



LA PERSONNE DÉNATURALISÉE. DE L'IMPUISSANCE DE LA "NATURALISTIC FALLACY" À ATTEINDRE LA PERSONNE

J.-M. Trigeaud

REPERSONNALISER LA NATURE

Aucun argument critique n'aura sans doute plus agité la philosophie du droit de ce siècle que celui de l'"erreur naturaliste", depuis le célèbre essai de Moore, en passant par les interprétations de Ross ou de Klug, pour aboutir aux prises de position du formalisme fonctionnaliste de Hart ou de Bobbio. Mais si l'on réinstruit le procès des griefs majeurs dirigés contre le vieux jusnaturalisme déclinant, on est frappé de la singulière absence d'une notion qui l'aurait ainsi empêché d'être ébranlé dans son fondement et qui aurait bien vite révélé les contradictions et les limites du raisonnement phénoméniste et non-cognitviste: la *notion de personne*, située au principe d'une nature qui l'exprime et qu'elle justifie. Il existe en effet comme une sorte de malsaine complicité entre un droit naturel attaché à une nature rationnelle et exclusive, à la mode des néo-thomismes européens du XVIIIème s. et des "Lumières", et les conceptions positivistes de la *naturalistic fallacy*; la thèse jusnaturaliste condamnée se présente pourvue des éléments qui lui permettent précisément de se soumettre à une confrontation avec la thèse positiviste et elle s'en

trouve d'autant plus vulnérable à la dénonciation proférée contre elle. Tout en tenant compte, par conséquent, de l'invalidité intrinsèque des discours développés au nom même de la *NF*, il faut reconnaître la nécessité de réviser la doctrine d'un droit naturel oublieux de ses racines métaphysiques: il convient en un mot *de dénaturer la personne, mais afin de repersonnaliser la nature*, si tant est que l'une est impliquée dans l'autre mais possède, à la différence de celle-ci, une réalité propre que l'on doit présumer à défaut de pouvoir conceptuellement la saisir.

Un tel projet oblige à reprendre aussi sommairement que possible les principaux points qui caractérisent la *NF*. Nous l'examinerons successivement sous l'angle de ses causes et de ses effets, et en tant qu'elle repose sur une double définition: une définition de la *vérité (ou du sens) de l'être*, et une définition de la *valeur du devoir-être* dont elle nie, par arbitraire présumé de méthode, qu'il puisse en être le corrélat.

I

PREMIÈRES SÉPARATIONS

En se revivifiant aux sources du nominalisme et de l'empirisme¹, la théorie de la *NF* a imposé une lecture du droit naturel qui l'enferme dans certains schémas, réducteurs de bout en bout, que ce soit du côté de l'objet ou du sujet, pour peu que l'on se pose initialement le problème de la connaissance. L'*objet* classique comme totalité ontologique a été déclaré inaccessible; seule sa partie factuellement traduite, vérifiable et expérimentable a pu être retenue. Le *sujet* lui-même a été perçu comme incapable d'en capter

1. Sur les origines historiques, cf. notre *Humanisme de la liberté...*, Bière, Bordeaux, 1990, t. II, p. 41, et, dans ce même volume les précieuses réflexions de P. P. Ottonello sur l'épanouissement de ces idées dans l'école analytique, pp. 126 s.

l'essence au moyen de ses facultés, et comme ne pouvant guère que se livrer à une morphologie descriptive et à un classement d'apparences. Et si c'est l'homme qui est l'*objet*, si c'est à un droit naturel recherchant son assise en lui que l'on s'attaque, force est de constater que cet homme subit le même traitement qui le restreint et l'appauvrit. Car l'homme est à son tour un fait, composé d'un ensemble de tendances, elles-mêmes factuellement établies, et dont la pluralité se dissémine et s'éparpille sans plus se régler sur l'unité d'un principe de vie stable, d'un substrat personnel les assurant de la cohérence de leur mouvement. Cet homme éclaté a cessé d'être appréhendé dans sa nature: cette nature n'est qu'une illusion propre à entretenir un système juridique tout aussi artificiel et dissimulateur d'oppression².

Ockham et Hume ont peut-être préparé Marx à cet égard, et le même style de critique est sous-jacent à l'argument de la *NF* et à toute l'école analytique. Il est sans doute difficile d'admettre que l'on ne puisse pas dès lors juger l'homme plus digne que l'animal: il en marque simplement un degré d'élaboration plus élevé. De même que l'homme, quand il est sujet connaissant, est dépossédé du *noûs* et de l'*intellectus* et n'exerce qu'une *ratio* que développe et perfectionne des puissances déjà en germe dans l'animal supérieur (et c'est ce que nous avons souligné dans notre essai contre l'anti-humanisme contemporain³), de même l'homme envisagé comme objet se réduit à des manifestations qui ne l'éloignent en rien de l'animal en l'absence d'une substance ontologique originale qu'elles traduiraient; il est dépouillé de ce qui fait le noyau actif, le centre d'opérativité de sa personne.

Inapte à intuitionner une vérité fictive, on peut bien remarquer l'inconsistance de cette vérité lorsqu'on s'approche de la personne

2. Cf. notre art. *La nature transcendée par la personne*, in "Persona y Derecho", n° 23 (1990), pp. 80 s., reprod., in notre *Persona...*, SEC, Genova 1990, pp. 186 s.

3. *Humanisme de la liberté...*, Bière, Bordeaux, 1985, t. I (et cf. l'édition espagnole, trad. M. L. Marín Castán, Reus, Madrid, 1991).

comme objet même de connaissance, et lorsque n'émerge qu'une poussière d'états sans référence à *ce dont* ils seraient susceptibles d'être les expressions. La vérité de la personne désigne la réalité ultime de l'être, en son universalité; elle n'est atteinte par aucune intuition immédiate de l'esprit, par aucune expérience eidétique spontanée de la conscience la plus haute, percevant ce qui est sous ses modes et qu'il faut tenir pour réel, même si l'on ne peut directement le nommer. Une telle vérité se dérobe et se voit donc substituée de pseudo-vérités, partielles et fragmentaires, découpées à la mesure des faits, accréditées par la seule *expérimentation*. Comme si la vérité était oeuvre d'une volonté qui soumet ses hypothèses à un donné extérieur, mue par l'exigence d'un calcul pratique, et oublieuse de l'ordre de ce qui s'impose dans sa radicalité transcendante, en tant que source, platoniciennement, de tout jugement.

Une conception volontariste, quantitative et expérimentale du vrai a relayé l'idée contemplative, intensive et *expérientielle* qui est celle de toute tradition philosophique refusant de faire dépendre la vérité, en somme, d'un pouvoir que l'on veut détenir, d'un effet utilitaire que l'on veut produire sur l'objet connu, fut-il l'homme; mais c'est anticiper sur les conséquences qui dérivent des présupposés de la *NF*. Il nous faut relever pour l'heure que les séparations introduites en entraînent d'autres.

FORMALISATION DU DEVOIR-ÊTRE

Séparé de tout être, excluant tout être en sa vérité, le nouvel *Is* ou *Sein*, entièrement phénoménalisé et factuelisé, s'est parallèlement coupé de la dimension axiologique à laquelle renvoie l'*Ought* ou le *Sollen*. Et si l'on reporte sur l'homme cette scission, elle conduit à débarrasser les observations que l'on peut en proposer de toute arrière-pensée finaliste, et à ne pas se laisser suggestionner par le soupçon d'une vocation, d'une aspiration normative: au plan

de la valeur, elle ne serait que la projection de l'être personnel repoussé hors du champ d'analyse.

