaine, lui fait vivre un instant d'Éternité qui est le propre de sa Personne.

s'ouvrir aux autres ou bien de demeurer dans sa solitude existentielle, loin de tout autre altérité personnelle. C'est pourquoi la chute, loin d'être une fatalité, est un choix issu de la liberté de la personne d'abolir sa proximité avec Dieu et autrui. La chute se révèle ainsi comme le retour à l'espace de la causalité naturelle où l'homme nie sa capacité personnelle. L'individu rentre par là dans l'orbite du nihilisme qui dénote le refus de toute relation avec Dieu et les autres altérités personnelles. Le néant devient alors une réalité phénoménologique qui désigne l'enfermement de l'individu dans l'enclos de la nature-matière où il y a des faits sans valeur ontologique, où le devenir conduit à l'absurde. Désormais, le temps devient, inévitable fossoyeur, l'ennemi de l'homme. Car l'Être est assimilé à une brève lueur d'un apparaître qui ne mène nulle part. Tout se présente comme provisoire.

3. Occident et Orient

Devant le mystère de l'Être et de sa création, le christianisme non-orthodoxe, se centre sur la connaissance de l'essence de l'homme, de sa nature dans son expression la plus élevée. Sans négliger l'existence, il met l'accent sur l'essence. Il accorde ainsi une signification toute à fait particulière à l'essentialisme transcendant. Les scolastiques et notamment Saint Thomas, nous offrent des pages admirables sur ce chapitre. L'essence, le «*quod est*» ne saurait exister sans le «*quo est*» la forme, donc, l'essence ne pourrait subsister conceptuellement sans l'existence⁶³. Ainsi Saint Thomas développe-t-il toute une théorie ontologique et théologique sur le «*esse*» en général et celui de l'homme en particulier. Cet «*esse*», en tant que créé par Dieu, participe à l'«*esse*» divin qui est Incréé et non engendré par participation⁶⁴. Cette participation permet à la personne humaine d'avoir une vision sublime de l'Être suprême. En effet, notre intelligence nous permet de connaître un homme, un animal ou une chose par le biais de la conceptualisation, autrement dit, nous connaissons ce qui est créé et qui donne lieu à un concept. Ce n'est point le cas de Dieu. Or, il est impossible que notre esprit saisisse l'Être personnel qui est par Lui-même⁶⁵. C'est Dieu qui imprime dans notre esprit⁶⁶ ce qui est et qui, par «*vision*», nous permet de voir⁶⁷.

De cette manière, pour cette métaphysique transcendante, la priorité est accordée à l'essence et non pas à l'existence. L'essence ramène à l'*Ousia* Divine qui imprime sa Présence en l'homme. Grâce à sa raison, la personne humaine peut s'élever à un niveau d'intelligence qui lui permet de saisir la Raison divine pour en tirer les règles de conduite. Dans cette perspective, Saint Thomas définit l'idée de vertu comme *virtu moralis bonitatem habet ex regula rationis*⁶⁸: la vertu tire sa qualité morale de la règle de la raison. D'où

63. Dietriche de FREIBZERG, St THOMAS d'AQUIN, *L'Être et l'Essence. Le vocabulaire Médiéval de l'Ontologie*. Paris, Points/Essais, 1996, p. 57.

64. *Ibid.*, p. 58.

65. «*Quod non contingit de essential alicujus alterius substantiae separatae*» dans *Somme contre les Gentils*, L. 3, ch. 51, *motus*, de l'édition léonine.

66. C'est une idée qui est à la base de la conception du droit naturel théologique qui doit beaucoup au rationalisme de Cicéron cf., F. SUAREZ, *Des Lois et du Dieu Législateur*, (tr. J.-P. Coujou), Paris, Dalloz, 2003, pp. 144-145.

67. Cf., J. LAPORTA, *La Destinée de la Nature Humaine selon Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1965, p. 60.

