

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 60 (2010)
Heft: 1

Artikel: Étude critique entrecroisée : religion et vision de la personne : à propos de certains arguments de Joseph Weiler, Jean-Marc Ferry et Robert Spaemann au sujet du statut des catégories religieuses et éthiques dans l'espace public

Autor: Müller, Denis

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381808>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.03.2025

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

ÉTUDE CRITIQUE ENTRECROISÉE

RELIGION ET VISION DE LA PERSONNE

À propos de certains arguments de Joseph Weiler,
Jean-Marc Ferry et Robert Spaemann au sujet du statut des
catégories religieuses et éthiques dans l'espace public

DENIS MÜLLER

Résumé

L'auteur interroge la thèse de Joseph Weiler, juriste juif américain, spécialiste de droit européen, en faveur de l'idée d'une Europe chrétienne et la met en corrélation avec la théorie éthique de Robert Spaemann, philosophe de conviction catholique, au sujet de la catégorie de personne. Il en résulte des questions critiques, dans le sens d'une éthique de la reconnaissance et de la reconstruction (Jean-Marc Ferry) et d'une plus grande valorisation du théologique comme tel au sein de l'espace public.

Nous assistons actuellement à un curieux déplacement des fronts dans la question des rapports entre la religion, la philosophie et l'éthique. Nous en voulons pour preuve la traduction récente en français de deux ouvrages remarquables dans la collection «Humanités», dirigé par le philosophe français Jean-Marc Ferry, qui enseigne la philosophie politique à l'Université libre de Bruxelles, haut lieu de la libre pensée comme on sait¹.

¹ Jean-Marc Ferry est docteur honoris causa de l'Université de Lausanne (2001), sur proposition de la faculté de théologie. Cf. «Les religions, dans nos espaces laïques, restent les réserves d'intuitions morales profondes», propos de Jean-Marc Ferry recueillis par Denis Müller, *Le Temps*, 25 octobre 2001, p. 12. Il a publié dans la *RThPh* l'article «Éthique et religion», *RThPh* 2000/IV, p. 325-344, contribution présentée lors d'un échange de chercheurs de Lausanne et de Genève (texte repris également dans FERRY, *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 11-23). Voir aussi du même auteur: «Expérience religieuse et raison publique», *RETM* 252, décembre 2008, p. 29-68 (texte présenté au colloque de l'École doctorale en théologie de la CUSO, à Lausanne, le 27 juin 2008), ainsi que «Commandement moral, exigence éthique, engagement métaphysique», in: J.-D. CAUSSE, D. MÜLLER (éds), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 20-44. Ces travaux successifs balisent bien l'attention croissante portée par Jean-Marc Ferry au rôle des religions et en particulier du christianisme dans l'élabo-

1. La thèse de Joseph Weiler sur l'Europe chrétienne

Le premier de ces ouvrages, qui mériterait à lui seul une longue discussion, est dû au juriste américain Joseph Weiler: *L'Europe chrétienne ? Une excursion*², ouvrage d'autant plus étonnant qu'il provient d'un spécialiste renommé du droit européen, «juif errant» de surcroît, ainsi qu'il aime à se définir lui-même non sans humour: né en Afrique du Sud en 1951, éduqué en Israël et en Europe, il enseigne aujourd'hui à New York et à Bruges.

Dans la préface qu'il lui a consacrée, Rémi Brague (bien connu pour son catholicisme engagé, membre de la revue *Communio*) ne boit pas seulement du petit lait devant l'audace de ces juifs «capables de tout» (qui admirent par exemple infiniment Spinoza et Bergson), mais il se félicite que Weiler dénonce le ghetto dans lequel les chrétiens européens eux-mêmes se seraient enfermés en n'osant pas penser les racines chrétiennes de l'Europe (p. VIII). Porté par ses propres thèses – aussi radicales que provocantes –, Brague appuie Weiler dans l'idée que le respect des chrétiens envers eux-mêmes passe par l'affirmation de l'identité chrétienne de l'Europe et une nouvelle prise en compte du christianisme dans l'élaboration d'une véritable éthique de la tolérance (p. X). Brague suit Weiler quand il affirme que la démocratie n'est pas un but en soi, et il précise, par-delà le texte de Weiler, que la démocratie ne tient sa légitimité normative que de la liberté qui la fonde (p. XI).