Pourtant, la philosophie juridique qui a accueilli la démonstration d'une *NF* comme un reproche fondé et comme une culpabilité qu'elle s'est jurée d'expié, a dû convenir que le droit demeurerait suspendu à un *devoir-être*. D'où sa tentation de désolidariser aussitôt ce devoir-être, par nouvelle séparation ou réduction, de ce qui était très kantienement considéré comme tel, suivant le discours pur et universel de la *Vernunft*, de cette "fin en soi" qu'est *la personne / être raisonnable en tant que raisonnable* (ou faisant abstraction de son individualité empirique).

Kelsen, non sans ménager les nuances et conserver à part la morale de la "raison pratique", s'est employé à présenter ce devoir-être comme relevant d'un schéma "imputatif" où le caractère obligatoire inhérent à la cause s'interprète en une décision formelle de la volonté, en une "convention", selon le langage humien, reliant tel "effet" à la simple "condition" qui le déclenche. Et s'il a fallu aller quelque peu plus loin à la recherche du devoir-être, en se tournant vers l'homme que le droit et ses normes imputatives prenaient en considération, cela a été pour conclure que sa nature ayant cédé la place à des "faits" sous le nom d'*être*, sa fin personnelle était devenue la "fonction" que l'on attribuait à ces faits sous le nom de *devoir-être* préfigurant la règle du droit; la fonction n'a fait que répercuter dans la valeur le formalisme qui avait pénétré dans l'être après que celui-ci eut été empiriquement dissous et ramené à un phénomène. Le devoir-être évacué a dû être réintégré, mais pour exorciser le "retour" de cet indésirable, on l'a formalisé en l'amputant de son contenu.

En voulant pourchasser la *NF* et défendre une éthique non cognitiviste, l'on s'est attaché à une nouvelle image de l'homme, non plus nature ni, *a fortiori*, fin, mais "fait" et "fonction"; l'on a donc promu un humanisme rénové, en assumant le singulier paradoxe de réhabiliter l'homme dont on prétendait se désintéresser comme d'une ombre vaine. Mais cet homme et cet humanisme sont

devenus formalistes: ils instrumentalisent l'homme réel en refusant de ne voir autre chose que la forme de la fin dominante à laquelle il est soumis⁴, ce qui est le faire dépendre inévitablement de ce qui lui est extérieur, des pouvoirs ou des volontés les plus puissants, et non d'une fin propre et inconditionnée.

Quand, en effet, la notion de justice est bannie comme l'était la notion d'être, non seulement elle réapparaît, mais elle prend le même aspect formel que le phénomène qui s'est substitué à l'être. Ainsi, l'homme phénoménal est-il quantifié dans ses besoins, afin que se dessine une sorte de loi indiquant leurs orientations majeures⁵. C'est par là qu'un devoir-être se dégage: il résulte d'une lecture en termes fonctionnalistes et qui a recours à un mode formaliste ne préjugant en rien de l'existence de valeurs substantielles. Mais l'on ne saurait, là encore, être dupe du procédé: il consiste à fournir une caution à des *valeurs matérielles* dont la réalité est incontestable et qui s'insinuent à l'intérieur du *moule formel* destiné à les recevoir; valeurs qui ont la double particularité d'une part de n'être pas nommées, de constituer ce contenu devant échapper à tout tribunal de la conscience ou de la raison qui n'appréciera qu'une forme, et d'autre part de s'imposer à l'homme alors qu'elles s'élaborent dans le refus d'en respecter la profondeur ontologique et l'épaisseur existentielle, et d'en reconnaître l'irréductible poids; valeurs dont la contingence, du fait qu'elles sont présumées sans cesse changeantes, est le meilleur signe de leur détachement eu égard à la nécessité d'être de la personne. Mais la personne est calquée sur elles. Car il semble bien que ces valeurs effectives d'un jour qu'une volonté sociale ou politique gouverne et qui s'implantent grâce à elle définissent l'idéal personnel comme idéal du mieux adapté aux "chances" qu'elles proposent selon des possibilités de transformation totale et indéfinie. L'homme asservi à de telles valeurs qui osent déclarer le servir est cette personne de

4. Cf. *Humanisme...*, *op. cit.*, t. II, p. 42 (et les réf.).

5. Cf. notre art. *La nature...*, *précit.*, pp. 80-81.

la logique feuerbachienne qui se crée à partir du néant d'elle-même, par assimilation à un modèle externe.

Le vocabulaire de l'"émotivisme" de Schlick à Stevenson traduit la portée de ce devoir-être formalisé. Ce qui excède ou dépasse la forme simplement décrite dans ses constances et régularités, n'est que l'expression d'une subjectivité empirique composée de désirs, de besoins, de mobiles, mais ne peut en rien être porteuse d'un sens axiologique universalisable et objectif. Il reste dès lors à démontrer que les conséquences qu'entraîne l'argument de la *NF* le mettent en contradiction avec lui-même et l'exposent de surcroît au grave risque de favoriser le mal dont il a voulu accabler le droit naturel: la dégénérescence en un facile argument d'autorité, voire d'opportunité.

II

ÉVOLUTION VERS LE DOGMATISME

En détruisant toute référence à la nature, la *NF* adopte implicitement une référence à la volonté, qui s'affirme autant au plan de la vérité de l'être qu'au plan du devoir-être. Il ne s'agit pas du volontarisme qui est facteur de tendances positivistes légalistes déjà décrites⁶, mais d'un volontarisme qui, tout en rejoignant ce dernier, est un pur produit de la *NF*.

Au plan de la connaissance ou de la vérité, et, corrélativement, au plan ontologique, l'argument de la *NF* vire à l'argument d'autorité et secrète un véritable dogmatisme. En effet, il ne lui suffit pas d'avoir dénoncé la nature et de l'avoir remplacée par le fait: il exploite l'origine volontaire du fait pour développer et hypertrophier rapidement le rôle de cette volonté, en augmenter la force et en accroître la positivité de l'action, afin de dresser un

6. Cf. *La nature...*, *ibid.* (et les réf.).

obstacle infranchissable au retour des considérations de nature, afin d'en interdire *ab initio* toute expression possible.

Non qu'il y ait atteinte directe à la thèse jusnaturaliste. Tout se passe indirectement comme si sa raison d'être s'était perdue et comme s'il n'y avait plus à se justifier devant elle. Le non cognitivisme se referme en lui-même et s'abîme dans le jeu complaisant des actes de langage. De virtuelle, la coupure envisagée est devenue réelle. Mais elle postule une divisibilité qui suscitait un problème non résolu⁷. Il n'est cependant d'autre solution que la reconnaissance de l'unité et de l'intégralité de l'expérience de l'être et du phénomène, permettant de traiter de l'être séparément du phénomène, quoiqu'à travers lui, mais regardant comme illégitime et mensongère une étude du phénomène détournée de l'être qu'il incarne. La vérité occultée n'est plus alors uniquement celle du lien qui unit les deux éléments que l'on prétend dissocier, elle est dans la réalité du premier qui désigne le seul foyer d'universalité et qui correspond en l'occurrence à la *personne substantielle*.

