

La personne en travail¹

La question des normes du travail ne devrait jamais être envisagée sous quelque angle technique que ce soit sans qu'en même temps soit pris en compte *celui* qui constitue le *sujet* même et du travail et de la norme, à savoir la personne (humaine). On se souviendra en effet que le travail (de même que la production de norme) n'est pas une activité « naturelle » mais au contraire l'activité humaine par excellence de transformation de la nature, ce qui implique une « sortie » de la nature du côté de la « culture ». Ce ne sont ni les animaux ni les machines qui travaillent, sinon par abus de langage. L'homme peut bien les *faire* travailler, à aucun moment ils ne deviennent sujets des opérations qu'ils effectuent et dont ils sont les instruments. C'est pourquoi ils n'ont pas de droits (même si l'homme peut avoir le souci de les protéger). Le sujet humain, en tant que sujet de droit², nous l'appelons une personne. En principe, il y a antinomie entre personne et instrument : la personne ne devrait donc en aucun cas être instrumentalisée. On sait bien que dans les faits nous en sommes loin, car toujours confrontés à l'entreprise récurrente de marchandisation de l'humain sous toutes ses formes, qui se ramène toujours à son économie de base : l'esclavage, qui consiste à réduire la personne à une chose (à un instrument³) qui peut être vendu et acheté.

¹ Communication présentée lors d'un colloque à l'Université de Strasbourg sur le thème : Les normes du travail : une affaire de personnes ?, les 12 & 13 février 2015. Je remercie l'Université de Strasbourg d'en autoriser la présente publication en ligne.

² Le Droit est un produit de la culture et non de la nature : il n'a pour sujets que des personnes, et donc par conséquent ni des animaux ni des choses, naturelles ou non. Institué, il est une « institution » comme le langage et n'est pas « naturel ». Ce qu'on appelle droit naturel correspond à l'idée d'un droit universel ayant pour sujet l'universalité des hommes et donc pour objet la « nature humaine » (et non un supposé homme naturel).

³ Aristote, pour qui il n'y a pas des « personnes » (la notion n'existe pas) mais des êtres humains libres ou non libres, trouve « naturel » qu'il y ait des esclaves, en raison des inégalités naturelles qui existent entre les hommes, les uns étant aptes à dominer, les autres seulement à obéir. Il n'y en aurait pas besoin, pense-t-il, « si les navettes tissaient toutes seules ». Voir *Politique*, I, 4. L'esclave est une sorte de « propriété animée » (1253 b 32).

Comme le met fort bien en évidence l'exposé du Professeur Laurent Waelkens, le Droit romain a pu être amené à reconnaître certains droits aux esclaves. Les Romains ont évidemment conscience que les esclaves sont des hommes et qu'on ne peut pas *totalem* les traiter comme des choses. Il n'en reste pas moins que l'esclavage repose dans son principe sur la réification de la personne. Je renvoie sur ce point à mon ouvrage : *Généalogie de Personne*, III, 5, Paris, Éd. Ad Solem, 2015.

Puisque le travail constitue l'horizon de ce colloque, je dirais volontiers que la personne est un travail, et aussi qu'elle est *en* travail. En effet :

– D'une part la notion de personne a une histoire et sa définition est contenue dans cette histoire. Je ne vais donc pas vous proposer une définition parmi d'autres, sur le marché des définitions, mais vous donner un aperçu du travail de définition fourni par l'histoire de son apparition, de sa formation et de son développement, qui commence avec les premières traces de représentation de la figure humaine, les plus anciennes écritures, telles que l'Épopée de Gilgamesh (Sumer), et se poursuit jusqu'au Pères de l'Église, et au premier chef Saint Augustin, à travers ses livres de *Confessions* écrits à la première personne, et ses livres *Sur la Trinité*. Dans ces deux œuvres se situe en effet le travail de fondation de la personne telle que nous l'entendons. Cette fondation reste essentiellement théologique. La philosophie ne s'est emparée progressivement de la notion de personne qu'en s'émancipant de la théologie, à l'époque moderne. Le travail de définition s'est poursuivi jusqu'à nos jours, et je pense que nous assistons, à travers cette figure récente de la philosophie qu'on appelle phénoménologie, à un tournant et peut-être même à une nouvelle fondation de la notion de personne humaine. Depuis Augustin, la personne ne cesse d'advenir comme « moderne », et toujours, significativement, d'être en même temps mise de côté, tant elle s'avère encombrante.