Weiler lui-même souligne à la fois que le croyant peut être un libre-penseur (p. 86) et que la doctrine chrétienne doit être prise en compte dans l'écriture chrétienne de l'histoire de l'identité européenne (p. 90 *sq.*). Analysant l'encyclique *Redemptoris missio* de Jean-Paul II (1990), Weiler s'interroge, à l'aide des concepts linguistiques de Noam Chomsky, sur la contradiction patente entre le «langage de surface» du texte pontifical – langage «arrogant» et «intolérant» – et sa «surface profonde»: «respect profond de soi-même et des autres», «véritable discipline de tolérance et de patience» (p. 105).

Weiler n'est tout de même pas dupe à ce point. Cette surface profonde ne signifie pas que le propos pontifical doit devenir un «modèle» pour l'Europe: «Je l'ai maintes fois répété, martèle-t-il: l'Europe n'est pas une religion qui puisse ou doive être modelée sur la base du christianisme ou de quelque autre foi que ce soit» (p. 105). Quelle est alors la vision exacte de Weiler ? Il la

ration d'une éthique ouverte aux «réserves» ou aux «ressources» normatives de provenance religieuse ou même «métaphysique». Cf. à ce sujet D. MÜLLER, «Les arguments éthiques en faveur d'une nouvelle dynamique sociale. Philosophie politique, éthique et religion chez Jean-Marc Ferry», *Ethica* 13/1, 2001, p. 59-79; et surtout G. JOBIN, *La foi dans l'espace public. Un dialogue théologique avec la philosophie morale de Jean-Marc Ferry*, Québec, Les Presses Universitaires de Laval, 2004. – Les contributions de Weiler et de Spaemann sont interrogées dans la présente étude critique en lien implicite et parfois explicite avec les travaux novateurs de Ferry.

² Paris, Cerf, 2007, avec une préface de R. Brague: l'original italien date de 2005.

formule sitôt après : «Néanmoins, la pensée chrétienne nous offre un ensemble d'instruments, de défis conceptuels, d'idées, qui – maniés avec le soin qui s'impose – peuvent être extrêmement utiles si nous essayons de définir la modalité spécifiquement européenne des relations *ad gentes* (à l'intérieur comme vers l'extérieur)» (*ibid.*).

Quand on regarde de plus près l'argumentation de Weiler, on découvre que le *passage* du langage de surface à la structure profonde nous oblige à distinguer la posture catholique romaine, arrogante et intolérante, d'avec sa visée fondamentale, chrétienne et universelle, parce que fondée sur l'appel inconditionnel en faveur de la liberté. Nous sommes tout proches de *Veritatis splendor* (qui date de 1993) et exactement devant le même problème, que les critiques intra-catholiques et protestantes n'ont pas manqué de décortiquer sans ménagement³ : comment est-il possible d'affirmer à la fois que le langage de surface du Magistère romain est arrogant et intolérant et de prétendre, comme le fait courtoisement et benoîtement Weiler, que sa structure profonde serait «seulement» chrétienne et résolument universelle, alors que, de toute évidence, la thèse de la supériorité de la vérité sur la liberté, soutenue par Jean-Paul II en 1993 dans *Veritatis splendor*, est en contradiction formelle avec ce que semble affirmer *Redemptoris missio* trois ans plus tôt, si du moins j'en crois les commentaires consensuels qu'en donnent Weiler et Brague ?

En fait, nous butons ici sur le problème de *l'usage* que les philosophes et les juristes font de la doctrine chrétienne et de leur *conception même* de l'élaboration *proprement théologique* de cette doctrine. La «structure profonde» du discours pontifical est-elle aux yeux de Weiler la foi chrétienne, sa formulation magistérielle catholique ou une systématisation théologique possédant sa cohérence propre ? Tout se passe comme si ces auteurs créditaient la vérité chrétienne d'une transparence ou d'une évidence immédiates, indépendamment du type d'élaboration systématique offert par une option théologique explicite⁴. Il subsiste comme un reliquat de «fondamentalisme» même chez des auteurs non protestants : la substance doctrinale est identifiée immédiatement au message évangélique, sans recourir à des médiations réflexives, herméneutiques et contextualisantes.

