

<b>Zeitschrift:</b>	Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Philosophische Gesellschaft
<b>Band:</b>	7 (1947)
<b>Artikel:</b>	Sur l'usage de la notion de personne en philosophie morale
<b>Autor:</b>	Deman, T.
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-883469">https://doi.org/10.5169/seals-883469</a>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 03.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Sur l'usage de la notion de personne en philosophie morale\*

par Th. Deman, O. P.

Notre mot de personne est loin de posséder des origines philosophiques. En son acception fondamentale, *persona* désignait chez les Latins le masque de l'acteur. Comment l'on est passé de cette signification à des emplois différents, soit qu'on s'en tint aux choses du théâtre, soit qu'on fit allusion à la réalité de la vie, de solides monographies ont entrepris de l'étudier<sup>1</sup>. Par les cheminements les plus curieux et grâce à des circonstances historiques en quelque sorte inespérées, un mot jadis plaisant s'est acquis le prestige que nous constatons. Il est entré dans le

---

\* Développement d'une communication présentée à la Société philosophique de Fribourg le 20 décembre 1946.

<sup>1</sup> *H. Rheinfelder* notamment a orienté dans le sens que nous venons d'indiquer son étude: *Das Wort «Persona». Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters* (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, H. 77); Halle, 1928. Avant lui, *S. Schlossmann* avait suivi l'évolution du mot latin et de son correspondant grec dans l'antiquité: *Persona und πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma*; Kiel, 1906 (S. établit que ni *persona* ni *πρόσωπον*, même employés dans les textes du droit romain et byzantin, ne possèdent une signification technique; et son but est de priver de l'appui historique qu'on lui donne indûment la notion de personne comme sujet de droit, accréditée dans les disciplines juridiques depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle. Quant à son dessein, le travail que nous entreprenons n'est pas sans analogie, *mutatis mutandis*, avec l'étude de S.). *A. Trendelenburg* a consacré au même sujet une étude philosophique: *Zur Geschichte des Wortes Person*, dans: *Kantstudien*, XIII (1908), pp. 1—17 (et en traduction anglaise dans: *The Monist* (Chicago), t. XX (1910), pp. 336—363). *R. Hirzel* a enrichi le dossier dans son mémoire intitulé: *Die Person, Begriff und Name derselben im Altertum* (Sitzungsberichte der k. Bayerischen Ak. d. Wissenschaften, Jg. 1914, 10. Abh.); München, 1914. Quelques indications sur le sens du mot chez les philosophes modernes dans: *R. Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart*; Leipzig, 1909 (D, 5, pp. 343 sq.).

vocabulaire des plus hautes disciplines. Il a pris rang de terme technique en droit, en métaphysique, en théologie. Sa fortune est éclatante. On parle aussi de personne en morale. Et peut-être est-ce le domaine où le mot fait preuve parmi nous de la plus grande vitalité. Un effort de critique et de réflexion ne sera donc pas superflu à son sujet. Nous nous proposons de discerner ce que signifie la personne en philosophie morale, en sorte que l'on sache ce que doit et ce que ne doit pas cette discipline à la notion dont il s'agit. Il ne pourra manquer de s'ensuivre des règles ou des recommandations pour son bon usage. Notre dessein commande une méthode historique de recherche. Nous invoquerons des textes et des auteurs, en nous bornant toutefois aux indications qu'il est permis de tenir pour les plus suggestives.

On ne se trompe guère si l'on estime qu'au mot de personne s'attache désormais l'idée d'une dignité imprescriptible de l'être humain. Sans préjuger des autres intentions dont il est chargé (nous les relèverons dans la suite), commençons par celle-ci. Il est remarquable que les premiers moralistes aient conçu la dignité humaine et discouru à son sujet sans le secours du mot qui nous occupe. Les Grecs n'étaient pas en peine pour désigner les personnes. Ils se servaient à cette fin de termes déjà pourvus d'une signification propre, comme *σῶμα*, *ψυχή*, *χαρδία*, *χεφαλή*, dont beaucoup de textes, tant dans la prose que dans la poésie, aux diverses époques de la littérature, révèlent qu'ils prenaient cette valeur<sup>2</sup>. Mais qu'un mot spécial n'ait pas été forgé, n'y peut-on voir le signe que les Grecs n'ont pas eu le souci de dégager et se sont abstenus d'élaborer le concept de personne ? *Πρόσωπον* ne devait recevoir que fort tard une telle signification; on y reconnaît l'influence du latin *persona* en l'un de ses emplois<sup>3</sup>. Chez Platon, *πρόσωπον* désigne invariablement le visage<sup>4</sup>. Il a chez Aristote le plus souvent la même signification;

<sup>2</sup> Documentation dans *R. Hirzel, op. cit.*

<sup>3</sup> Même étude, pp. 40 sq. Tous les auteurs sont d'accord sur ce point. R. Hirzel s'attache à montrer notamment que chez Polybe, souvent cité comme témoin de *πρόσωπον* = personne, le mot n'est pas encore employé selon cette signification latinisante, mais s'entend conformément à l'usage de la tradition grecque. Sur *persona*, voir ci-dessous.

<sup>4</sup> Références dans *F. Ast, Lexicon platonicum*, III, 214, s. v. *πρόσωπον*.

dans la *Poétique*, il s'entend du masque de la comédie<sup>5</sup>. Consignons la remarque où Aristote réserve le *πρόσωπον* à l'homme et refuse qu'on le dise du bœuf, du poisson ou de tout autre animal (encore qu'à l'occasion il ne se fasse pas faute d'appliquer le mot à toute sorte de bêtes)<sup>6</sup>; il propose pareillement une étymologie d'où ressort la dignité du visage et l'adaptation à l'homme seul du mot qui l'exprime<sup>7</sup>. Dans la collection des *Stoici veteres*, *πρόσωπον* ne paraît qu'une fois, employé par Chrysippe au sens des auteurs précédents<sup>8</sup>. Lorsque le mot en viendra à désigner la personne d'un homme, il aura perdu la valeur et la dignité attachées à la signification de visage<sup>9</sup>, comme pour mieux attester la dissociation que nous disions ci-dessus.

Car, indépendamment du mot de personne, les moralistes grecs ont su et proclamé de quelle grandeur est l'homme. La singularité de son *πρόσωπον* n'était encore qu'un signe. La seule création de cette discipline qu'est la philosophie morale ne veut-elle pas dire qu'on entend désormais remettre entre les mains de l'homme sa propre destinée, en sorte qu'il se porte, par les ressources de sa raison, au degré de perfection que comporte sa

<sup>5</sup> Pour lequel on emploiera plus tard le mot de *προσωπεῖον*. — Textes d'Aristote dans: *H. Bonitz, Index aristotelicus*, s. v. *πρόσωπον*, 650 b 22 sq.

<sup>6</sup> Le *πρόσωπον* applicable à l'homme seul: *Hist. Anim.*, I, 8, 491 b 9; dit de différents animaux, cf. Bonitz, 651 a 14 sq. Il est dit même de la lune, *De caelo*, II, 8, 290 a 27; mais la métaphore est cette fois évidente, *τὸ καλούμενον πρόσωπον*.

<sup>7</sup> «Dans l'homme, la partie située entre la tête et le cou est appelée le *πρόσωπον*, ce nom, semble-t-il, étant dérivé de la fonction même du visage: car l'homme étant le seul animal qui se tienne debout, il est aussi le seul qui regarde, ὅπωπέω, droit devant soi, *πρόσω*, et le seul qui émette sa voix dans la même direction.» *De part. anim.*, III, 1, 662 b 19. Gallien, III, 182, s'est moqué du rapport établi entre la station droite et le regard tourné vers le ciel. Pour parler ainsi, il faut n'avoir jamais vu, dit-il, le poisson appelé οὐρανοσκόπος (cf Bonitz, 650 b 34). Sur la dignité du visage humain, on peut citer aussi Platon, *Timée*, 45 a, et l'expression de θεοειδὲς *πρόσωπον* qu'on lit dans *Phèdre*, 251 a.

<sup>8</sup> Von Arnim, II, 96, 17.

<sup>9</sup> Cf. *R. Hirzel, op. cit.*, p. 47: «Der Grieche empfand eben allüberall etwas Höheres bei *πρόσωπον* und übertrug daher der Regel nach das Wort nicht auf tierische Gesichter.» Lorsque l'auteur ajoute qu'Aristote n'applique aux animaux le nom de *πρόσωπον* que dans le cas d'une ressemblance humaine, on est en droit de rester sceptique sur cette explication (il est parlé, par exemple, du *πρόσωπον* des homards, *Hist. Anim.*, IV, 2, 526 b 4).

nature ? Et n'est-ce pas là affirmer la dignité de l'homme ? Que l'on compare cette intention, dont les philosophes ne devaient plus se désister après Socrate, avec le fatalisme de la tragédie ou bien avec l'axiome désabusé d'Héraclite, selon lequel la nature de l'homme commande son destin<sup>10</sup>. En réalité, l'homme est capable d'atteindre à cet achèvement que les moralistes grecs désignent sous le nom d'*εὐδαιμονία*. Sur la beauté et l'excellence de celle-ci, on peut dire qu'un philosophe comme Aristote ne tarit pas. Il a déclaré expressément que la béatitude est réservée à l'homme et que les bêtes n'y ont point accès<sup>11</sup>. Il va jusqu'à estimer que l'homme parvenu à la béatitude contemplative mène une vie plus qu'humaine et participe à la félicité des dieux<sup>12</sup>. Et quant à l'acquisition d'un bien si enviable, il ne doute

<sup>10</sup> Ἡθος ἀνθρώπῳ δαίμον. Diels, *Vors.*, 22 B 119 (qui traduit: «Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon [d. h. sein Geschick]»). Nous nous rangeons avec Diels à l'interprétation de *H. Gomperz* dans: *Hermès*, 58 (1923), pp. 42-48. Une autre exégèse, à laquelle *H. Gomperz* avait donné d'abord son assentiment, entend la sentence comme une revendication de la liberté humaine contre le destin. Mais le rapprochement avec d'autres fragments persuade qu'Héraclite dénonce en ce peu de mots l'impuissance et l'infériorité de l'homme. Epicharme y fait allusion dans le fr. où il signale que le plus souvent l'homme ainsi fait n'a pas à se plaindre de son destin: ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμον ἀγαθός, οἵς δὲ καὶ κακός, Diels, *Vors.*, 23 B 17 («Die Artung ist dem Menschen ihr guter Dämon, welchen auch ihr schlechter»), ce que *H. Gomperz* paraphrase: «Gewiß, der Menschen Wesen ist ihr Schicksal, und zwar im allgemeinen ein ganz erträgliches; nur gewisse Menschen gibt es, die haben an ihrem Wesen schwer zu tragen.» Optimiste ou pessimiste, le fatalisme est aussi inflexible dans la parodie plaisante du poète que dans la sentence originale du philosophe. — L'inspiration d'où est née la philosophie morale est admirablement exprimée dans les pages fameuses de *l'Apologie* où Socrate relate la mission dont il se sentit investi auprès des Athéniens. On peut la retrouver aussi dans les lignes célèbres du début des *Politiques* (1. I, ch. 1), où Aristote déclare que l'homme, s'il devient parfait, est le meilleur des animaux, mais il est le plus sauvage de tous, s'il reste sans loi et sans justice.

<sup>11</sup> *Eth. Nic.*, I, 10, 1099 b 32: «Il est naturel, par conséquent, que nous n'appelions heureux ni le bœuf ni le cheval ni aucun autre animal; car aucun d'entre eux n'est capable de partager une telle activité» Cf. *Eth. Eud.*, I, 7, 1217 a 24—29. Et encore: *Eth. Nic.*, X, 8, 1178 b 24.

<sup>12</sup> *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 b 27: «Ce n'est pas en tant qu'homme qu'il vivra de cette manière, mais en tant qu'il y a en lui quelque chose de divin.» Sur la béatitude de Dieu, cf. *Politiques*, VII, 1, 1323 b 24; *Eth. Nic.*, X, 8, 1178 b 9, 25.

pas qu'il ne soit dû à l'exercice et à la vertu, c'est-à-dire à l'initiative de l'homme et à sa persévérance: «Confier à la fortune, s'écrie-t-il, ce qu'il y a de plus grand et de plus noble, ce serait par trop choquant<sup>13</sup>.» Aussi bien, pour définir en quoi consiste ce suprême accomplissement de l'homme, Aristote fait-il appel à ce qu'il nomme *l'ἔργον τοῦ ἀνθρώπου*, c'est-à-dire à la fonction spécifiquement humaine. L'idée en était apparue chez Platon, au terme du premier livre de la *République*<sup>14</sup>. Le disciple la reprend et l'élabore méthodiquement. L'homme vit, mais les végétaux vivent aussi. L'homme a des sensations, mais les animaux en ont aussi. Le propre de l'homme se découvre avec la raison. L'opération de cette partie de l'âme aura valeur de fonction spécifiquement humaine, et c'est en son perfectionnement que se rencontrera la bonté<sup>15</sup>. L'homme est donc homme par ce qu'il porte de meilleur en lui. Des discriminations s'imposent au sujet de cet être multiple en qui se retrouve la nature entière; il n'est pas également homme selon tout ce qu'il est; et l'on retient comme son attribut caractéristique la faculté intellectuelle, soit qu'elle exerce sur les parties inférieures de l'âme et sur le corps le commandement qui lui revient de droit, soit qu'elle s'applique à la connaissance désintéressée des natures supérieures. En maints endroits paraît l'admiration du philosophe pour une si haute dignité. La vie sans doute est misérable et pénible, avait-il écrit dans sa jeunesse; mais que nous possédions l'intelligence, voilà qui la transforme et fait de l'homme un dieu<sup>16</sup>. C'est un point sur lequel Aristote n'a jamais varié. Il offre, d'autre part, en son éthique une analyse attentive de l'*ἔχοντος*, c'est-à-dire de la qualité volontaire attribuable aux actions humaines: car l'homme n'est pas le jouet des forces qui l'entourent, et c'est au dedans de lui qu'il faut chercher le prin-

<sup>13</sup> Τὸ δὲ μέγιστον καὶ κάλλιστον ἐπιτρέψαι τύχῃ λίαν πλημμελὲς ἀν εἴη.  
*Eth. Nic.*, I, 10, 1099 b 24.

<sup>14</sup> *Rép.*, I, 352 d—354 c.

<sup>15</sup> *Eth. Nic.*, I, 6, 1097 b 22—1098 a 20.

<sup>16</sup> Aristote, *Protreptique*, fr. 10 c dans R. Walzer, *Aristotelis dialogorum fragmenta*, 1934, p. 45: οὐδὲν οὖν θεῖον ἡ μακάριον ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις, πλὴν ἔκεινό γε μόνον ὅξιον σπουδῆς, δσον ἔστιν ἐν ἡμῖν νοῦ καὶ φρονήσεως . . . καὶ παρὰ τὸ τῆς τοιαύτης δύναμεως δύνασθαι κοινωνεῖν, καίπερ ὡν ὁ βίος ἄθλιος φύσει καὶ χαλεπός, δμως οὔτως ὀκονόμηται χαριέντως, ὥστε δοκεῖν πρὸς τὰ ἄλλα θεῖον εἶναι τὸν ἀνθρωπον.

cipe de ce qu'il fait<sup>17</sup>. Les stoïciens devaient donner toute sa vigueur à une telle affirmation. Ils ont revendiqué pour l'homme la plus grande indépendance par rapport aux influences extérieures; et ils ont soutenu en général, poussant à l'extrême une pensée qu'Aristote n'avait avancée qu'avec réserve<sup>18</sup>, que la vertu suffit à la béatitude. «J'ai appris, dit fièrement Epictète, à considérer que tout ce qui arrive, s'il ne relève pas de mon libre choix, n'est rien pour moi<sup>19</sup>.» Et répliquant à son interlocuteur qui rappelait le sort fait à Socrate: «Esclave, pourquoi dis-tu Socrate? Dis la chose comme elle est: c'est le pauvre corps de Socrate qui devait être emmené et enchaîné...<sup>20</sup>» L'homme déci-dément n'est point son corps. Et sur son âme libre, il n'est aucune violence qui ne perde son pouvoir.