– D'autre part, de la personne prise en elle-même, on peut dire qu'elle est par nature *en* travail, parce qu'elle n'est pas une essence toute faite, l'essence d'une *chose* qui serait ce qu'elle serait, mais une essence qui a à s'accomplir, à produire ce que son être a à être. Aristote appelle cela *entéléchie*, terme dans lequel on entend le mot *télos*, fin ou finalité, accomplissement, réalisation de soi, à travers une sorte de maïeutique, de travail d'accouchement de soi, dirait Socrate dont on sait que la mère était sage-femme. Et de fait voilà déjà une bonne raison de reconnaître que le « travail » constitue une dimension essentielle de la réalisation humaine de soi, de son essence ou entéléchie, autrement dit de soi en tant que personne. Par le travail, la personne se réalise elle-même, se met en travail de réalisation de soi⁴.

Pourtant, l'histoire de la personne commencerait plutôt par une histoire de non-personne, celle que l'on peut entendre dans l'*Odyssee* au chant IX, qui raconte l'épisode au cours duquel Ulysse, pour échapper au cyclope, se donne le nom de *Outis*, qui signifie *Pas-quelqu'un*, « Personne », comme dans le célèbre western de Tonino Valerii (1973) : *Mon nom est Personne*. Le jeu de mot grec sur *outis* trouve une sorte d'équivalent en français, en laquelle langue le mot *personne* signifie à la fois *quelqu'un* et *pas quelqu'un*.

⁴ Hegel situe le travail entre désir et jouissance (*Phénoménologie de l'esprit*, IV, A). En faisant, l'homme, sans le savoir, se fait (VII, A, c).

J'y reviendrai. Ce qui ressort de la pensée grecque, foncièrement tragique, c'est l'absence de la notion de personne, voire même son impossibilité : cette notion qui nous semble si familière à nous modernes n'a pas l'évidence qu'on croit. L'homme antique ne se comprend pas, ne peut pas encore se saisir comme une personne mais avant tout comme un « mortel », promis à la disparition, quelqu'un qui sait qu'il doit mourir et qui est en proie au Destin. Cependant, seul dans la nature, ce mortel a un visage. Le visage est déjà quelque chose de la personne, anticipe la personne.

La question du visage met en évidence que la notion de personne revêt un caractère dialectique et paradoxal, dans la mesure où la personne à la fois se donne et ne se donne pas, apparaît et n'apparaît pas, se montre et ne se montre pas. Ce que je « vois », ce sont des corps humains, nus ou habillés, parlant etc. Je puis les identifier comme des individus de l'espèce humaine, bipèdes sans plumes, s'amuse à dire Platon⁵. Or ces individus ont des visages et le visage rend visible quelque chose d'invisible, à savoir ce que quelqu'un est. Car ce que chacun est n'est pas visible. Disons que c'est à l'intérieur. Ce qu'on appelle l'intériorité. Ce qui fait que je suis amené à penser l'homme comme une « personne » ne repose sur rien de « visible », sinon sur ce mystérieux visage qui est une sorte de masque. Admettre que l'homme est une personne relève littéralement d'une révélation, d'une découverte comme découverte. Le visage révèle ce qu'il masque, à savoir la personne, mais sans qu'on puisse discerner ce qu'il montre et ne montre pas : la personne demeure invisible. Le visage est la visibilité de cet invisible.

Je voudrais donc vous proposer de cerner brièvement son apparition et son histoire, pour en venir à la problématique contemporaine de la personne, dont on sait qu'elle est au cœur de tous les débats éthiques et juridiques actuels, tout en étant constamment oubliée ou réduite.

Masque, figure, rôle, personnage

La plus ancienne origine connue du mot *personne* est sans doute étrusque, le mot *phersu* désignant le masque mortuaire. C'est ensuite le théâtre qui a pris le relais, le mot *persona*, comme *prosopon* en grec, signifiant le masque permettant d'identifier le personnage. Comme au Japon ou en Chine, et sans doute dans toutes les civilisations, le masque revêt une grande importance symbolique, puisqu'il représente un personnage par un équivalent ou substitut du visage⁶, qui permet de reconnaître « qui c'est », une identité singulière, porteuse d'un nom. Le masque n'est donc

⁵ *Politique*, 266 e.