À ce risque d'immédiateté dans le rapport entre la foi et la théologie s'ajoute celui d'un manque d'attention portée à la question du pouvoir. On ne peut pas lire les textes du magistère romain comme des traités de théologie désintéressés (s'il en existe), plus exactement : on ne peut pas dissocier le sens

³ C. DUQUOC, «L'encyclique *Veritatis splendor* : présentation critique», *RThPh* 1994/IV, p. 325-332 ; E. FUCHS, *La morale selon Jean-Paul II. Réponse protestante à une encyclique*, Genève, Labor et Fides, 1994 ; D. MÜLLER, «Quelle est la part de la créativité de la conscience ?», *L'Actualité Religieuse dans le Monde* 116, 15 novembre 1993, p. 25-26.

⁴ Nous avons attiré l'attention sur cette difficulté dans la pensée de Ricœur, cf. notre article «Paul Ricœur (1913-2005) : un philosophe aux prises avec la théologie», *Revue Théologique de Louvain* 37, 2006/2, p. 161-178.

de leur prétendue «structure profonde» de leur «effet de pouvoir»: *Veritatis splendor* ne s'arrête pas à réécrire sur un mode déontologique fort la théologie morale catholique en réaction aux tendances conséquentialistes à l'œuvre chez les moralistes progressistes de l'époque, c'est aussi un texte répressif, destiné à réduire au silence les opposants et à consacrer *par la pensée* la domination sans limites du pouvoir romain⁵.

2. Les objections de Ferry envers la thèse de Weiler⁶

Ferry souligne que Weiler, très attaché à la construction démocratique de l'Europe, ne vise nullement l'érection d'une théocratie chrétienne (p. 64). Néanmoins, il estime que le titre de Weiler est très ambigu: «Nul ne croira qu'il ne s'agira que de prendre acte d'un fait culturel et historique. Derrière le constatif se tient embusqué un prescriptif» (p. 66). En fait, on ne s'étonnera guère que Ferry préfère encore et toujours le «patriotisme constitutionnel» de Habermas à ce qu'il désigne ici comme la «tolérance constitutionnelle» de Weiler (p. 67). Le premier lui apparaît en effet comme plus universel et plus inclusif, plus ouvert aux étrangers. Habermas et Weiler soutiennent l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne, mais pas pour les mêmes raisons: pour Habermas, les Turcs peuvent se sentir chez eux en Europe, pour Weiler ils n'y

⁵ *Veritatis splendor* 113 ne laisse planer aucune ambiguïté à cet égard: «L'enseignement de la doctrine morale suppose que l'on assume consciemment ses responsabilités intellectuelles, spirituelles et pastorales. C'est pourquoi les théologiens moralistes qui acceptent la charge d'enseigner la doctrine de l'Église ont le grave devoir de former les fidèles à ce discernement moral, à l'engagement pour le bien véritable et au recours confiant à la grâce divine. Si les convergences et les conflits d'opinions peuvent constituer des expressions normales de la vie publique dans le cadre d'une démocratie représentative, la doctrine morale ne peut certainement pas dépendre du simple respect d'une procédure: en effet, elle n'est nullement établie en appliquant les règles et les formalités d'une délibération de type démocratique. Le dissentiment, fait de contestations délibérées et de polémiques, exprimé en utilisant les moyens de communication sociale, est contraire à la communion ecclésiale et à la droite compréhension de la constitution hiérarchique du Peuple de Dieu. On ne peut reconnaître dans l'opposition à l'enseignement des pasteurs une expression légitime de la liberté chrétienne ni de la diversité des dons de l'Esprit. Dans ce cas, les pasteurs ont le devoir d'agir conformément à leur mission apostolique, en exigeant que soit toujours respecté le droit des fidèles à recevoir la doctrine catholique dans sa pureté et son intégrité: «N'oubliant jamais qu'il est lui aussi membre du peuple de Dieu, le théologien doit le respecter et s'attacher à lui dispenser un enseignement qui n'altère en rien la doctrine de la foi», http://www.vatican.va/edocs/FRA0081/_PY.HTM, consulté le 1^{er} mars 2010. Même conquise à la lumière et à la lecture de l'Écriture, une telle théologie asservit aussi bien son objet que ses destinataires. Cf. le commentaire critique magistral de P. RICŒUR, «La Bible dit-elle ce que lui fait dire l'Encyclique ?», *L'Actualité religieuse dans le monde* 116, 1993, p. 18-19.