68. *Summa Theologica* 1a IIae, 64, 1, ad 1m.

l'importance de la loi naturelle pour les Scolastiques, qui reflète la raison divine ou bien la volonté de Dieu⁶⁹. Il ne faut pourtant pas confondre ce «subjectivisme» transcendant qui est le fruit de la Grâce comme possibilité de participer à la logique divine avec le subjectivisme rationaliste de Descartes et de Kant où le culte revient à l'immanence du moi. Notamment, ce dernier fonde la dignité de la personne sur la dimension métaphysique de la scolastique tout en ôtant à cette dimension sa portée transcendante. Bref, il déplace la personne humaine de sa position transcendante et la situe sur terrain du transcendantal qui circonscrit la finitude de l'existence⁷⁰.

Influencé par Aristote et, à sa suite par les doctes de l'Église occidentale, Saint Thomas emploie, dans ses développements, la méthode de *l'analogia entis* et de la *via eminentiae*, pour opposer l'Absolu au relatif, l'Infini à la finitude, les rapports entre Dieu et la personne humaine. Il accepte l'axiome de la co-naturalité⁷¹ entre la Raison divine et la raison humaine qui en fait son assise; ainsi la Vérité, loin de désigner l'ontologie et les rapports dialectique des étants, est-elle conçue comme l'adéquation de la chose à l'idée. D'où l'attention à une morale normative sous forme de droit naturel subjectif à caractère théologique. Le christianisme de l'Occident s'est centré, à l'occasion du mystère de l'Incarnation, sur le *subsistant* divin c'est-à-dire dans l'hypostase. L'union de la substance divine et de la substance humaine dans la personne du Christ se fait dans le «subsistant» divin qui a pour équivalent grec *l'hypostasis* et pour équivalent latin le *suppositum*⁷². Mais les Pères de Cappadoce distinguent avec beaucoup de clarté entre *ousia* et *hypostasis* à partir de la distinction aristotélicienne entre *ousia* première et *ousia* seconde. Grégoire de Nysse fait du terme «Personne»⁷³ le synonyme de l'hypostase qui correspond à l'*ousia* première d'Aristote⁷⁴. Pour ces Pères, les Hypostases⁷⁵ désignent désormais les trois Personnes de l'*Ousia* divine, non hiérarchisées. Or à cet égard, les répercussions sur la pensée orthodoxe font que la foi n'est pas recherchée tellement dans l'*Ousia* de Dieu-Personne mais dans la Personne divine et les relations personnelles qu'Il entretient avec la personne des hommes. Le christianisme de l'Occident, grandement préoccupé par les rapports entre la Raison divine et la raison humaine, comme étants connaturels, cherche à éclairer et à commenter un droit naturel inscrit au cœur de l'homme, donc un droit divin qui authentifie le vrai, le juste et le beau, tout en faisant du fait de les enfreindre un péché. À la manière de l'apôtre Paul, le Saint-père représente une source légitime pour définir —surtout dans ses encycliques— les nouveaux visages qu'emprunte le mal dans le devenir des choses. Il en est tout autrement pour le christianisme orthodoxe.

Avant de se pencher sur l'*Ousia* divine, l'Orthodoxie fait prévaloir Dieu comme Père, donc comme Personne -*Agapè*. En effet, au nom de son Amour, Il s'incarne en Homme dans la personne du Christ pour le salut des hommes. La relation entre le Père et le fils est avant tout

69. *Ibid.*, p. 314.

70. Cf. E. GILSON, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris, Vrin, 1969², p. 323.

71. À ce sujet, cf. le beau livre de M. D'AVENIA, *La Conoscenza per Connaturalità in S. Tommaso d'Asquino*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1992.

72. P. GRENET, *Le Thomisme*, Paris, Que sais-je?, 1960, p. 85.

73. Alors que pour La Boétie le mot personne désigne la distinction de deux êtres, donc l'unicité de l'altérité.

74. C. GIANARAS, *La personne...*, *op. cit.*, pp. 32-33.

75. Les hypostases désignent, chez Plotin, (III siècle) des réalités divines *hiérarchisées*: l'Un-Dieu, l'Intelligence et l'Âme.

une relation *agapitikè*⁷⁶, car grâce au Dieu-Personne Crucifié, l'humanité a connu sa rédemption. La règle est ici l'*agapè* et non un quelconque droit naturel de provenance théologique. Les Orthodoxes s'attachent fondamentalement à l'idée du péché comme étant la chute de l'amour de Dieu, c'est-à-dire l'abandon de l'élan extatique qui fait dépasser la causalité de la nature au profit de la liberté de la personne «à l'image de Dieu». Cet élan extatique du dépassement n'est pas seulement la voie extatique des mystiques mais aussi et surtout le mode *personnel* de chacun pour mener sa vie, c'est-à-dire le mode de vivre dans l'*agapè* qui fait de chaque individu une altérité unique tout en abolissant la distance des nécessités naturelles qui dominent tous les êtres de la création. L'être humain confirme alors la victoire de la personne sur l'individu – nature, de la liberté sur la nécessité, de l'éponymat personnel sur l'anonymat biologique.

