NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

116 N° 5 1994

Penser la personne (à suivre)

Laurent SENTIS

p. 679 - 700

https://www.nrt.be/en/articles/penser-la-personne-a-suivre-405

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Penser la personne

Dans l'enseignement traditionnel de la théologie catholique et jusqu'à une époque récente, la notion de personne se présente comme une notion fondamentale en théologie trinitaire et en christologie, mais peu utilisée en anthropologie et en morale. L'influence d'auteurs comme Emmanuel Mounier ou Maurice Nédoncelle a sans doute contribué à l'entrée progressive des idées personnalistes dans la mentalité catholique et par voie de conséquence dans la théologie morale catholique. À cet égard, un ouvrage comme celui de Bernard Häring, *La loi du Christ*, constitue une étape significative, surtout lorsqu'on le compare avec les manuels qui se publiaient à la même époque. Mais, avec la Constitution *Gaudium et spes* et la Déclaration sur la liberté religieuse, le Concile Vatican II adopte et consacre le thème de la dignité de la personne humaine. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira a montré comment le thème de la dignité humaine correspond à une intention précise des Pères du Concile. Ceux-ci ont délibérément écarté certains schémas préparatoires marqués par une théologie trop scolaire:

> Vatican II s'ingéniera à exprimer cette vision intégrale sachant marier les dimensions objectives et subjectives de l'éthique chrétienne. Surtout dans la Constitution pastorale *Gaudium et spes* (qui reprend les thèmes des projets éthiques préparatoires), le Concile choisit comme concept fondateur et porteur de toute doctrine la notion: dignité de l'homme = image de Dieu... L'intention du Concile semblait donc de rester fidèle à la tradition la plus ancienne et constante (thème de l'image de Dieu) et de s'ouvrir au dialogue avec la modernité (par le thème de la dignité de l'homme)[1].

Les sources patristiques du lien entre la dignité de l'homme et l'image de Dieu ont été exposées par le même auteur[2]. Assurément, le thème de la dignité humaine est traditionnel. Mais en va-t-il de même en ce qui concerne celui de la dignité de la personne humaine? Sont-ils équivalents? Sinon, quelle nuance introduit la notion de personne?

---

1. ***Éthique chrétienne et dignité de l'homme***, **Fribourg, Éd. Universitaires, 1992, p. 149.**
2. *Ibid.*, p. 5-17.

Le Concile semble inviter le théologien moraliste à donner non seulement à la dignité humaine, mais encore à la personne, une place centrale dans sa réflexion. On sait que ce programme est un des axes essentiels de l'enseignement du Pape Jean-Paul II, que de nombreux théologiens travaillent en ce sens et qu'il en résulte un incontestable renouveau. Par le fait même, nous sommes conduits à prolonger le travail de C.-J. Pinto en cherchant comment resituer la notion de personne dans le développement organique de la théologie morale. Autrement dit: comment enraciner dans la tradition théologique toutes les richesses des réflexions morales fondées sur la notion de personne? Mais cette question requiert d'abord une clarification de cette notion, que le plus souvent nous acceptons comme allant de soi, mais qui, à la réflexion, pose un certain nombre de questions. C'est à une telle clarification que voudrait contribuer la présente étude.

Pour mener à bien cette entreprise, nous commencerons par dégager les questions que soulève la conception moderne de la personne. Puis, dans un retour aux sources, nous essaierons de retrouver le mouvement de la réflexion théologique par lequel la notion de personne a été introduite dans l'histoire de la pensée. Enfin, nous chercherons une approche de la personne qui puisse contribuer à l'élaboration d'une théologie morale capable de prendre en compte le langage et les préoccupations de nos contemporains.

I. - Problématique

De prime abord, la notion moderne de personne se présente à nous sous trois aspects qui tous sont importants pour le moraliste. Premièrement, elle permet de décrire l'homme en tant que sujet moral. On attribue en effet à la personne l'intelligence et la volonté libre et par conséquent la responsabilité des actes dont elle est l'origine. Ensuite, la personne est fondatrice d'une exigence de respect. Toute la morale évangélique peut-elle être déduite du principe du respect de la personne? La question mérite d'être posée. Cependant, il est clair que ce principe résume une bonne part de l'enseignement du Christ. Enfin, la notion de personne est très importante du point de vue juridique et politique. De façon implicite ou explicite, elle a permis l'élaboration des diverses déclarations des droits de l'homme. Et nous percevons tous l'importance de ces déclarations pour contenir les dérives totalitaires toujours menaçantes.

La personne apparaît donc comme liberté, comme dignité à respecter, comme sujet de droits. Pour la commodité de notre exposé nous parlerons désormais des aspects métaphysique, éthique et juridique de la personne. Que l'on puisse parler de personne en chacun de ces aspects, cela fait partie de notre environnement culturel. Pourtant, le fait que d'emblée nous posions la diversité de ces trois perceptions de la personne devrait au moins éveiller notre étonnement. Quelle connexion pouvons-nous établir entre ces diverses perceptions? Quelle intuition directrice peut fonder cette diversité? Quelle est la provenance de cette intuition et à quel titre peut-elle prétendre à l'universalité? Ces questions méritent, me semble-t-il, toute notre attention, si du moins nous souhaitons clarifier les fondements de notre réflexion éthique.

Mais poser ces questions, c'est par le fait même signaler à l'attention du lecteur le penseur qui, le premier, a exposé cette connexion entre les trois aspects de la personne et qui s'adresse encore à nous malgré les deux siècles qui nous séparent de lui, Emmanuel Kant. Relisons en effet la définition de la personne donnée dans les *Fondements de la métaphysique des moeurs*:

> Les êtres dont l'existence dépend, à vrai dire, non pas de notre volonté, mais de la nature, n'ont cependant, quand ce sont des êtres dépourvus de raison, qu'une valeur relative, celle de moyens, et voilà pourquoi on les nomme des choses; au contraire, les êtres raisonnables sont appelés des personnes, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen, quelque chose qui par suite limite d'autant toute faculté d'agir comme bon nous semble et qui est un objet de respect[3].