⁶ Cf. J.-M. FERRY, *La république crépusculaire. Comprendre le projet européen in sensu cosmopolitico*, Paris, Cerf, 2010. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

seraient accueillis que «chez nous». Conception identitaire, souligne Ferry à la suite d'Olivier Abel, et qui s'appuie sur une volonté de retour à la civilisation de l'Occident chrétien latin.

Ferry ne craint pas d'affirmer que les partisans d'une Europe chrétienne (Weiler n'étant ici en quelque sorte que le pendant juif aux thèses de *Communio*, ainsi qu'on le voit en lisant la préface de Brague !) sont en fait les vrais adversaires de l'Union européenne (p. 71) : ils visent à faire de l'Europe une religion (p. 71), en la fondant sur ses héritages et la pensant comme Europe *historique*, alors que l'Europe *politique* doit être pensée résolument comme un *projet* (p. 72).

Dans une belle conclusion, Ferry reconnaît cependant que ce projet ne peut être pensé qu'en lien avec tout ce que l'Europe doit au christianisme (p. 94-95). Il oppose, avec subtilité, la profession de foi identitaire (celle de Weiler et de Brague) au principe chrétien d'une décentration impliquant la capacité d'une mort à soi-même, d'une kénose en somme. L'argumentation de Ferry emprunte clairement ici au schème hégélien de la négativité, inscrite au cœur de l'absolu.

Mais peut-on si facilement, ai-je envie de demander à Ferry sur ce point, séparer la négativité de son assomption, la mort de la résurrection, la kénose de la manifestation de la vérité (et cela, d'ailleurs, dans la lecture même de Hegel) ? En termes plus pratiques et politiques, suffit-il de reconnaître la *dette* – historique et culturelle – de l'Europe envers le christianisme, ne faut-il pas plutôt penser la dette créatrice de l'Europe envers sa pluralité traditionnelle et religieuse (monothéiste, pour tout dire) ? L'erreur de Weiler et de Brague serait bien, comme nous le soulignons nous-mêmes d'entrée de jeu, de penser la christianité de l'Europe de manière monologique et autoritaire (*in modo catholico romano*), au lieu de l'ouvrir sur sa différenciation pluri-religieuse et pluriculturelle, ainsi que l'avait esquissé de manière prophétique Edgar Morin⁷. Dès lors, la solution de Ferry et de Habermas, en opposant de manière trop antithétique le patriotisme constitutionnel à la tolérance constitutionnelle, manquerait de profondeur dialectique : c'est ce qui expliquerait sa difficulté à reconnaître aux religions une fonction objective, et pas seulement convictionnelle et privée, dans l'espace public comme tel. C'est ce qui rend aussi plus difficile la reconnaissance des arguments théologiques eux-mêmes comme contribution au débat public⁸.

3. *La contribution de Robert Spaemann sur le thème de la personne humaine*

À l'inverse de l'essai brillant et provocateur de Weiler, le livre de Spaemann sur les personnes se présente comme une étude de philosophie, d'anthropologie et d'éthique *fondamentales* et semble en apparence complètement détaché des contingences culturelles propres au travail du juriste américain : il se donne

⁷ *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1987.

⁸ Voir ici la discussion approfondie de Guy Jobin, *op. cit.*

plutôt à lire comme une synthèse magistrale et originale, propre à éclairer les débats éthiques contemporains⁹. Nous aimerions en présenter les grands axes, en valider la perspective fondamentale et en questionner les implications théoriques et pratiques.

3.1 *Axes centraux de la pensée de Spaemann*

L'œuvre philosophique de Robert Spaemann est importante¹⁰. L'ouvrage traduit ici représente l'aboutissement sans doute le plus achevé de sa pensée, qui mérite d'être mieux connue et discutée dans le monde francophone¹¹.