III. L'absurde postmoderne.

Dans *L'Homme Révolté*⁷⁷, Albert Camus se livre à un constat plutôt amer: « Le miroir brisé, il ne nous reste rien qui puisse nous servir pour répondre aux questions du siècle. L'absurde, comme le doute méthodique, a fait table rase». Camus conçoit, comme les autres disciples de l'existentialisme athée, l'homme comme jeté dans le monde (le *Da-sein*), fruit d'un hasard qui vient de nulle part, un *Dasein* coupé tant de la téléologie de l'Être que de la destinée propre à l'homme juste, promis à un *au-delà -de -félicité éternelle*. Et il ajoute dans *Le Mythe de Sisyphe*: «L'homme est sa propre fin. Et il est sa seule fin»⁷⁸.

La personne orpheline.

Pour Camus, la vie est dépourvue de toute signification ontologique liée à quelque eschatologie que ce soit. Ces idées font écho à celle de Nietzsche qui, avec son Surhomme, marque un tournant de l'histoire de la culture occidentale. La mort du Crucifié fait naître une nouvelle époque où l'homme dépasse sa propre humanité. Il s'érige en démiurge d'un nouvel ordre existentiel. L'éthique nietzschéenne s'annonce subversive contre toute convention qui met sur le même pied d'égalité la force et la faiblesse. Volonté (*wille*) et pouvoir (*machte*) constituent les deux pôles d'un axe autour duquel se déploie la postmodernité. Nietzsche annonce une nouvelle éthique qui sacrifie la dialectique des relations entre le moi et les autres, au profit d'une dogmatique qui consacre le «Je»; ce «Je», que l'on retrouve chez Schopenhauer comme volonté résumant tout l'être humain, ce «Je» dont la volonté devient une loi universelle chez Kant. La pensée allemande, contrairement à la pensée grecque, consacre une subjectivité qui prospère à partir d'une solitude *égoïste* anticipant sur la conquête du monde⁷⁹.

Mais la mort de Dieu est préparée par les Lumières qui ont fait prévaloir l'étendue de la

76. Adjectif du substantif *agapè*. Il implique le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption en tant qu'acte d'amour du Père pour l'humanité. Comme aussi l'acceptation du Fils chargé par le Père de la mission sotériologique.

77. Paris, Gallimard, 1967, p. 21.

78. Paris, Idées/nrf, 1966, p. 119.

79. Cf. CIORAN, *La Tentation d'Exister*, Paris, Tel/Gallimard, 1999, pp. 58-59: «Si les Allemands sont eux aussi, sensibles au destin, ils n'y voient pourtant pas un principe intervenant du dehors, mais une puissance qui, émanée de leur volonté, finit par leur échapper et par se retourner contre eux pour les briser».

volonté (surtout celle du peuple) dans la marche de l'histoire politique de l'Europe⁸⁰. La personne moderne est née comme l'*homme agissant*, porteur des idéologies révolutionnaires qui combattent toute morale religieuse en tant que géniteur de crime. Mais le nouvel ordre laïc n'arrive pas à se débarrasser du mythe optimiste d'une ère juste. Au contraire, modernité et postmodernité confirment la maxime de Saint Juste: «personne ne règne innocemment». Et, il y a un décalage entre la théorie et la pratique d'un droit objectif juste et des droits de l'homme. Car l'un comme les autres ne protègent pas tant les hommes que certains hommes.

L'être humain surgit dès lors comme une personne à la dérive. Replié sur lui-même, il compte sur sa propre liberté. Il s'affirme comme liberté, d'où sa valeur existentielle qui se confond avec sa dignité. S'il s'impose en tant que personne, c'est grâce à une dignité qui devient, surtout après la deuxième moitié du vingtième siècle, l'objet des déclarations nationales et internationales.