Dans ce texte Kant envisage non pas l'homme concret mais l'être raisonnable comme tel. À la distinction métaphysique des êtres raisonnables et des êtres dépourvus de raison, il fait correspondre la distinction juridique des personnes et des choses qu'il interprète comme une distinction des fins en soi et des moyens. En langage juridique, en effet, les choses sont objets de transactions que seules pratiquent les personnes qui, à travers ces transactions, poursuivent leurs propres fins. L'être raisonnable est identifié à une personne et possède donc un statut opposable à toute autre personne. Ainsi se trouve limitée la faculté d'agir des

3. 2e section, Trad. V. DELBOS, Paris, Delagrave, 1969, p. 249.

autres personnes et fondée rationnellement une norme morale universelle. Le passage cité expose clairement la notion moderne de personne. Déjà nous percevons le type de réponse que Kant pourrait apporter à notre interrogation sur la connexion essentielle des trois aspects de la personne. Pour Kant, en effet, la perspective directrice est métaphysique. L'aspect métaphysique de la personne est fondateur de l'aspect éthique par l'intermédiaire de l'aspect juridique. Kant nous expose en quelque sorte l'idéal d'une société d'êtres raisonnables acceptant librement et volontairement de se respecter mutuellement en tant que partenaires dans toutes les transactions qu'impose la vie en société. Mais il faut remarquer que Kant expose ici une doctrine concernant une société d'êtres raisonnables au sens le plus général du terme. Il reste à montrer que l'humanité concrète peut et doit constituer une telle société d'êtres raisonnables. C'est ce que Kant affirme lorsqu'il veut fonder son principe pratique suprême:

> Voici le fondement de ce principe: la nature raisonnable existe comme fin en soi. L'homme se représente nécessairement ainsi sa propre existence; c'est donc en ce sens un principe subjectif d'actions humaines. Mais tout autre être raisonnable se présente également ainsi son existence, en conséquence du même principe rationnel qui vaut aussi pour moi; c'est donc en même temps un principe objectif dont doivent être déduites, comme d'un principe pratique suprême, toutes les lois de la volonté. L'impératif sera donc celui-ci: Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen[4].

Nous remarquons que, dans l'énoncé du célèbre principe, c'est l'humanité qui est objet de respect, dans ma personne comme dans la personne de l'autre. Ainsi se trouve introduite l'idée d'une dignité inaliénable de la personne:

> Ce qui constitue la condition qui seule peut faire que quelque chose est une fin en soi, cela n'a pas seulement une valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une *dignité*... La moralité, ainsi que l'humanité, en tant qu'elle est capable de moralité, c'est donc là ce qui seul a de la dignité[5].

4. *Ibid.*, p. 150.
5. *Ibid.*, p. 160.

Mais pour que l'ensemble des êtres humains apparaisse comme une société de personnes, il faut, d'une part, que je reconnaisse l'humanité en moi et en autrui, d'autre part, que je perçoive cette humanité comme nature raisonnable. Tel est le présupposé de la morale kantienne: que l'homme se perçoive comme être raisonnable non pas seulement à titre individuel, mais en tant qu'homme, membre d'une humanité conçue comme nature raisonnable. Et telle est, me semble-t-il, la racine du caractère problématique de cette morale. À supposer que l'homme en tant qu'homme soit de droit un être raisonnable, nous savons bien qu'en fait, le plus souvent, il ne l'est guère. Certains humains, à certains moments de leur vie, n'ont pas l'usage de leur raison, certains ne l'auront jamais et, de façon générale, chacun de nous n'use pas continuellement ni parfaitement de ses facultés spirituelles.

La dimension sublime, voire même héroïque, de la morale de Kant dérive de ce caractère problématique. Aux yeux de Kant, en effet, la question de savoir si, de fait, autrui est raisonnable, ne modifie en rien l'impératif catégorique. Je dois le respecter comme s'il était raisonnable. Dans cette exigence radicale, je découvre ma liberté et ma dignité. Nous voilà donc partagés entre l'admiration et l'inquiétude. Nous admirons la sublimité, la cohérence, la rigueur de cette pensée, nous sommes inquiets devant sa radicalité et son refus de toute concession aux exigences de la vie concrète.

En raison de cette ambiguïté fondamentale, de nombreuses éthiques personnalistes, tout en reconnaissant leur dette à l'égard de Kant, proposent une autre approche de la personne. Au lieu de faire dériver l'aspect éthique de l'aspect métaphysique, elles posent d'emblée la dignité de la personne humaine concrète; en d'autres termes, elle envisagent directement l'aspect éthique de la personne. Pour ne citer qu'un exemple, mais hautement significatif, Xavier Thévenot écrit:

> La morale se fonde tout entière sur la volonté de respecter l'Homme, tout l'homme et tous les hommes. Les philosophes, depuis Kant, ont pris l'habitude de se référer aux formulations que celui-ci a données de cette volonté fondatrice et qu'il appelle impératif catégorique[6].

---

6. *La bioéthique*, Paris, Le Centurion, 1989, p. 27.

et plus loin (p. 53):

> ... le critère de moralité qui dirige toute la réflexion éthique: le respect et la promotion de la personne.

Parce que Thévenot pose d'emblée l'aspect éthique de la personne, le lecteur comprend que les modalités concrètes du comportement éthique restent à élaborer et ne ressent pas le malaise qu'il éprouvait à la lecture des *Fondements de la métaphysique des moeurs*.

Nous le voyons, même si une éthique fondée sur le respect d'autrui ne s'identifie pas nécessairement avec la morale de Kant, elle en reste pourtant marquée en profondeur. C'est pourquoi une interrogation sur la notion moderne de personne doit toujours en revenir à l'élaboration kantienne de cette notion. Or, que l'homme soit un être raisonnable, la tradition métaphysique antérieure à Kant le disait déjà. La nouveauté est d'en avoir déduit une exigence éthique par le truchement de la notion juridique de personne, nécessaire pour passer de l'être raisonnable singulier à la société d'êtres raisonnables à l'intérieur de laquelle une relation éthique peut être pensée. Ainsi est introduit le moyen terme susceptible de faire apparaître la dignité de l'être raisonnable: il s'agit du caractère relationnel de la personne comprise au sens juridique. Sans aucun doute, il y a un lien entre cette dimension relationnelle de la notion juridique et l'élaboration du dogme trinitaire. D'ailleurs la prédication chrétienne souligne volontiers que les trois personnes divines constituent le modèle vers lequel doivent tendre les sociétés humaines pour devenir des communautés de personnes. Toutefois, la connexion entre l'aspect juridique de la personne et le statut théologique de cette notion demeure encore dans l'ombre. Il reste à comprendre ce qui, dans la notion de personne, peut rendre compte de cette double élaboration théologique et juridique. Alors seulement, nous pourrons mieux percevoir quels éléments de la théologie occidentale ont été recueillis dans notre moderne notion de personne et constituent un point de contact entre la foi chrétienne et la compréhension que l'homme a actuellement de lui-même. Mais, pour saisir la connexion originelle entre l'aspect juridique du mot *personne* et l'usage théologique de ce mot, il faut que nous remontions à la signification du mot *persona* dans le latin classique.