Certes, cela ne signifie pas que nous pouvons nous rallier sans autre aux positions de ce philosophe catholique d'inspiration aristotélicienne, aux positions bioéthiques conservatrices bien connues en contexte germanophone¹².

Il n'en demeure pas moins que, sur la question centrale du statut philosophique de la personne, l'auteur apporte une vue très argumentée, très profonde et souvent très convaincante, sur un sujet central de l'éthique comme de l'anthropologie philosophique. Nous essayons ici d'en dégager de manière synthétique et succincte les principales caractéristiques.

– L'idée de personne ne résulte pas d'une description

Dès le début du livre, Spaemann est très clair : pour comprendre ce qu'est un être humain, il ne suffit pas de le classer dans une espèce particulière de mammifères, il faut le saisir comme faisant partie d'une «classe» d'un tout autre genre : celle des personnes (p. 29). Spaemann refuse ainsi d'entrée de jeu de fonder l'anthropologie et l'éthique sur la biologie ou sur une conception naturaliste. Il reconnaît bien que les êtres humains, en tant qu'ils sont des personnes, participent d'une espèce naturelle (celle des mammifères, en fait), mais cette participation naturelle ne fonde pas leur être-personne. Du coup, c'est la notion même de classe qui s'avère paradoxale et inadéquate : les personnes ne forment pas une classe, à rigoureusement parler, ni au sens biologique, ni au

⁹ R. SPAEMANN, *Les personnes. Essai sur la différence entre 'quelque chose' et 'quelqu'un'* [1996, 3^e éd. 2006], traduit de l'allemand par S. Robilliard, Paris, Cerf, 2009, 360 p.

¹⁰ Deux ouvrages avaient paru jusqu'ici en français : *Bonheur et bienveillance. Essai sur l'éthique*, Paris, P. U. F., 1997 ; *Notions fondamentales de morale*, Paris, Flammarion, 1999.

¹¹ Cf. par exemple P. SABUY, «La question du dualisme anthropologique. Une analyse d'après Robert Spaemann», *Acta Philosophica*, 9/2, 2000, p. 241-265. L'auteur analyse d'abord J. de Finance et P. Ricœur avant de rallier le point de vue de Spaemann.

¹² Cf. surtout le recueil *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2002². On y trouve 46 contributions de l'auteur, initialement parues entre 1960 et 2000.

sens social de l'expression. D'autre part, le fait d'être ou non une personne ne dépend pas de traits distinctifs ou de caractéristiques qu'on pourrait perdre en cours de route : dire de quelqu'un qu'il est une personne, c'est lui reconnaître un statut *intangibile*, une dignité *inamissible* (cf. p. 30).

Techniquement, Spaemann souligne avec précision et profondeur que l'idée de personne ne résulte jamais d'une *description* ; elle est au contraire une catégorie *normative*, qui comporte elle-même des implications normatives (p. 31). Ou, pour le dire autrement, les personnes ne sont pas des phénomènes naturels : on ne les trouve pas « dans la nature » ; elles ne viennent pas à notre rencontre « dans le monde », comme des réalités observables. Elles constituent une donnée transcendante et métaphorique, une Idée directrice. Quand nous rencontrons des êtres humains, nous ne rencontrons pas des personnes ou des non-personnes, mais nous rencontrons et nous reconnaissons les êtres humains *comme* personnes.

– *Un lien spécifique avec la tradition chrétienne*

Dès le corps du chapitre 2, intitulé « Pourquoi nous nommons les personnes 'personnes' », Spaemann annonce avec force sa position philosophique au sujet des réserves de sens contenues dans la tradition chrétienne :

L'histoire du concept de personne est l'histoire d'un détour dont la considération nous entraîne pour un instant au centre de la théologie chrétienne. Sans la théologie chrétienne, ce que nous nommons aujourd'hui 'personne' serait demeuré innommable et – comme les personnes ne sont pas des phénomènes naturels – absent du monde. Cela ne veut pas dire que son emploi n'a de sens que sous certaines présuppositions théologiques, même si l'on peut penser que la disparition de la dimension théologique entraînerait à la longue celle du concept de personne» (p. 31).