Une fois la mort de Dieu acceptée, la personne postmoderne s'efforce de tisser des liens amicaux avec le néant qui le hante de tous côtés. Car la raison postmoderne a démystifié le mystère de l'Être et a nié celui de la Révélation. Aujourd'hui, l'homme se sent affranchi d'une métaphysique qui lui dicte des normes sous la menace des châtiments éternels. Sa liberté ne prend sens que devant la mort par anticipation de sa mort personnelle. «La seule liberté possible est une liberté à l'égard de la mort. L'homme vraiment libre est celui qui, en acceptant la mort comme telle, en accepte les conséquences, c'est-à-dire le renversement de toutes les valeurs traditionnelles de la vie»⁸¹. La survie apparaît donc comme la *situation*⁸² existentielle de la personne postmoderne.

Plus tard, Derrida fait de la survie la «structure» de l'existence⁸³ en vue d'affirmer le principe même d'une vie précaire. Nous sommes en présence de la personne qui lutte contre l'étendue du néant qui la guette. C'est par la déconstruction des vieilles valeurs que cette personne se donne au combat pour défendre son idéologie. Cette déconstruction pour Derrida n'a aucune tonalité négative. Elle est l'affirmation de la vie même. La personne postmoderne s'attache donc à la vie. Sur les ruines des vieilles idoles qui lui assignent des spécificités territoriales et des traditions en qualité de membre d'une nation nourrie de son passé, elle s'ouvre un espace étranger à l'idée de frontières. Elle vise le cosmopolitisme au nom d'un humanisme qui consacre la phénoménalité de la vie, car l'homme postmoderne est limité par sa temporalité. Elle est le naufragé, le rescapé, et, sous la menace du néant, la personne postmoderne s'efforce de vivre sa vie aussi intensément que possible. Elle se sent drapée dans l'absurde; elle doit survivre à la mort-néant, les moments de bonheur sont ceux de la jouissance. Elle est foncièrement corps et sentiments. Pour une telle personne, une vie ascétique serait sans doute ressentie comme une frustration de la vie même.

La personne entre l'être et le néant

L'existentialisme comme éthique de l'individu concret se distancie de l'idéalisme qui

80. «À partir du Contrat social, pense Camus, les peuples se font eux-mêmes avant de faire des rois. Quant à Dieu, il n'en est plus question, provisoirement. Dans l'ordre politique, nous avons ici l'équivalent de la révolution de Newton», *op. cit.*, p. 146.

81. A. CAMUS, *Carnets*, 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 118.

82. Au sens sartrien du terme.

83. Voir «le Cahier du» *Monde* du 12 octobre 2004, pp. I-X, notamment p. VII, Cahier consacré à Jacques Derrida.

concerne l'universel abstrait, donc l'archétype. L'existence représente pour le premier courant la personne qui s'efforce de se comprendre soi-même à partir de la finitude de son existence⁸⁴. Le temps et le corps qu'elle domine sont de la plus haute importance. La personne est mémoire qui remonte jusqu'à l'enfance et sentiment pour s'exprimer dans le monde réel⁸⁵. Cette opération aide l'existence à s'accomplir et à se perfectionner; c'est-à-dire, à devenir ce qu'elle est capable d'être⁸⁶. C'est pourquoi pour les existentialistes qui voient l'individu dans le monde (Sartre et Camus), l'homme n'accomplit son être que par son engagement dans la société. Or la personne représente le *Da-sein* dont le lot est —en tant qu'exis-tence anonyme— de s'imposer par son combat, pour devenir éponyme. C'est pourquoi Sartre conçoit la personne postmoderne comme un projet voué à se remplir par lui-même. L'essence de la personne se crée par rapport à l'exercice de sa liberté démiurgique dans le monde. Et cette liberté n'est point tributaire de l'héritage des normes.