On retrouve la même démarche de condamnation et de mépris d'une telle vérité, suivant une méthode implicitement autoritaire, qui confisque les raisons et contraint au silence, quand ce n'est pas à la clandestinité des activités les plus élevées de l'esprit, dans la fréquente orientation qu'ont tenté de prendre des universités construites à la ressemblance des "écoles": la liberté interrogatrice, dialectique et critique d'une science fondamentale, qui assumait l'exigence de l'*universel* désintéressé a été ainsi supplantée par l'examen des connaissances acquises considérées à travers leurs seules aptitudes terminales à l'application pratique, et cela sous le contrôle attentif et permanent des "résultats"; autant dire que si l'on ne cultive plus alors que les *généralités*, avant de sombrer dans le

7. Cf. notre art. *L'attachement à la forme: à propos du positivisme de N. Bobbio*, in *Cahiers de Philosophie politique et juridique*, Univ. Caen-Ed. Vrin, 3 (1983) pp. 99 s., reprod. in nos *Essais...*, SEC, Genova, 1987, pp. 142 s. Et comp. F. VIOLA, *Il diritto come pratica sociale*, Jaca Book, Milano, 1989, pp. 96 s., 107 s.



factualisme, c'est parce que le sérieux attaché au sens de la *vérité* s'est déplacé vers le sens de ce que Heidegger préfère nommer *l'exact*. Mais ici aussi la même contradiction que précédemment se manifeste. Lorsqu'on écarte un savoir universel, on le discrédite, même de manière latente, et l'on porte sur lui un jugement relevant du seul savoir universel, bien que dérisoirement inspiré par celui qui lui est inférieur et subordonné. De même, l'analytisme a poussé le formalisme à exclure le "naturalisme" *en proférant une appréciation elle-même naturaliste, procédant à une affirmation substantialiste*, mais en se laissant dicter ses options par le but des enquêtes linguistiques qu'il pratique.

Mais ce dogmatisme s'exacerbe dès que l'on passe de l'être factuel à un devoir-être que s'y superpose en lui empruntant son formalisme: dès que l'on aborde la normativité juridique. La vérité frappée d'interdit est valeur ou fin dont on ne peut se réclamer, car une autre a pris sa place, même si elle n'est que formellement visée, même si elle prend des allures scientifiques qui donnent le change à sa vraie nature. Le dogmatisme consiste à promouvoir comme indiscutable et à l'abri de toute révision, le contenu de valeur qui a envahi le cadre formel prétracé. Cette transformation du non-cognitivism en éthique sous couvert d'un simple changement de *structure formelle en fonction* qui est tout autant formelle, pose un "*Philosophia, ancilla scientiarum*"⁸ comme pourvu d'une autorité suffisante et exclusive.

ABANDON AU DÉCISIONNISME

Sous l'angle du devoir-être, en tout cas, la crainte se confirme que l'argument de la *NF* ne se mue en argument d'opportunité,

8. M. REALE, *Expérience et Culture*, tr. fr., Bière, Bordeaux 1990, p. 147 (à propos de Monnot). Sur cette religion scientifique, cf. sous l'angle d'une critique de l'irrationnel: D. TERRÉ-FORNACCIARI, *Les sirènes de l'irrationnel*, Albin Michel, Paris 1991, pp. 146 s.

porté par les hégémonies civiles ou politiques, sous la fascination d'un pouvoir aux rhétoriques habiles et trompeuses, aux défauts, et aux perversités abondamment répertoriés depuis les Sophistes et Machiavel. Car il n'est guère douteux que la religion de la forme qui rend intolérant vis-à-vis de ce qui peut être contraire à son contenu, un contenu qu'elle veut délibérément oublier, ne provoque une alliance naturelle avec tous les intérêts dominants qui agissent sur l'histoire d'une société. Or la forme les accueille sans esprit de discrimination ou de sélection guidé par un critère de justice, mais, à l'opposé, avec le goût de satisfaire aux inclinations des volontés les plus pressantes et les plus hardies et, ainsi, de répondre à un simple besoin utilitaire; elle n'attend que trop d'en être en retour maintenue et affermie.

Cette entreprise d'une *nouvelle éthique*, suscitée par le non cognitivisme, mais que l'on retrouve analogiquement, bien que très partiellement, à travers d'autres courants, que ce soit chez Rawls ou Habermas, vise à gérer des formes et à favoriser l'oppression d'une loi du plus fort. Livrée à toutes les manipulations occultes, à tous les compromis aveugles⁹, puisqu'il devient impertinent de traiter du contenu empirique, elle s'accommode des situations les plus dangereusement équivoques; ne sachant choisir une voie juste, elle est prompte à couvrir toute injustice, ce qui n'est jamais plus clair qu'en présence d'une violence ou d'une guerre. Alors résonnent les propos les plus durcis en faveur des instances dotées de la contrainte, puisque la persuasion par les valeurs n'a pas réussi à s'imposer; il est symbolique du rejet des puissances de

9. Ce qui atteste bien d'un scepticisme sous-jacent: cf. notre *Humanisme...*, *op. cit.*, t. II, p. 43, et, dans ce même volume l'essai de M.A. RASCHINI, p. 151. Et cf. V. BLACK, *The Confrontation Between natural and Conventional Rights*, in "Archiv f. Rechts und Sozial Ph.", LXXVII/1 (1991), p. 20 ("Miscalculation and imbalance, gross over- and under- estimations, delay, maladaptation, disruption result. Corporate conglomerates and interest-bloc lobbies look to see how they can advantage themselves by the growth of government in co-opting and distributing the resources that others have produced").

l'esprit, que l'on exhorte plus au respect d'une administration, d'une police ou d'une armée par déplacement des centres du pouvoir, que d'une juridiction de l'ordre judiciaire ou de principes de justice naturelle¹⁰. Le neutre et innocent conventionnalisme (Bobbio ne fut-il pas obligé d'en convenir devant la montée des totalitarismes¹¹?) bascule aisément dans le pire des positivismes légalistes où la volonté et la décision souveraine se parent de toutes les vertus et sont invoquées comme des valeurs-limites¹². Contradiction assez honteuse qui ressuscite en somme une morale, et qui met à profit les énergies affamées que le scepticisme et le nihilisme latents ont déclenchées, alors que cette morale est celle-même dont se rit pascaliennement la "vraie morale".

Son résultat le plus achevé se trouve en convergence avec celui de tous les positivismes, comme avec celui des idéalismes rationalistes qui en ont engendré certains des plus redoutables au XIX^e s.: il est polémique, de lutte sans merci des uns contre les autres, et les premiers sont ceux que le "genre" auxquels ils appartiennent crédite d'une force juridique supérieure dans le dédain de l'universelle qualité personnelle qui est le réceptacle des singularités: ils sont ceux que les équilibres politiques et économiques propulsent à l'avant-scène dans l'indifférence aux diverses composantes qui forment la société... L'opportunisme donne finalement prise au sectarisme de la pensée, à l'argument d'autorité, comme, en bonne symétrie, le décisionnisme incarne concrètement le dogmatisme; mais en attisant les conflits, par la

10. Cf. nos conf. *Les degrés de l'axiologie juridique...*, São Paulo, 1986, in "Anais II Congres. BRASIUS", pp. 148 s., et reprod. dans nos *Essais...*, op. cit., p. 251; ainsi que *Droits naturels et droits de l'homme: la tradition du droit naturel et son dépassement personnaliste*, "Congr. mondial des Juristes cathol.", Rome, 1991, en version ital. in *Justitia* (Milano, Giuffrè), 1991, et version esp. in *Persona y Derecho*, 1993*.