La fin de la phrase est particulièrement remarquable. En tant que philosophe, l'auteur ne prétend pas qu'un concept aussi chargé de sens que celui de personne nous contraindrait à en assumer les origines théologiques. Une autonomie de la pensée philosophique moderne semble tout à fait possible à ses yeux. Cependant, l'adjonction qui suit exprime bien ce que Spaemann pense réellement, en tant que philosophe et en tant que chrétien¹³. D'un point de vue historique ou, si l'on veut, généalogique, l'idée moderne de personne s'est construite à partir de la théologie chrétienne, et notamment à partir des élaborations et des distinctions conceptuelles développées dans les débats trinitaires et christologiques. Mais cette dette historique, si elle ne s'impose pas de manière systématique à la philosophie moderne, constitue-t-elle une réserve de sens ou une source d'inspiration constitutives de l'idée même de personne ?

¹³ J'éviterai de parler à son sujet d'un philosophe chrétien ou d'un philosophe catholique, et je serai encore plus réticent, comme l'était Ricœur, envers l'idée même d'une philosophie chrétienne comme telle.

De manière plus formelle, la question pourrait se reformuler ainsi : toute idée de personne ne suppose-t-elle pas un *fond symbolique de représentation* faisant nécessairement appel à une *forme même élémentaire de transcendance* des «éléments de transcendance yahvique»¹⁴, mais, plus largement, une visée fondamentale de dépassement de soi sans laquelle il n'y aurait pas lieu de parler de personne ?

3.2 *Un même argument chez Jean-Marc Ferry ?*

Dans son chapitre sur l'identité morale, qui constituait le cœur de son ouvrage sur les *Puissances de l'expérience*, Jean-Marc Ferry avait déjà balisé les liens entre la construction sociale des individus, l'éthique et la notion de personne. L'identité morale s'y jouait en effet dans l'émergence de la personne comprise, à la suite des débats trinitaires, comme la «singularité d'un universel concret»¹⁵. Ferry soulignait avec force la différence entre la conception aristotélicienne et la conception chrétienne de la personne : l'humanisme chrétien interdit en effet toute tentative de réserver la dignité uniquement aux personnes qui correspondraient à certains «traits distinctifs de caractère, de comportement, de situation» (p. 122) : l'esclavage était pensable chez Aristote, il ne l'est plus, en droit, dans le christianisme. La manière de Ferry se voulait, à l'époque, plus sociologique que philosophique, mais elle anticipait tout à fait sur la thèse centrale de Spaemann : la personne ne se déduit pas d'une description, portant sur des traits distinctifs propres aux individus, mais elle découle d'une *reconnaissance* fondée sur l'union du singulier et de l'universel. À ce stade, de manière très hégélienne, Ferry notait que l'humanisme chrétien présentait une conception beaucoup plus concrète que celle de l'humanisme kantien, et beaucoup plus riche que celle du cartésianisme. Pour Ferry, Descartes avait perdu du côté de la nature ce qu'il avait gagné du côté de la liberté (p. 123). Or, soulignait encore Ferry de manière étonnante, «on ne se débarrasse pas aisément du concept métaphysique de *nature*» (p. 125). Toute sa démonstration consistait ensuite à montrer comment la singularité de la personne s'effectue dans une téléologie de la nature, permettant à l'homme de respecter par exemple les animaux et les plantes sans cesser de se comprendre lui-même dans une transcendance «horizontale» par rapport à eux. L'anthropocentrisme n'est pas plus satisfaisant ici qu'un biocentrisme qui n'en serait en définitive que le double mimétique. L'homme trouve ainsi son identité morale dans un mouvement de dépassement à la fois externe et interne; en dépassant les objets

¹⁴ Expression employée, à propos de la philosophie religieuse de Hans Jonas, par J.-M. FERRY, *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, t. I : *Le sujet le verbe*, Paris, Cerf, 1991, p. 13.

¹⁵ *Les puissances de l'expérience. Essais sur l'identité contemporaine*, t. II : *Les ordres de la reconnaissance*, Paris, Cerf, 1991, p. 121. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à ce tome.

du monde auxquels il montre du respect, il se transcende aussi lui-même pour accéder à un niveau de compréhension qui surmonte les impasses de l'individualisme. En même temps, ce mouvement est inséparable du langage et de la communication, comme l'a montré Schleiermacher dans son *Herméneutique* et dans sa *Dialectique* : l'insistance de l'éthique de la discussion sur la communication interpersonnelle traduit en quelque sorte le sentiment religieux en termes séculiers : c'est la *solidarité* qui exprime désormais de matière profane, chez Ferry, la transcendance dont les religions ont tracé le cheminement (p. 158).