Les moralistes latins ont hérité de la tradition grecque le sentiment de la dignité de l'homme. Il est arrivé à Cicéron de l'exprimer en termes magnifiques. L'un de ses textes va jusqu'à nous offrir l'association de cette pensée avec le mot de *persona*:

<sup>17</sup> *Eth. Nic.*, III, 1—3, 1109 b 30—1111 b 3. Il est vrai que selon Aristote les animaux et les enfants participent à l'έχούσιον, ib., c. 4, 1111 b 9 (cf. c. 3, 1111 a 26); mais il faut l'entendre sans aucun doute d'une participation inférieure, dans le même sens exactement où il est dit que les animaux sont prudents, cf. Bonitz, s. v. φρόνιμος, 832 a 7—22: personne ne doute que la prudence humaine ne soit d'une autre sorte que celle des cerfs ou des abeilles. De même pour l'amitié: *Eth. Eud.*, VII, 1, 1235 a 34. Aussi bien, si elles ont part à l'έχούσιον, les bêtes restent-elles entièrement étrangères à la προαίρεσις, *Eth. Nic.*, III, 4, 1111 b 9, comme à la πρᾶξις, ib., VI, 2, 1139 a 20. Sur la différence des bêtes et de l'homme, voir encore: *Eth. Nic.*, VII, 1, 1145 a 25 (elles n'ont ni vice ni vertu); ib., 5, 1147 b 4 (elles ne sont pas incontinentes); ib., 7, 1149 b 31 (elles n'ont ni tempérance ni intempérance, sinon métaphoriquement).

<sup>18</sup> *Eth. Nic.*, I, 11, 1100 a 10—1101 b 9.

<sup>19</sup> Epictète, *Entretiens*, I, 29, 24: ἔμαθον ἵνα πᾶν τὸ γινόμενον ἔδω ὅτι, ἀν ἀπροαίρετον ή, οὐδέν ἔστι πρὸς ἐμέ. M. J. Souilhé, dans la Coll. des Univ. de France, traduit: «J'ai appris à considérer que tout ce qui arrive indépendamment de ma personne n'est rien pour moi» (Epictète, *Entretiens*, Livre I; Paris, 1943, p. 108); et il explique (Intr., p. L et n. 3) que la προαίρεσις, caractérisant l'homme en tant qu'il est un être doué de pensée et de volonté libre, rejoint la notion de «personne morale», telle que l'entend la philosophie moderne. «D'après cette définition, conclut-il, on peut dire qu'Epictète est un des philosophes qui ont le plus fait pour mettre en valeur la personne humaine.»

<sup>20</sup> Ib., 29, 16. Cf. Platon, *Phédon*, 115 c—e. Et rapprocher *Rép.*, V, 469 de. On mesure mieux la force de ces textes si on les compare avec la façon de parler reçue où σῶμα est un équivalent de la personne. Cf. ci-dessus, n. 2.

mais entendons le vocable dans un sens encore tout proche de ses origines théâtrales: de masque, il en vint à signifier l'acteur qui le porte et le rôle joué sur la scène; de la scène, il descendit dans la vie des hommes et exprima, par manière de comparaison, le personnage qu'est chacun de nous. Selon ce langage, Cicéron déclare que «la nature elle-même nous a imposé un personnage qui nous fait surpasser de beaucoup les autres animaux<sup>21</sup>». Il entend la dignité raisonnable, avec toutes les vertus qui doivent s'ensuivre et auxquelles il nous appartient de faire honneur. Le mot de *persona* n'en devient pas pour autant et du même coup chargé de la haute signification qui s'y est depuis attachée. Il paraît souvent chez Sénèque: selon les textes, il se dit du masque, de préférence au figuré; ou du personnage artificiel que d'aucuns se donnent dans l'existence; ou du personnage que nous sommes pour de bon et conformément auquel nous avons à vivre<sup>22</sup>. Ce dernier sens rejoint l'emploi que nous relevions chez Cicéron.

On ne doutera donc pas que, sans le secours de la notion de personne, les anciens n'aient connu la dignité singulière de l'être humain. Ils ne se seraient point donné si grande peine pour rendre l'homme meilleur s'ils n'avaient eu sa nature en admiration. Nous n'irons pas toutefois jusqu'à dire qu'ils ont soutenu leur pensée sans flétrissement. Et peut-être notre notion moderne de personne exprime-t-elle une conviction et revendique-t-elle une valeur à propos desquelles les moralistes de l'an-

<sup>21</sup> Cicéron, *De officiis*, I, 28, 97: «Nobis autem personam imposuit ipsa natura magna cum excellentia praestantiaque animantium reliquarum.» Sur l'excellence de l'homme, le passage du même ouvrage est particulièrement éloquent où, les être doués de raison ayant été séparés de la catégorie des animaux, ils sont eux-mêmes divisés en deux genres, les hommes et les dieux: «Ratione autem utentium duo genera ponunt, deorum unum, alterum hominum.» *De off.*, II, 3, 11. Cf. *De legibus*, I, 7, 22—23.

<sup>22</sup> Exemples du premier sens: *De ira*, II, 11, 2; *De ben.*, II, 13, 2; *Ep.* 24, 13 (où *persona* est joint à *personatus*; ce dernier mot encore dans: *Ep.* 80, 8). Exemples du second sens: *De tranq. an.*, 17, 1; *De clem.*, Proem. 1, 6. Selon ces deux premières acceptations, *persona* est un mot nettement péjoratif; Sénèque y attache l'idée de fausseté et de dissimulation. Exemples du troisième sens: *Ad Polybium*, 6, 1 (Magnam tibi personam hominum consensus imposuit: haec tibi tuenda est); *De ben.*, II, 17, 2; *Ep.* 120, 22. Comme Cicéron, Sénèque désigne en outre par *persona* l'homme individuel; nous retrouverons ce sens ci-dessous, dans la partie *ad hoc* de notre exposé, Cf. n. 64.

tiquité se montraient moins intransigeants que nous. Recueillons quelques données en ce sens. Aristote associe volontiers dans une seule expression les enfants et les animaux: ni les uns ni les autres n'usent de la raison, et c'est le trait qui frappe ce philosophe; que les enfants portent en eux une âme humaine, il s'y montre moins sensible<sup>23</sup>. Il imite le Platon de la *République* lorsqu'il prescrit de laisser vivre les seuls enfants non difformes<sup>24</sup>; dans les cas où cette coutume ne serait pas reçue et où les enfants seraient trop nombreux dans la cité, il recommande l'avortement: on aura soin seulement de ne pas attendre pour y procéder que l'enfant conçu ait sensation et vie<sup>25</sup>. Sur l'esclave, les propos d'Aristote doivent être entendus avec discernement, et il arrive qu'on se scandalise de jugements qui ne le méritent pas. Il tient que certains sont esclaves par nature: mais il veut dire surtout que des hommes naissent privés des qualités qui font les chefs, prédestinés au contraire à l'obéissance et à la sujétion. Et s'il estime juste et convenable un régime où il est tenu compte d'une diversité de cette sorte entre les hommes, il n'accepte qu'avec des réserves, et par manière de nécessité pratique, la loi qui fait des vaincus les esclaves des vainqueurs<sup>26</sup>. Aristote sait bien que l'esclave est un homme. Entre la manière dont l'esclave obéit et celle dont obéit l'animal, il fait la différence: car l'animal n'est guidé que par ses instincts, l'esclave par sa raison. S'il n'a point la raison assez forte pour commander, du moins a-t-il de quoi comprendre les ordres et participer à la raison de son maître<sup>26bis</sup>. Du maître à l'esclave, il est vrai

<sup>23</sup> Les enfants et les bêtes opposés aux adultes: *Eth. Eud.*, VII, 2, 1236 a 2. Ni l'enfant ni la bête n'agit, au sens humain du mot: *Eth. Eud.*, II, 8, 1224 b 30. Pour la même raison que les animaux, l'enfant est étranger à la bonté: *Eth. Nic.*, I, 10, 1100 a 1. Enfants, bêtes, hommes sans moralité sont bien capables des autres amitiés, mais non de l'amitié vertueuse: *Eth. Eud.*, VII, 2, 1238 a 32. L'enfant est un être qui suit ses convoitises: *Eth. Nic.*, III, 15, 1119 b 5. On ne peut dire qu'Aristote calomnie l'enfant; mais il le considère seulement en ce qui lui manque, non en ses promesses.

<sup>24</sup> *Pol.*, VII, 6, 1335 b 20. Cf. Platon, *Rép.*, V, 460 b, 461 c. Sur le malthusianisme et l'exposition des enfants en Grèce, voir: G. Glotz, *La cité grecque*; Paris, 1928, p. 31; et l'art. *Expositio*, dans: *Dict. Antiq.*, II, 1, 930—939 (sur Platon et Aristote, p. 938).

<sup>25</sup> *Pol.*, VII, 16, 1335 b 24.

<sup>26</sup> *Pol.*, I, 5—7.

<sup>26bis</sup> *Pol.*, I, 5, 1254 b 20.

qu'il ne peut y avoir d'amitié; mais le philosophe précise: en tant qu'esclave; car il n'exclut point qu'il n'y en ait une pour cet homme qui se trouve être de condition servile<sup>27</sup>. Il s'élève contre les abus d'autorité: car entre maîtres et esclaves les intérêts sont communs, et la loi naturelle de leurs rapports est la bonne entente<sup>28</sup>. Il veut enfin que les esclaves puissent espérer toujours l'émancipation en récompense de leurs services<sup>29</sup>. Il fallait relever d'abord de tels traits<sup>30</sup>. Avec cela, parlant de ces hommes, Aristote use d'expressions pour nous intolérables; elles trahissent pour le moins l'absence d'une délicatesse que nous jugeons élémentaire. Il dit de l'esclave qu'il constitue une partie du domaine; qu'il est une possession comme les autres, à cette différence près qu'elle est animée; qu'il est quelque chose de son maître; qu'il est un instrument animé, l'outil étant un esclave

---

<sup>27</sup> *Eth. Nic.*, VIII, 13, 1161 b 5—8. Le texte exprime formellement la distinction de l'esclave et de l'homme chez le même sujet. Sans doute est-il remarquable qu'Aristote surmonte ici l'opposition du maître et de l'esclave et les réconcilie dans l'humanité qui leur est commune.

<sup>28</sup> *Pol.*, I, 6, 1255 b 8—15. On rapprochera ce passage de la belle déclaration de Platon: «Or, la manière de traiter les hommes dont telle est la condition [les esclaves], c'est de n'exercer sur ses serviteurs aucune violence, et d'être encore moins injuste, si c'est possible, à leur égard, qu'à l'égard de nos égaux; car ce qui manifeste avec le plus de clarté l'homme qui, de sa nature, et non par feinte apparence, honore la justice et hait réellement l'injustice, c'est qu'il se refuse à être injuste envers ceux des hommes à l'égard desquels il lui serait plus aisé de commettre une injustice. Celui-là donc qui, pour ce qui a trait aux esclaves, réussit à être, dans la façon de se comporter et d'agir, exempt de la souillure de l'injustice et de l'impiété, c'est lui qui sera le plus en mesure de jeter la semence de laquelle germera la vertu.» *Lois*, VI, 777 de; trad. L. Robin, *Platon*, La Pléiade, II, 849. Platon veut ensuite que le maître s'abstienne d'admonestations envers l'esclave et se contente de lui donner des ordres — de peur de le gâter; c'est un point de tactique sur lequel Aristote le critiquera; car, en réalité, dit-il, les esclaves ont encore plus besoin d'admonitions que les enfants (*Pol.*, I, 13, 1260 b 5). Voir encore: *Lois*, XI, 914 e.

<sup>29</sup> *Pol.*, VII, 10, 1330 a 33.

<sup>30</sup> Mais faut-il signaler le contre-sens commis sur le mot dont nous traitons lorsque, lisant dans les textes du droit romain que l'esclave ne possède point la *persona*, l'on se récrie comme devant une énormité? A ce compte, il faudrait se récrier semblablement devant le canon 87 du Code de droit canonique actuellement en vigueur: car il y est déclaré que seul le baptisé est une personne dans l'Eglise («Baptismate homo constitutur in Ecclesia Christi persona...»). Sur le sens de cette clause dans le droit ancien, voir S. Schlossmann, *op. cit.* pp. 94 sq.

inanimé<sup>31</sup>. Mais nous sommes frappés plus encore du bannissement civique où l'auteur des *Politiques* tient résolument les artisans et les mercenaires: car il refuse la qualité de citoyens à ces classes d'hommes dont les tâches, estime-t-il, sont trop viles et trop accaparantes pour leur laisser le loisir de la vertu. Le nom de *βάναυσοι* qu'il leur décerne emporte l'idée d'un genre d'occupations dégradantes et sordides. Il est sûr que l'exercice de la pensée requiert des loisirs et que la vertu s'accommode mal de l'oppression de l'âme accablée par les travaux corporels: Aristote n'a pas eu tort de l'affirmer. Remarquons en outre qu'il a en vue les citoyens de l'état démocratique, auxquels revient, non seulement de choisir leurs gouvernants, mais de gouverner à tour de rôle. On peut estimer néanmoins qu'il a pris aisément son parti de laisser le grand nombre des hommes dans une situation défavorable à la vertu<sup>32</sup>. Autre point: la conscience est vive,

<sup>31</sup> *Pol.*, I, 8, 1256 a 2: *κτήσεως μέρος τι.* *Pol.*, I, 4, 1253 b 32: *κτημα ἔμψυχον.* *Pol.*, I, 6, 1255 b 11: *μέρος τι τοῦ δεσπότου.* *Eth. Nic.*, VIII, 13, 1161 b 4: *ο γὰρ δοῦλος ἔμψυχον ὅργανον, τὸ δὲ ὅργανον ἔψυχος δοῦλος;* cf. *Eth. Eud.*, VII, 9, 1241 b 23.

<sup>32</sup> *Pol.*, III, 5, 1278 a 20: «Il n'est pas possible de faire les actes de la vertu à l'homme qui mène la vie d'artisan ou de mercenaire.» *Pol.*, VII, 9, 1328 b 33—1329 a 2 (sont exclus du rang des citoyens de la cité parfaite ceux qui mènent une vie d'ouvriers manuels, *βάναυσον*, de marchands, *ἀγοραῖον*, de laboureurs, *γεωργικόν*); cf. 1329 a 18. *Pol.*, VIII, 2, 1337 b 4—15 (on évitera d'appliquer les futurs citoyens à trop d'occupations manuelles; en fait d'occupations «utiles», ils s'en tiendront à l'indispensable). Platon admettait les travailleurs manuels parmi les citoyens; mais, comme le fait remarquer W. D. Ross, *Aristote*, Paris, 1930, ch. 8, p. 316, en fait la différence est faible: car à ces citoyens-là Platon n'attribue aucune fonction politique que celle d'obéir. Le programme d'éducation de la République est relatif aux gardiens. Et le passage des *Lois*, VIII, 846 d—847 b, semble fort proche de ce que sera la doctrine aristotélicienne. — Aristote déclare bien dans son *Ethique* (*Eth. Nic.*, I, 10, 1099 b 18) que la bonté, accessible par l'exercice et la vertu, s'offre par là même en partage au grand nombre des hommes, mis à part ceux-là qui, sous le rapport de la vertu, seraient par trop dépourvus et comme estropiés. Il n'est pas douteux que ce philosophe n'ait aspiré à une *εὐδαιμονία* répandue aussi largement que possible parmi les hommes (l'«aristocratie» qu'il est convenu de lui reprocher est une injustice envers ce qu'il y a de meilleur en lui). Mais il n'a pu surmonter la difficulté que constituaient la nécessité du travail manuel et l'opposition de ce genre de vie par rapport à l'exercice de la vertu. Cf. *Eth. Eud.*, I, 3, 1215 a 12. — Th. Gomperz a écrit sur le mode de l'indignation le chapitre qu'il a consacré à l'esclavage et aux artisans selon Aristote (*Les penseurs de la Grèce*, I, VI, ch. 27; tr. fr., t. III, pp. 352—367). La doctrine se prête à être présentée avec plus de mesure.

chez tout Grec, de la différence qui le sépare du barbare. Ni Platon ni Aristote n'ont mis en question cette division des peuples en deux catégories. On ne contestera pas que la différence ne soit fondée. On reconnaîtra pareillement la grandeur d'une inspiration et d'une politique qui, par-dessus les divergences des intérêts locaux, affirme l'unité de la famille hellénique: Platon a tiré de là de belles conséquences sur ce que nous appelons l'humanisation de la guerre<sup>33</sup>. Il reste que les barbares font les frais, si l'on peut dire, de l'opération: car il est entendu qu'on a entière licence de ravager leurs territoires et de réduire en esclavage leurs femmes et leurs enfants. Aristote pensait que l'homme bestial, comme il l'appelle, en qui le vice atteint une extrémité particulièrement répugnante, se rencontre surtout chez les barbares<sup>34</sup>. Il tenait aussi ces peuples comme plus serviles par nature que les Grecs et plus prompts à s'incliner sous un gouvernement despotique<sup>35</sup>. On voit bien paraître, en l'un ou l'autre document, l'admiration des barbares que sont les Perses; mais la fierté du Grec est entière pour les qualités intellectuelles qui restent son partage<sup>36</sup>. Les premiers, les stoïciens, se fondant sur l'universalité de la raison et sur la parenté que tous les hommes de ce fait contractent avec Dieu, transcederont la séparation des deux catégories de peuples. Ils préconiseront le cosmopolitisme<sup>37</sup>. La conception en est généreuse; toutefois, elle n'est jamais sortie du cercle des philosophes qui l'avaient élaborée, pour devenir une force qui transformât le monde<sup>38</sup>. Au passif qui vient d'être établi, ajouterons-

---

<sup>33</sup> Platon, *Rép.*, V, 469 b—471 b.