II. - Retour aux sources

1. Le mot «persona» dans le latin classique

Selon sa signification première et concrète, le mot *persona* désigne le masque que les acteurs de théâtre portaient lors des représentations. Dans un article très documenté, Maurice Nédoncelle a fait le point sur les recherches de type linguistique concernant les origines de ce mot:

> Nous bornant à ce qui est le moins aventureux, voici en définitive les conclusions auxquelles nous croyons bon de nous arrêter:
>
> 1° *Persona* tire son origine soit du nom propre *Persepona* soit d'un adjectif archaïque relatif à *Phersu*.
>
> 2° Nous n'avons aucune raison de penser qu'il y ait une racine commune à *prosôpon* et *persona*; encore moins pouvons-nous croire que le deuxième mot dérive du premier.
>
> 3° *Personus* (= qui résonne) et *persona* ont dû confluer de bonne heure dans l'inconscient des Romains[7].

Par extension le mot *persona* a permis de désigner le rôle joué par l'acteur et le personnage concerné. Il convient de bien percevoir selon quelle association d'idées le même mot a pu recouvrir ces diverses réalités. Un exemple contemporain nous y aidera. Dans la célèbre pièce d'Edmond Rostand, *Cyrano de Bergerac*, l'acteur qui joue le rôle de Cyrano doit porter un nez postiche impressionnant. La *persona*, c'est d'abord cet accessoire. Mais porter cet accessoire, c'est, pour la durée de la représentation, devenir Cyrano. Du masque, on passe au personnage correspondant et immédiatement reconnu à travers le masque. Finalement, c'est le jeu de l'acteur, tirades et mimiques, qui, aussi bien que le masque, rend présent le personnage et, quand l'acteur récite la *tirade des nez*, il est la voix de Cyrano. C'est au personnage de Cyrano qu'il convient d'attribuer la célèbre tirade. En latin, la *persona* est le personnage auquel on attribue les paroles de la pièce de théâtre. La plasticité sémantique du mot latin prend son origine dans ce phénomène du théâtre qui, à travers les masques, les jeux et les paroles, fait apparaître des personnages divers.

---

7. M. NÉDONCELLE, *«Prosôpon» et persona dans l'Antiquité classique. Essai de bilan linguistique*, dans *Revue des Sciences Religieuses* 32 (1948) 293.

Avec Cicéron, la richesse de signification du mot s'affirme de plus en plus. La *persona* n'est plus seulement le rôle théâtral, mais le rôle social. Au fond, le tribunal est assimilé à un théâtre où interviennent divers acteurs tenant le rôle du juge, de l'accusateur, du demandeur. Ainsi, le mot *persona* peut en venir à désigner ceux qui viennent exposer un cas litigieux devant le tribunal. Il semble que le mot n'acquiert son sens juridique qu'à partir du II^e^ siècle après J.-C.[8]. Mais il ne faut pas oublier la provenance de cette signification juridique. Les *personae* sont les parties en présence. Le juriste détermine les règles permettant au juge de dire à laquelle des *personae* il convient d'attribuer la *res*, ce qui est en cause, la chose qui est l'objet du débat. Le juge attribue à chacun ce qui lui est dû, il dit le *ius* de chaque *persona*. L'attribution du *ius* à une *persona* conduit à penser la *persona* comme le support du *ius*, le sujet du droit. La personne ainsi conçue se distingue des choses qui sont objets de transaction et de litige. Mais l'ancienne distinction juridique personne/chose ne recouvre pas la distinction humain/non humain, à laquelle spontanément nous l'identifions.

Cicéron connaît aussi un usage philosophique du mot *persona* qui apparaît dans le passage suivant:

> Nous devons comprendre que la nature nous a revêtus de deux «aspects», dont l'un est commun du fait que tous nous avons part à la raison ...; l'autre qui est la propriété de chacun en particulier[9].

Nous ne pouvons pas, dans un tel passage, traduire *persona* par *personne*. Il est clair que, dans la pensée de Cicéron, le mot *persona* correspond soit à la singularité concrète de chacun de nous, soit à la rationalité de la nature humaine, mais précisément pas à ce qu'à partir de Boèce, on concevra comme un sujet raisonnable. Sur ce point Nédoncelle semble méconnaître l'hiatus qui sépare la perception cicéronienne et la définition boétienne, et voir en Cicéron un précurseur de Boèce[10]. Il faut au contraire affirmer que *persona* garde toujours en latin classique la marque de son

---

8. Ibid., p. 298.
9. *De officiis*, I, 107: «Intelligendum est duabus quasi nos a natura indutos esse personis quarum una communis est ex eo quod omnes participes sumus rationis...; altera autem quae proprie singulis est tributa»
10. Il écrit par exemple: «Avec Cicéron, c'est-à-dire un demi-siècle avant l'ère chrétienne, toute la gamme des significations ultérieures est déjà susceptible d'être parcourue, au moins dans sa teneur essentielle» (M. NÉDONCELLE, «*Prosôpon*»..., cité n. 7, p. 297).

origine dans le vocabulaire du théâtre. En tant que «masque» ou «rôle joué», la *persona*, loin de désigner l'être humain en tant que sujet (*subjectum*, le sous-jacent), est au contraire ce qui est exposé, placé en pleine visibilité. Cependant la *persona* n'est pas le visage (toujours rendu en latin par *facies*). Le visage révèle celui qui, en montrant son visage, se montre lui-même, tel qu'il est, en vérité. Au contraire, le masque, le jeu théâtral, est trompeur, il met en évidence un personnage qui, en fait, n'est pas là et cache celui qui, de fait, est là, à savoir l'acteur. Le mot *persona* est tout à fait approprié pour évoquer ce jeu que nous nous jouons en permanence les uns aux autres, ces personnages divers derrière lesquels nous nous dérobons au regard inquisiteur d'autrui. Au fond, le mot *personnage* dans le français actuel rend assez bien cette nuance. Nous disons: «Cet homme n'est pas franc, il joue un personnage, nous voudrions savoir ce qui se cache derrière le personnage qu'il joue.» Nous disons aussi: «Dans la vie il faut savoir jouer divers personnages.» C'est en ce sens que Cicéron dit par exemple:

> À moi seul, et avec la plus grande égalité d'âme, je joue trois rôles: le mien, celui de mon adversaire, celui du juge[11].