11. Cf. N. BOBBIO, *Risposta di Norberto Bobbio*, in "Il Politico", 31 (1966), pp. 569 s. et cf. S. COTTA, in *La teoria generale del diritto (Studi Bobbio)*, Comunità, Milano, 1983, p. 55.

12. Cf. BLACK, *précit.*, p. 21.

passivité hypocrite de la forme ou par les indignations passionnées auxquelles elle donne lieu dans les hypothèses précisément de violence ou de guerre, c'est le sommet de l'injustice qui est atteint, et il n'est dès lors plus possible de croire que si la *NF* repose elle-même sur une erreur scientifique elle ne représente à son tour une sorte de faute morale.

Les évolutions qui permettent d'en arriver à une telle extrémité ne sont guère surprenantes. Elles montrent à quelles crispations dans l'injustice conduit le scepticisme de la *NF* bercé par les hésitations de ses doutes, quand l'analyse reportée sur un langage conventionnaliste et réduite aux signes finit par s'épuiser et par n'apparaître que comme un exutoire ou un "transfert": quand elle brode des dentelles sur le néant! ... Ce néant qui est source et symbole de tout mal, par sa morne répétitivité, par son infernale stérilité nominaliste et abstraite¹³, n'est-il pas cet "immobile" qui hante sans cesse la pensée platonicienne et qu'elle accuse comme l'adversaire de la vérité et du bien de l'être, reconnaissable à son perpétuel manque de créativité et de renouvellement?

Mais c'est aussi à une imparfaite définition du "droit naturel" que ces conséquences sont imputables. Car l'on peut suspecter ce droit d'être finalement perçu et schématisé à travers les canons positivistes qui en défigurent la signification habituelle, et qui le soumettent, désarmé de ce fait, aux prises de la *NF*. Non que le droit naturel soit entièrement victime des falsifications répandues par les courants philosophiques qui lui sont hostiles. Mais il y a lui-même parfois consenti, en participant étrangement aux édulcorations qui l'ont peu à peu amené à délaisser le concept de personne; et c'est dans la personne retrouvée en toute sa dimension onto-axiologique, c'est grâce ainsi à une *repersonnalisation* de la nature que l'on peut espérer soustraire le droit naturel à la *NF* en restaurant la plénitude de son authenticité.

13. Comp. notre art. *L'argent ou la justice aux enfers*, in "Corps Ecrit", Paris, PUF, 1987-22 et reprod. in nos *Essais...*, pp. 212 s. (et cf. version angl. in "Rev. nacional Rosario").



III

L'ALÉTHIQUE PERSONNELLE

S'il est une vérité de l'objet connu, en se tournant vers l'homme, elle consiste à le saisir dans sa personne et à situer cette personne dans une zone de réalité ultime qui dépasse sa simple nature tout en lui infusant son principe actif. Le dévoilement aléthique auquel l'on est convié tend à révéler la vérité de la personne comme la vérité de l'être. Et tout doit conspirer dès lors à redonner un sens à la personne *substance individuelle irréductible* qui fonde la nature de l'homme et par rapport à laquelle cette nature n'est qualifiable de "personne" qu'en une acception seconde et dérivée: la nature dénote la personne en tant que *relation* pure¹⁴, pour être rendue *communicable* à l'esprit et pour être par là intelligible à tous les esprits, dans l'universalité de l'idée qui la comprend et en maintenant l'ouverture à l'insondable dont elle procède et qui est le seul siège de réalité.

Il faut donc en effet faire justice des réductions qui ont affecté la *nature* et qui ont abusivement confondu l'*être personnel* avec elle, qui l'ont absorbé en elle en cédant à la tentation rationaliste d'un amalgame entre l'*essence conceptualisée* et l'*existence* où elle s'inscrit; et c'est de même avec l'aspect sensible de cette nature, décomposé en séquences empiriques, qu'elle a été à nouveau confondue quand la *NF* s'en est emparée; et autant dire qu'il était aisé de passer de l'un à l'autre.

La nature ne saurait être ni vérité de l'objet à connaître, l'homme, ni vérité du droit qu'une telle connaissance vise à élaborer; car la nature n'est que la dépositaire d'une vérité et d'un

14. Sur ce concept, cf. in notre *Persona...*, *op. cit.*, réf. données à la p. 290. Si la relation s'entend de l'équivalent du rôle, ce que connote le masque, il est à nos yeux certain que cette signification est la première historiquement: cf. *Persona...*, pp. 50 s.; comp. C. TRESMONTANT, *Introduction à la théologie chrétienne*, Seuil, Paris, 1974, qui paraît soutenir l'idée contraire, p. 464.

sens qu'elle emprunte à *ce dont elle est la nature*: à la personne qui la surpasse infiniment et avec laquelle elle forme une totalité irremplaçable au-delà des traits génériques qui l'identifient aux yeux de la raison. Ce n'est que si l'on admet l'*idée de personne*, dont le contenu correspond aux éléments répertoriés dans la nature pour notre structure mentale, que l'on s'approche d'une telle vérité et que l'on en respecte l'intégralité de l'expérience livrée par une intuition première.

Encore doit-on introduire nuances et précisions sur quelques points tenant à la confrontation de traditions philosophiques concurrentes.

Il peut être opportunément indiqué, d'abord, dans une perspective rosminienne, que l'idée, comme d'ailleurs le sens de la chose, en l'occurrence, demeure distinct de cette chose personnelle, de même que la forme idéale et la forme réelle restent séparées de l'être qui les transcende existentiellement et leur est en son tréfonds inaccessible¹⁵; mais cela n'empêche nullement l'idée et le sens d'en traduire ce que l'on peut en saisir, même négativement, comme les différences que l'on réserve à défaut de pouvoir les capter dans un genre commun...; et les réserver, c'est déjà les tolérer... À cet égard, l'interprétation d'inspiration thomiste qui a été si remarquablement opposable à la *NF*¹⁶, est peut-

15. Cf. notre art. *Idee de personne et vérité du droit. De la dikèlogie à la prosopologie*, in "Filosofia Oggi", Ed. Arcipelago, Genova, 1991, (IV), pp. 475 s. Tel est aussi le thème majeur des démonstrations de Rosmini dans son *Introduction à la philosophie*, n. 62 s. (dans *L'Idée de la sagesse*): cf. notre trad. à paraître, Bière, Bordeaux. Comp. sur la problématique: J. MOREAU, *L'idée vraie et la pensée de l'être dans la tradition métaphysique*, in "Rev. philosophique de Louvain", 83/59 (1985), pp. 374 s.

16. Cf. G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, entre autres essais connus de l'auteur, ou articles publiés aux "APhD", aux "Archives de philosophie" (Beauchesne), dans *Logique et analyse*, etc.; et cf. en réf. à Gredt et à Verdross, H. BATIFFOL, *Problèmes de base de philosophie du droit*, LGDJ, Paris, 1979, pp. 326 s.; ad. O. A. GHIRARDI, *Lecciones de Logica del derecho*, Córdoba (Arg.), 1982, pp. 92 s.; C. I. MASSINI, *Santo Tomas y el desafío de la ética contemporánea*, in "Atti IX Congr. Tomistico

être à développer dans certaines des intuitions inexploitées qu'elle comporte¹⁷, à la condition de détacher s. Thomas d'Aristote (puis de Leibniz et de Locke...), et sans préjuger de ce qui semble éloigné de la doctrine thomiste explicite et à quoi nous avons toujours souscrit nettement du point de vue chrétien: *l'individualité radicale de la personne en tant qu'acte premier*¹⁸.