<sup>34</sup> *Eth. Nic.*, VII, 1, 1145 a 30.

<sup>35</sup> *Pol.*, III, 14, 1285 a 20. En revanche, Aristote invoque en faveur d'une de ses conclusions la conception commune, dit-il, aux Grecs et aux barbares, selon laquelle il y a des dieux et souverainement excellents: *De caelo*, I, 3, 270 b 5.

<sup>36</sup> P. ex. *Premier Alcibiade* (authenticité platonicienne contestée), 120 a—124 b. — Dans la *Cyropédie*, où Xénophon choisit de représenter en Cyrus son idéal de gouvernement, se retrouve au bénéfice des Perses la même division en vainqueurs et en vaincus que Platon nous marquait tout à l'heure au bénéfice des Grecs.

<sup>37</sup> Voir p. ex.: Epictète, *Entretiens*, I, 9, 1—6; III, 24, 10. *M. A. Jagu, Epictète et Platon*, Paris, 1946, pp. 26—28, ne peut signaler chez Platon qu'un lointain pressentiment de cette idée.

<sup>38</sup> «Des philosophes proclamèrent que tous les hommes sont frères et que le sage est citoyen du monde. Mais ces formules étaient celles d'un idéal

nous l'étonnante méconnaissance de la famille que représente la communauté des femmes et des enfants, telle que la décrit Platon dans la *République*? Mais l'idée, pour n'être pas sans précédents, ne fit pas fortune. La réfutation formelle s'en lit déjà dans les *Politiques* d'Aristote<sup>39</sup>, que peut compléter la belle description de l'amitié appelée à se former, au gré du même philosophe, entre l'homme et la femme<sup>40</sup>.

Au terme des remarques qui précèdent, nous comprenons que le jugement ait été souvent exprimé selon lequel l'entièvre reconnaissance de la dignité humaine est dans nos civilisations un effet du christianisme. Il y eut dans cette religion une puissance assez grande pour que les séparations fussent abolies que la société antique n'avait jamais renversées et pour que la conviction s'imposât selon laquelle aucune infériorité de condition, aucune différence de race et de culture, n'altère chez un homme la dignité et les droits qu'il tient de sa nature. On ne conteste pas d'ordinaire cette efficacité du christianisme — si même il faut avouer que le monde d'aujourd'hui est loin de nous représenter une société fraternelle<sup>41</sup>. Il ne paraît pas néanmoins que le progrès dont nous parlons ait été associé dans l'histoire à une conception mieux définie de la personne. Le christianisme sans aucun doute

---

conçu, et conçu peut-être comme irréalisable. Nous ne voyons pas qu'aucun des grands stoïciens, même celui qui fut empereur, ait jugé possible d'abaisser la barrière entre l'homme libre et l'esclave, entre le citoyen romain et le barbare.» *H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, ch. 1, p. 77. On appréciera de même les beaux passages où les stoïciens, proclamant la fraternité de l'homme libre et de l'esclave, revendiquent par-dessus l'inégalité des conditions la véritable dignité humaine. Ainsi Sénèque, *De ben.*, III, 28, 1; Epictète, *Entretiens*, I, 13.

<sup>39</sup> *Pol.*, II, 2, 1261 a 10 sq. et ch. 3.

<sup>40</sup> *Eth. Nic.*, VIII, 14, 1162 a 16—29. Que la femme soit par nature soumise à l'homme et que le mari détienne sur son épouse une autorité politique, Aristote l'enseigne expressément (*Pol.*, I, 5, 1254 b 12; 12, 1259 a 40); mais lui en fera-t-on un reproche?

<sup>41</sup> H. Bergson est sans doute le philosophe qui a le plus fait, dans les dernières années, pour accréditer la façon de voir que nous indiquons. Il attribue au prophétisme d'Israël et au christianisme d'avoir accompli ce que le paganismus en ses meilleurs représentants avait seulement rêvé: «Il fallut attendre jusqu'au christianisme pour que l'idée de fraternité universelle, laquelle implique l'égalité des droits et l'inviolabilité de la personne, devint agissante.» *Op. cit.*, p. 77. Il y aurait lieu, bien entendu, d'observer de plus près et selon le cours de l'histoire cette influence du christianisme. Saint Thomas d'Aquin

a consacré et exalté la dignité humaine: mais il a pu le faire indépendamment de la notion sous laquelle nous avons pris l'habitude de comprendre cette valeur. S'il fallait dire en quels termes les penseurs chrétiens ont traduit l'éminente dignité de l'homme, nous signalerions l'expression d'image de Dieu. Elle vient de la Bible. Elle permit d'assumer la vérité de l'anthropologie païenne. Elle fut systématiquement élaborée. Elle constitue la notion fondamentale sur laquelle un saint Thomas d'Aquin a construit sa doctrine morale<sup>42</sup>. On ne peut rien dire de plus sublime sur l'homme que de le proclamer image de Dieu. Pour la notion de personne, elle s'est formée, on le sait, à l'occasion des controverses trinitaires. Le premier, Tertullien introduisit le vocable en théologie. Il reçut bientôt la consécration officielle. En rapport avec le mystère qu'elle concernait, Boèce établit de la personne une définition appelée à devenir classique: *Rationalis naturae individua substantia*<sup>43</sup>. Selon cette formule, saint Thomas d'Aquin affirme que la personne «signifie ce qu'il y a de plus parfait en toute la nature»<sup>44</sup>. La personne néanmoins ne fera pas son entrée dans la partie morale de la *Somme théologique*. La raison décisive en apparaîtra ci-dessous. En rapport avec l'objet du présent paragraphe, qu'il nous suffise pour le moment d'observer qu'on n'avait pas encore perdu, à l'âge scolaire, le sentiment des

---

serait un bon témoin de la position où l'on était parvenu au XIII<sup>e</sup> siècle. Il y a dans l'œuvre thomiste, du point de vue qui nous occupe, des doctrines dont un moderne serait surpris: ainsi ce qui concerne les serfs ou le traitement à infliger aux hérétiques, l'affirmation d'une certaine inégalité naturelle des hommes par rapport à la vertu; en d'autres cas, soit la dignité de la femme, la revendication des valeurs évangéliques de pauvreté, etc., ou même à l'occasion des sujets qui viennent d'être dits, on peut admirer au contraire l'esprit dont fait preuve cet auteur du moyen âge. On conclura de là que le ferment chrétien n'a produit ses effets qu'avec lenteur. Mais sans doute faudrait-il rectifier aussi certaines idées que nous tenons pour chrétiennes et qui ne le sont qu'en partie.

<sup>42</sup> Voir la *Somme théologique*, *Ia P.*, q. 93; *Ia IIae*, Prologue.

<sup>43</sup> Excellente explication du passage du mot *persona* en théologie chrétienne et analyse de son évolution, dans: *H. Rheinfelder, op. cit.*, pp. 161 sq. De Tertullien, voir: *Adversus Praxeum*, ch. 3, ch. 7 sq. La définition de Boèce se lit dans l'opuscle: *De duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, ch. 3; P. L., 64, 1343.

<sup>44</sup> «*Persona significat id quod est perfectissimum in rerum natura.*» *Somme théol.*, *Ia P.*, q. 29, a. 3.

humbles origines du mot et qu'on éprouvait le besoin de justifier comment, venu de si loin, il se prêtait cependant à l'expression du plus redoutable des mystères chrétiens. Boèce en effet informait les auteurs du moyen âge que *persona* désignait primitive-ment les masques en usage au théâtre; et il expliquait, sur la foi d'une tradition d'école, que ce mot dérivait du verbe *personare* (malgré le changement de quantité sur la voyelle *o*), parce que les masques étaient ainsi faits qu'ils amplifiaient la voix des acteurs<sup>45</sup>. Sur quoi saint Thomas d'Aquin s'interroge s'il est convenable d'appliquer à Dieu un nom de cette sorte. Il concède qu'à en juger d'après la chose d'où il fut tiré, le nom de personne ne saurait convenir à Dieu. Mais si l'on considère la signification à laquelle il fut destiné, cette haute application est justifiée. Car, dit-il, on représentait sur la scène des person-nages fameux: d'où l'emploi du mot pour désigner les gens d'Eglise détenteurs de dignités; d'où la mention de la dignité dans cer-taines définitions de la personne. Et parce qu'il est d'une grande dignité de subsister dans la nature raisonnable, tout individu ap-partenant à cette nature est nommé personne, conformément à l'énoncé de Boèce. Or, la nature divine excède en dignité toute nature. Donc, le nom de personne convient à Dieu plus qu'à n'im-porte quel autre<sup>46</sup>. Ce raisonnement a l'intérêt de nous rendre

---

<sup>45</sup> «Nomen personae videtur aliunde (i. e. non du grec ὄντοστασις) traductum: ex his scilicet personis quae in comoediis tragoediisque eos quorum interest homines repreäsentabant. Persona vero dicta est a personando, circumflexa paenultima. Quod si acuatur paenultima, aperte a sono dicta videbitur. Idcirco autem a sono, quia concavitate ipsa major necesse est volvatur sonus.» Boèce, *l. c.* Il est exact que *persona* veut dire masque. Boèce reproduit l'éty-mologie de Gavius Bassus rapportée par Aulu-Gelle, *N. A.*, V, 7. Elle n'est plus acceptée aujourd'hui, encore que l'étymologie véritable soit difficile à déterminer: cf. *H. Rheinfelder*, *op. cit.*, pp. 18—26; *Pauly-Wissowa*, XIX, s. v. *Persona*, 1036 sq.

<sup>46</sup> Quamvis hoc nomen *persona* non conveniat Deo quantum ad id a quo impositum est nomen, tamen quantum ad id ad quod significandum imponitur, maxime Deo convenit. Quia enim in comoediis et tragoediis repreäsentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen *persona* ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici *personae* in ecclesiis, quae habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam dicentes quod *persona* est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem per-tinente. Et quia magna dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur *persona*... Sed dignitas divinae naturae

sensible l'embarras éprouvé par un théologien devant le mot de personne désormais irrécusable. L'adaptation au sens de dignité n'est certes ni arbitraire ni contraire à l'histoire. Mais saint Thomas au fond justifie le fait accompli. Libre de son vocabulaire en matière morale, il évite d'employer le mot de personne, ou plutôt il n'y songe point. Et l'on ne mettra pas en doute cependant que la morale thomiste ne constitue une magnifique démonstration de l'excellence humaine. A la vérité, et pour qui cherche bien, le mot de personne se retrouve en cette partie de la *Somme théologique*. Mais en quelles implications! Le voilà engagé dans la désignation d'un péché, tant il est sûr que la carrière de ce nom est mouvementée et qu'il ne s'imposait pas de soi au moraliste épris de notions nettes et de mots garantis. La sainte Ecriture parle en toutes lettres de l'«acceptation des personnes». Saint Paul reprend l'expression en plusieurs passages, et pour dire qu'il n'y a pas d'acceptation de personnes en Dieu. Saint Jacques met en garde les fidèles contre le désordre de ce nom. Saint Jude y fait aussi allusion<sup>47</sup>. Il faut bien reconnaître en l'acceptation des personnes un péché. Dans ses classifications, saint Thomas d'Aquin en fera le péché opposé à la justice distributive. Il consiste en ce que l'on prend en considération la condition de la personne dans une affaire où il faudrait ne tenir compte que de la «cause», en toute objectivité. La personne cette fois et l'égard qu'on a pour elle déterminent un péché. L'auteur de la *Somme théologique* n'a pas manqué de percevoir l'inconvénient qu'il y a de désigner un péché par un mot élevé d'autre part à la signification que l'on a dite. Mais il est bien obligé d'accepter l'expression. Il concède donc que le mot de per-

---

exedit omnem dignitatem: et secundum hoc maxime competit Deo nomen personae.» *Somme théol.*, Ia P., q. 29, a. 3, ad 2m. Comment le nom de *persona* en effet a été employé, et dès l'âge classique, pour signifier (entre autres acceptations) une dignité et une valeur chez l'homme auquel on l'applique, *H. Rheinfelder* le montre, *op. cit.*, pp. 14—15. Il est exact aussi qu'au moyen âge le mot s'est dit spécialement des dignitaires ecclésiastiques: cf. *ibid.*, pp. 90—141.

<sup>47</sup> En grec προσωποληψία; en latin: *acceptio personarum*. Sur l'origine et l'histoire de l'expression: *H. Rheinfelder*, *op. cit.*, pp. 81—83. Sur sa signification et sa portée dans l'Ecriture: *J. Chaine*, *L'épître de saint Jacques* (Etudes bibliques), pp. 39—40; *Les épîtres catholiques* (Etudes bibliques), p. 325.

sonne est soumis à des acceptations variables<sup>48</sup>. Des incohérences de cette sorte sont toujours fâcheuses en langage scientifique.

L'introduction de la personne en philosophie morale fut l'œuvre de Kant. A ce philosophe, le mot parut convenir pour exprimer la dignité de l'être raisonnable, dont il avait la conviction si profonde. Kant en cela héritait de la tradition chrétienne, par laquelle avaient été corrigées, nous l'avons dit, les insuffisances de l'humanisme antique. Mais en agrémentant fortement le mot de personne à son système propre, il lui donnait la signification rigoureusement rationnelle qui est la marque de sa pensée. Les valeurs religieuses, dont la théologie chrétienne n'aurait pas manqué de charger ce terme si elle en avait fait un usage moral (comme elle emploie l'expression religieuse d'image de Dieu pour désigner l'homme en sa dignité), ne sont pas conservées chez l'auteur des *Critiques*. Il est impossible de parler de la personne en termes plus magnifiques que n'a fait ce philosophe; mais on se souviendra que sa ferveur, ainsi que le respect dont il veut que la personne soit l'objet, traduisent le primat pur et simple de la moralité<sup>49</sup>. L'exaltation kantienne de la personne s'entend pareillement comme liée à une morale qui se tire tout entière du sujet, récusant avec la dernière énergie tout motif d'action qui serait pris d'une matière, quelque excellente qu'elle soit. Sur ce point aussi, il y a rupture entre le nouvel usage du mot et la tradition morale antérieure. Et l'on dirait cette fois que la personne chez Kant se substitue à la fin dernière qui régnait sur les morales eudémonistes, tant païennes que chrétiennes. La valeur absolue de la personne kantienne ne s'obtient

---

<sup>48</sup> *Somme théologique. IIa IIae*, q. 63, a. 1. L'article débute sur cette difficulté: «In nomine personae intelligitur personae dignitas. Sed considerare dignitates personae pertinet ad distributivam justitiam.» En d'autres termes: selon la force de l'expression, *acceptio personarum* devrait signifier un acte vertueux et non un péché. Saint Thomas répond, avouant l'ambiguité du mot de personne: «In distributiva justitia, considerantur conditions personarum quae faciunt ad causam dignitatis vel debiti. Sed in acceptione personarum considerantur conditions quae non faciunt ad causam.»