Mais nous n'arrivons pas à rendre le latin *sustineo* (je suis dessous), qui indique bien comment Cicéron, non seulement joue divers rôles, mais encore se cache dessous.

Ainsi le mot *persona*, tout en traduisant souvent le grec *prosôpon*, n'en est pas pour autant un équivalent exact. Le *prosôpon* est d'abord le visage, et de façon dérivée seulement le masque de théâtre, le rôle, le personnage. Bien souvent, le mot *prosôpon* est rendu en latin par *facies*. Cela rend manifeste que le champ sémantique des deux mots ne se recouvre pas. Pour mieux saisir la distinction de leur signification, songeons à ce que nous voulons dire quand nous disons à quelqu'un: «Cesse de jouer un personnage, montre-toi sous ton vrai visage.» Dans cette phrase, *personnage* correspond à *persona* et *visage* à *prosôpon*.

Comment le mot *persona* est-il devenu un des mots essentiels de la théologie latine? Nous le saurons en nous reportant à l'oeuvre de Tertullien. Ce dernier a eu en effet le mérite de fixer le vocabulaire trinitaire de la théologie latine (*Una substantia, tres personae*.) On peut donc espérer que la lecture de ses oeuvres

---

11. ***De oratore*, II, 102: «Tres personas unus solus sustineo summa animi aequitate, meam, adversarii, iudicis.»**

nous permettra de retrouver le mouvement de pensée à l'intérieur duquel la signification du mot *persona* a été réélaborée dans une perspective théologique.

2. *La théologie trinitaire de Tertullien*

Le titre de ce paragraphe est celui de l'étude magistrale du P. Joseph Moingt, dans laquelle nous puiserons de nombreux éléments de notre analyse[12]. La théologie trinitaire de Tertullien est tout entière contenue dans un seul ouvrage, l'*Adversus Praxean*, rédigé vers les années 212-213, c'est-à-dire parmi ses derniers ouvrages. Il s'agissait de réfuter la doctrine de Praxéas qui défendait, semble-t-il, une forme de modalisme. Nous connaissons mal la doctrine de ces théologiens souvent désignés comme monarchiens ou patripassiens, car la plupart de leurs écrits ont été détruits ou perdus. Nous disposons cependant d'un indice particulièrement significatif pour la question qui nous préoccupe. Il s'agit d'une lettre dans laquelle saint Basile fait allusion à la doctrine de Sabellius, l'auteur le plus représentatif de ce courant de pensée, qui a enseigné vers les années 220. Voilà d'après Basile ce que disait Sabellius:

> Dieu est un, quant à l'hypostase; mais d'après les Ecritures, il est personnifié (*prosôpopoieisthai*) différemment à chaque fois selon ce qui est propre au sujet traité; tantôt les voix du Père lui sont attribuées quand c'est le moment de ce personnage (*hotan toutou ê kairos tou prosôpou*), tantôt celles qui conviennent au Fils, quand il descend pour prendre soin de nous ou pour d'autres activités de l'Économie, tantôt il est revêtu du masque (*prosôpeion*) du Saint-Esprit, quand le moment requiert les voix de ce personnage (*prosôpou*)[13].

Dans tout ce passage, il est clair que le mot *prosôpon* ne peut pas signifier le visage, mais correspond au latin *persona*, non pas au sens du masque, mais au sens du personnage mis en scène. Le sabellianisme se présente comme un système d'interprétation des Écritures. Comme dans un roman, apparaissent divers personnages. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois personnages,

12. J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, Paris, Aubier Montaigne, 1966; nous utiliserons surtout le t. 2, p. 551-674.
13. *Lettre 214*, *PG* 32, 788 C.

mais il convient d'attribuer à Dieu les paroles que les Écritures mettent dans la bouche de ces trois personnages.

Ce souci d'attribuer telle parole à tel ou tel personnage d'une oeuvre littéraire se présentait chez les auteurs profanes et semble avoir influencé les auteurs chrétiens anciens[14]. Pour en revenir à Sabellius, sa doctrine est évidemment contestable. Mais peut-être pourrions-nous mieux la comprendre en la resituant dans le contexte de l'époque marqué par une rude polémique antimarcionite. Marcion opposait le Dieu de l'Ancien Testament (le Créateur) et le Dieu du Nouveau Testament (le Père) en opposant les paroles que les Écritures attribuaient à l'un et à l'autre. En sens inverse, les catholiques affirmaient que c'est le même Dieu qui s'exprime à travers les prophètes, le Christ et les Apôtres. Nous disposons d'un texte de Tertullien particulièrement significatif à cet égard. Il s'agit d'un passage de l'*Adversus Marcionem*, écrit quelques années avant l'*Adversus Praxean*:

> Persona autem Dei Christus Dominus, unde et apostolus supra: «qui est imago» inquit «Dei» (2 Co 4,4). Igitur si Christus persona Creatoris dicentis: «Fiat lux», et Christus apostoli et velamen et Moyses...Creatoris est[15].

Le point important pour nous est qu'en aucune manière le mot *persona* ne peut avoir ici le sens qu'il aura en théologie trinitaire, puisque Tertullien dit que le Christ est *persona creatoris*. Moingt commente:

> Le Christ tient le rôle et la place, «porte la personne» de celui dont il est l'«image», du Dieu qui a créé la lumière: il est le représentant du Créateur... Le sens de persona est plus juridique que dramatique: le Christ est le représentant du Créateur, en tant qu'il vient, parle et agit de sa part, en son nom, comme son chargé d'office[16].

On pourrait compléter ce commentaire en soulignant que la nuance dramatique demeure présente: Tertullien veut dire ici contre Marcion que le Christ joue le jeu du Créateur. On peut donc traduire:

> Le Christ Seigneur joue le jeu de Dieu et c'est pourquoi l'apôtre dit qu'il est l'image de Dieu. Si donc le Christ joue le jeu du Créa-

---

14. Cf. J. MOINGT, *Théologie trinitaire...*, cité n. 12, p. 603.
15. *Adversus Marcionem*, V, 11, cité par J. MOINGT, *ibid.*
16. J. MOINGT, *Théologie trinitaire...*, cité n. 12, p. 605.

teur qui a dit: «Que la lumière soit», alors le Christ de l'apôtre et le voile et Moïse appartiennent au Créateur.