Mais une telle explication suppose, ensuite, que le travail de l'idée ne soit pas abandonné à l'esprit même quand il intuitionne les essences, dans la ligne de l'Aquinat: il faut admettre une expérience *a priori*, une *précompréhension de l'être*, à l'intérieur de laquelle toutes nos connaissances deviennent possibles et actuelles, une préconception de la personne qui est le "premier être"¹⁹ et qui est comparable à une lumière donnée à l'esprit avant qu'il ne se mette en mouvement et qui se diffuse à travers la nature, mais non sans produire la diversité composable avec son unité...²⁰. C'est en

internaz.", t. IV: *Etica, Sociologia e Politica*, Libr. Ed. Vaticana, 1991, p. 204 (et les réf.); W. WALDSTEIN, *Sein und Sollen als Rechtswissenschaftliches Problem*, "Wissenschaft und Glaube", Wien, 1 (1988) pp. 53-66; et les divers art. de J. Finnis, R. P. George, G. Grisez et R. McInerny, réunis par J. FINNIS in *Natural Law*, Ed. by J. FINNIS, Hants, Dartmouth, 1991, vol. I, chap. 14-16, pp. 325-410.

17. Ce à quoi s'emploie Rosmini en reprenant Aristote, mais surtout s. Thomas, dans son *Nuovo Saggio sulle origine delle idee* (cf. tr. fr. in R. JOLIVET, *Rosmini: Anthologie philosophique*, Witte, Lyon, 1954, pp. 120 s., n. 25 s.).

18. Cf. in notre *Persona...*, en se reportant aux renvois pp. 289-290. Il n'est pas indifférent d'observer que le retour au respect d'une telle dimension s'est même dessiné dans une voie réformée où le positivisme a cessé d'être dominant: cf. notre note *Subjectivité et personnalité juridique*, in "APhD", Sirey, Paris, 1991, *in fine*; et comp. déjà cet aspect d'individualité (non empirique mais spirituelle) irréductible chez Emil BRUNNER, *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundsätzen der Gesellschaftsordnung*, Zwingli V., Zürich 1943 (sur le thème constant: "jedem Menschen eigene unableitbare Personwert...").

19. Comp. M. F. SCIACCA, *Acte et Etre*, tr. Authier, Aubier, Paris, 1958, p. 101.

20. Cf. ROSMINI, *Nuovo Saggio...*, et in JOLIVET, *op. cit.*, pp. 121 s., n. 27 s.

somme l'intellect qui ajoute l'idée universelle préétablie en lui de la personne à la perception sensible des personnes et à la connaissance conceptuelle qu'il peut en dégager.

Là se trouve précisément la clef d'une meilleure compréhension de la personne au fondement du droit naturel, telle qu'elle peut résister au rationalisme qui a pu se combiner avec les traditions réalistes. En même temps, la consistance, l'identité de la personne que l'analytisme a de nouveau condamnées sont sauvées d'un discrédit définitif que pourrait provoquer une réaction néo-kantienne (Rawls, Ricoeur...) aux mains éternellement "impuisantes" en dépit de leur "pureté"...

UNE QUÊTE D'IDENTITÉ

En fait, cette manière de résoudre le problème suscite encore les mêmes clivages à l'intérieur du mouvement qui se recommande de la nature contre la volonté, et qui se réclame d'une vérité contre les certitudes factuelles que l'on teste et quantifie... En effet, lorsque la question de l'identité se présente, elle met en cause à la fois la forme et le contenu de la personne, elle affecte ces deux aspects comme étant solidaires et inséparables entre eux. Mais implicitement alors, c'est la définition du rapport de la personne à la nature qui est visée. Et toute la démonstration doit tendre à faire admettre que si la *nature* constitue un *universellement ressemblant* selon les critères de la généricité rationnelle, son *fondement personnel* qui la justifie renvoie, quant à lui, autant dans la *forme* (dans un lien immédiat avec la nature et comme objet de représentation positif de la conscience) que dans le *contenu* (présupposé antécédent à tout lien et comme objet négativement supposé à l'origine de toute thématization, de tout projet représentatif) à un *universellement différent*, au sens que nous avons particulièrement développé dans notre *Persona*.

D'où la distinction des approches suivantes.



Rétabli dans cette assise personnelle qui désigne son héritage classique, bien qu'oublié à travers les scléroses et les fixismes essentialistes de l'histoire, le droit naturel s'attache à une notion de personne déployant une identité propre, l'identité d'une substance individuelle en son acte d'exister, identité qui s'éprouve intérieurement chez le sujet intellectif et noétique, ou capable d'idéation, comme étant celle d'un universellement différent dans la forme et le contenu – et cette *personnalité*, peut-on dire, s'accorde avec un arrière plan théologique et créaturel.

La seconde approche est caractéristique du substantialisme rationaliste qui a justement contaminé dès l'aube des temps cartésiens la pensée du droit naturel, et qui est reprise par le kantisme et ses nombreux avatars. Elle consiste à affirmer d'abord, non l'indivisibilité, mais la confusion de la personne et de la nature, d'une nature que l'on projette sur la personne en déterminant donc celle-ci à partir d'elle, suivant les schèmes spécifiques du sujet cogitatif. Cette tendance centre la personnalité sur le critère psycho-rationnel d'une continuité du moi qui pense, *ipséité* qui fait écho à la *suneidésis* stoïcienne... Le sujet empirique est alors banni, comme l'est toute instance intellectuelle et spirituelle qui serait susceptible de rappeler la "personne".

C'est en vue d'ébranler cette dernière explication élaborée à partir d'une double scission de l'homme, réduit successivement à sa nature, puis à la partie transcendente de celle-ci, que le nominalisme empiriste a commencé très tôt à essayer de détruire toute identité personnelle... Et l'on sait qu'il n'en retient qu'une seule, celle qui se manifeste au plan corporel, et qui encore ne fait apparaître aucune entité originale, aucun noyau d'immutabilité en somme: elle s'entend simplement du "fait" que les états somatiques ou extérieurs sont en rapport de consécution empirique et vérifiable entre eux. C'est ce que Ricoeur considère chez Hume sous le nom de "*mêmeté*", en l'opposant à l'*ipséité* précédente, et en indiquant que Rawls (malgré son apparente adhésion à la personne kantienne, fin-en-soi et membre du "règne des fins"...) y cède

comme à une malheureuse contradiction²¹; c'est ce que ce même auteur retrouve dans l'analytisme moderne, à la source de la *NF*, dans les travaux les plus récents de Rorty, Perry et surtout Parfit²². Et l'on ne peut que souscrire aux critiques pertinentes formulées par Ricoeur en présence de telles dénégations sommaires de l'identité personnelle en tant même qu'ipséité, qui vont jusqu'à la ravalier à une sorte de sous-mêmeté où elle ne s'applique plus qu'à "un enchaînement entre événements" ou "occurrences", c'est-à-dire aux manifestations, aux phénoménalisations physiques ou mentales placées sur le même plan, dans le refus du "fait supplémentaire" qui obligerait à prendre à part la relation établie ou la consécration à proprement parler²³.