Or, pour éviter l'absurde qui emprisonne l'existence, il faut déployer une liberté qui dépasse la subjectivité, brisant les chaînes de la soumission à la causalité naturelle. Être et liberté s'identifient au mode d'être de l'existence car, et surtout selon Sartre, le *Da-sein* est sans contenu, sans *ousia* (essence qui le prédétermine avec ses impératifs éthiques). La dynamique de la personne consiste à pouvoir s'auto-définir dans un engagement pour l'humanité. Or la personne, est d'abord, existence créant, grâce à sa liberté, sa propre essence.

Sartre se met au rebours de toutes les valeurs classiques et surtout des valeurs métaphysiques. Pourtant, si l'*ousia* —cette partie de l'Être, pour les Anciens, qui fait que l'homme *est* grâce à l'Être, et qu'il peut se réaliser— n'existe pas, si la densité ontologique de la personne qui renvoie à l'image d'un Dieu Personnel est une illusion, à partir de quoi alors, la personne-simple-existence peut-elle se lancer dans un engagement dynamique pour le bien de l'humanité? La liberté n'est ni essence ni existence, mais une force qui anime l'être de l'homme, qui suppose donc une densité ontologique, une *ousia* protéiforme à travers ses manifestations phénoménologiques.

Un homme sans fondement ontologique ne saurait s'accomplir comme une personne, si la nature (*l'ousia*) lui manque, s'il est un simple projet à remplir, car ce projet ne saurait avoir aucun fondement-source dont il pourrait tirer sa vitalité. Il n'y aura ni volonté ni liberté qui puisse s'activer chez l'individu car il est logiquement et métaphysiquement impossible de tirer qui ou quoi que ce soit du néant sauf à se vouloir un dieu créant *ex nihilo*.

Une personne-projet ne saurait participer à ce qui n'est pas, car s'il n'y a pas d'essence de l'homme, il n'y a pas de nature⁸⁷. Ce qui ne relève pas de l'Être ne pourrait guère apparaître comme projet. Le problème du dépassement de la nature ne se pose point ici. Car la personne-projet se livre, comme un véritable combattant, dans le monde pour se constituer une *ousia*, une nature qui lui permettra de se réaliser dans sa totalité.

À cette conception de la personne s'oppose une autre qui relève de l'existentialisme ontologique auquel adhère Emmanuel Mounier. Pour ce philosophe, la personne représente le dépassement de l'égo-isme, à savoir de l'intérêt individuel. Elle témoigne de la transcendance du soi vers une *trans-personnalisation* possible⁸⁸, pour la rencontre de l'autre qui lui est

84. Cf., S. KIERKEGAARD, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, Paris Tel/Gallimard, 1989, pp. 236-237.

85. *Ibid.*, p. 234.

86. *Ibid.*, p. 233.

87. Cf., E. MOUNIER, *Écrits sur le Personnalisme*, Paris, Points/Essais, 2000, p. 340.

88. *Ibid.*, p. 363.

semblable. Ce dépassement d'une vie-nature matérielle vers une vie spirituelle vient d'un besoin intérieur de l'homme en quête d'un Absolu⁸⁹ qui remonte à une «Existence suprême, modèle des existences»⁹⁰. Sans doute Mounier, fait-il allusion à l'effort de l'homme pour s'accomplir en tant que personne à «l'image» du Dieu Personnel.

Cette conception de la personne contraste avec celle de l'homme-objet, maître ou esclave⁹¹. Mounier, inspiré par les péripéties tragiques de l'humanité (surtout celles du vingtième siècle), attire notre attention sur le fait que ce «siècle tend de plus en plus, par les doctrines les plus diverses, à installer un univers d'hommes-objets»⁹².

Dans le champ de l'existentialisme ontologique, il importe de citer une autre figure importante, Emmanuel Lévinas. Confiant en l'humanité de l'homme dont il fait un absolu, imprimé sur le Visage humain, Lévinas dépeint la personne postmoderne comme celle qui projette la plus noble humanité sur ses semblables. Lévinas rattache cette humanité à une responsabilité sans limite qui pousse la personne à assumer le destin de tout être humain.

Le dépassement de la nature humaine doit désigner, dès lors, l'ouverture vers l'autre, qui possède le même visage que moi et sollicite mon engagement actif exprimant la solidarité et l'amour pour le prochain dans un esprit qui dépasse tout présupposé juridique.