<sup>49</sup> Kant fait sa place assurément à la religion. Mais on peut estimer qu'il n'a pas sauvégardé ce qu'il y a de spécifique dans les valeurs religieuses et qu'il résout le plus qu'il peut le «religieux» dans le «moral». Cf. V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1926, p. 683. Voir aussi la réaction de R. Otto contre la réduction kantienne du «sacré» à une catégorie morale, dans l'ouvrage: *Das Heilige*, ch. 2.

en outre que par l'opposition où elle est établie à l'égard de l'homme individuel, de ses penchants et de sa sensibilité; le mot abstrait de «personnalité» porte spécialement cette intention. La personnalité appartient au monde intelligible; elle caractérise l'être raisonnable comme tel et s'entend indépendamment de la constitution particulière de la nature humaine. Elle n'est pas une donnée de l'expérience mais une exigence de la conscience. Elle n'assure donc pas la dignité de l'homme empirique; elle contribue plutôt à accuser le dualisme qui traverse toute la morale kantienne. La personnalité ainsi entendue n'est-elle pas toute proche de l'impersonnalité? Elle est pour l'homme un idéal. A ce titre, elle agit sur lui très efficacement. Mais elle n'est pas l'homme même. Il faut remarquer enfin le lien étroit qui unit chez Kant personnalité et liberté. Tandis que la philosophie antique et la théologie chrétienne en l'un au moins de ses courants les plus puissants plaçaient la dignité humaine avant tout dans l'intelligence (faisant jouer à celle-ci un rôle essentiel jusque dans la constitution de l'acte moral), l'excellence humaine cette fois est tout entière suspendue aux pures déterminations *a priori* de la raison pratique selon lesquelles la volonté s'affirme comme indépendante du monde du déterminisme et comme pouvoir autonome de législation universelle. Par rapport à la tradition classique, les valeurs sont déplacées. De l'ordre de l'être l'on est passé à celui du devoir. Introduit par Kant dans la philosophie morale, le mot qui nous occupe n'en sera plus rejeté. Il gardera en général la haute signification que lui attribua ce philosophe. Il aura notamment le mérite de rendre manifeste l'universelle destination des hommes à la vertu: car il n'en est aucun qui ne soit une personne. L'une des insuffisances de la morale antique est par là corrigée. Il est à attendre d'autre part que la personne demeure marquée à quelque degré, dans la suite de l'histoire doctrinale, des notes dont nous venons de la voir affectée. La dignité humaine peut s'entendre de bien des manières et en bien des contextes philosophiques. A l'exprimer par le terme de personne, on a chance d'évoquer désormais, en même temps qu'une exigence chrétienne, le moralisme formel dont ce mot représente l'un des éléments techniques<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Les principaux textes kantiens sur la personne et la personnalité (comme intéressant la moralité) se lisent dans la *Grundlegung zur Metaphysik der*

*Sitten et dans la Kritik der praktischen Vernunft.* Dans le premier de ces ouvrages, la personne fournit à Kant la valeur absolue dont il a besoin pour fonder un principe pratique suprême; elle est opposée aux choses, dont la valeur est seulement relative; elle a rang de fin en soi, les choses n'étant que des moyens; elle est objet de respect: «Also ist der Wert aller durch unsere Handlung *zu erwerbenden* Gegenstände jederzeit bedingt. Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserm Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher *Sachen*, dagegen vernünftige Wesen *Personen* genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke *an sich selbst*, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin sofern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist).» *Grundl. z. Met. d. Sitten*, 2. Abschnitt; éd. Acad. Berlin, t. IV, p. 428.

Le rapport du respect à la personne est développé dans la *Critique de la raison pratique*, au chapitre qui traite des mobiles de la raison pure pratique: «Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen...» *Kr. d. pr. V.*, I. T., 1. B., 3. Hauptst.; éd. citée, t. V, p. 76.

Dans le même chapitre, pour répondre à la question de l'origine du devoir, Kant écrit, donnant la définition de la personnalité: «Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenswelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenswelt, mit ihr das empirisch bestimmmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen als das moralische angemessen ist), unter sich hat. Es ist nichts anderes als die *Personlichkeit*, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen, reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenswelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß.» *Ibid.*; éd. citée, t. V, p. 86.

Il est significatif qu'aussitôt après vient la mention de la sainteté, dont on voit le contenu purement moral et rationnel: «Auf diesen Ursprung gründen sich nun manche Ausdrücke, welche den Wert der Gegenstände nach moralischen Ideen bezeichnen. Das moralische Gesetz ist *heilig* (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die *Menscheit* in seiner Person muß ihm heilig sei.» *Ibid.*; éd. citée, p. 87. Suit le développement où s'affirme de nouveau la sublimité de la personnalité et sa signification morale. Sur la sainteté comme perfection morale, voir encore *ibid.*, 2. B. 2. Hauptst., paragr. 4.

La permanence sans fin de la personnalité est le gage de la perfection morale, inaccessible en cette vie: «Da sie (die Vollkommenheit) indessen gleichwohl als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem

ins *Undendliche* gehenden *Progressus* zu jener völligen Angemessenheit ange-  
troffen werden, und es ist nach Prinzipien der reinen praktischen Vernunft  
notwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unseres  
Willens anzunehmen. Dieser unendliche Progressus aber ist nur unter Vor-  
aussetzung einer ins *Unendliche* fortdauernden *Existenz* und Persönlichkeit  
dieselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele  
nennt) möglich.» *Ibid.*; éd. citée, t. V, p. 122.

Dans la conclusion de l'ouvrage, s'affirme particulièrement la distinction  
de la personnalité par rapport à la personne empirique et son appartenance  
au monde intelligible: «Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und  
zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das  
Nachdenken damit beschäftigt: *der bestirnte Himmel über mir und das  
moralische Gesetz in mir*... Das zweite fängt von meinem unsichtbaren  
Selbst, meiner Persönlichkeit, an... und erhebt meinen Wert als einer  
*Intelligenz* unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das mora-  
lische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnen-  
welt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens, soviel sich aus der zweck-  
mäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz abnehmen läßt.  
*Ibid.*, Beschuß; éd. citée, t. V, p. 162.

La personne et la personnalité figurent en outre parmi les notions que  
définit la première partie de la *Méthaphysique des mœurs*: «Person ist das-  
jenige Subjekt, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind. Die *mora-  
lische Persönlichkeit* ist also nichts anderes als die Freiheit eines vernünf-  
tigen Wesens unter moralischen Gesetzen (die psychologische aber bloß das  
Vermögen, sich der Identität seiner selbst in den verschiedenen Zuständen  
seines Daseins bewußt zu werden), woraus dann folgt, daß eine Person kei-  
nen anderen Gesetzen als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens  
zugleich mit anderen) sich selbst gibt, unterworfen ist.» *Die Met. d. Sitten*,  
I. T., Einl., IV; éd. citée, t. VI, p. 223.

L'*Anthropologie* enfin s'ouvre sur cette affirmation de l'incomparable  
dignité de l'homme: «Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben  
kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebenden Wesen.  
Dadurch ist er eine *Person* und vermöge der Einheit des Bewußtseins bei  
allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d. i.  
ein von *Sachen*, dergleichen die vernunftlosen Tiere sind, mit denen man  
nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unter-  
schiedenes Wesen, selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann, weil er  
es doch in Gedanken hat.» *Anthrop. in pragmatischer Hinsicht*, I. T., 1. B.,  
paragr. 1; éd. citée, t. VII, p. 127.

Sur la personnalité dans la morale kantienne, voir: *V. Delbos, op. cit.*,  
pp. 374—375. Sur les différents sens du terme de personne chez Kant et le  
rapport de la personne morale avec la personne empirique (la personne empirique  
est le moyen de réalisation de la personne morale, cf. Fichte), voir  
l'étude plus développée de *D. Greiner, Der Begriff der Persönlichkeit bei  
Kant*, dans: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, X (1897), pp. 40—84.  
On y relèvera cette appréciation: «Die Erhebung und Autorisierung des Men-  
schen zur Persönlichkeit ist sozusagen das letzte Wort der Kant'schen Philo-

Des deux manières possibles de considérer l'homme, soit selon la nature humaine comme telle, soit selon la diversité des individus, on opte résolument pour la seconde lorsqu'on fait usage du mot de personne. Autre chose dire la personne, autre chose dire l'homme. Et tandis que l'idée de dignité peut être attachée à ce dernier mot, seul le premier exprime les multiples réalisations de l'homme que constituent les individus humains<sup>51</sup>. Il y a lieu de voir dans quelle mesure la personne ainsi comprise a rapport avec la philosophie morale et quelle sorte de bénéfice elle confère ou non à cette discipline.

Les anciens n'ont pas ignoré l'individu autant qu'on le dit quelquefois. A l'intérieur de la nature humaine, ils ont fait des différences. Nous devons aux médecins grecs la fameuse distinction des constitutions humorales; d'où le partage des hommes en sanguins, colériques, mélancoliques et flegmatiques. Platon fonde sur les variétés intervenant dans la composition des hommes les classes entre lesquelles se distribue son Etat<sup>52</sup>; et en ce qui concerne les philosophes, il décrit avec soin le naturel qui doit les distinguer<sup>53</sup>. Il entend régler les mariages par des lois afin que, par le mélange habile des tempéraments, naissent

---

sophie» (p. 47); et ce résumé de la doctrine kantienne de la personnalité: «Damit ist die Persönlichkeit jenseits aller Erfahrung gestellt und bezeichnet das reine, durch kein sinnliches Interesse getrübte Ideal der Menschheit, deren objektivierten Allgemeinwillen sie in sich begreift. Allein auf Regeln der Vernunft und deren Gesetze begründet, ist sie allem Wechsel und aller Veränderung entrückt, thronend in ewiger, unwandelbarer Schönheit, wie das Sittengesetz, als dessen Projektion sie sich erweist: sie ist das Noumenon des Sittengesetzes» (pp. 63—64).

<sup>51</sup> H. Rheinfelder, *op. cit.*, p. 14, a signalé que dans l'antiquité classique *persona* tendait à se substituer à *homo*, lequel remplaçait *vir* tombant en désuétude. Dans le français contemporain, où l'on ne possède point l'équivalent de *vir* (qu'attestent seulement des mots dérivés), on ne commet néanmoins aucune confusion entre l'homme et la personne. Car «homme» conserve sa pleine signification d'être humain, et «personne» se réfère à l'homme individuel. Lorsqu'on veut présenter la personne selon l'aspect où elle rejoindrait le sens du mot homme, on parle plutôt de la personne humaine.

<sup>52</sup> Rép., III, 414 d—415 c. Dans le *Timée*, 86 d—87 b sont dénoncés les effets du corps sur l'âme et les fâcheuses conséquences, intéressant la constitution des individus, qui en résultent selon les cas.

<sup>53</sup> Rép., VI, 485 b—487 a; VII, 535 a—536 b.

les enfants les mieux équilibrés<sup>54</sup>. Aristote débat expressément la question de savoir si la vertu chez la femme, chez l'enfant et chez l'esclave ne diffère pas de ce qu'elle est chez l'homme. Il fait reproche à Socrate de s'être contenté d'une définition universelle de la vertu. Il conclut pour son compte que, selon les sujets, la même vertu subit des variations. Elle se ressent de la condition générale de qui la possède. Ainsi sera-t-elle plus accomplie chez le maître, proportionnée chez les autres aux devoirs subalternes qui leur reviennent. Tandis que la force virile s'accompagne d'autorité, le courage chez la femme s'accorde avec la soumission. Et la soumission de l'esclave à son tour diffère de celle de la femme. Parmi les vertus, il en est semblablement qui conviennent mieux aux hommes, d'autres aux femmes (dont le silence), et ainsi de suite<sup>55</sup>. L'attention qu'Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* accorde aux vertus en leurs particularités le conduit inévitablement à concevoir la vie morale comme se réalisant diversement chez les individus, selon la vertu prépondérante qu'ils exercent. On connaît le portrait célèbre du magnanimité, où une vertu diligemment étudiée fonde un type moral déterminé entre tous. Le portrait est à ce point précis et le détail en est poussé si loin qu'il n'est pas défendu de reconnaître en cette page la savoureuse restitution de Socrate en personne<sup>56</sup>. Il n'est pas étonnant qu'un disciple

---

<sup>54</sup> *Rép.* V, 459 a—460 b; *Politique*, 305 e—311 c; *Lois*, VI, 772 d—773 e.

<sup>55</sup> *Pol.*, I, 13, 1259 b 21 sq. On voit qu'Aristote requiert de l'esclave la vertu, encore que celle-ci (comme d'ailleurs la vertu de la femme et celle de l'enfant, quoique chacune à sa manière) soit toute relative à la vertu du maître. Il ne suffit donc pas au maître de commander et à l'esclave d'exécuter; mais le maître vertueux communiquera à son esclave la vertu qui permette à celui-ci de ne pas faillir en sa tâche propre. En matière de vertu, Aristote fait entre l'esclave et l'artisan une différence, à l'avantage du premier: car l'esclave partage la vie de son maître et sa condition servile, on l'a dit plus haut, à une origine naturelle (donc elle se prête à être perfectionnée par la vertu); tandis que l'artisan est moins lié au maître et l'on n'est par nature ni cordonnier ni menuisier ni rien de semblable. — Sur l'allusion à Socrate dans ce chapitre des *Politiques*, voir notre ouvrage: *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, 1942, p. 66.

<sup>56</sup> *Eth. Nic.*, IV, 7—8, 1123 a 34—1125 a 16. Voir notre ouvrage cité, p. 55—57. Nous inclinons à voir une autre allusion à Socrate dans l'un des traits de la vertu de libéralité, *Eth. Nic.*, IV, 2, 1120 b 7; le passage est à rapprocher de Xénophon, *Mémorables*, I, 3, 3.

d'Aristote ait écrit les *Caractères*. Un livre de cette sorte dénote la curiosité de l'individuel et nous garantit de surcroît que les anciens n'ont nullement conçu la vie morale comme l'uniforme mise en œuvre des préceptes et définitions qu'ils s'appliquaient d'autre part à bien élaborer<sup>57</sup>.

On a raison toutefois de penser que la considération de la nature humaine l'emporte chez les premiers moralistes sur celle de l'individu. Ils ont été principalement attentifs à l'homme. Ils l'ont défini en ce qu'il a d'invariable et de constant. Ils ont tiré de cette définition des règles pratiques universellement valables. Et plutôt que d'adapter aux convenances diverses des individus ce qu'ils avaient jugé bon en général, ils tendaient à solliciter des individus l'effort d'adaptation qui les conformât aux exigences de la nature humaine comme telle. En ce sens, la morale antique est impersonnelle et objective au premier chef. Bien significative à cet égard est la manière dont procède Aristote. Il a distingué deux béatitudes et donc deux genres de vies humaines; l'une est contemplation, l'autre action. Selon toute apparence, cette division fait droit à la différenciation de deux types d'hommes, les uns doués pour la philosophie, les autres, en plus grand nombre, destinés à la vie politique. Où l'on observe qu'Aristote a accordé la dignité humaine à des activités

---

<sup>57</sup> On sait l'hommage qu'a rendu N. Hartmann, en tête de son *Ethik*, à la richesse descriptive de l'*Ethique à Nicomaque*. — Le mot de «caractères» est remarquable. Il est chez Platon et chez Aristote, mais au sens physique d'empreinte ou au sens plus général de marque (Platon: *Phèdre*, 263 b; *Pol.*, 289 b. Aristote: *De gen. anim.*, V, 2, 781 a 28; *Pol.*, I, 9, 1257 a 40—41). On voudrait être sûr que Théophraste a mis ce titre à son ouvrage. Nous le nommons ainsi d'après le catalogue de Diogène Laërce (V, 47, 48): ἡθικοὶ χαρακτῆρες; mais rien ne nous garantit que ce compilateur ne se contente pas de suivre une tradition postérieure à Théophraste. On signale du péripatéticien Ariston (fin du III<sup>e</sup> s. avant J.-C.) des χαρακτηρισμοί, cités par Philodème (1<sup>er</sup> s. avant J.-C.) dans son περὶ χακιῶν (éd. Chr. Jensen, Teubner, 1911). Quoi qu'il en soit, au sens où nous l'employons encore, le mot nous vient des Grecs, et il signale l'une des directions certaines de leur recherche morale. Dans Epictète, *Entretiens*, IV, 5, 16, le mot au pluriel désigne les traits fondamentaux inscrits dans l'âme par la nature. — Noter chez Hérodote, I, 116, l'alliance de mots: χαρακτὴρ τοῦ προσώπου, les traits du visage. — Du goût que montre Théophraste pour la description des caractères, il n'est pas défendu de rapprocher la comédie de Ménandre, où défilent en leur variété et en leur vérité des types offerts à l'observation du poète par la société du temps.

qui demeurent, en son système, entièrement étrangères aux opérations spéculatives de l'intelligence. Mais quant à nous dire quelle sorte d'hommes sont faits pour l'une ou pour l'autre perfection, à quels signes se reconnaissent le futur philosophe et le futur politique, il ne s'en soucie guère. Nous dirions qu'il n'a pas l'idée de la vocation. Du moins n'y prend-il pas un spécial intérêt. La vocation dit justement le rapport de l'individu en ses particularités avec la perfection qui lui convient. Elle concerne la personne. Aristote traite de l'homme. Non qu'il soit fermé au genre de problèmes que nous évoquons. Mais c'est dans les *Topiques* que se trouvent les lignes suivantes: il arrive, dit-il, que « les choses meilleures ne soient pas les plus désirables... Ainsi, philosopher vaut mieux que s'enrichir, mais ce n'est pas là une chose préférable pour celui qui manque du nécessaire. Le superflu, c'est quand, possédant le nécessaire, on travaille à s'assurer quelque autre belle chose. Rigoureusement parlant, peut-être le nécessaire est-il préférable et le superflu meilleur<sup>58</sup>. » S'il s'agit donc de choisir, on ne tiendra pas compte seulement de l'excellence de la chose en soi, mais de sa propre condition. La pensée est suggestive. Elle n'a pas reçu dans les *Ethiques* le développement qu'on aurait pu attendre. Avec ses considérations attentives sur le naturel philosophique, Platon montre plus d'intérêt peut-être qu'Aristote pour l'exacte conformité d'un individu avec le genre de vie qui lui convient et dont il porte en soi comme l'appel<sup>59</sup>. Il reste que ces philosophes ont eu l'ambition maîtresse de diriger les hommes vers un bien et une perfection qu'ils avaient définis selon les requêtes de la nature humaine ou de la cité en sa forme accomplie.