Toutefois, ce diagnostic d'une symptomatique dégénérescence du mode de perception empiriste de l'homme ne saurait suffire à répondre à l'attaque de la *NF*. Ce que propose Ricoeur n'est certes pas un retour à une philosophie substantialiste, même s'il l'estime mal comprise et simplifiée, car elle pourrait vouloir être "fondationnelle": il convie à un dépassement par une philosophie langagière exclusivement tournée vers le sujet énonciatif et narratif, sans prétention au fondement (mais peut-elle être dès lors une philosophie?), afin de faire reposer l'identité personnelle non seulement sur la *mêmeté* dégradée par le néo-empirisme et sur l'*ipséité* qu'il décrie, mais sur une *mienneté*²⁴ (où l'on retrouve la leçon de la phénoménologie et l'influence de G. Marcel²⁵). De

21. Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p. 155 s. (et sur Rawls, p. 269, note 3).

22. Cf. RICOEUR, *op. cit.*, pp. 156 s. (sur D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford Univ. Press, 1986).

23. Cf. RICOEUR, pp. 156-158.

24. Cf. RICOEUR, pp. 159-165. Comp. avec le "moi j'ai l'existence" rosminien, par union de l'idée au sentiment, in texte du *Nuovo Saggio* présenté par JOLIVET, *op. cit.*, n. 20, pp. 117-118.

25. Cf. G. MARCEL, *Etre et Avoir*, etc., et, tout particulièrement, in *Essais de philosophie concrète*, Gallimard (Nrf-Idées), Paris, 1967: *Remarques sur les notions d'acte et de personne*, pp. 159 s., et *La fidélité créatrice*, pp. 220

cette façon, Ricoeur ne regarde que la possession que l'on peut avoir de son identité, distincte de celle-ci comme élément objectif pouvant être "impersonnellement" saisi; c'est "l'appartenance mienne"²⁶ qu'il retient comme réalité supérieure et réconciliatrice, sans se prévaloir toutefois d'une densité ontologique.

L'avantage, semble-t-il, de cette interprétation est de faire échouer la dissolution du sujet entreprise par la *NF*. Mais *elle retombe dans le même substantialisme que celui qu'elle croit éviter*, en attribuant à l'acte de langage (comme dans la sémantique strawsonienne on assigne à l'action tout court²⁷) ce qui peut convenir à l'agent qui l'émet: c'est un simple déplacement que l'on opère. Et il aggrave la confusion dénoncée plus haut entre l'idée et l'être: ici c'est, pire encore, le mot qui est pris pour l'être, comme (dans la sémantique visée) la proposition ou l'énoncé pratique est pris pour l'action. L'intuition de Rosmini paraît alors anticipatrice et fulgurante²⁸.

Mais, l'utilité de la démarche de Ricoeur est de montrer la nécessité, pour rétablir le droit naturel dans son fondement personnel, et pour réhabiliter l'identité de cette personne, d'en revenir à la métaphysique rosminienne et à sa dialectique des formes idéale et réelle, de la représentation intellectuelle et du sentiment "fondamental", qui complète et approfondit *ipséité* et *mêmeté*, en intégrant, mais en dépassant aussi vers le sens de l'intégralité de la personne unique, le référent caché de la "*mienneté*".

D'ailleurs, la mienneté comporte une amorce d'individualisation, non empirique, mais existentielle pourrait-on dire; mais sa non reconnaissance empêche Ricoeur de pouvoir la traiter comme autre chose qu'un propos verbal, sans conséquence au plan le plus

s. (concernant les réductions empiristes à un moi discontinu qui ne s'engage que dans l'artifice d'une "constance" toute formelle de ses actes...).

26. Cf. RICOEUR, p. 159.

27. Cf. les réf. in *La nature*, pp. 77-79, et in *Persona...*, pp. 185-186.

28. Cf. ROSMINI, *Introduction à la philosophie*, *op. cit.*: sur la confusion significative entre l'idée ou représentation de l'action et l'action, n. 62, 63 s.).

grave, où, non sans une conscience du "soupçon", et non sans contradiction..., il rejoint le formalisme kantien de la raison pratique²⁹.

IV

L'ÉTHIQUE DE LA PERSONNÉITÉ

Si nous pouvons donc nommer ainsi *personnéité* la personne en son authenticité onto-axiologique, telle que la restitue en grande partie surtout le rosminianisme, en la délivrant des grilles réductrices du rationalisme qui la ramène à la nature commune, ou de la pseudo-philosophie langagière qui la décentre vers un discours sans fondement, il nous est permis d'aborder le devoir-être tout autrement.

Partant de l'adéquation du devoir-être à l'être, et de la fin personnelle à la personne même, et en maintenant la séparation entre être ou devoir-être, et idée ou sentiment que l'on s'en forme, la phase de l'action et de ses choix éthiques est envisagée comme phase de *l'accomplissement de la personne*, par l'actualisation dialectique de la synthèse des formes idéale et réelle à travers la forme morale du vouloir.

En un mot, la personne sans le vouloir n'est rien. C'est le vouloir concret qui l'atteste. En voulant, elle fait passer à l'acte les potentialités de la nature, mais l'origine et la fin de cet acte correspondent à *la personne en tant qu'acte même* inscrite dès le principe qui informe une telle nature.

29. Cf. RICOEUR, pp. 261 s.; et comp., du même auteur, *Le juste entre le légal et le bon*, in "Esprit", Paris, sep. 1991. C'est la même tendance que l'on retrouve, bien que plus proche en même temps de Rawls, chez O. HÖFFE, *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Suhrkamp V., Frankfurt a.M., 1990; et cf. notre réf. critique in *La nature..., précit.* (sup. note 2), pp. 81, 94, et in *Persona...*, pp. 187, 195.



Affirmer la *personnalité* a conduit à reconnaître une identité de la différence vivante, qui seule est la vraie universalité, même s'il faut présumer le contenu ultime de ce que l'on ne peut percevoir et qui demeure un mystère radical. Cette différence se répercute dans l'éthique: elle impose un bien ou une justice qui est, par l'action de la volonté, de "faire être" sa propre personne en tant que telle, traversant une nature commune, et la personne de *chacun* accueilli dans sa même différence analogique, et *toute* cette personne dans la mesure où elle dépasse le cadre uniforme du "tous" qu'elle traverse elle aussi. Telle est la justice rosminienne du fameux "laisser être" qui implique le courage et l'audace d'un combat contre tous les réductionnismes, non seulement empiristes mais rationalistes.

À cet égard, les tentatives de l'"analyse" ne cessent de dévoiler leurs contradictions et leur impuissance. Parfit, précise Ricoeur, est soucieux de déterminer (comme Rawls) le critère rationnel du meilleur choix éthique, et il est conscient que tout dépend de la définition de la personne et du statut originaire de son identité; or, comme sa vision l'incline à la phénoménalité de l'aléa et du contingent, c'est de l'utilitarisme le plus matériel qu'il est le plus proche³⁰ (celui-là même que Rawls traduit, corrige et circonscrit à l'intérieur de dogmes kantien qu'il restaure après avoir, paradoxalement, emboîté le pas à l'anthropologie humaine).

Mais les avancées de la philosophie langagière se révèlent tout aussi décevantes, dans l'incapacité à manifester une nouveauté quelconque au plan pratique et éthique et en renouvelant le kantisme, en s'engageant dans les mêmes limites qui exilent de lui l'expérience même de la personne humaine dans sa différence. Des ouvertures incontestablement neuves et appréciables apparaissent pourtant chez Ricoeur, lorsqu'après avoir convenu de la nécessité de passer de la *mienneté* à l'autonomie et à sa pluralité du "tout autre" qui gomme celle des différences ou l'altérité du "ta

30. Cf. RICOEUR, pp. 164 s.

personne"³¹, il admet que cette altérité est "comme empêchée de se déployer"³². Mais les leçons n'en sont pas tirées. L'altérité doit renoncer à produire quelque conséquence que ce soit au plan éthique, au-delà des déclarations d'intention et des vœux pieux. Le sens de l'autre individuel est donc voué à être radié de la morale autonomiste. Et l'on mesure cette "pathologie de la bonne volonté" lucidement dénoncée par G. Marcel à propos de la gravité de ses responsabilités historiques, quand la valeur de justice finit par n'être que l'accord avec un vouloir rationnel et uniforme et fait abstraction d'une expérience susceptible de le démentir.