Tertullien, tout comme les modalistes, affirme donc l'unité divine contre Marcion. Quelle est donc la différence exacte entre leurs pensées? C'est que Tertullien ne peut pas admettre que le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient trois masques que le même Dieu utiliserait pour parler aux hommes. Pourquoi? Parce qu'alors Dieu serait trompeur:

> Des Écritures, qui toutes rendent évidentes et la manifestation et la distinction d'une trinité, nous déduisons cette prescription: il est impossible de tenir pour un seul et le même celui qui parle et celui de qui il parle et celui à qui il parle, car ni l'intention ni l'apparence de tromper ne conviennent à Dieu, ce qui aurait lieu si, étant lui-même celui à qui il parlait, il affectait de parler à un autre que soi-même[17].

L'argument fourni est péremptoire contre toute forme de modalisme. Mais le trait de génie de Tertullien est d'oser garder la formulation : trois *personae*. À ses yeux, sans aucun doute, cette formulation était ambiguë parce que de saveur modaliste. Mais il pouvait la conserver parce qu'il précisait qu'il n'y avait pas de tromperie en Dieu. Le jeu des trois personnages, décrit par les Écritures, n'est pas une fiction mais la réalité même de Dieu qui s'expose lui-même tel qu'il est. Tertullien peut employer le mot *persona* en un sens qui devient acceptable pour la foi chrétienne:

> Par ces quelques écritures, claires pourtant, est exposée la distinction de la trinité: il y en a un qui parle, l'Esprit, et le Père à qui il parle, et le Fils de qui il parle. De même, les autres paroles, qui sont adressées par l'Esprit tantôt au Père au sujet du Fils, tantôt au Fils au sujet du Père, établissent chaque personne en ce qu'elle a de propre *(unamquamque personam in sua proprietate constituunt)*[18].

Certes, Tertullien n'est pas parvenu d'emblée à une pensée théologique irréprochable. Moingt a pu souligner, sur de nombreux points, certaines déficiences. Le concept de personne élaboré par Tertullien appelle un certain nombre de précisions que la théologie ultérieure jugera bon de lui apporter. Il convient de

17. *Adversus Praxean*, 11; cf. J. MOINGT, *ibid.*, p. 592.
18. *Ibid.*

reconnaître cependant la force de cette pensée: elle a su proposer un vocabulaire qui, par la suite, sera reçu dans l'ensemble de l'Église latine.

L'objet de la présente étude n'est pas d'examiner plus à fond les problèmes de la théologie trinitaire, mais de retrouver les intuitions qui sont à l'origine de notre moderne notion de personne. Notre analyse des textes de Tertullien nous a permis de comprendre la signification de l'enracinement de ce mot dans le vocabulaire théâtral. La personne, ce peut être un masque derrière lequel nous nous cachons pour jouer la comédie, mais ce peut être aussi l'expression authentique de ce que nous sommes, dans la mesure où nous acceptons de nous exposer tels que nous sommes au regard d'autrui. Dans l'idée ancienne de *persona*, il faut préserver, me semble-t-il, cette idée de jeu au sens théâtral du mot. L'homme a ceci de particulier que, dans sa relation à autrui, il joue toujours un certain jeu, dans lequel il s'expose et il se dérobe. Par le fait même se manifeste une certaine distance entre l'homme et son jeu. Et cette distance indique l'intelligence de l'homme qui conçoit son jeu, et sa volonté libre, qui lui permet de jouer un jeu ou un autre.

Mais peut-être convient-il maintenant de poursuivre notre enquête sur la signification de ce mot à travers les âges.

3. «Persona», «prosôpon» et «hypostasis»

Grâce à Tertullien, les chrétiens de langue latine ont disposé très tôt d'une formule (*una substantia, tres personae*) pour exprimer le mystère du Dieu unique en trois personnes. En revanche, les chrétiens de langue grecque ont éprouvé une grande difficulté pour adopter une formule satisfaisante. Au Concile d'Alexandrie, en 362, pour conjurer le péril arien, un accord s'est fait entre ceux qui, tout en reconnaissant le Concile de Nicée, admettaient trois hypostases, et ceux qui parlaient d'une hypostase et de trois *prosôpa*. Cet accord dans la foi, au-delà de la divergence des formulations, montre bien les limites du langage humain devant le mystère de Dieu et la nécessité de surmonter les divergences de vocabulaire qui ne compromettent pas la foi. Mais, pour notre sujet, il est important de comprendre la réticence de Basile de Césarée devant la formule (*mia hypostasis, tria prosôpa*) qui semble correspondre linguistiquement à la formule latine. Nous l'avons vu, le mot *prosôpon* au sens propre signifie le visage (en latin *facies*) et ne signifie masque, rôle, personnage que de façon dérivée. Par ailleurs, dans le grec courant, *hypostasis* signifie: «ce

qui se tient en dessous», le fondement, parfois employé en opposition avec *phantasma*, et indique ce qu'en français moderne nous voulons dire quand nous parlons du réel par opposition à l'imaginaire. Il est souvent rapproché du mot *ousia*. Le Concile de Nicée, par exemple, anathématise ceux qui disent que le Fils est d'une autre essence (*ousia*) ou d'une autre substance (*hypostasis*) que le Père[19]. Athanase et Paulin d'Antioche maintiennent l'unique *hypostasis* divine et Jérôme déclare que, dans les lettres profanes, les deux mots sont synonymes tout comme leurs traductions latines *essentia* et *substantia*.[20]

Ainsi la formule *mia hypostasis*, *tria prosôpa*, risque d'évoquer une réalité à trois visages et d'exprimer alors le plus pur modalisme[21]. C'est pour cela que Basile tient à préciser que la distinction des *prosôpa* est sous-tendue par la distinction des *hypostaseis*; il précise ainsi la signification de *hypostasis* et distingue celle-ci de l'*ousia*. L'hypostase est comprise alors au plus près de sa signification étymologique: ce qui se tient dessous, ce qui subsiste. En l'occurrence, l'hypostase est ce qui correspond aux divers *prosôpa*, ce en quoi chacun d'eux subsiste. Ou encore, l'hypostase est ce qui présente un visage, ce qui tient un rôle. La triplicité des hypostases ne contredit pas l'unité divine maintenue par la doctrine de la monarchie: il y a un seul Dieu parce qu'il y a un seul Père qui engendre son Fils et d'où procède le Saint-Esprit.