Avec les Latins, la considération de l'individu, dont nous relevions plus haut chez les Grecs quelques exemples, continuera de s'affirmer. Et pour la première fois, nous la verrons exprimée par le moyen du mot *persona*. L'usage n'en doit pas aller sans conséquence. La *persona*, nous l'avons dit, s'entend chez Cicéron

---

<sup>58</sup> *Topiques*, III, 2, 118 a 8—15.

<sup>59</sup> Un peu dans le sens que nous venons de dire, A. Grant a observé (*Ethics of Aristotle*, Londres, 1885, vol. I, p. 460): «Aristotle insisted much less than Plato on the innate difference between man and man, and approaches much more nearly to the mechanical and sophistical view, ἀνθρωπος ἀνθρώπου οὐ πολὺ διαφέρει.»

de la nature humaine en sa dignité. Mais le moraliste du *De officiis* ne s'en tient pas là. Il ajoute que nos personnages en réalité sont multiples. Outre celui que possèdent tous les hommes, chacun de nous a reçu de la nature le sien propre. Car de même qu'entre les corps il y a de grandes dissemblances (les uns sont rapides à la course, les autres vigoureux dans la lutte, l'extérieur de celui-ci est empreint de gravité, celui-là respire l'élégance), il existe entre les âmes des variétés plus grandes encore. Sous la plume de Cicéron, les exemples abondent: douceur, activité, sévérité, gaîté, ambition, tristesse, ironie, autorité, ruse, simplicité, patience, agrément, rudesse, ce sont autant de traits sur chacun desquels il met un nom propre. Innombrables, estime-t-il pour finir, sont les différences naturelles observables entre les individus<sup>60</sup>. Mais un troisième personnage s'ajoute à ces deux-là, bientôt un quatrième. Le troisième nous est fourni par les circonstances et la fortune: tel est riche, comblé d'honneurs, tel est pauvre et méprisé. Le quatrième est celui que nous nous créons à nous-mêmes: les uns s'adonnent à la philosophie, les autres au droit ou à l'éloquence; entre les vertus, on choisit d' exceller dans celle-ci ou dans celle-là<sup>61</sup>. Or, Cicéron, à la pensée de qui demeure présent le sens originel de *persona*, sait que l'art du poète dramatique est de ne rien attribuer à ses personnages, en parole et en action, qui ne réponde à ce qu'ils sont; celui de l'acteur, de choisir habilement le personnage qu'il est le plus apte à jouer. Comment en irait-il dans la réalité autrement que sur le théâtre? Nous avons à vivre selon nos personnages. Il ne suffit pas de vouloir faire le bien. Il importe de mesurer le bien

---

<sup>60</sup> «Intellegendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis, quarum una communis est ex eo, quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque ejus, qua antecellimus bestiis (comparer avec le texte cité plus haut, n. 21)... altera quae proprie singulis est tributa. Ut enim in corporibus magnae dissimilitudines sunt — alios videmus velocitate ad cursum, alios viribus ad luctandum valere, itemque in formis aliis dignitatem inesse, aliis venustatem — sic in animis existunt majores etiam varietates.» Suivent les exemples. Et au terme d'une liste copieuse, la conclusion: «Innumerabiles aliae dissimilitudines sunt naturae morumque, minime tamen vituperandorum.» *De officiis*, I, 30, 107—109.

<sup>61</sup> «Ac duabus iis personis, quas supra dixi, tertia adjungitur, quam casus aliqui aut tempus imponit; quarta etiam, quam nobis met ipsi judicio nostro accommodamus.» *Ibid.*, 32, 115. Et la suite.

sur ce que nous sommes. Telle est l'idée de *decorum*, à laquelle est liée chez Cicéron cette attention accordée aux *personae* comme nous venons de voir. Le personnage commun est le premier, certes, que l'on ait à respecter; et en cela, cette morale du *decorum* demeure fidèle à l'inspiration humaniste et objective que nous signalions chez un Platon et un Aristote. Mais sauvegardé ce personnage fondamental, il est essentiel que l'on se règle sur les autres. Il ne s'agit pas de prétendre au meilleur, mais au convenable. Le principe d'une conduite louable n'est pas d'imiter les hommes illustres en leurs qualités éminentes, mais d'être fidèle à soi-même. Serons-nous moins habiles que les acteurs? Le précepte qu'on vient de dire est si certain qu'il ne faudra pas être surpris de voir deux hommes, aux prises avec les mêmes circonstances, opter pour deux conduites contraires; et cependant chacune d'elles sera digne d'approbation. Cicéron cite l'exemple de Caton d'Utique: il se tua, alors que les autres partisans de Pompée se rendirent à César. Peut-être, et vu leurs caractères, eût-il été répréhensible que ces gens-là se donnassent la mort; mais pour Caton, si l'on considère sa fière nature et l'austérité de ses mœurs, mieux valut mourir que de contempler le visage du tyran<sup>62</sup>. Dans le même esprit, Cicéron attache beau-

<sup>62</sup> Les formules de Cicéron méritent d'être transcrives: «Sic enim est faciendum, ut contra universam naturam nihil contendamus, ea tamen conservata propriam nostram sequamur, ut, etiam si sint alia graviora atque meliora, tamen nos studia nostra nostrarae naturae regula metiamur.» *Ibid.*, 31, 110. — «Omnino si quicquam est decorum, nihil est profecto magis quam aequabilitas cum universae vitae, tum singularum actionum, quam conservare non possis, si aliorum naturam imitans omittas tuam.» *Ibid.*, 111. — «Atque haec differentia naturarum tantam habet vim, ut non nunquam mortem sibi ipse conciscere alius debeat, alius non debeat.» *Ibid.*, 112. — «Id enim maxime quemque decet, quod est cujusque maxime.» *Ibid.*, 113. — «Suum quisque igitur noscat ingenium acremque se et bonorum et vitiorum suorum judicem prabeat, ne scaenici plus quam nos videantur habere prudentiae. Illi enim non optimas, sed sibi accommodatissimas fabulas eligunt.» *Ibid.*, 114. — Platon a fait de la conformité de chacun à la fonction qui lui est dévolue la loi génératrice de la cité et il a défini d'après elle la justice:  $\eta\tau\bar{\eta}$   $\bar{o}\bar{l}\bar{x}\bar{e}\bar{t}\bar{o}\bar{u}\bar{s}$   $\tau\bar{e}\bar{s}$   $\kappa\bar{a}\bar{l}$   $\bar{e}\bar{a}\bar{u}\bar{t}\bar{o}\bar{u}\bar{s}$   $\bar{e}\bar{e}\bar{\zeta}\bar{i}\bar{s}$   $\tau\bar{e}\bar{s}$   $\kappa\bar{a}\bar{l}$   $\bar{p}\bar{r}\bar{a}\bar{\zeta}\bar{i}\bar{s}$ , *Rép.*, IV, 433 e. Mais la justice de Platon n'est pas le *decorum* de Cicéron. Là, il s'agit de concourir à l'harmonie et au bien d'un tout dont on est une partie; ici, de s'affirmer en ce que l'on a de particulier et de soutenir la beauté de son rôle. L'opposition de l'*optimum* et du *sibi accommodatissimum* est impossible chez Platon.

coup d'importance au choix par chacun de son genre de vie, c'est-à-dire à la détermination du quatrième personnage. On s'inspirera en cette délibération de ce que l'on est. On ne saurait s'entourer de trop de précautions pour la mener à bien<sup>63</sup>. Cet ensemble d'insistances et de pensées, où se trouve engagé le mot de *persona* de la manière que nous avons dite, correspond assez exactement à l'une des préoccupations que traduit encore pour nous le mot de personne. Cicéron s'avise de l'extrême variété des individus. Et dans ce sentiment, il tend à ramener du dehors au dedans les principes sur lesquels régler une vie humaine. L'inviolabilité du premier personnage, nous l'avons remarqué, écarte pour cette morale le danger de subjectivisme; la limitation est capitale. Mais il peut devenir difficile de concilier avec les prescriptions universelles de la raison les convenances tenant aux conditions particulières de chacun. La justification du suicide de Caton nous est en ce sens un avertissement. Toute morale animée de la même sollicitude dont vient de faire preuve Cicéron est appelée à rencontrer des problèmes analogues. L'intérêt attaché aux individus signale un progrès; mais il se pourrait qu'un progrès de cette sorte ne s'acquît jamais sans la menace tout au moins d'une compensation<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> «In primis autem constituendum est, quos nos et quales esse velimus et in quo genere vitae: quae deliberatio est omnium difficillima.» *Ibid.*, 32, 117. — «In qua deliberatione ad suam cujusque naturam consilium est omne revocandum.» *Ibid.*, 33, 119. — A propos du problème de la vocation ainsi posé, *M. Pohlenz, Antikes Führertum, Cicero De officiis und das Lebensideal des Panaetios*, Leipzig-Berlin, 1934, p. 71, remarque: «Merkwürdig modern mutet uns diese Problemstellung an, und im klassischen Athen wäre sie ganz unmöglich gewesen», et la suite. De nos jours, la caractérologie répond, sous la forme d'un savoir méthodique, au genre de préoccupations dont le passage cité de Cicéron nous offre le témoignage. — Dans la suite du même exposé, Cicéron distingue les devoirs répondant aux différents âges de la vie, ceux des jeunes gens et ceux des vieillards. Il dit un mot des devoirs des magistrats, des particuliers, des étrangers: *Ibid.*, 34, 122—125.

<sup>64</sup> En étudiant le *πρέπον* chez Platon (nombreux textes), chez Aristote, chez les premiers stoïciens, on découvrirait les origines de l'idée que vient de nous exposer Cicéron. Mais autre chose un commencement, autre chose une détermination systématique. On sait que les deux premiers livres de *De officiis* suivent un ouvrage perdu de Panaetius; ce philosophe du moyen stoïcisme est sans aucun doute l'auteur de la notion systématique de *πρέπον* et de la justification morale des particularités individuelles telle que nous l'offre le traité

Les stoïciens de l'époque postérieure montrent de leur côté tenir compte de la personne, quoique d'une manière qui n'est plus tout à fait celle de Cicéron. En relatant brièvement leur pensée, nous manifesterons un nouvel aspect et comme une nouvelle fonction en philosophie morale de l'idée dont nous traitons. Epictète veut qu'en toute rencontre le disciple qu'il forme soit en mesure de sauvegarder  $\tauὸ\ \chiατὰ\ \piρόσωπον$ . Le précepte en est énoncé au commencement des *Entretiens*, aussitôt après le chapitre où fut d'emblée établie la distinction des  $\tauὰ\ \dot{\epsilon}\varphi'\ \eta\mu\tilde{\nu}$  et des  $\tauὰ\ oὐχ\ \dot{\epsilon}\varphi'\ \eta\mu\tilde{\nu}$ . On fixera en effet sa conduite, non en s'abandonnant aux circonstances extérieures et aux impressions qu'elles produisent, mais en réagissant aux fortunes diverses dans le sens de l'affirmation de soi-même. C'est à la considération de soi-même et à ce qu'on nommerait bien le sentiment de la dignité personnelle que fait appel Epictète pour obtenir de l'homme une attitude courageuse et des actions irréprochables. Imposons notre personnage, mettons sur tout ce qui survient la marque de notre personnalité: l'expression  $\tauὸ\ \chiατὰ\ \piρόσωπον$ , qui prend nettement dans ce chapitre force de terme technique, se prête à être ainsi interprétée. L'élément de dignité y est pré-

---

cicéronien. Analyse détaillée et bonne interprétation de la partie du *De officiis* ici retenue dans: *M. Pohlenz, op. cit.*, pp. 67—74. A travers Cicéron, l'auteur tente de reconstituer le développement du modèle grec; il ne doute pas que là où nous lisons *persona*, Panaetius n'ait employé le mot  $\piρόσωπον$ . Il faut devancer en ce cas la date à laquelle *R. Hirzel, op. cit.*, p. 43 (cf. ci-dessus, n. 3), signale l'apparition de  $\piρόσωπον$  au sens d'individu.

Les trois derniers personnages dont il fut question dans le texte de Cicéron s'entendent de l'homme en son individualité. Le mot latin n'est pas éloigné de signifier alors notre «personne», selon l'intention individuante que porte ce mot. Il y a dans Cicéron des exemples d'un tel emploi (*Pro A. Cluentio or.*, 29; *Ep. ad Att.*, VIII, 11, D 7; textes analysés par *H. Rheinfelder, op. cit.*, pp. 12—13); tandis que le sens de personnage demeure plus visible en d'autres textes (*De off.*, I, 34, 124; III, 10, 43; *Or. pro L. Murena*, 3, 6). Personnage et personne voisinent de même chez Sénèque, *De ben.*, II, 17, 2; et le sens de personne ressort des textes suivants: *De ira*, III, 6, 5; *Ad Helviam*, 19, 2; *De clem.*, Pr. 2, 1; *De ben.*, II, 15, 3; III, 28, 1; *Ep. 81*, 16. Les auteurs traitant de *persona* n'allèguent guère Sénèque. Nous devons l'indication de ses textes (cf. ci-dessus, n. 22) à M. A. Pittet, qui n'a publié encore que le premier fascicule de son *Vocabulaire philosophique de Sénèque* (Aberrare-Computatio, Paris, 1937). Nous adressons à M. A. Pittet nos sincères remerciements.

sent; mais c'est une dignité dont il appartient à chacun d'être l'auteur. En parlant ainsi, Epictète souligne comme élément spécifique l'intervention de l'homme dans l'action; il attire l'attention sur ce que la valeur morale d'une existence se prend de la décision intime par laquelle chacun de nous répond aux événements; il cerne et circonscrit notre être réel, qui se mesure sur l'opposition où nous sommes constitués par rapport à l'univers et à la partie possible de nous-mêmes. Notion stoïcienne de la personne, où prévalent le mépris des contingences, la force d'âme et une sorte de jalouse de l'indépendance: *τὴν προαιρεσιν οὐδὲ δὲ Ζεὺς νικῆσαι δύναται*, ma libre résolution, Zeus lui-même ne peut la vaincre<sup>65</sup>. Il n'est pas sans signification qu'au nom de la personne ainsi comprise, Epictète envisage, lui aussi, le suicide, comme l'action d'éclat que peuvent appeler les circons-

<sup>65</sup> *Entretiens*, I, 1, 23. Ici encore, J. Souilhé traduit προαιρεσις par «personne morale». Une bonne formule dans le même chapitre: *τί ἐμὸν καὶ τί οὐκ ἐμὸν καὶ τί μοι ἔξεστιν καὶ τί μοι οὐκ ἔξεστιν* (I, 1, 21). — Le mot de πρόσωπον appartient au ch. 2 du livre I, où il paraît à quatre reprises:

n. 7: pour faire le discernement du raisonnable et du déraisonnable, dit Epictète, οὐ μόνον ταῖς τῶν ἔκτοις ἀξίαις συγχρωμέθα, ἀλλὰ καὶ τῶν κατὰ τὸ πρόσωπον ἔαυτοῦ ἔκαστος. On tiendra donc compte non seulement de la valeur des choses dont il s'agit, mais chacun tiendra compte aussi de sa propre valeur, du prix auquel il s'estime; et il jugera s'il doit ou non faire l'action qui se propose. Le πρόσωπον dans ce texte est bien près d'être la personne.