Pour ne pas s'enliser à nouveau dans les ornières du kantisme, comme le fait le mouvement libéral contemporain, le mieux serait de reprendre les critiques schélériennes et hartmaniennes, ou de tenir compte des révisions axiologiques proposées, dans le domaine du droit, sous l'impulsion de ces courants: c'est l'exemple du tridimensionnalisme réalien³³.

Mais afin d'éviter tout glissement historiciste, il conviendrait de dépasser encore les principes idéalistes qui dominent la phénoménologie moderne: ils ne peuvent accepter, comme l'a bien montré Lévinas, une "priorité de l'autre", et ils répugnent à la notion d'une expérience ontologique primordiale³⁴.

Sur cette voie, l'on est dès lors préparé à retrouver les données d'un enseignement classique, et l'on semble disposé à admettre que la valeur rapatrie l'ordre de l'être dont elle a été chassée, parce que cet être s'offre enfin dans sa primitivité à une intuition sensible immédiate comme à la conscience que son idée éclaire déjà avant toute matière reçue de la réalité empirique. Mais la valeur ne doit pas se laisser absorber dans l'essence ni devenir un objet de

31. RICOEUR, p. 261.

32. RICOEUR, p. 263.

33. Cf. réf. à REALE, *sup.*, note 8.

34. Cf. E. LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972, pp. 11 s. (et comp., avec le "laisser être" rosminien, mais en un langage emprunté ici à Heidegger).



connaissance assimilé à son intelligibilité. En effet, ce qui peut être saisi n'est que l'expression d'un élément plus radical et inaccessible qui constitue l'être universel et son devoir-être: la personne sous la nature, la *personne dans sa subsistance individualisée*... Et si l'on est conduit à soutenir, à la lumière du thomisme, que les qualités de bonté d'une chose sont des transcendants que la raison pratique perçoit en elle³⁵, cette perception est à traiter comme inspirée et mue par l'idée pré-compréhensive de l'être finalisé, et, plus rosminiennement encore, et en rupture plus nette cette fois avec Aristote, comme tournée vers l'au-delà du générique et vers la source de toute différenciation, car le différent se situe non dans la "matière" mais *dans la "forme"* ou dans le principe qui la commande et l'agit. En allant ainsi à l'être, l'on ne peut mieux faire que de le poser par là négativement ou de le présumer dans ce contenu ultime qui se rebelle à l'explicitation rationnelle et s'affirme distinct de son idée elle-même manifestée dans la structure subjective.

Ce n'est que parvenu à ce degré, par une "apophase" en somme, de la connaissance de l'être et de son devoir-être sous la dimension éminente de la personne, de son acte de vie irréductible et porteur d'une valeur suffisante, que l'on peut écarter le grief naturaliste; la *NF* est impuissante à atteindre cette réalité qui échappe à la définition réductrice qu'elle avance de la nature; elle est incapable de rendre compte du simple fait d'exister dans son caractère unique et irremplaçable; et c'est pourquoi elle peut aussi bien commettre ou même encourager implicitement toute forme de lésion ou d'irrespect d'une telle réalité. Mais la conception de la nature à laquelle elle prétend s'opposer n'arrive pas à un meilleur résultat: à défaut de connaître l'essentiel de la valeur en la personne, elle ne peut la re-connaître ni la promouvoir concrètement. Si la *praxis* éthique est liée au savoir de son objet, la

35. Cf. P. SIMPSON, *St. Thomas on the Naturalistic Fallacy*, in "The Thomist", Washington, 51 (1987), pp. 51 s.

volonté révèle parallèlement la personne, et elle authentifie son acte individuel d'exister, par l'unification concrète qu'elle opère de toutes les puissances de la nature – de ces puissances qui ne sauraient avoir nom de "droits naturels" qu'en empruntant leur légitimité à cette force de l'agir personnel qui les traverse.

NÉO-PLANÉTARISME DE MÊME ET UNIVERSALISME DU DIFFÉRENT

L'argument tiré de la *personnalité*, ou de ce qu'ailleurs nous appelions le *prosôpon*, peut seul ébranler ainsi l'argument de la *NF* dans sa portée éthique, mais à la condition de s'attaquer en même temps aux conceptions erronées de la nature que la *NF* impute trop aisément à un droit naturel qu'elle veut à son image. C'est alors que se trouvent atteintes et discréditées en série toutes les fausses éthiques qui dérivent de la nature en question: éthiques rationalistes, puis formalistes, méta-éthiques ou éthiques non-cognitivistes, les unes prospérant souvent sur les autres, et la "logonomie" kantienne, pour user de l'expression de Scheler, reconquérant son autorité perdue en s'alliant, sous divers types répertoriés au passage, avec des dogmes empiristes. Et l'on assiste toujours au développement simultané d'une éthique du contenu qui se livre aux fluctuations de l'histoire, d'un côté, et d'une éthique de la forme qui propose un point de repère plus "scientifique", plus "universel" – ou, à la façon de la *Rechtslehre* kelsénienne, plus "pur" –, de l'autre.

Mais plusieurs autres branches issues du même rameau ou de la même souche constituent autant de nouveaux rapports syncrétiques entre les deux espèces d'éthique qu'il ne faut pas perdre de vue, même s'ils paraissent plus lointainement rattachables à la *NF*. Il en va ainsi dans l'ordre de la *sociologie théorique*, avec la distinction wébérienne des *éthiques de la "responsabilité"* et de la *"conviction"* qui guide encore aujourd'hui l'approche de Habermas, et que nous



avons déjà rencontrée et critiquée, en traitant de la communication³⁶ – une communication que revendique aussi bien, nous l'avons vu, une éthique "interlocutoire"... Il en va de même dans l'ordre d'une *théologie* immanentisée et anthropophanique qui renoue avec les vieux généricismes abstraits du XIX^eme, en les resituant dans l'héritage analytique, où Feuerbach rejoint étrangement Wittgenstein. Or, c'est son idée de l'homme que nous voudrions réinterpréter pour finir, afin de montrer comment s'y glissent à la fois le nominalisme qui est caractéristique de la *NF*, et le déisme naturaliste qui a inspiré les "Lumières".

La théologie küngienne, partiellement reprise de celle de Jonas³⁷, s'est récemment orientée vers un "projet d'éthique planétaire"³⁸ qui, certes, prend pour base le donné religieux, mais qui, du point de vue chrétien où il se place, dissout toute réalité de l'homme en une série de facteurs ou en un ensemble de phénomènes, en disperse les membres dans la précarité et le contingent, et se révèle incapable de retrouver à travers sa figure brisée le visage d'un Dieu transcendant, ou de discerner derrière sa nature désormais fictive et illusoire un reflet même évanescent de la Personne divine...