Il faut percevoir que l'élaboration basilienne du concept d'hypostase correspond à une exigence profonde de la langue grecque. Conformément au génie de cette langue, il est difficile d'attacher au mot *prosôpon* le sens que les Latins désignaient à travers le mot *persona*. Nous en avons un autre signe dans le débat christologique qui opposa Nestorius et Cyrille. Nestorius parlait d'une conjonction (*synapheia*) des natures en un seul *prosôpon*. Aux yeux de Cyrille, cette formule détruisait l'unité du Christ, et c'est pourquoi il a voulu imposer l'unité (*enôsis*) selon l'hypostase (*kath'hypostasin*)[22]. De même, quelques siècles plus tard, en 826, l'empereur iconoclaste Constantin s'opposait à la confection des images du Christ en raisonnant de la manière suivante: toute image est image d'un *prosôpon*. Or le Christ est un

19. Cf. I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, Paris, L'Orante, 1963, p. 71
20. *Epître 15*, *PL* 22, 357.
21. BASILE, *Lettre 236*, *PG* 32, 884 C.
22. *Dz* 114

unique *prosôpon* en deux natures. Celui qui dessine le Christ ne peut dessiner la nature divine; donc il dessine la nature humaine et sépare celle-ci de la nature divine[23]. Il a fallu plus d'un siècle pour qu'une réponse soit donnée à cette argumentation. Pour justifier le culte des images, Théodore Studite rappellera qu'on ne représente jamais une nature, mais toujours les traits caractéristiques de quelqu'un. L'image du Christ est l'image de l'hypostase du Verbe qui a pris chair, non pas dans une humanité abstraite, mais dans une humanité bien particularisée avec ses traits caractéristiques. En dessinant ces traits caractéristiques, on ne dessine ni la nature divine, ni la nature humaine, mais l'hypostase du Verbe qui s'est rendue visible et susceptible d'être dessinée: la personne du Christ qui s'est incarnée précisément pour se rendre visible[24]. En d'autres termes, l'erreur de l'empereur iconoclaste est d'avoir oublié que le *prosôpon* est toujours le *prosôpon* d'une hypostase.

Il est donc manifeste que, pour désigner ce que la théologie latine nommait *persona*, les chrétiens de langue grecque ne pouvaient se contenter du mot *prosôpon*. Ils ont éprouvé la nécessité de préciser que ce *prosôpon* renvoie à une *hypostasis* sous-jacente. Ce qui est sous-jacent, nous pouvons le désigner, en français, comme *sujet*, mais à condition de garder présente à l'esprit l'étymologie de ce mot qui vient du latin *subiectum* (du verbe *subicere*, jeter ou mettre dessous). Du point de vue de la théologie grecque, la *persona* est un sujet qui se laisse caractériser par certains traits qui lui sont propres, un sujet qui se manifeste en une certaine visibilité, en un certain visage.

Nous retrouvons et nous complétons ainsi notre recherche sur l'interprétation de la *persona*. La *persona*, nous l'avons vu, est fondamentalement un rôle, un personnage. Sous ce rôle ou ce personnage, il y a celui qui, en le jouant, se cache ou se révèle. Or, cet acteur qui se tient dessous correspond à ce que Basile et la théologie orthodoxe appellent l'hypostase et que nous appelons le sujet. Notre recherche nous conduit à comprendre la personne comme le sujet qui, dans le jeu qu'il joue, se cache ou se révèle. Mais en renonçant à se cacher, l'acteur expose son visage, ce que les Grecs nomment *prosôpon*. De même, la personne qui se révèle telle qu'elle est expose ainsi son intériorité. De façon très légitime, nous pouvons désigner la visibilité de cette intériorité comme le visage de la personne. Dans la mesure où nous nous

23. Cf. Chr. VON SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, Paris, Cerf, 1986, p. 170-175.
24. *Ibid.*, p. 217-227.

efforçons de penser la personne comme l'unité de ce qu'indiquent les mots *persona*, *prosôpon* et *hypostasis*, nous parvenons à percevoir celle-ci comme un tout structuré: un sujet qui, dans le jeu qu'il joue, expose ou masque son visage.

4. La définition boétienne de la personne

Nous avons essayé de recueillir l'intuition qui a dirigé les théologiens grecs et latins dans l'élaboration de la notion de personne en vue de son utilisation trinitaire. Mais un mouvement de pensée n'est pas identique au terme de ce mouvement. Partis d'une notion liée à l'art dramatique nous arrivons à une équivalence du latin *persona*, et du grec *hypostasis*, qui constitue une redéfinition de ces deux mots, chacun à l'intérieur de la langue dont ils sont issus. Mais cette redéfinition est en même temps une relativisation, voire même un oubli du mouvement qui l'a précédée et de son point de départ. Cet oubli est patent dans le *De Trinitate* d'Augustin. L'évêque d'Hippone ne parvient pas à voir dans le mot *persona* autre chose qu'un vocable commode et traditionnel pour désigner ce qui en Dieu est au nombre de trois. Mais il éprouve la plus grande difficulté à préciser la différence entre *persona* et *substantia*:

> L'Écriture nous enseigne de certitude absolue que c'est un objet de foi religieuse, et l'oeil de l'esprit est frappé d'une notion aussi claire: il y a le Père, il y a le Fils , il y a le Saint- Esprit, mais le Fils n'est pas le même que le Père, ni le Saint- Esprit le même que le Père et le Fils. On s'est demandé comment désigner ces trois, et l'on a parlé de substances ou de personnes. Par ces noms on n'a pas voulu comprendre la diversité mais la singularité[25].

Augustin distingue ce qui est attribué à Dieu de façon absolue (l'essence, la grandeur, la sagesse, etc.), et ce qui lui est attribué de façon relative, c'est-à-dire par le biais d'une relation avec autre chose. La paternité et la filiation sont attribuées de façon relative, car il n'y a pas de paternité sans une relation à un fils, et il n'y a pas de filiation sans une relation à un père. Augustin se demande alors ce qu'il en est du mot *persona*: est-il attribué de façon absolue ou relative?

---

25. AUGUSTIN, *De Trinitate*, VII, IV, 9; trad. M. MELLET, O.P. & Th. CAMELOT, O.P., coll. Bibl. Augustinienne, 15, Paris, DDB, 1991, p. 537.

> Quand dans la Trinité nous parlons de la personne du Père, nous ne parlons pas d'autre chose que de la substance du Père. Par conséquent, de même que la substance du Père c'est le Père lui-même, non pas ce qui le fait Père, mais ce qui le fait être, pareillement, la personne du Père n'est pas autre chose que le Père lui-même. «Personne» est un terme absolu, non un terme relatif au Fils et au Saint-Esprit, comme sont les termes absolus, Dieu, grand, bon, juste, et tout autre qualificatif de ce genre[26].