⁶ Notons que c'est seulement avec la phénoménologie moderne, et particulièrement E. Lévinas, que le visage est devenu un thème philosophique (le visage est ce que l'autre me donne à voir de lui, par quoi il s'expose à moi, et me regarde, et se laisse ou ne se laisse pas dévisager).

pas d'abord destiné à cacher le visage, mais au contraire à montrer le visage de quelqu'un, à le mettre en scène, d'où son caractère « optique » signifié par le terme grec de *prosopon*, qui montre. Par ailleurs le masque a une fonction de porte-voix : il introduit donc également la dimension de la parole, qu'il permet de rendre audible. D'où l'étymologie, certes sujette à caution, qui rapproche *persona* de *personare*, résonner, se faire entendre. Ainsi, ce qui se dessine du plus loin, c'est l'unicité et la singularité d'une présence, l'insubstituabilité (le caractère irremplaçable) de *quelqu'un*, via la singularité reconnaissable et identifiable du visage qui ne doit être confondu avec nul autre, et d'autre part de la voix qui incarne, donne chair à une parole qui est la parole de ce quelqu'un, qui n'est pas du simple langage anonyme.

En fin de compte, le *visage* et la *voix* ne peuvent pas exister l'un sans l'autre. Et de même par conséquent le regard et la parole ; la conscience et le langage. Il faut leur dualité pour que le visage, en parlant et en étant nommé, devienne présence, être-pour-soi et être-pour-autrui. Il faut la médiation de la parole pour faire advenir l'être comme « je » possédant une figure. Un chien ou un chat ont certes une singularité biologique comme individu d'une espèce, mais c'est une singularité simplement naturelle, indifférente, interchangeable (sauf pour leur maître humain, bien sûr !), à la différence de celle d'Ulysse qui, comme vous et moi, s'autosaisit comme « sujet », se singularise. Ce que nous appelons le sujet est celui qui en personne dit « je » à la première personne (« je » di(t/s) *je*), ce qui constitue une autoposition de soi qui serait impossible sans le langage (sans le langage, il n'y aurait ni subjectivité, ni conscience ni pensée, il n'y aurait « personne »). Reste que, pour les Anciens, le « sujet », même parlant, demeure un simple vivant, pris dans la Nécessité, l'*Anagkè*, dans un destin qui dans tous les cas le condamne à la disparition : d'où son appellation de *mortel*, dont l'âme, après la mort, n'est plus que l'ombre. La tragédie met en évidence que toute l'entreprise humaine pour échapper à son destin, au contraire l'y précipite. Pour vivre heureux, il faut donc tenter de se faire oublier des dieux, n'être « personne », comme Ulysse. C'est la seule ruse (*mêtis*) qui soit assez pitoyablement à la portée de l'homme mortel. Les Grecs adoraient les jeux de mots, et il se trouve que grammaticalement *outis* et *mêtis* signifient tous les deux « personne », « pas-quelqu'un », et en même temps *mêtis* signifie l'intelligence rusée, celle qui permet à l'homme de lutter contre le Destin.

La première élaboration positive de la notion de personne, on la doit au génie juridique des Romains. Dès l'ancienne République, les Romains distinguent les têtes (*caput*, *capita*), et les *res*, les choses. Les têtes désignent les citoyens, en premier lieu les *paterfamiliares*, les chefs de famille (la famille au sens large est la *gens*), ceux qui ont une voix dans l'assemblée et constituent ensemble le pouvoir politique. La distinction se précise vers la fin

de la République et le début de l'Empire, lorsque *persona* se substitue à *caput* et ne désigne plus seulement le citoyen disposant d'un droit de vote mais tout homme sujet de droit, autrement dit l'homme libre (y compris mineur, étranger ou de sexe féminin). C'est qu'il y a des hommes libres et des hommes non libres. Devant cette situation, les juristes romains vont être amenés à réfléchir au statut des esclaves. Sous l'influence de la Nouvelle Académie (Panétius) et de la philosophie stoïcienne tardive (Sénèque), des questions très « modernes » se font jour : l'esclave est-il une personne ou une chose ? L'enfant *in utero* est-il une personne (sujet de droit) ? Toute une casuistique se développe sur ces questions. Il est remarquable que des juristes cultivés, ouverts à la philosophie, aient pu en venir à distinguer le droit positif et un « droit naturel » et à mettre en évidence que l'esclavage était contraire à ce droit naturel, puisque l'homme est libre par nature⁷ et que c'est seulement par l'action de certains hommes que d'autres hommes sont réduits en esclavage. Du point de vue juridique, cela débouche sur une contradiction évidente entre le droit civil et le droit naturel, puisque selon ce dernier l'esclave est une personne, alors qu'en droit civil on lui a mis la main dessus (*mancipium*) et on le déclare *la chose de son maître*. Or *persona* est « sujet de droit », et par conséquent *non-chose*.