L'humanité devient ainsi l'absolu de la personne et se confond avec sa liberté existentielle qui, à son tour, est inséparablement liée à la dignité personnelle. Lévinas s'efforce de sauver l'homme en péril, la personne dénudée, à cause de la passion qui rend souvent la nature humaine fort cruelle. Il donne des leçons d'espoir au monde postmoderne meurtri par les idéologies totalitaires qui subordonnent l'humanité de la personne à la puissance et au pouvoir des castes racistes.

Levinas, sans écarter la dimension transcendante de la personne, centre son personnalisme sur la densité ontologique de l'homme que représente l'humanité individuelle dans son dynamisme salvateur pour l'autre. La personne est un «je» qui accomplit pleinement son essence lorsque elle devient l'otage des souffrances d'autrui. Sous cet angle, l'humanité de la personne traduit son essence propre et l'expression de cette essence sous forme de *syn-pathéia*. Levinas est influencé par l'existentialisme de Buber qui distingue, dans l'homme, l'individu de la personne.

Pour Buber notamment, la personne exprime le «je» irréductible de l'homme qui participe à la réalité du monde car le monde est en lui⁹³. Cette personne possède la certitude de participer à l'Être, c'est-à-dire à *ce qui est* avec les autres qui en font partie. Elle prend ainsi conscience de soi et en même temps des autres. Elle est donc pleinement ontologique. La personne est avec les autres tout en gardant son unicité, mais cette unicité n'est pourtant pas égocentrique, comme celle de l'individu qui se préoccupe seulement de sa manière d'être et d'apparaître dans le monde⁹⁴. La personne *est* en tant que plénitude de l'Être, alors que l'individu porte à se distinguer des autres mettant l'accent sur le mode d'être de son être⁹⁵. La première, tout en étant dans le monde, s'efforce d'être avec le monde, alors que le second se préoccupe uniquement de sa nature individuelle dans le monde⁹⁶.

89. *Ibid.*, p. 318.

90. *Ibid.*, p. 336.

91. *Ibid.*, p. 358.

92. *Ibid.*

93. *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1992, p. 109.

94. *Ibid.*, p. 98.

95. *Ibid.*, p. 99.

96. *Ibid.*

Certes, tant la personne que l'individu représentent la dualité d'un moi qui vit sa densité ontologique comme intériorité⁹⁷. Toutefois, plus l'individu s'ouvre au monde pour embrasser les «tu» du monde, plus il s'approche de la réalité de la personne, car la réalité du monde est l'humanité tout entière qui accueille l'homme en serviteur de ses membres. Il faut donc que l'individu dépasse son égoïsme (ses inclinations naturelles qui ne recherchent que leur satisfaction propre) pour s'épanouir dans la subjectivité spirituelle de la personne, le «*shibboleth* de l'humanité»⁹⁸. La réalité de la personne tire ainsi sa vigueur de l'humanité même. Buber se centre alors sur la personne comme membre de l'humanité, contenant comme essence la vertu qui fait de l'humanité individuelle une force créatrice de l'histoire (une idée qui est très chère chez Lévinas).

Dès lors, la personne postmoderne, dans sa dimension laïque, garde comme essence irréductible son humanité propre qui remplace la conception théologique de la personne –à l'image-du Dieu Personnel. Une dignité censée être inhérente à la nature humaine est érigée en qualité fondamentale de l'essence humaine et consacre l'homme comme être privilégié de la création, pourvu d'une liberté qui l'aide à accomplir sa destinée personnelle. Pour la postmodernité, humanité, dignité et liberté humaines deviennent des notions interchangeables.

La personne, microcosme de l'humanité tout entière

La nature de la personne postmoderne est censée refléter l'humanité individuelle comme un *microcosmos* de l'humanité universelle. L'absoluité de Dieu considéré désormais comme étant mort ou écarté de l'horizon existentiel de l'homme, a été remplacée par l'absoluité de l'homme *quia* homme. Cette conception de la personne s'arrête ainsi aux frontières de sa finitude. Elle n'a donc rien à dépasser mais tout à assumer comme moteur du devenir historique. La mission transcendante de la personne a perdu du terrain au profit de la responsabilité d'assumer son propre destin ainsi que la destinée commune à ses semblables. Désormais, l'autorité et la puissance du droit personnel viennent de la personne même. L'homme devient propriétaire de sa personne. La personne postmoderne a tendance à réclamer ses droits au nom de la propriété, et surtout de la propriété de son soi. Il n'y a plus la grâce divine à laquelle elle faisait recours, grâce qui impliquait que la vie humaine fût une «*dorea*» (donation) de Dieu. Or, au nom de l'existence comme propriété de la personne, la personne postmoderne réclame le droit de disposer librement non seulement de son corps mais aussi de sa vie.