Cette affirmation selon laquelle le mot *personne* est attribué de façon absolue manifeste un certain oubli de l'origine de ce mot. Il est clair en effet que, dans un contexte d'art dramatique, les personnages qui entrent en scène sont tous corrélatifs. C'est cette dimension de corrélation interpersonnelle que nous avons voulu préserver en comprenant la personne non pas simplement comme substance, mais de façon plus complexe comme sujet qui, en jouant son jeu, expose ou masque son visage. La dimension de relation est exprimée du fait que l'on ne joue un jeu que sous le regard d'un autre. Il semble donc qu'au début du V^e^ siècle, la signification concrète du mot *persona* avait laissé place à une signification beaucoup plus vague. Il devenait souhaitable de chercher une définition de ce mot et ce fut l'oeuvre de Boèce, philosophe et théologien romain né en 480 environ et mort martyr en 525.

Le mot *personne* avait joué un rôle éminent en théologie trinitaire, mais cela n'impliquait pas que l'on renonce à employer ce mot dans d'autres domaines. En particulier, les anges et les hommes semblaient bien être, eux aussi, des personnes. Boèce aborde la question dans son ensemble dans son *Traité contre Eutychès et Nestorius*[27] rédigé sans doute entre 513 et 519. Il y étudie le mot *persona*, en mentionne l'ancienne signification liée à l'art dramatique et fait un peu d'étymologie, mais il ne tire aucune conséquence de ces recherches linguistiques. Il attire l'attention de son lecteur sur la manière dont les Latins ont utilisé le mot *persona* pour traduire le grec *hypostasis*. Il formule alors la célèbre définition appelée à jouer un rôle considérable dans la philosophie et la théologie postérieures: *persona est rationalis naturae individua substantia*. (*PL* 64, 1343 C). Dans la pensée de Boèce, le mot *substantia* est l'équivalent exact du mot *hypostasis*. L'un et l'autre désignent ce qui est sous-jacent, ce qui *soutient*

---

26. *Ibid.*, VII, VI, 11; p. 541.
27. Ce traité fait partie des *Opuscula Sacra*, édit. H. MERLE, Paris, Cerf, 1991.

autre chose. La perspective est christologique, il s'agit de confesser la personne indivise du Christ, qui est la personne du Fils de Dieu en laquelle subsiste la nature humaine. La différence entre les deux natures est ainsi sauvegardée, sans que cela brise l'unité du Christ. Mais Boèce est conscient de la difficulté que pose sa terminologie pour la théologie trinitaire latine. Car bien qu'il y ait trois personnes en Dieu, il ne faut pas, en raison du précepte de l'Église, parler de trois substances[28].

Cependant la définition boétienne de la personne n'est pas envisagée dans une perspective exclusivement trinitaire et christologique. Car l'ange et l'homme sont aussi des personnes. Or, lorsque le problème anthropologique est abordé, la perspective est clairement aristotélicienne.

Cette orientation aristotélicienne apparaîtra plus clairement si nous nous souvenons de la distinction entre la *prôtê ousia* (l'essence première) et les *deuterai ousiai* (les essences secondes)[29]. La *prôtê ousia*, ce qui en un sens premier et fondamental mérite le nom d'essence, est la chose singulière: ce cheval-ci, cet homme-ci. Tandis que les essences secondes sont les espèces (cheval, homme) en lesquelles se manifestent les choses singulières. Or, à plusieurs reprises, Aristote caractérise les choses singulières comme des *atoma*, des *insécables*, en latin des *individua* (de là, le mot français *individu*). D'où vient le lien entre *ousia* et *atomon*? Nous ne le percevrons que si nous nous souvenons que, pour Aristote, la recherche concernant l'*ousia* est une recherche sur l'être de l'étant. Un des traits les plus caractéristiques de l'étant est l'unité avec soi-même: un *étant* (ce qui est) est toujours une chose *une*. Mais, pour Aristote, l'animal est un étant privilégié. Et l'insécabilité est un caractère insigne du vivant. Coupez un cheval en deux, et il n'y aura plus de cheval du tout, mais de la chair sanguinolente. Le cheval a cessé de vivre et donc d'être, le cheval *est* dans la mesure où il est un insécable, un individu.

Nous comprenons maintenant qu'en raison de l'ambiguïté du mot *substantia*, qui correspond à la fois à *ousia* et à *hypostasis*, un aristotélicien identifiera la *substantia individua* de Boèce avec la *prôtê ousia* d'Aristote. Thomas d'Aquin affirme par exemple: «C'est donc à bon droit qu'on donne aux individus du genre substance un nom spécial: on les nomme hypostase ou substance

28. Cf. *ibid.*, p. 63.

29. *Les catégories*, V, 2a11-4b19, Oxford Classical Texts, 1986.

première[30].» Mais, si la personne est une substance, comment affirmer la trinité des personnes dans l'unique substance divine? Il est impossible de dire que les trois personnes divines sont comme trois individus d'une espèce. Thomas résout la difficulté en distinguant le sens direct (*sensus rectus*) et le sens indirect (*sensus obliquus*) du mot personne. Du fait que l'individu est, d'une part, en soi non divisé (*in se indistinctum*) et, d'autre part, distinct des autres (*ab aliis distinctum*), le mot *personne* signifie directement la distinction et donc la relation, et indirectement l'essence[31]. Qu'une telle distinction soit nécessaire pour l'usage correct du mot *personne* en théologie trinitaire confirme, comme nous le disions, l'oubli de la dimension relationnelle présente dans la signification de ce mot en art dramatique.

Le mot *persona* avait été introduit en théologie pour désigner une réalité que les langues anciennes étaient incapables de nommer, parce qu'il s'agissait en fait de l'«inouï» de Dieu qui, en se révélant de façon tripersonnelle, se révèle tel qu'il est, c'est-à-dire comme communication de soi, dialogue, communion. Mais lorsque, par cette application aux réalités divines, le mot *personne* a vu sa signification enrichie, tout se passe comme s'il n'était plus en mesure de conserver cette nuance dialogale originelle. De ce fait, les théologiens sont conduits à développer, dans la signification de ce mot, la dimension relationnelle comme si cette dimension avait été obscurcie.