À la fin de la République, l'individu de l'espèce humaine, l'animal politique d'Aristote (*zôon politikon*), l'homme sujet de droit en vient à se singulariser et à se subjectiviser quelque peu : Que vais-je choisir d'être, quel personnage vais-je ou veux-je choisir d'être, quelle vie choisir, se demande Cicéron dans le *De Officiis* ? Dans l'Empire romain, la vie intellectuelle est largement restée de langue et d'inspiration grecque, mais s'il s'est élaboré quelque chose d'original en latin, à la croisée du Droit et de la réflexion philosophique, c'est bien le concept social et juridique de personne, à la fois plus concret et plus universel que ses équivalents grecs. Cette dualité conceptuelle et linguistique va se retrouver dans la suite de l'histoire, qui ne fait que commencer.

Divines hypostases

Nous en serions resté là en effet sans l'irruption du Christianisme. La pensée chrétienne se dit et s'écrit en grec puis en latin. Sous l'angle de la personne, deux dogmes fondamentaux vont s'élaborer à partir des nouvelles sources scripturaires, principalement les Évangiles et les Épîtres de Paul et de Jean : le dogme de la Trinité (Nicée, 325, et Constantinople, 381) et celui

⁷ La liberté appartient à la nature humaine, même si le sort la fait perdre à quelques uns. Le droit « naturel » (cf. n. 1) ne renvoie pas à la simple idée de nature (il n'y a pas de liberté dans la nature), mais bien à l'idée d'une nature ou d'une essence humaine. C'est de ce point de vue que l'esclavage est « contre nature ».

de la double nature du Christ vrai Dieu et vrai homme (Éphèse, 431). Un seul Dieu en trois personnes pour la Trinité, une seule personne ou hypostase et deux « natures » ou « substances » ou « essences » (*ousia*) pour le Christ. Ces questions ont donné lieu à des siècles de discussions et d'anathèmes résultant souvent de la confusion terminologique qui règne entre les partis et les écoles théologiques (Constantinople, Antioche, Alexandrie). Les termes *upostasis*, *prosonon*, *persona*, en viennent à signifier, sans être unifiés conceptuellement, *quelqu'un* de divin, du côté de l'Absolu, de l'Infini et non plus de l'apparence, de l'aspect, de la figure, du rôle social. La personne devient « substantielle » (correspondant littéral de « hypostatique »). Le *prosonon* désigne le visage même de Dieu, sa « face » au sens biblique (*C'est ta Face que je cherche*, Ps. 27). Par métonymie, la Face signifie bien sûr la personne elle-même. C'est ainsi que l'Église n'a rien trouvé de mieux pour penser un Dieu UN en trois... que de le déclarer en trois *personnes* ou « hypostases ». Substantiellement elles ne font pas nombre : les personnes divines ne sont pas des individualités au sens psychologique ou « animal » (*psukhikon*), ni des substances individuelles, sachant que Dieu est l'unique substance d'où elles reçoivent leur « consubstantialité ». Quoiqu'il en soit de la subtile distinction entre substantialité et consubstantialité, passer du sujet de droit à la substance (dans le cas de la Trinité, à la consubstantialité) représente une révolution, une manière radicalement nouvelle de penser la personne.

Grégoire de Nazianze (IV^e s.) est le premier à esquisser (*Orations* 29, 16) ce qui va devenir central chez Augustin, et décisif pour la notion qui nous intéresse : les personnes (divines) sont des *relations*, des relations consubstantielles qui sont des relations d'amour (*dilectio*). La raison d'être des personnes, c'est de s'aimer, de se donner, de se recevoir l'une de l'autre (engendrer, être engendré, « procéder »). La vie divine se présente comme relationnelle parce que personnelle, personnelle parce que relationnelle⁸. Émerge donc avec le Christianisme, dans la continuité de la foi juive en un Dieu que nous disons maintenant « personnel⁹ », un nouvel ordre de vie : au-delà de la vie biologique et de la vie sociale, y compris intellectuelle, s'affirme la vie « spirituelle », à l'image ou à l'inspiration de la vie divine trinitaire. On trouve cette tripartition chez Paul (corps de chair, *soma*, *sarx* ; âme, *anima* ou *psukhè* ; esprit, souffle, *spiritus* ou *pneuma*), et aussi bien la retrouve-t-on dans les *Pensées* de Pascal (les trois ordres du corps, de « l'esprit » (l'intelligence) et de la charité ou du cœur¹⁰).

⁸ Père, Fils et Esprit sont des appellations relationnelles et non substantielles.

⁹ Au contraire des dieux mythologiques qui sont des forces cosmiques personnifiées de manière anthropomorphe.

¹⁰ Le cœur est ce qui « sent », se laisse toucher, et il est en même temps conscience et volonté.