Il s'agit dès lors d'envisager le *dépassement* du droit formel qui concerne l'individu au nom de l'humanité de l'homme source des droits personnels. Les crimes qui visent l'anéantissement de cette humanité, c'est-à-dire qui nient la dignité de l'homme comme absolu ontologique —donc qui *déshumanise* la personne humaine— constituent une catégorie de délits qualifiés de crimes contre l'humanité et punis par des sanctions particulières. C'est pourquoi d'ailleurs, la peine de mort est supprimée en tant que peine

97. *Ibid.*, p. 100.

98. *Ibid.*, p. 101. Au sujet du *Shibboleth*, cf. *Les Juges*, 12, 4-6. Il désigne l'épi. Dans le contexte de la philosophie de Buber, il pourrait désigner au sens figuré l'individu qui s'attache à l'humanité tout entière comme étant son écorce. Il pourrait signifier la personne humaine comme un membre également indispensable d'une communauté ou d'un groupe qui s'identifie avec la conscience du groupe, en faisant un corps avec elle sans perdre pourtant son individualité.

incompatible avec la dignité personnelle.

La réclamation fondamentale de la personne postmoderne est de se faire *accepter* avec toutes ses vertus et ses péchés par les autres au nom d'une humanité qui est commune à tous, malgré l'unicité de spécificités de chacun. C'est pourquoi, au niveau international, le racisme est légalement puni et les actes dus à des spécificités biologiques (les homosexuels) et jadis sévèrement punis, sont *dés-incriminés* au nom de la dignité de la personne; ce qui implique l'acceptation sans condition de l'humanité individuelle issue de l'humanité généralement.

On pourrait considérer que le progrès de la science en matière génétique (les manipulations de l'embryon ou du fœtus, la fécondation in vitro, la culture des cellules-souches) constitueraient un effort pour dépasser la nature humaine au sens d'une amélioration de l'*ousia* (essence) biologique de l'homme. À notre avis, tel ne serait pas le cas. Ces manipulations se rapportent plutôt à la *fabrication* de l'humain, donc à l'aliénation ou l'altération de la nature (c'est évident dans le cas du clonage). Dépassement signifie acceptation d'une nature avec toutes ses spécificités et l'effort (surtout spirituel) de dépasser les causalités qui limitent ses inclinations «égoïstes».

La personne ne désigne qu'une *condition juridique* de la nature humaine, condition qui s'acquiert automatiquement: l'être humain, né vivant, se voit assigner *de facto* et *de jure* le statut de personne.

Epilégomena.

La conception de la personne postmoderne qui ignore l'*auctoritas* divine et se prévaut du droit formel lorsque sa dignité est bafouée tire une grande partie de sa force de la déconstruction des valeurs existentielles classiques et des idées anarchistes.

Dans cette direction, la personne ne saurait être une abstraction, même pas une individualité qui renvoie à une Idée ou bien à un Dieu personnel, mais une existence réelle et vivante qui n'est que pour elle⁹⁹. Il s'agit d'un être dont l'humanité constitue ce qui est permanent et relativement éternel en lui. Car en développant son humanité, l'être humain l'a faite passer d'une génération à l'autre, toujours plus forte et plus riche¹⁰⁰. Ainsi la personne, plus que de l'amour, demande-t-elle du respect, et c'est dans le respect du soi et des autres qu'elle affirme sa dignité. La personne est une réalité de notre monde. Max Stirner va jusqu'à l'assimiler à un moi coupé de Dieu et de l'humanité générale: «Pour moi, il n'y a rien au-dessus de moi»¹⁰¹. Ce moi comprend toute l'humanité qui devient individuelle et qui ne travaille que pour elle-même. La personne est alors séquestrée dans ce moi égoïste, ayant la propriété de toute son existence¹⁰². Notamment, il possède l'*auctoritas* sur sa personne et le droit d'en disposer à sa guise¹⁰³.