La nécessité d'une éthique apparaît dès lors tout aussi contradictoire que dans l'analytisme pur. D'un côté, la nature ou l'idée même de l'homme est récusée sans autre argument implicite qu'un prétendu dogmatisme qui consisterait à la reconnaître et qui appartient à des idéologies surannées³⁹; et c'est tout particulièrement ici la vision kantienne d'une nature transcendantale qui est écartée, l'*éthique de l'intention* et de l'autonomie qui la

36. Cf. notre conf. *Communication et transparence de l'éthique politique*, Congr. "L'universo della comunicazione", Univ. Genova 1990, en version ital. in *Atti* (Jaca Book, Milano), 1992.

37. Cf., dernièrement, H. JONAS, *Le principe de responsabilité*, tr. fr., Paris, Cerf, 1990.

38. H. KÜNG, *Projet d'éthique planétaire*, tr. fr., Seuil, Paris, 1991.

39. Cf. KÜNG, *op. cit.*, pp. 59 s., 92 s.

caractérise étant la première cible de cette critique. Mais d'un autre côté, une notion de dignité de l'homme est proposée dont le contenu semble abandonné aux jugements de fait et aux opinions changeantes quantitativement saisies.

Une telle évolution tient en somme au rôle joué par la *raison*. Elle a cessé de correspondre proprement à l'*esprit* intuitionnant des essences, remontant au moins aux catégories axiologiques transcendantales de l'expérience, et se laissant mouvoir par des exigences dialectiques; elle n'est plus ainsi ce *logos* d'une communication culturelle planétaire, enfin réellement unifiante, "intégrante" et vivifiante par le sens même de l'énergie en acte d'un être commun de référence, "vérité" où s'enracinent tous les efforts créateurs – ce qui fut le thème de la conférence d'Uscatescu au Congrès de Gênes sur la culture européenne en 1986⁴⁰. La raison telle que Küng la considère devient plutôt la *ratio* illuministe et politisante, qui est l'instrument d'un *consensus* de groupe, et qui est donc plus *décisionnelle* que véritative⁴¹. Voici le paradoxe: ce qui serait suspendu à quelque entité de l'homme serait conditionné, et pour satisfaire le réquisit d'une inconditionnalité normative, c'est au conditionnement incontrôlé de l'histoire que l'on va soumettre la valeur inspiratrice de tout schéma normatif!

Le spectre d'une *éthique du résultat* ressurgit dans cette optique, et l'on peut craindre les nouvelles aliénations fonctionnalistes que suscite cette éthique, puisque chez un Rawls ou un Dworkin les garanties néo-kantiennes du traitement de la personne fin-en-soi dont elle a paru s'entourer ne l'ont pas empêché de dériver rapidement vers une justification des "exceptions": il faut bien traiter certaines personnes en *moyens* pour que d'autres (celles de la statistique...) soient *fins*, et "il est terriblement important qu'une

40. Cf. J. USCATESCU, *Idea europea della cultura: ontologia e dialogo per una cultura planetaria*, Congr. "Il commercio delle idee...", Univ. Genova 1986, in *Atti*, Japadre, L'Aquila-Roma, 1987, t. I, pp. 60 s.

41. Cf. KÜNG, *op. cit.*, pp. 113 s.

vie humaine soit réussie", indique Dworkin⁴², en renvoyant au critère le plus dérisoire d'une utilité sociale! Ces conclusions se condamnent sans peine, et Küng ne saurait y souscrire lorsqu'il rejette précisément toute éthique du résultat. Mais lorsque son pragmatisme le conduit au risque de se compromettre avec des tendances utilitaristes, ses définitions et formules redeviennent généricistes et néo-kantiennes comme elles le sont dans ce mouvement libéral qui véhicule un principe d'exclusion de la personne: il fait appel à un "devenir plus humain" qui n'évoque que trop la réalisation rationnelle ou, pire, la *Wirklichkeit* feuerbachienne du genre...⁴³. Or, c'est dans un tel rationalisme que s'inscrit, comme nous l'avons sans cesse répété, la fatalité de l'exclusion, une exclusion que renforce, développe et aggrave la tentative absurde de corriger l'empirisme par cette voie; une fatalité que précipitera plus encore le ralliement à l'*éthique de la responsabilité*, même si elle est plus jonassiennement que wébériennement comprise⁴⁴. Car c'est toujours à une uniformité du "même" que cette éthique est vouée; et non seulement le même est inapte à accueillir le différent, quand il prétend s'attacher à un "fond commun" (à la façon dont Hart prévoyait finalement un minimum non-ontologique de "droit naturel") et quand il veut promouvoir les "mêmes droits"⁴⁵: le fond vise les uns et non les autres, les chances sont égales entre ceux qu'elles concernent, les

42. Cité et commenté par J. FINNIS, *A propos de la valeur intrinsèque de la vie humaine*, in "Catholica", Paris, oct. 1991, p. 15 (en un sens courageusement critique et lucide sur l'incompatibilité d'un respect de l'intégralité de la personne... et de toute personne). Sur Rawls, cf. les perplexités de Ricoeur, in réf. *supra*, *passim*. Un critère de la "réussite" (économique ou biologique!) qui rappelle le critère utilisé en 1856 par le Tribunal Suprême des Etats-Unis pour affirmer que les esclaves d'alors (dont la catégorie est sans cesse reconstituable...) n'étaient pas des "personnes": cf. J. HERVADA, *Introduction critique au droit naturel*, tr. fr., Bière, Bordeaux 1991, p. 110.

43. Cf. KÜNG, pp. 62 s.

44. Cf. KÜNG, pp. 59 s.; et cf. JONAS, *op. cit.*

45. KÜNG, p. 114.

droits sont identiques entre ceux qui sont reconnus dignes de les recevoir; mais l'abandon initial de toute définition métaphysique de l'homme et la mise au point d'une méthode de *consensus* (celle des comités dits "d'éthique") préparent à un rétrécissement du champ de la réflexion, champ borné à la conduite humaine et à l'unique aspect collectif de celle-ci: c'est alors que les catégories générales où l'on enferme l'homme deviennent plus étroites encore et produisent en chaîne leurs sous-espèces asphyxiantes et discriminatoires de tous les éléments étrangers ou rebelles à leurs prises.

Il ne peut être mis fin à une telle injustice de l'exclusion que par le recours à ce que nous nommons le *principe prosopologique* tourné vers ce que nous avons appelé *personnalité*, pour mieux marquer la différence avec la *mêmeté*, l'*ipséité* et la *mienneté* qui ne traduisent qu'imparfaitement une identité onto-axiologique dans l'homme.

Par ce principe, l'on échappe en fait à l'emprise des enquêtes qui s'appliquent à une conduite dans l'ignorance de sa source et qui la regardent en société indépendamment de son caractère individuel; mais l'on dépasse aussi ce que la représentation d'une nature immuable pourrait avoir d'exagérément limité à son tour, puisque l'individuel lui répugne et qu'elle laisse à penser qu'il ne renvoie qu'à la matérialité brute des passions et des intérêts. Resituée dans la vérité de la personne comme acte de vie imprégnant toute nature, l'individualité montre que le siège des différences est, contrairement à une métaphysique aveugle⁴⁶, *dans l'être même* et dans l'être le plus élevé, qui n'est pas hors de l'homme mais au coeur de sa personne, qui se confond avec son exister et reflète par là, en cette authentique universalité retrouvée, la Personne de celui au destin duquel chacun a la vocation de participer.

46. D'où, à nouveau, l'éloignement d'Aristote, mais surtout de Heidegger (comp. HEIDEGGER, *Identité et différence*, in "Questions I", tr. fr. Gallimard-Nrf, Paris, 1968, pp. 274 s.).