Depuis la *Genèse*, l'homme est dit créé « à l'image et à la ressemblance » de Dieu. Mais désormais cette configuration spirituelle prend une nouvelle tournure, du fait que l'Archétype de l'image, celui qui lui sert de modèle, n'est plus le Dieu irréprésentable de la tradition hébraïque, mais le Dieu qui se donne comme une personne représentable. C'est que « quelque chose » (quelqu'un, en terme de personne) du Dieu invisible s'est rendu visible de la même visibilité que la nôtre. Ce que le Christianisme appelle Incarnation signifie que l'une des trois personnes de la Trinité « s'est faite chair », c'est à dire, au sens biblique, homme : il porte désormais un visage humain. À la différence du Judaïsme, le Christianisme repose sur le *scandale* de l'Incarnation, l'événement d'un Dieu fait homme : dans une seule et même personne (union hypostatique) subsiste *également* (unies sans confusion) la divinité et l'humanité, si bien qu'être image prend un sens nouveau : en devenant image du Christ, l'homme devient image¹¹ de l'Homme - Dieu (« Voici l'Homme », dit Pilate en montrant Jésus à la foule). L'homme devient le *semblable* de Dieu, ce qui donne désormais à la personne humaine, en raison de cette nouvelle *similitude*, la dignité de Dieu, une dignité infinie, inconditionnée, impensable et impensée jusqu'ici¹². Après Tertullien et Augustin, les grands penseurs de la personne seront Boèce, Richard de Saint-Victor, Thomas d'Aquin, Duns Scot. Boèce est celui qui formulera la définition classique sur laquelle reposera toute la pensée théologique jusqu'aux temps modernes : « La personne est une substance individuelle de nature raisonnable¹³ ». On notera que la définition de Boèce affirme la substantialité (ce qui ne convient pas exactement à la Trinité) mais laisse échapper la relation (C'est Thomas d'Aquin qui comprendra la personne comme « relation subsistante », en distinguant « substance » et « subsistance »). Pour conclure sur ce point, je dirai que la personne, de sujet social et juridique (sens romain), est devenue sujet spirituel singulier et consubstantiel en relation avec d'autres personnes et avec soi, ayant pour vocation d'aimer comme Dieu aime, et possédant une *dignité* inhérente et intrinsèque, infinie, inaliénable et inconditionnée. La personne ne sera jamais plus pensable sans cette *dignité* (encore Thomas d'Aquin).

Et maintenant...

¹¹ On passe ici de l'image à l'icône qui donne à voir l'invisible. À la différence du portrait, l'icône ne cherche pas à représenter la singularité de telle personne, mais à présenter (rendre présente / visible) l'invisibilité de la personne comme telle, dans son Archétype éternel, le Christ *Logos* (Verbe de Dieu invisible) homme Jésus (visibilité de son invisibilité).

¹² Cf. Paul, Lettre aux Philippiens, 2, 7 ; 3, 10 ; 1^{ère} lettre de Jean, 3, 2.

¹³ *Persona est rationalis naturæ individua substantia. Traité contre Eutychès et Nestorius*, III. Voir aussi Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia pars, qu. 29, art. 3, ad 4. Et IIIa, qu. 2, art. 2.

Passent des siècles de Chrétienté, qui connaissent bien des débats et des controverses théologiques sur la personne, mais sans jamais quitter le champ substantialiste, jusqu'à la « révolution cartésienne » et l'avènement du sujet moderne¹⁴. C'est John Locke (17^e s.), contribuant à inaugurer le mouvement des « Lumières », qui va laïciser et « déthéologiser » la notion de personne, laquelle devient à la fois sujet psychologique individuel (identité personnelle) et sujet juridique et social, retrouvant l'inspiration pratique de Cicéron, mais inscrite cette fois dans une philosophie du sujet postcartésienne, rompant avec l'idée d'un sujet pur (le *cogito*) au profit d'un sujet empirique, le sujet de l'expérience. Après Descartes, nous nous engageons ainsi dans le vaste territoire de la pensée « moderne et contemporaine » caractérisée par la sortie de la philosophie dualiste classique (l'âme et le corps comme deux substances distinctes par nature), en direction de l'empirisme et du pragmatisme anglo-saxon (de D. Hume à W. James), mais aussi, à l'opposé, de problématiques plus « existentielles » : idéalisme allemand postkantien, Kierkegaard, Maine de Biran, Max Scheler, Husserl, Heidegger, Martin Buber, Mounier, Lévinas, Michel Henry... C'est plutôt cette seconde direction qui va conduire à la redécouverte de l'essence relationnelle de la personne, au-delà de la simple dimension sociale de la relation.