Certes, la postmodernité est loin de la conception égocentrique de Stirner. Elle ne saurait concevoir la personne sans référence à l'autre ni sans bâtir une éthique sur le respect mutuel d'une personne pour l'autre. Mais elle *absolutise* d'abord la personne à partir de sa propre

99. M. BAKOUNINE, *Dieu et l'État*, Paris, Mille et une nuits, 1998, p. 82.

100. *Ibid.*, p. 74.

101. *L'unique et sa Propriété* (tr. H.Lasvignes), Paris, La Table Ronde, 2000, p. 18.

102. *Ibid.*, p. 261.

103. *Ibid.*, p. 262.

humanité qui constitue un idéal dont le contenu est très incertain. Dès lors, elle dégage des droits absolus (les droits de l'homme) à partir d'une nature très variable à raison des tempéraments individuels. Il arrive assez souvent que l'exercice de ces droits fondamentaux tende à précipiter l'individu dans le «gouffre du néant». Or, en reconnaissant la personne comme seule propriété du moi et comme liberté ontologique sans lien avec ses droits et ses devoirs envers les autres, ne l'isole-t-on pas, ne l'aliène-t-on pas?

Stamatios TZITZIS
(Paris)

ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΟ ΩΣ ΥΠΕΡΒΑΣΗ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Στην παρούσα εργασία αναπτύσσονται οι σχέσεις της ανθρώπινης φύσης προς το πρόσωπο. Η φύση εκλαμβάνεται ως το φυσικό υπόβαθρο του προσώπου και αναλύεται ο τρόπος με τον οποίο τα διάφορα φιλοσοφικά ρεύματα αντιμετωπίζουν την υπέρβαση της φυσικής νομοτέλειας, έτσι ώστε ο άνθρωπος να φθάσει στο επίπεδο του προσώπου. Το πρόσωπο, ως φαινομενολογική πραγματικότητα ενέχει παρελθόν οντολογικό, το οποίο αναφέρεται στη χρονικότητα του όντος και εμφανίζεται ως δημιουργία εις «τὸ κατ' εἰκόνα Θεοῦ».

Υπὸ τὴν προοπτικὴ αὐτή, ἡ ἐργασία διαιρεῖται σὲ τρία μέρη: 1. **Ἑλληνικὴ ἀρχαιότητα.** Ἡ ἔννοια τοῦ προσώπου, ἄγνωστη στὴν ἑλληνικὴ ἀρχαιότητα, θ' ἀναπτυχθεῖ ἀπὸ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἰδιαίτερα τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας, ἀναφορικὰ πρὸς τὴ Χριστολογία. Δὲν πρέπει ἄρα, νὰ συγχέεται ἡ «ὁμοίωσις τῷ Θεῷ» τῆς πλατωνικῆς ρήσης μὲ τὴν «προσωπικὴ ὁμοίωσις τῷ Θεῷ» τῆς χριστιανικῆς δογματικῆς. 2. **Χριστιανικὴ παράδοση.** Ἐδῶ δηλώνεται ἡ διαφορὰ στοχασμοῦ μεταξὺ Ὁρθόδοξων καὶ Καθολικῶν σχετικὰ μὲ τὴ θεολογικὴ ὀντολογία τοῦ προσώπου. 3. **Μεταμοντέρνα ἐποχή.** Ἡ φορμαλιστικὴ ἔννοια τοῦ Οὐμανισμοῦ καὶ τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου παραγνώρισε τὴν υπέρβατικὴ ὀντολογία τοῦ προσώπου, ἐπικεντρώνοντας τὸ ἐνδιαφέρον τῆς στὴν ἔννοια τῆς ἀνθρώπινης ἀτομικότητος καὶ τῆς ἀνθρώπινης ἀξιοπρέπειας ποὺ συνοψίζουν τὴν ὀντολογία τοῦ προσώπου στὴν ἐκλαϊκευμένη του ἔκφραση.

Σταμάτιος ΤΖΙΤΖΗΣ