n. 14: celui qui ne s'interroge qu'au sujet des choses extérieures et calcule seulement d'après les circonstances de l'action ce qu'il doit faire ou ne pas faire, ἐγγύς ἔστι τῶν ἐπιλελησμένων τοῦ ἰδίου προσώπου. Il oublie son rôle, il ne s'avise pas de son personnage, il perd le sens de sa personnalité. Epictète entend que l'on soit quelqu'un, comme nous dirions; et c'est en définitive de la volonté qu'il a que dépendent les décisions d'un homme et ses manières d'agir.

n. 28: après des exemples d'hommes ayant montré une volonté inflexible en des circonstances difficiles: τοιοῦτον ἔστι τὸ κατὰ πρόσωπον. Voilà ce que c'est que de vivre et d'agir selon soi-même, en conformité avec le personnage que l'on représente ou plutôt la personne que l'on est. Et Epictète ajoute: telle est la force de cette attitude chez ceux qui sont habitués à faire entrer la considération de leur personne dans leurs délibérations.

n. 30: on pose à Epictète la question: πόθενοῦν αἰσθησόμεθα τοῦ κατὰ πρόσωπον ἔκαστος; C'est-à-dire: comment chacun de nous reconnaîtra-t-il ce qui est conforme à sa personnalité? La réponse est qu'on le saura d'après une certaine conscience que l'on porte en soi de sa propre force, d'après le sentiment qu'on a de sa propre valeur. Et c'est là quelque chose qui s'acquiert par l'exercice et avec le temps.

tances<sup>66</sup>. Marc-Aurèle n'offre pas l'expression technique dont nous venons de dire le sens. Mais à sa manière, il tourne la vie morale vers le sujet. Il réfléchit sur son âme, il pratique l'examen de conscience, il se livre à la vie intérieure. Son but est de tenir ses énergies en éveil. L'on hésite encore sur le sens à donner au titre de l'ouvrage, *τὰ εἰς ἑαυτόν*, qui pourrait avoir été choisi par l'auteur. Peut-être: *Exhortations à moi-même*; peut-être: *Retour en moi-même*<sup>67</sup>. De toute manière, la direction est indiquée que prend la vie morale de l'empereur. Dans une doctrine générale de la conformité à la nature, il cherche en lui-même les ressources qui l'égalent à cette suprême exigence de la perfection: «Fouille au dedans de toi, c'est au dedans de toi qu'est la source du bien, et elle peut jaillir sans cesse si tu fouilles toujours»<sup>68</sup>. La pensée du *δαιμόνιον* intérieur ne peut que renforcer cette attention réflexive. On voit la différence avec Epictète: selon notre langage d'aujourd'hui, là mise en valeur de la *personnalité*, ici orientation vers le *sujet*. Cicéron de son côté mesurait son *decorum* sur les convenances *individuelles*. Le mot de *πρόσποντα* n'a point gardé chez Marc-Aurèle la valeur déterminée qu'il avait prise chez Panaetius<sup>69</sup>.

De l'aperçu que nous venons de présenter, il ressort que le christianisme n'eut pas l'initiative d'un usage moral de la notion de personne. Il a porté au degré le plus élevé, nous l'avons dit, la dignité humaine. Il attache de même un prix inestimable à chacun des hommes en particulier. Tandis que dans le monde des bêtes la valeur est, pour ainsi dire, confiée à l'espèce, les individus ne relevant que d'une multiplication matérielle, tout homme répond, en ce qui concerne sa fin, à une pensée distincte de Dieu et il porte la responsabilité du salut de son âme. Le problème de l'individuation est l'un de ceux dont la solution

<sup>66</sup> Cf. A. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart, 1894. «Um vernünftig zu handeln, lehrt Epictet, darf man nicht bloß die äußeren Werte wägen, sondern muß auch τὸ κατὰ πρόσωπον, d. h. das Gebot der Ehre berücksichtigen... Hier handelt es sich nur darum, festzustellen, daß Epictet auch bei leiblichen Gebrechen, freilich nur in ganz besonderen Fällen, welche die persönliche Ehre betreffen, den Selbstmord gestattet hat.»

<sup>67</sup> Voir: A. S. L. Farquharson, *The meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, vol. II; Oxford, 1944, pp. 433—434.

<sup>68</sup> *Pensées*, VII, 59.

<sup>69</sup> Voir: A. S. L. Farquharson, vol. cité, p. 918, s. v. *πρόπτειν*.

incombe aux penseurs chrétiens; en le débattant, ils sont animés non seulement par le souci d'une exacte interprétation métaphysique, mais aussi par la préoccupation de sauvegarder en chacun des participants de la nature humaine une originalité irréductible. Il n'est pas vain que les hommes soient plus ou moins nombreux. Selon l'âme incorruptible, écrit en sa langue précise saint Thomas d'Aquin, la multiplication des individus humains tombe de soi sous l'intention de la nature, ou plutôt de l'Auteur de la nature, créateur des âmes<sup>70</sup>; et c'est-à-dire que chaque homme détient une valeur irremplaçable<sup>71</sup>. En cela, le christianisme a donc achevé ce que nous voyions commencé chez les philosophes païens. Mais nous voudrions marquer que la notion de personne n'est pas devenue pour autant prépondérante dans la pensée morale des théologiens. L'autre manière de présenter la vie morale, celle qui prend en considération l'homme comme tel, garde ses droits et ses avantages. Nous allons toucher ici la raison pour laquelle, selon que nous le disions plus haut, la personne ne figure pas dans la partie morale de la *Somme théologique*. Aux yeux d'un saint Thomas d'Aquin, l'ἀνθρώπευσαθαι dont parlait Aristote reste la tâche par excellence à laquelle est voué chacun de nous. Certes, nous différons les uns des autres. La vertu ne se réalisera pas uniformément chez tous. Saint Thomas connaît les notions de *gratiae gratis datae*, d'états, de vies, qui sont autant de principes de diffé-

---

<sup>70</sup> «Ex parte vero animae, quae incorruptibilis est, competit ei (à l'homme) quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturae Auctore, qui solus est humanarum animarum creator.» *Somme théol.*, Ia P., q. 98, a. 1.

<sup>71</sup> Sur le problème de l'individuation et sa raison d'être chez les penseurs chrétiens, on peut lire dans: E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, le ch. 10 du premier volume, intitulé: «Le personnalisme chrétien» (pp. 195—215). Remarquer p. 294, n. 17, la définition de la personne selon saint Bonaventure (avec les deux notes d'individualité et de dignité). Bien que cette observation allât plutôt dans le sens contraire à sa thèse, M. Gilson n'a pas manqué de reconnaître que la morale des scolastiques médiévaux (et non seulement de saint Thomas d'Aquin) se construit en dehors de l'idée de personne: «Pas un mot dans toute la morale sur cette notion dont eux-mêmes nous disent qu'elle exprime la dignité suprême de l'homme et par conséquent de la nature entière» (p. 212). Les explications qui suivent ne persuadent pas que l'omission ne serait qu'une «apparence».

renciations entre les hommes pratiquant la vertu<sup>72</sup>. Le principal est cependant que nous vivions selon les exigences de la nature humaine, telles qu'elles sont valables pour tous les hommes et qu'elles donnent lieu à une science certaine. Saint Thomas comprend son office de moraliste comme consistant avant tout à définir les directions selon lesquelles l'homme (et l'homme fait chrétien, puisqu'il parle en théologien plutôt qu'en philosophe) atteindra à coup sûr la perfection qui lui revient et dont les prémisses sont déposées en lui. Mis en présence de cette doctrine, on dirait qu'il n'y a rien de mieux à faire pour nous que de tenter de nous ajuster à ses conclusions, en sorte que nous ressemblions le plus possible à ce que doit être un homme (et un chrétien). L'idée de vocation, disons-nous, fait défaut chez Aristote. Elle n'apparaît pas davantage chez l'auteur que nous rencontrons ici. Il distingue à son tour les deux vies, contemplative et active, et il professe la supériorité de la première. Son soin est d'établir cette conclusion avec la plus grande force. S'il l'a fait, il ne voit pas ce qu'il aurait encore à dire. Il nous laisse plutôt l'impression que ne pas choisir la vie contemplative, cela revient à méconnaître une vérité cependant démontrée ou à négliger d'en tirer la conséquence qu'elle comporte. Saint Thomas connaît le mot des *Topiques*. Il concède que le meilleur en soi n'est pas toujours le plus éligible. Mais il réfère la distinction à des nécessités venant de l'extérieur, nullement à cette loi de la vocation personnelle qui nous paraît à nous devoir l'emporter sur toute détermination purement théorique. Il se borne à écrire: *Secundum quid et in casu magis est eligenda vita activa, propter necessitatem praesentis vitae*<sup>73</sup>. On n'est pas plus restrictif. En matière de chasteté, il admet que tous n'ont point à aspirer à la continence parfaite;

<sup>72</sup> On recueillerait dans le même sens des textes comme celui-ci: «*Illos quos Deus ad aliquid eligit, ita praeparat et disponit ut ad id ad quod eliguntur inveniantur idonei, secundum illud II. Cor., 3, 6: Idoneos nos fecit ministros Novi Testamenti.*» *Somme théol.*, *IIIa P.*, q. 27, a. 4.

<sup>73</sup> *Somme théol.*, *IIa IIae*, q. 182, a. 1. La part de la vocation ressort mieux de l'art. 4, ad 3m; mais là encore il n'apparaît pas que les dispositions personnelles soient un élément décisif; bien plutôt semble-t-il qu'on puisse toujours les adapter à ce qu'il y a de meilleur en soi. — Il est question formellement de la «vocation» chez saint Thomas, mais dans les seules matières de la grâce et en rapport avec le mot de saint Paul, *Rom.*, 8, 30: «*Quos et praedestinavit, hos et vocavit.*» La notion en est purement théologique. Voir: *In Sent.*, l. I, d. 41, q. un., a. 2, ad 3m.

et si recommandable que soit l'état religieux, certains donc, pour cette raison, feront toujours mieux de ne pas s'y engager<sup>74</sup>. Mais il s'agit alors, on le voit, de dispositions corporelles, sur les- quelles la volonté est sans pouvoir. Lorsqu'il ne s'agit que d'op- tions spirituelles, il semblerait que choisir le meilleur, ce fût aussi dans tous les cas mieux choisir. On peut bien estimer que saint Thomas n'est pas enclin à forcer l'attitude que nous venons de décrire, et il ne faudrait pas tirer de celle-ci des conséquences intolérables. Il reste que sa position donne un relief singulier à la nature objective de la vie morale. La vérité est telle; à l'homme de s'y conformer! Nous sommes invités de cette manière à nous assouplir dans le sens de certaines exigences impersonnelles plutôt qu'à suppurer nos aptitudes et nos insuffisances. Trop d'importance donnée à l'idée de vocation risquerait d'avoir aussi ses inconvénients. Certains sont menacés d'être un peu moins hommes pour avoir voulu plus que tout être eux-mêmes. Concevons qu'il y a une beauté aussi dans l'objectivisme dont un auteur chrétien, après les premiers moralistes grecs, nous fournit l'exemple. Il serait dommage qu'on y renonçât, sous l'effet de préoccupations complémentaires. Selon la position morale défi- nie en ces termes, on évite le danger de subordonner la loi naturelle aux convenances du caractère individuel, ainsi que nous le regrettions chez Cicéron; on échappe à ce qu'entraîne de résignation un peu triste la considération de soi, telle que la pratique Marc-Aurèle; on s'épargne l'arbitraire de certaines affirmations de sa personne, comme les recommande Epictète. Il est bien vrai que la morale de saint Thomas d'Aquin ne fait point usage de la notion dont nous traitons. Mais nous venons de dire quel paraît être le sens de cette omission. Il peut n'être pas sans bénéfice de donner sur une morale de la personne la préférence à l'humanisme.

En dehors de la notion dont nous traitons, il est des valeurs morales dont l'histoire des doctrines porte aussi témoignage. La personne n'est point destinée à s'y substituer. Et comme nous

<sup>74</sup> «Nihil autem prohibet, quamvis universaliter dicatur [uni] homini melius esse continentiam servare quam matrimonio uti, quin alicui illud melius sit. Unde et Dominus, facta de continentia mentione, dicit Matth. 19, 11: Non omnes capiunt verbum hoc, sed qui potest capere capiat.» *Somme c. les Gent.*, I, III, ch. 137, paragr. *Ad quintum*.

avons marqué jusqu'ici quels dangers évitera un diligent usage de la notion de personne, considérée en la double signification qui lui est propre, ainsi faut-il dire présentement avec quelles autres affirmations il y a lieu de la concilier. Ce n'est qu'au prix de tels aménagements que la personne est préservée de dégénérer en un moi haïssable et perturbateur.

L'homme est une personne. Mais il est l'un des êtres compris dans l'univers. Platon s'est plu à considérer l'homme en ce rapport. Au monde, il reconnaît toutes les perfections: beau, grand, accompli, excellent, copie du vivant intelligible. L'homme ne s'entend qu'à l'intérieur de ce Tout; il est destiné à en compléter l'excellence, car rien ne doit manquer à l'intégrité de l'univers. Aussi est-il composé de corps et d'âme comme le monde et fait d'éléments pris de la substance du monde. Telle est l'idée dominante de l'anthropologie du *Timée*; elle n'est pas sans précédents chez les Grecs. Parce qu'il n'est qu'un être formé en fonction d'un autre, l'homme porte en soi du désordre; et tout le sens de sa vie sera de corriger ce mal, en sorte qu'il parvienne enfin à la bonté qu'ont prévue pour lui les dieux. Né dans un trouble, sa loi est d'accéder à l'ordre. Et c'est par la voie de l'imitation du monde qu'il atteindra ce terme. Dans son corps, la gymnastique introduira l'harmonie, en concordance avec les mouvements de l'univers. Par la vue, l'homme contemple le spectacle des révolutions cosmiques; il en vient à partir de là à se rectifier jusque dans ses pensées, fortifiant la partie divine de lui-même<sup>75</sup>. La musique a un sens et joue un rôle ana-

---

<sup>75</sup> Texte caractéristique sur le parti moral que nous avons à tirer de nos yeux: «Ayant contemplé les mouvements périodiques de l'intelligence dans le ciel, nous les utiliserons, en les transportant aux mouvements de notre propre pensée, lesquels sont de même nature, mais troublés, alors que les mouvements célestes ne connaissent pas de trouble. Ayant étudié à fond ces mouvements célestes, participant à la rectitude naturelle des raisonnements, imitant les mouvements divins qui ne comportent absolument aucune erreur, nous pourrons stabiliser les nôtres, qui ne cessent point d'errer.» *Timée*, 47 bc (trad. A. Rivaud). — L'idée de l'homme comme *μικρὸς κόσμος* est signalée chez Démocrite: Diels, *Vors.*, 68 B 34. Aristote y fait allusion lorsqu'il oppose le *μικρὸς κόσμος* au *κόσμος μέγας*, dans: *Phys.*, VIII, 2, 252 b 26. W. Kranz, *Hermès*, 69 (1934), p. 114, n. 1, a signalé chez des auteurs du Ve siècle l'idée du corps humain comme microcosme et des activités humaines comme imitation des mouvements du monde. Il y voit l'un des signes de l'influence orientale sur la pensée hellénique.

logues. Platon dégage donc pour l'homme une vie morale du fait même de l'insertion de l'homme dans l'univers et conformément à cette condition fondamentale. Il appartient à un être ainsi constitué de dominer progressivement sa multiplicité originelle en sorte que la partie divine de lui-même s'assujettisse les passions nées du corps et mette l'homme tout entier en accord avec l'univers. Dans tout son dialogue, Platon laisse paraître pour le monde une admiration qui ne parvient pas à s'épuiser. S'il y a chez lui quelque chose de comparable à la ferveur qu'il ressent pour les Idées, c'est assurément le tressaillement que lui inspire l'univers visible. Et il ne peut détacher l'homme de ce Tout; il l'explique au contraire et il lui assigne la règle de son action en perpétuelle confrontation avec le monde. Nous sommes loin de l'idée de personne, si la personne devait signifier l'homme coupé du milieu où il plonge, érigé en substance autonome et complète. En même temps qu'on affirme pour l'homme l'attribut de la personnalité, ne voudra-t-on pas garder quelque chose de la conception grandiose dont un Platon nous fournit l'expression — quoi qu'il en soit des particularités de sa pensée et de la curiosité des détails où se complaît son esprit?