La conception relationnelle ouvre un champ d'investigation qui n'avait jamais été exploré, de Saint Augustin à Kant : celui de la subjectivité vécue et, à partir de Fichte, de l'intersubjectivité. Il a fallu attendre le XIX^e siècle, et plus encore le XX^e, pour que ce qui avait été découvert pour la Trinité le soit pour l'homme, à savoir qu'être une personne, c'est exister par et pour autrui. Non pas de manière abstraite et intellectuelle, ni seulement sociale, mais de manière vécue et incarnée ou charnelle. Un auteur comme Michel Henry, inspiré par Maine de Biran et Husserl, redécouvre ce que la Bible appelle la chair, à savoir l'existence humaine incarnée. Or le caractère de la chair, c'est la passibilité, la faculté d'être affecté, et par conséquent de souffrir. La question de la souffrance n'est plus résolue théologiquement (par la Croix) avant même d'avoir été posée philosophiquement¹⁵. Sans trop forcer le trait, nous pourrions dire qu'il y a une philosophie d'après les horreurs exterminatrices¹⁶, une philosophie qui prend en charge la vieille

¹⁴ On peut y voir la rencontre du nouveau modèle copernicien et du « moi » qui s'essaye chez Montaigne.

¹⁵ Elle l'avait été par la philosophie antique tardive (épicurienne, stoïcienne) ; l'apparition du Christianisme donne une réponse à la question de la souffrance, si bien que d'une certaine manière la question ne se pose plus. Elle resurgit avec le divorce moderne de la pensée et de la foi.

¹⁶ La liste est interminable, des horreurs gravées par J. Callot et Goya, jusqu'aux grands massacres industriels des deux guerres mondiales, illustrés par l'art (par ex. le peintre allemand G. Grosz) et la littérature (Tolstoï, H. Barbusse etc.), et enfin de tout ce qui est représenté par Auschwitz (voir l'œuvre du peintre Z.

question de Job, la question de la souffrance et du mal. L'homme n'est pas seulement un être qui pense mais qui sent et « ressent ». La personne, c'est de la vie qui s'éprouve elle-même ; or la vie, au sens personnel, n'est pas la vie simplement biologique d'un corps organique isolé, mais elle est de la rencontre, du lien, de l'origine – toutes choses par lesquelles on ne cesse pas de se recevoir d'autrui, dans sa chair, toutes choses par lesquelles l'homme est relation, plus encore qu'il n'est « en relation ». Ce qui disparaît, c'est l'autonomie du sujet classique, son idéalité, sa transparence et son unité, au profit d'une personne altérée, sur fond d'altérité. La personne altérée est par nature un être de manque, d'attente, de désir, un être divisé ; elle présente un visage fragile et passible, que l'on peut faire souffrir et qui par conséquent exigerait d'autant plus respect et attention, autrement dit cette reconnaissance inconditionnée évoquée plus haut ; mais la personne est tout aussi bien celle qui peut faire souffrir et se faire sourde à la souffrance d'autrui. Si la personne était une substance métaphysique impassible, incapable de souffrir et de faire souffrir, elle ne serait pas un problème et n'aurait pas sa place dans ce colloque ! Une philosophie du travail considèrera que la souffrance personnelle est irréductible, même dans les meilleures conditions¹⁷, mais qu'on ne doit pas pour autant cesser de s'interroger sur la souffrance provoquée par autrui ou suscitée par des conditions notoirement mauvaises.

La souffrance s'impose donc comme une question centrale dans la problématique du travail, dont on rappellera l'étymologie : *tripalium*, instrument de torture¹⁸. Autant une philosophie de la personne de chair peut contribuer à l'éclairer, autant c'est moins évident pour une philosophie pragmatique qui peut assurément prendre en considération les effets d'une situation sociale pathogène, sans pour autant s'interroger, à l'instar d'une Simone Weil, sur la souffrance et l'expérience du malheur qui atteint la

Music). Même si la question s'accompagne d'un certain pathos, innombrables sont les artistes et les auteurs qui se sont demandé ce qui était encore possible « après Auschwitz » (T. W. Adorno, H. Jonas, E. Fackenheim, A. Kiefer...) On se souviendra de l'inscription (détournée de Hegel) apposée au-dessus de l'entrée du camp : « *Arbeit macht frei*, le travail rend libre ». Le travail ne peut plus être pensé en échappant à l'horizon du « camp de travail » conduisant à l'extermination des « travailleurs ».