Obscurcissement encore plus manifeste lorsque l'usage de ce mot s'est étendu aux réalités humaines. Si, selon Boèce, la personne est une substance individuelle de nature rationnelle, la personne humaine est cet homme-ci en tant qu'il est raisonnable (ou susceptible de l'être)[32]. Mais alors on ne désigne rien d'autre qu'un phénomène qui, sans être au centre de la pensée antique, avait été quand même perçu et décrit avec clarté. Que l'intellect soit la propriété de l'homme concret et singulier, que l'homme se trouve pleinement lui-même en cet intellect, c'est bien ce qu'affirme Aristote:

---

30. «Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis; dicuntur enim hypostases vel primae substantiae» (Ia, q. 29, a. 1).

31. *Ibid.*, a. 4.

32. BOÈCE, *Traité contre Eutychès et Nestorius*, cité n. 27, p. 58: «Il n'y a pas de personne de l'homme considéré comme être vivant ou comme genre, mais ce n'est qu'à Cicéron, à Platon ou à des individus particuliers qu'on donne un nom particulier de personne.»

> De même que dans une cité la partie qui a le plus d'autorité est considérée comme étant éminemment la cité elle-même (et on doit en dire autant de n'importe quelle autre organisation), ainsi en est-il pour un homme; et par suite, est éminemment ami de soi celui qui chérit cette partie supérieure et s'y complaît. En outre, un homme est dit maître de soi ou faible de caractère dans la mesure où l'intellect domine ou non comme si chacun était celui-ci (l'intellect)[33].

La définition boétienne de la personne humaine, en accordant un nom au phénomène ainsi décrit, semble faciliter la grande mutation en vertu de laquelle la subjectivité humaine est devenue le thème fondamental de la pensée métaphysique.

Dans la mesure où la substance individuelle est comprise au sens de la substance première d'Aristote, il devient clair que la définition boétienne de la personne convient parfaitement à ce que Kant nomme l'être raisonnable en général. Et en anthropologie, en dépit de leurs divergences, Aristote, Boèce et Kant sont en fait remarquablement proches l'un de l'autre. Ils s'accordent en effet pour comprendre l'homme comme ce vivant concret et singulier disposant de la raison.

5. Personne et dignité

La définition boétienne de la personne eut un grand succès au Moyen Âge. Néanmoins d'autres définitions ont circulé. L'une d'entre elles (que nous appellerons: la définition des «Maîtres») est particulièrement importante pour notre recherche, car elle associe la *persona* et la *dignitas*. Elle est mentionnée par saint Thomas (Ia, q.29 a.3 ad 2um)[34], qui se demande s'il convient d'employer le terme *persona* pour parler de Dieu. Il rappelle que, d'après Boèce, ce mot est utilisé en art dramatique. Or ceci, écrit-il, «ne peut convenir à Dieu, sinon par métaphore». À cet argument, il répond de la manière suivante:

---

33. *Éthique à Nicomaque*, IX, VIII, 6, 1168b 31-35; édit. J. VOILQUIN, Paris, Garnier, 1961, p. 435 (j'ai révisé la traduction).

34. Elle est davantage utilisée par saint Thomas dans le *Commentaire des Sentences*. À son propos le P.S. PINCKAERS, «La dignité de l'homme selon saint Thomas d'Aquin», dans *De dignitate hominis. Mélanges offerts à C.-J. Pinto de Oliveira*, Fribourg, Éd. Universitaires, 1987, p. 93, écrit: «Elle est courante parmi les Maîtres; nous la retrouvons chez saint Bonaventure au même endroit (du *Commentaire des Sentences*) avec les mêmes explications. On n'a pas encore identifié son origine.»

> Quant à sa signification originelle, le nom *persona* ne convient pas à Dieu, mais, quant à la signification visée, il convient à Dieu au plus haut point. En effet, comme dans les comédies et les tragédies on représentait des hommes célèbres, le nom *persona* a été utilisé pour désigner ceux qui possédaient une dignité. De là cet usage dans les Églises, d'appeler *personae* ceux qui détiennent quelque dignité. C'est pour cela que certains définissent la *persona* en disant qu'elle est «une hypostase distinguée par une propriété ressortissant à la dignité». Or c'est une haute dignité de subsister dans une nature raisonnable; aussi donne-t-on le nom de *persona* à tout individu de nature raisonnable, comme on l'a dit en Ia, q.29 a.1. Mais la dignité de la nature divine excède toute dignité. C'est pourquoi le nom de *persona* convient à Dieu au plus haut point.

À travers un tel texte nous percevons comment Thomas repense le mot *dignitas* et en modifie la signification. Il recueille ce mot selon sa nuance ancienne, celle qui est conservée dans le mot français *dignitaire*. Ce n'est pas un hasard si nous employons aussi le mot *personnage* pour parler d'un homme constitué en dignité[35]. Cette dignité est reliée au jeu relationnel et social, mais elle n'est pas également présente en tous les hommes. Certains peuvent même la perdre[36]. En décidant de réinterpréter la définition de la personne transmise par les «Maîtres» à la lumière de la définition boétienne, Thomas a mis en lumière un nouvel aspect de la dignité humaine: celle-ci est attachée à la nature raisonnable de l'homme. La dignité ainsi repensée est universelle, égale en tous les hommes, inaliénable[37]. En contrepartie, l'aspect relationnel passe au second plan. De la même manière, le choix fait en faveur de la définition boétienne de la personne a fait perdre la nuance dramatique et relationnelle qui subsistait dans la définition des «Maîtres».

---

35. CICÉRON, *De inventione*, 2, 166, écrit: «La dignité consiste en une influence honorable qui mérite les hommages, les marques d'honneur, le respect.» René SIMON, «Le concept de dignité de l'homme en éthique», dans *De dignitate hominis...*, cité n. 34, cite ce texte et souligne judicieusement la «nature relationnelle du concept de dignité».

36. C'est le célèbre problème de la justification de la peine de mort (cf. IIª IIæ, q. 64, a. 2, ad 3). Thomas envisage ici la dignité en son sens ancien. On peut consulter à ce sujet S. PINCKAERS, «La dignité de l'homme»..., cité n. 34, p. 102, et C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, *Éthique chrétienne et dignité de l'homme*, cité n. 1, p. 22 et 233.

37. Ici, nous percevons sur ce point une grande proximité entre Thomas d'Aquin et Kant.

Mais ne peut-on repenser la notion de dignité de telle sorte que l'universalité de son attribution soit compatible avec l'ancienne nuance relationnelle? Telle est la question susceptible de faire progresser notre recherche sur la notion de personne.

(à suivre)

F-83260 La Crau Laurent SENTIS
Séminaire de la Castille