Aristote tient à son tour que l'univers est plus divin que l'homme; et c'est pourquoi, au-dessus de la *φρόνησις*, préposée à la conduite humaine, il place la *σοφία* par laquelle l'homme s'ouvre à la connaissance de ce qui est nécessaire et éternel dans l'univers<sup>76</sup>. La pensée chrétienne n'a pas rompu entièrement avec la tradition venue de l'antiquité classique. Entre le monde et l'homme, un saint Thomas d'Aquin marque le parallèle non moins que l'opposition. Il ne dit plus que le monde est divin, mais il affirme que la pensée divine est immanente au monde. Il admire l'ordre régnant dans l'univers. Il invoque sans cesse l'inclination des choses vers leurs objets comme une première

<sup>76</sup> *Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 a 34: «Il est d'autres choses qui sont par nature beaucoup plus divines que l'homme: ainsi, pour ne prendre que ce qu'il y a de plus manifeste, les corps dont sont composés les cieux.» On trouve maints passages dans l'œuvre d'Aristote sur la divinité des corps célestes. Celui que nous venons de citer tire une conséquence morale de la condition humaine ainsi définie. On peut confronter avec la pensée célèbre de Pascal: «Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui; l'univers n'en sait rien.» (*Pensées*. Ed. Brunschvicg, n. 347; éd. Tourneur, n. 183).

sorte d'amour. Au monde, il assigne la même fin qu'à l'homme, et c'est Dieu; la différence ne sera que dans la manière dont l'un et l'autre y parviennent. Il y a donc comme une fraternité de l'homme et de l'univers<sup>77</sup>. Bien que la morale soit chose spécifiquement humaine (et il n'est pas question de la dégrader), elle garde en une telle doctrine quelque chose du caractère cosmique qu'elle possède si manifestement dans le *Timée*. L'homme n'est pas à ce point singulier qu'il ne reste engagé dans le train commun des choses. Telle est l'une des valeurs avec laquelle on admettra dans doute que doit être conciliée la notion de personne.

La société en est une autre. Comme il est inséré dans l'univers, l'homme est constitué partie de l'organisation commune à laquelle les anciens donnèrent le nom de cité. La personne humaine ne saurait s'entendre comme soustraite à l'une non plus qu'à l'autre de ces deux conditions. L'une des leçons durables de la morale antique est qu'elle ne séparait point l'homme du citoyen. Les philosophes grecs concurent la perfection de la cité en termes de vertu: car elle s'appelait la justice; tout de même qu'ils concurent la perfection des individus en termes politiques: car elle concourrait infailliblement à l'accomplissement de la cité. Le politique et l'éthique ne désignaient pour eux que la dimension plus grande et la dimension plus petite de la même nécessité pour l'homme de porter sa vie aux achèvements dont elle est capable. Se rendre meilleur était faire œuvre de citoyen; promouvoir le bien commun constituait un exercice éminent de la vertu. On voit aussitôt quels excès et quelles déviations cette

---

<sup>77</sup> Entre autres textes, citons le suivant comme particulièrement significatif. Saint Thomas veut établir que Dieu est la fin de l'homme. On y peut opposer que l'homme étant une partie de l'univers et la partie étant ordonnée au tout, la fin de l'homme est l'univers. Une manière de réfuter l'objection serait de dire que selon l'esprit l'homme transcende l'univers; mais pour sauver l'ordre de l'homme à Dieu, l'on diminuerait alors quelque chose de l'appartenance de l'homme à son milieu cosmique. Saint Thomas préfère répondre dans ces termes: «Si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.» *Somme théol.*, *Ia IIae*, q. 2, a. 8, ad 2m.

forte connexion rend impossibles. L'individualisme, comme nous l'appelons, en reçoit un coup mortel: car il signifie la méconnaissance, de la part d'un membre de la société, des nécessités sociales, et la désharmonie qui s'ensuit entre deux termes destinés à se correspondre. Sous le couvert des droits de la personne, on n'entend rien d'autre quelquefois qu'un désordre de cette nature. Et non moins radicalement se trouve exclue toute prétention de fonder un ordre social où ne serait pas engagée la vertu des citoyens.

Mais convenons qu'entre la cité et les hommes qu'elle rassemble les rapports ne gardent pas la simplicité qui vient d'être dite. Car l'œuvre morale découvre aux personnes qui s'y consacrent des nécessités propres et il peut se révéler difficile d'accorder celles-ci avec les exigences de la cité: soit que l'homme vertueux se sente appelé à une fin dont la coïncidence avec le bien politique cesse d'être exacte, soit qu'il sache relever en dernier ressort du juge intérieur qu'est sa raison et dont les décrets ne sont pas conformes à tout coup aux volontés des magistrats. Celui d'entre les Grecs qui fut dans l'histoire l'initiateur de la vie morale réfléchie nous offre en même temps l'exemple d'un dissensitement de cette nature: s'il a choisi de rester soumis aux lois d'Athènes qui l'emprisonnaient, Socrate néanmoins a refusé de consentir aux injonctions d'un tribunal qui prétendait le plier aux façons de vivre communes. A l'ordre qui lui en est donné, il oppose sa mission. Vigoureuse et admirable affirmation de la personne à l'encontre du milieu politique. Elle prend sa force de l'œuvre morale dont la personne a la charge et que rien au monde ne lui fera abandonner. Sans doute une dissociation et, on peut le dire, un déchirement de cette sorte avait-il quelque chose de violent, car nous le voyons ne s'opérer que lentement et difficilement chez les philosophes après Socrate. Il est remarquable que Platon se montre fort réservé lorsqu'il s'agit de justifier une vie contemplative qui ne serait pas mise au service de l'Etat. Les philosophes de la *République* sont destinés au gouvernement, et le trait majeur de la construction platonicienne est que la contemplation du Bien devra tourner chez ses bénéficiaires à l'avantage de leur activité politique. La vie philosophique cesserait-elle d'être fondée, qui ne déborderait pas ses limites propres? Il semble que Platon soit prêt à le penser. Que des circonstances

empêchent un philosophe de travailler au salut de la multitude, certes on ne le plaindra pas, car sa part reste assez belle; il est précisé toutefois que la part la meilleure eût été pour lui de gouverner<sup>78</sup>. Platon ira jusqu'à faire au philosophe une obligation de redescendre parmi les hommes et de prendre la cité en charge: car ce n'est pas afin de jouir tout seul ou en compagnie de ses pairs de la vue des Idées qu'il a reçu la haute éducation dont les autres sont privés<sup>79</sup>. Du moins cette dernière précaution trahit-elle chez l'auteur de la *République* une inquiétude: il n'ignore pas que la vie philosophique renferme de merveilleux plaisirs, il confesse que la vie politique est un dur labeur, et il conçoit pour le philosophe la tentation de demeurer délibérément loin de la caverne. Ainsi est effleuré le problème d'une séparation possible de la destinée personnelle et du service de la cité. Mais la hardiesse de Platon ne va pas au delà. L'exemple de Socrate quant à ce point reste sur lui sans effet: car n'est-ce point sur l'ordre du démon et en vertu de ce phénomène exceptionnel que Socrate se tint à l'écart des affaires publiques<sup>80</sup>? On attribuera au même esprit chez Platon la permission qu'il donne aux gouvernants de mentir dans l'intérêt de l'Etat<sup>81</sup> comme ces règlements auxquels il soumet les mariages et dont il faudra que s'accommodent les préférences des particuliers<sup>82</sup>.

Par rapport à la position platonicienne, les *Politiques* d'Aristote marquent un progrès certain dans le sens d'une libération de la personne. Car la question est expressément débattue dans cet ouvrage de savoir si la vie vertueuse, la seule qui promette à

<sup>78</sup> *Rép.*, VI, 497 a: ἐν γὰρ προσεκούσῃ (πολιτείᾳ) αὐτός τε μᾶλλον αὐτήσεται καὶ μετὰ τῶν ἴδιων τὰ κοινὰ σώσει.

<sup>79</sup> «Il n'importe pas à la loi de chercher à faire le bonheur d'une seule classe privilégiée de l'Etat, mais elle travaille à ce qu'il se réalise dans l'Etat tout entier; cela en établissant l'harmonie entre les citoyens tant par la persuasion que par la contrainte; en faisant qu'ils se rendent les uns aux autres ces services par lesquels chaque classe de citoyens est capable de servir la communauté; en formant elle-même de tels hommes d'Etat, n'ayant pas pour fin de permettre à chacun de se tourner du côté qu'il lui plaît, mais se donnant à elle-même pour fin de les employer, eux, à assurer la cohésion de l'Etat.» *Rép.*, VII, 519 e—520 a (trad. L. Robin, *op. cit.*, t. I, p. 1109). Et la suite de ce texte. Cf. *ib.*, 540 ab.

<sup>80</sup> *Rép.*, VI, 496 c. Cf. *Apologie*, 31 d.

<sup>81</sup> *Rép.*, III, 389 bc.

<sup>82</sup> *Rép.*, V, 458 d sq.; *Pol.*, 310 a sq.; *Lois*, VI, 772 d sq.

l'homme la perfection et le bonheur, doit être cherchée selon la forme philosophique ou selon la forme politique. La réponse est loin d'être tranchante, elle prendrait ici ou là l'apparence d'un compromis, mais en définitive elle ménage pour le philosophe la légitimité de la contemplation pure. Aristote procède avec circonspection. Il insiste sur ce que la béatitude est *πρᾶξις*, mais il inclut sous ce titre général la contemplation. Le mot lui permet de ne pas rompre ostensiblement avec la doctrine de la destination pratique de la philosophie; il s'emploie à le justifier, fût-ce en jouant sur le vocabulaire ou en invoquant une considération ingénieuse. Moyennant quoi, il sauvegarde le désintéressement de la contemplation et il érige en fin un genre de vie dont tout le prix est d'élever la personne humaine au plus haut degré d'excellence dont elle soit capable<sup>83</sup>. Le culte passionné qu'a toujours professé Aristote pour la contemplation désintéressée, en rapport avec la réaction vigoureuse qu'il marquait en sa jeunesse contre tout utilitarisme de la connaissance, lui vaut, dans le passage capital que nous venons de relever, d'être le philosophe qui, entre l'homme et la cité, a introduit le principe d'une disjonction salvatrice: elle ne signifie pas la chute dans l'individualisme qu'on appellerait infra-civique, mais la garantie conférée à l'homme d'atteindre jusqu'au terme dernier de la perfection humaine, en dépit de la condition politique de sa nature

---

<sup>83</sup> *Pol.*, VII, 2—3, 1324 a 5—1325 b 32. La conclusion du débat s'affirme dans les lignes suivantes: «Mais la vie pratique n'est pas nécessairement tournée vers les autres, comme le croient certains; et les pensées pratiques ne sont pas seulement celles qui ont pour objet les résultats de l'activité, mais bien plutôt les contemplations et réflexions complètes en elles-mêmes et trouvant en soi leur fin. Elles aboutissent à la bonne forme du sujet, de sorte qu'elles sont une certaine action.» (1325 b 16—22). Et la question avait été introduite en ces termes: «Mais ceux-là mêmes qui sont d'accord pour dire que la vie accompagnée de vertu est la plus éligible sont divisés sur la question de savoir s'il faut choisir la vie politique et pratique, ou plutôt celle qui est séparée de toutes les occupations extérieures, telle la vie de contemplation, la seule que certains appellent philosophie. Car il n'y a guère que ces deux vies pour lesquelles paraissent avoir une préférence les hommes zélés pour la vertu, tant parmi les anciens que parmi ceux d'aujourd'hui. Et j'entends par ces deux vies la vie politique et la vie philosophique. Il n'est pas de peu d'importance de savoir lequel est vrai: car le bon sens veut nécessairement que l'on se conforme au but meilleur, qu'il s'agisse de l'individu ou de la constitution publique» (1324 a 25—35).

avec la limitation qu'elle implique. Est-ce que Dieu et l'univers ne sont pas beaux, s'écrie Aristote au terme de sa démonstration ? Et cependant leur activité est toute intérieure. Ils ne l'exercent sur rien. Elle n'a pas de résultats. Avouons qu'il est légitime de vivre de la même manière<sup>84</sup>. *L'Ethique à Nicomaque* confirme cette position. Car s'il est vrai que la politique est proclamée dans cet ouvrage la science souveraine de l'action<sup>85</sup>, il ne s'ensuit nullement qu'il n'y ait de vie humaine valide et noble, selon Aristote, qu'à l'intérieur des cadres de la cité. La question est touchée dans un passage du rapport de la *φρόνησις* avec la *σοφία*, c'est-à-dire de la vertu intellectuelle préposée à l'action avec la vertu intellectuelle de la contemplation. Faudra-t-il croire, demande l'auteur, que la *φρόνησις* régit la *σοφία* ? La réponse affirmative signifierait que la contemplation est de sa nature au service de l'action et l'excellence souveraine de l'homme subordonnée aux intérêts de la cité. Mais Aristote ne répond pas en ces termes. La *φρόνησις*, dit-il, ne régit pas plus la *σοφία* que la médecine ne régit la santé. Car elle ne l'utilise pas à ses propres fins, elle pourvoit seulement à son devenir: *οὐ γὰρ χρῆται αὐτῇ, ἀλλ’ ὁρῆς δπως γένηται.* Et si elle donne des ordres à son bénéfice, elle ne lui en donne pas à elle-même: *ἐκείνης οὖν ἐνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ’ οὐκ ἐκείνη.* Dira-t-on que la politique commande aux dieux, sous prétexte qu'elle règle toute chose en la cité, y compris le culte des dieux<sup>86</sup> ? Ces paroles aussi sont libératrices. Elles prennent toute leur force rapportées au problème qui nous occupe. Du dernier livre, il ressort pareillement que la vie contemplative se suffit à elle-même. Elle n'est en rien ordonnée à des fins politiques. Sinon, comment Aristote lui attribuerait-il d'être *αὐταρκεστατή, διὶ αὐτὴν ἀγαπητή, ἐν τῇ σχολῇ*? Il déclare que cette béatitude est plus qu'humaine. Il exhorte les hommes

<sup>84</sup> *Ibid.*, 1325 b 28.

<sup>85</sup> *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a 26—b 10.

<sup>86</sup> *Eth. Nic.*, VI, 13, 1145 a 6—11. Un fragment de Théophraste exprime et confirme la même pensée: la *φρόνησις* est avec la *σοφία*, y lit-on, dans le rapport des intendants avec leur maître: ces serviteurs disposent toute chose dans la maison afin que le maître ait le loisir de se livrer aux occupations libérales; semblablement la *φρόνησις* régit l'ordre des choses pratiques, afin que la *σοφία* trouve le loisir de contempler les réalités supérieures. Texte dans: *J. Burnet, The Ethics of Aristotle*, Londres, 1900, p. 287. Cette comparaison reparaît dans les *Grandes morales*, I, 34, 1198 b 9 sq.

à s'élever autant que possible au-dessus de leur condition mortelle, c'est-à-dire au-dessus des seuls devoirs politiques. Il insiste sur les besoins restreints du sage<sup>87</sup>. Nulle part il n'évoque une mise en œuvre pratique de la contemplation<sup>88</sup>; et il a pris soin de munir l'action d'un type de connaissance qui lui soit propre, en sorte qu'elle n'emprunte rien de la haute sagesse. L'homme aristotélicien est donc libre de vaquer sans remords à des occupations d'où la cité ne retirera aucun avantage. Et quant à la prééminence de la science politique affirmée au début de l'ouvrage, elle s'entend bien du rôle éducatif qui se trouve dans les dernières pages attribué aux lois. Aristote en explique fort clairement la nature et la nécessité. Il n'a rien à retirer pour autant de ce qui demeure la revendication maîtresse de sa philosophie morale<sup>89</sup>.