¹⁷ Il ne faut pas exclure de la réflexion le fait que la personne, divisée, altérée, contradictoire, peut, y compris dans le travail, être au moins en partie l'auteur de ses propres souffrances. Baudelaire parle de bourreau de soi-même, *héautontimorouménos* (*Les fleurs du mal*, LXXXIII). Les contradictions, en effet, n'existent pas seulement entre la personne qui travaille et ce qui lui est extérieur (employeur, conditions de travail etc.), mais aussi à l'intérieur de lui-même : « Je suis la plaie et le couteau ! /.../ Et la victime et le bourreau ! » Un patron est à cet égard, de tous les travailleurs, celui qui peut être le plus asservi à son travail.

¹⁸ Hegel (op. cit., IV, A, III, c) définit le travail comme *désir contrarié*.

personne jusqu'à pouvoir la détruire au plus profond¹⁹. On ne saurait véritablement prendre en compte les effets sans entendre ceux qui les subissent, y compris quand ils sont sans voix (le malheur défigure l'homme et le rend sans voix, si bien qu'on peut très facilement passer à côté sans rien voir).

En fin de compte, le débat pourrait bien se résumer à un affrontement entre des conceptions pragmatiques ou utilitaristes de la personne, et des conceptions plus « spiritualistes », au sens d'une spiritualité de la chair « auto-affectée » (M. Henry). Le partage se situerait entre ceux pour qui la vie humaine est objective et objectivable, à certains égards extérieure à elle-même, essentiellement sociale, et ceux pour qui elle est de l'ordre de ce que Pascal²⁰ appelle le « cœur », qui est la subjectivité ou la conscience incarnée et sensible, capable de se laisser toucher. Le cœur est en nous ce qui se laisse atteindre voire blesser par autrui, manifestant que la relation, la rencontre, la reconnaissance, sont d'un ordre « invisible pour les yeux » et nous confrontent à l'infini, dès lors qu'on accorde à la personne une valeur inconditionnée.

Nous sommes ici en présence d'un conflit qui divise fortement la culture occidentale, en raison de sa connotation chrétienne, acceptée par les uns, rejetée par les autres. Naturellement, les enjeux ne sont pas seulement culturels mais également politiques et économiques. Ils obligent à poser et reposer la question : peut-on maintenir juridiquement et socialement la notion de personne, du fait de son *origine* chrétienne ? Il devrait aller sans dire que reconnaître cette origine n'implique pas nécessairement une allégeance chrétienne mais tout simplement la reconnaissance d'un acquis irréversible dans l'histoire humaine. La question qui se pose est bien plutôt : peut-on admettre socialement et juridiquement (donc comme norme) le caractère invisible et spirituel de la personne en tant que sujet absolu digne d'une reconnaissance inconditionnée, au-delà de la simple considération de la personne comme individualité humaine conditionnée et relative, essentiellement sociale, donnée empiriquement, sans dimension « spirituelle », sans intériorité ?

De fait, toute *reconnaissance* n'est pas nécessairement inconditionnée et ne s'entend pas de manière univoque : sur le plan social, relatif, positif, elle repose sur un acte (acte de parole) et une décision (en particulier juridique) ; quant au plan inconditionné et transcendant qui regarde l'autre comme un absolu, il suppose d'admettre que les termes employés (inconditionné, absolu, transcendant) ne sont pas vides de signification.

¹⁹ Cf *La condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 1951 (publication posthume ; S. W. décédée à Londres en 1943, fait volontairement en 1935 l'expérience du travail de manœuvre en usine.)

²⁰ Édition Brunschvicq, fragment 283.

Or que se passe-t-il si je supprime la reconnaissance inconditionnée, ou si je *subordonne* pragmatiquement la personne à une reconnaissance de fait ? C'est ce que peuvent soutenir le « relativisme » ou le positivisme ambiants. La personne sociale est un individu sujet de droit et de droits, mais dans les *limites* de la reconnaissance sociale et juridique. Or si cette reconnaissance fait défaut ? Ou encore : qu'en est-il en deçà ou au-delà de ces limites ? Et qu'en est-il de ces limites elles-mêmes ? Par exemple si le législateur décide que le vieillard sénile, le comateux, l'embryon, le nouveau-né sans langage et non encore inscrit à l'état-civil, ne sont plus ou pas encore des personnes, n'étant pas ou plus « en relation » ? Soit la loi décide (positivisme juridique), soit, se souvenant d'Antigone (une non chrétienne, notons-le²¹) elle pose que le Droit lui-même repose sur un fondement métajuridique inconditionné : pour nous Occidentaux, et pour tous les États qui ont ratifié la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, c'est la dignité imprescriptible de ce que nous appelons la personne humaine qui fonde le Droit. Il y a un « droit naturel » qui surplombe le droit positif. On ne peut contester que la notion moderne de personne soit d'origine chrétienne ; mais la Loi à laquelle se réfère Antigone et la référence au droit naturel ne le sont pas. L'un comme l'autre représentent des acquis irréversibles pour la conscience humaine, quelle que soit leur origine : La personne désigne et explicite ce qui fait l'objet du droit naturel, et les abandonner l'un comme l'autre ne peut que représenter un déni de civilisation, un retour à la barbarie.

De fait, la question de la limite de la reconnaissance ne se pose que si l'on est *décidé à limiter* le caractère inconditionné de la personne et par suite du respect qui lui est dû. Si au contraire on reconnaît sans réserve le caractère inconditionné de la personne, il suffit qu'un individu de l'espèce humaine existe pour qu'il soit *immédiatement reconnu comme une personne*. La reconnaissance n'est pas subordonnée à celui, ou à l'instance qui reconnaît (selon son vouloir arbitraire), mais au contraire la reconnaissance est l'acte, face à l'autre, de l'accueillir de manière inconditionnée, du simple fait qu'il se présente comme *donné*, avec son altérité et sa singularité telles qu'elles se présentent.

Je peux ne pas vouloir ou ne pas pouvoir (c'est au dessus de mes forces) reconnaître l'autre, et m'en donner le droit, mais le cœur ou la conscience *sait* que l'autre *est*, que je le reconnaisse ou non. Le simple fait que se pose la question de la reconnaissance ou non de x suffit à établir que x existe comme sujet de reconnaissance. On peut faire en sorte que x cesse d'exister ; on peut empêcher, même, que x advienne à l'existence — même dans ce cas d'une existence simplement possible, l'intentionnalité éthique est

²¹ Le Christianisme ne revendique pas l'invention de la conscience morale, laquelle relève de la nature humaine universelle et non d'une révélation (cf. ce qu'en disent Jésus et Saint Paul : Matthieu 5, 8 ; 27 ; 6, 21 ; 15, 11 ; Luc 6, 45 ; 8, 15 ; 12, 57 ; 23, 41 ; Jean 7, 24 ; Romains 2, 14-15).

interrogée (quelle est mon intention eu égard à l'existence même simplement possible d'un autre ?) Qui dans sa vie n'a jamais été confronté à quelque degré au désir d'en finir avec autrui, de l'évacuer de son existence ? Même sa possibilité ?

Ce n'est pas la reconnaissance, même inconditionnée, qui fait la personne, mais la personne qui *demande*, de manière inconditionnée, la reconnaissance. La personne est donc au fondement de la vie éthique, laquelle consiste à recevoir, accepter, accueillir l'altérité d'autrui comme un absolu : l'autre est toujours étrangement là, en personne, sans jamais pouvoir être défini. Il me *regarde*. Ce donné ne cessera jamais d'entrer en conflit avec nos intérêts et nos désirs, et c'est ce conflit on ne peut plus concret qui se retrouve dans les débats actuels et se concrétise dans des compromis juridiques : si je cherche à *circonscrire* la personne au lieu de l'accueillir purement et simplement, c'est parce que c'est mon intérêt qui parle, et il me faut alors convenir que le monde humain est un monde d'intérêt et de calculs et non un monde éthique (un monde de personnes se respectant mutuellement) – ou à tout le moins que c'est un monde dans lequel l'intérêt et la reconnaissance sont en conflit. J'ai à peine besoin d'ajouter que le monde du travail est au premier chef un monde où ce conflit est à l'œuvre.

On peut lire :

E. Housset, *La vocation de la personne*, Paris, PUF, 2007.

F.-X. Putallaz & B. N. Schumacher (dir.), *L'humain et la personne*, Paris, Cerf, 2008.

Cicéron, *De Officiis*.

Les traités sur la Trinité, de S. Augustin, Boèce, Richard de Saint-Victor, Thomas d'Aquin... et la littérature christologique...

J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, trad. J.-M. Vienne, Paris, Vrin, 2001.

Travaux personnels :

Généalogie de personne, Paris, Critérior, 1994 (seconde édition revue et augmentée, Paris, Ad Solem, 2015).

Question de personne, dans la revue *Communio*, 5-6, 1999.

Articles *Chair* et *Personne*, dans le *Dictionnaire du corps*, Paris, PUF, 2007.

La fondation augustiniennne de la personne, dans la revue *Les Études philosophiques*, PUF, avril 2007.

La constitution intersubjective de la personne, dans la revue *Philosophie*, Minuit, hiver 2009.

(Ces deux derniers articles sont repris pour l'essentiel dans la seconde édition de *Généalogie de Personne*).