On a vu plus haut que Cicéron, quoique d'une manière plus expérimentale et avec infiniment moins de profondeur, proclame, lui aussi, un ordre de réalisations morales qui ne se prend point de la condition politique de l'homme. Il ne se pouvait que le christianisme n'abondât dans le même sens. Il a consommé la disjonction à laquelle nous venons d'assister. Elle est signée du sang de ses martyrs. Non que cette religion ait nié la relation réciproque de l'homme et de la cité. Mais que l'homme fût enfermé dans cette limite et qu'il n'y eût pour lui de destinée plus haute que celle de servir l'Etat, tout l'enseignement chrétien le contredit. La gloire du mot de personne est de contenir l'affirmation pour l'homme d'une telle excellence qu'aucune activité politique ne l'accomplisse et qu'aucune raison d'Etat ne se l'assujettisse. La personne échappe à la cité terrestre. La déclaration en est auda-

---

<sup>87</sup> *Eth. Nic.*, X, 7 sq., 1177 a 12 sq.

<sup>88</sup> L'interprétation de J. Burnet ne nous paraît pas rencontrer la juste position d'Aristote, quand il écrit: «It is the theoretic life which the φρόνιμος keeps in view when he determines the mean; for he knows that his own practical wisdom is only ancillary to the theoretical wisdom of the philosopher» (*op. cit.*, p. 439). L. H. G. Greenwood a développé une interprétation semblable dans son livre: *Aristotle. Nicomachean Ethics. Book VI*, Cambridge, 1909, pp. 81—85. En réalité, Aristote distingue les deux classes d'hommes que sont les φρόνιμοι et les σόφοι; il ne fait nullement de la σοφία la règle de la φρόνησις; il estime que l'œuvre propre de la φρόνησις ouvre les voies à la σοφία pour ceux qui doivent s'élever à cette vie (selon le texte cité note 86).

<sup>89</sup> *Eth. Nic.*, X, 10, 1179 a 33—1181 b 23.

cieuse. Elle est appelée à compliquer les rapports de l'individu avec la société. Elle est le principe des indocilités vertueuses et des saintes rébellions. Mais à cause d'elle les tyrannies cessent d'être triomphantes: une force leur est opposée par laquelle, un jour ou l'autre, elles doivent être à coup sûr abattues<sup>90</sup>.

Reste à sauvegarder la hiérarchie des personnes: car cette valeur n'est pas moins certaine que les précédentes, et elle ne peut être abolie. Les hommes sont ainsi différenciés et les tâches humaines ainsi distribuées que certains commandent tandis que d'autres obéissent. La nécessité s'en est imposée toujours. Elle a pris dans l'antiquité la forme de ce rapport du maître à l'esclave que nous ne tolérons plus, parce qu'il nous semble que la dignité du sujet n'y est pas respectée. Mais elle prenait aussi la forme de l'obéissance des hommes libres aux lois: car les anciens avaient compris que l'obéissance n'est pas de sa nature servile et qu'une soumission peut être consentie par un homme d'où ne résulte pour lui aucune diminution. Il suffirait que l'on conçût toute

<sup>90</sup> Les rapports réciproques de l'homme et de la cité sont un sujet fort débattu de nos jours. Le mot dont nous traitons y trouve l'un de ses emplois les plus fréquents. Distinguée de l'individu, la personne permet d'affirmer la transcendance de l'homme à l'égard de l'œuvre politique sans qu'on méconnaise ou diminue sa condition de partie à l'intérieur du tout social. Le mot de personnalisme exprime, en liaison avec ce débat, le primat attribué à la personne sur la société. Voir en dernier lieu: *J. Maritain, La personne et le bien commun*, dans: *Revue thomiste*, XLVI (1946), pp. 237—278. La pertinence de la distinction entre individu et personne a été contestée (mais sans que soient mises en cause les thèses quelle soutient) par *J. Tonneau*, dans: *Bulletin thomiste*, V (1937—1939), pp. 466—477 (avec bibliographie). Nous venons de marquer pour notre part, à la faveur de brèves notations historiques, que l'autonomie de la vie et de la destinée personnelles par rapport à la société signifie l'une des conquêtes laborieuses et insignes de la civilisation. Il ne fallut rien de moins que le christianisme et ses hautes affirmations religieuses pour la consolider dans l'ensemble des esprits.

De ce qui vient d'être exposé on ne conclura pas que la personne, comprise comme il a été dit, ne fait que jouir de sa vie plus haute dans un isolement égoïste. On a seulement revendiqué pour elle une vie dont la cité cesse d'être l'objet dernier. Au plan où se situent les personnes, considérées à part de leur insertion dans la communauté politique, des relations s'établiront qui doivent permettre l'exercice d'une activité et d'un dévouement que Platon, dans la *République*, ne concevait qu'à l'intérieur de l'Etat. L'Eglise, dans le christianisme, constitue une société de ce genre (d'où ses conflits avec les Etats). Des dévouements, certes, y ont cours et des activités s'y déplient, au bénéfice de ce qu'il y a de plus élevé et d'éternel dans l'homme.

obéissance selon ce type et qu'on la conciliât chez le sujet avec l'exercice de la raison (en quoi l'obéissance s'élève au-dessus de la simple exécution), pour que désormais la contrariété cessât entre l'excellence de la personne humaine et la subordination d'un homme à un autre homme. N'est-il pas remarquable que le christianisme, par lequel fut consacrée la dignité humaine, ait en même temps élevé l'obéissance au rang d'une haute vertu morale ? Il n'est pas probable qu'on doive le taxer en cela d'inconséquence. Pensons plutôt que l'obéissance même est susceptible de noblesse. Saint Thomas d'Aquin va jusqu'à transporter chez le sujet soumis à l'autorité d'un autre et dans l'acte même où il pratique la sujétion la qualité qu'Aristote nommait *φρόνησις* et qui signale chez un homme l'accomplissement de la raison pratique: car il faut, estime-t-il, que le sujet décide en tout jugement et lucidité de l'action qui lui est commandée; et parce qu'elle procédera en dernier ressort de sa décision libre, elle prendra la dignité d'une action humaine. Non que le sujet doive juger en chef; les rôles n'ont pas à être confondus. Mais il lui appartient d'apprécier comme méritant ou non son agrément l'ordre qu'il reçoit. En rapport avec cette conception, le moraliste chrétien marque les limites en dehors desquelles le commandement le plus impérieux ne devrait pas être obéi: si, par exemple, il contrariait la volonté déclarée d'une autorité plus haute ou s'il violait la loi divine; de même s'il concernait un domaine d'action pour lequel ce maître qui commande n'est pas qualifié — et il est des domaines d'action où nulle autorité humaine n'a le droit de pénétrer<sup>91</sup>. Par là s'affirmerait l'idée d'un art d'obéir à l'usage des sujets: on voit bien que cet acte

---

<sup>91</sup> Sur le sujet comme auteur libre de son acte d'obéissance: «*Sed homines servi vel quicunque subditi* (à la différence des choses inanimées ou des êtres non rationnels) *ita aguntur ab aliis per praeceptum quod tamen agunt seipso* *per liberum arbitrium*. Et ideo requiritur in eis quaedam rectitudo regiminis *per quam seipso* *dirigant in obediendo principibus*» (*Somme théol.*, *IIa IIae*, q. 50, a. 2). — Sur le devoir de désobéir et sur la soustraction de certains domaines d'action à toute autorité humaine, *ibid.*, q. 104, a. 5, où l'on relèvera notamment ces déclarations: «*Et ideo in his quae pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo* (avec l'appui d'une citation de Sénèque)... *Unde non tenentur nec servi dominis nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo vel virginitate servanda*» (comparer avec les édits sur les mariages, chers à Platon).

engage des capacités dignes de l'homme. Et des circonstances, on l'aperçoit aussi, se présentent, où sa condition de sujet doit permettre à un homme de s'élever au sommet de l'énergie. Une saine philosophie de la personne ne tend donc pas vers l'éman- cipation universelle. Elle s'impose bien plutôt de résoudre à l'avantage de la dignité humaine, comme il vient d'être indiqué, les problèmes qu'entraîne la valeur propre de la hiérarchie des personnes. Elle évite du même coup la duperie de transformer l'égalité de nature en l'égalité des aptitudes et des tâches, et c'est-à-dire de bouleverser les relations humaines sous prétexte de dignité. Proche de l'obéissance, une autre vertu concourt au même effet. L'humilité fait qu'un homme veut être ce qu'il est et occuper le rang qui lui revient. Par rapport aux aspirations désordonnées d'une nature orgueilleuse, elle est un abaissement; mais elle n'est en elle-même qu'une résolution de vérité. C'est pourquoi elle s'allie avec la magnanimité. Chez qui possède les deux vertus, l'affirmation de la personne s'empreint d'une justesse exquise. Les Grecs eurent trop de finesse pour ne pas dénoncer les formes diverses de la démesure du moi cependant qu'ils créaient le type du magnanimité<sup>92</sup>. Le christianisme a de l'humilité donné la justification profonde, en la faisant dépendre de l'ordre de la providence divine<sup>93</sup>. Une philosophie judicieuse de la personne n'aura garde d'abolir cette vertu. Mais elle la conciliera avec les valeurs propres qu'elle se donne la mission de représenter.

Moyennant les analyses qui précèdent, au service desquelles nous avons utilisé de préférence la considération historique, on sera en mesure d'apprécier les philosophies morales désormais organisées autour de la notion de personne ou inspirées d'elle en quelque manière. Le fait en est acquis. Les fortes assertions de Kant n'ont plus été oubliées. Loin de ses premières origines, la personne occupe de nos jours une place de choix dans les systèmes de pensée relatifs à la vie morale ou à l'action. Elle est

<sup>92</sup> La *χωνότης* distinguée de la *μεγαλοψυχία*: *Eth. Nic.*, IV, 9, 1125 a 27—32. Plusieurs des caractères de Théophraste nous représentent des variétés de l'orgueil: 21, 23, 24. Les stoïciens flétrissaient l'enflure de l'âme sous le nom de *τυφος*; cf. *U. Knoche, Magnitudo animi*, Leipzig, 1935, p. 79.

<sup>93</sup> Voir la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, *Ha Ha*, q. 161.

souveraine, par exemple, en connexion essentielle avec la théorie des valeurs, dans l'éthique de Max Scheler — dont l'autorité sur un grand nombre d'esprits n'est pas contestable. Elle permet à ce philosophe (en réaction contre la morale kantienne, donc dépendant d'elle) de donner une expression vigoureuse à la spécificité de l'ordre moral. Elle est prémunie chez lui, grâce à la solidarité des personnes, grâce à l'amour, contre l'un des dangers que nous dénoncions sous le nom d'individualisme. Elle ne favorise pas non plus les réalisations de soi, menacées de subjectivisme, auxquelles il est si tentant d'associer le mot de personne. En faisant d'autre part de la personne le «porteur» des valeurs morales, M. Scheler était naturellement conduit à la concevoir comme le centre de toute influence s'exerçant sur les hommes au bénéfice des valeurs. Il crée en ce sens la notion de «modèle» et il analyse la force qui émane notamment de la personne du saint. Sur cette puissance d'entraînement que possèdent les personnes et sur l'opportunité de l'étudier, on n'élèvera aucune difficulté. L'un des usages les plus féconds de la notion qui nous occupe est probablement celui qui vient d'être indiqué. Mais sur ce point même la personne ne saurait être considérée comme contenant l'explication totale. L'efficacité qu'elle détient et dont la nature est sans doute irréductible laisse entier le rôle de l'intelligence et de la détermination objective du bien comme principes d'action morale. Il ne suffit pas de dire que nous imitons des personnes. Encore avons-nous à nous persuader que leur exemple est valide et que notre action répond à ce qu'elle doit être. Faute de quoi, de quels égarements les imitateurs ne sont-ils pas menacés? Et ne se trompassent-ils point, leur conduite resterait privée de ce qui caractérise éminemment l'action morale. Un élément d'essence intellectuelle s'introduit de droit dans nos décisions pratiques. Et c'est pourquoi *enseigner* peut bel et bien être une façon de *conduire*. Lorsque M. Scheler déclare qu'il n'importe pas que nous ayons la connaissance historique du modèle dont nous nous inspirons et qu'il est loisible au disciple de Jésus, par exemple, de se tromper sur le temps et sur le lieu, sur les péripéties variées de l'existence réelle de Jésus<sup>94</sup>, il soutient un paradoxe et confirme le discrédit auquel,

---

<sup>94</sup> *Vorbilder und Führer: der Heilige*, dans: *Schriften aus dem Nachlaß*, Vol. I, p. 185 (Berlin, 1933, *Der Neue Geist*). Reproduisons ces lignes signi-

dès le principe, sa philosophie morale a voué l'intelligence comme distinguée de l'émotion intuitionnelle des valeurs.

Le grand ouvrage d'Henri Bergson suggérerait des réflexions analogues. De l'auteur précédent à celui-ci, nous passons d'une philosophie des valeurs à une philosophie de la vie. La personne en morale bergsonienne est proprement créatrice. Elle brise le cadre où se tient la moralité collective. Et par l'effet de sa présence, elle imprime à l'espèce un élan nouveau. Elle agit par l'émotion qu'elle répand et dont elle fut saisie la première. H. Bergson ne cesse de répéter que l'émotion est supra-intellectuelle. Son insistance sur l'importance morale de la personne n'a d'égale que la dépréciation où il tient à sa manière l'intelligence. A celle-ci, il dénie toute efficacité originale, car les idées et les raisons les plus persuasives peuvent toujours être récusées par la volonté. En quoi l'on peut estimer que ce philosophe (en toute fidélité à ses positions initiales) néglige la préoccupation de vérité immanente à l'action morale. Admis que la personne est créatrice, encore importe-t-il de vérifier l'impulsion venue d'elle. L'expérience intime rend témoignage de cette exigence et le nom de conscience est propre à l'illustrer. Le jugement vrai reste la règle décisive de l'action. A le méconnaître, on s'interdit au surplus de rendre compte de cette grande donnée historique, à savoir que les créateurs de la philosophie morale eurent en vue une science du bien, par laquelle ils concourrussent à l'établissement et à la diffusion de la vertu parmi les hommes. La science

---

ficatives: «Andererseits aber ist nicht weniger evident, daß selbst der nachfolgend Heilige, in dem er (le saint-modèle) unmittelbar gegenwärtig ist, und der ihn auf die denkbar vollkommenste Weise in evidenter Selbstgegebenheit besitzt, von Ort, Zeit, Umgebung, von allen bunten Lappen seiner historischen Existenz und von aller realen Historie seiner nichts, gar nichts zu wissen braucht, ja darüber sich jeder beliebigen Täuschung hingeben kann. Es ist also klar: alle historische Jesus-Wissenschaft lehrt uns über den *Heiligen* Jesus nichts — gar nichts.» — Sur la place centrale et sur la signification de la personne dans l'éthique de M. Scheler, on lira utilement les remarques de *A. Rohner, O. P.*, dans l'article: *Natur und Person in der Ethik* (Divus Thomas, Freiburg, XI [1933], pp. 52—62). Dans le paragraphe qu'on vient de lire, nous nous sommes borné à confronter cette position personneliste avec l'exigence intellectualiste qui ne saurait être sacrifiée, croyons-nous, dans une éthique intégrale. L'art. cité contient en outre sur saint Thomas d'Aquin, sur Kant et les philosophes de sa postérité, des réflexions qu'on pourra rapporter à notre sujet.

du bien est née d'une aspiration à connaître; elle n'est pas un effet de la fonction pragmatique de l'intelligence. Et l'on voulait savoir afin d'accéder à la vertu et de s'y consolider. Telle fut aux origines la nature certaine de la philosophie morale. Les explications d'H. Bergson laissent échapper cette donnée capitale. Il n'y aurait jamais eu la *République* ni l'*Ethique à Nicomaque* que l'auteur des *Deux Sources* ne raisonnait pas autrement qu'il ne fait. Mais l'on découvre au mieux la faiblesse de sa position dans l'interprétation qu'il avance de Socrate: car s'il est sûr que Socrate fut un mystique, tout nous crie qu'entre science et vertu il a établi, de toute la force de sa conviction, une connexion à son gré indestructible. H. Bergson a dit des choses admirables sur la personne comme source de la moralité absolue; ses analyses ruinent la prétention naguère altière de réduire le moral au sociologique. On ne peut se dissimuler cependant que ce primat de la personne est lié à une inimitié envers la fonction spéculative de l'intelligence, dont l'illustre philosophe ne se défit jamais.

Nous nous en tenons à ces deux exemples. Joint aux remarques que nous inspirait plus haut le développement de l'histoire, ils nous invitent à faire droit de telle sorte aux acquisitions nouvelles de la philosophie morale que nous ne nous privions point de ce qu'il y a d'éternel dans les doctrines du passé.