Ainsi, nous rejoignons, à propos de l'imposante reconstruction et reconstitution de l'idée de personne effectuée par Spaemann, la question herméneutique et méthodologique cruciale que nous avons dégagée dans notre discussion avec Weiler.

3.3 Questions critiques à Spaemann

Comme tout grand livre, l'ouvrage de Spaemann soulève des questions épineuses. Nous nous contenterons ici d'en signaler quelques-unes.

Sur les liens entre la personne et le statut de l'embryon, Spaemann n'est pas vraiment explicite, si bien qu'un certain doute demeure quant à savoir si sa conception de la personne (que nous sommes prêt à ratifier sur l'essentiel) implique nécessairement une solution ontologique et métaphysique allant dans le sens de la définition de l'embryon comme une personne au plein sens du terme dès la conception. Des indices intratextuels semblent favoriser cette interprétation : dès l'instant où l'auteur conteste aussi radicalement l'idée de personne potentielle, il semble bien que sa conception philosophique de la vie comme vie intentionnelle, orientée vers une fin, dépasse la vision subjective d'une personne historique et relationnelle, mais s'applique également à l'embryon et au fœtus. La position philosophique de Spaemann rejoindrait et conforterait ainsi la position officielle et constante du magistère romain¹⁶. Les prises de position de Spaemann dans les discussions bioéthiques au sujet de l'avortement¹⁷ semblent plaider en faveur de cette lecture de son œuvre.

Nous aimerions cependant laisser l'auteur au bénéfice du doute, si j'ose dire, et ne pas enfermer son argumentation philosophique, qu'on pourrait définir comme un personnalisme aristotélo-phénoménologique (complétant l'intentionnalité par une téléologie, *cf.* p. 67), dans les cadres purement dogmatiques d'une préférence confessionnelle.

Une autre question nous paraît devoir être posée. Elle concerne les rapports entre la notion de personne, la notion de reconnaissance et le thème de l'amour,

¹⁶ Pour lequel, notons-le en passant, l'embryon doit être considéré et respecté comme une personne – ce qui n'équivaut pas strictement à l'identification substantielle de l'embryon et de la personne. À ce stade de notre réflexion, la position romaine serait mieux représentée par les thèses de Spaemann dans *Personen* que par ses affirmations biologisantes dans *Grenzen*.

¹⁷ *Cf. Grenzen, op. cit.*, p. 352-360, 361-367, 367-382, etc.

qui n'apparaît pas comme tel dans une tête de chapitre. Comment l'amour peut-il être compris, à la fois sous l'angle philosophique et sous l'angle théologique, dans la version spaemannienne du personnalisme ? Une vérification intéressante consisterait à tester les liens éventuels entre amour et reconnaissance dans le chapitre 18.

En fait, le thème de l'amour transparaît déjà à plusieurs endroits du livre.

À la fin du chapitre 5 consacré à l'intentionnalité, Spaemann établit un lien intéressant entre la notion de personne, l'intentionnalité et le fait de «regarder dans la même direction» (p. 86)¹⁸.

Un peu plus loin, il mentionne et discute brièvement la thèse de Max Scheler au sujet de la primauté de l'amour sur la connaissance et la volonté (p. 90). Il admet l'hypothèse de Scheler mais semble la trouver insuffisamment étayée, trop intuitive en somme. Il serait sans doute fécond de sonder le lien entre ce thème de l'amour et la manière dont Spaemann intègre les bases trinitaires de la notion de personne, je pense aussi au thème augustinien de l'Esprit comme lien d'amour par exemple.

En tout cas, à la fin du chapitre 6 sur la transcendance, le lien devient central entre l'être-personne et l'amour, à la fois dans le fait d'être aimé et dans la capacité d'aimer (p. 112-113).

3.4 Conséquences discutables en bioéthique

En 1991, Spaemann a rédigé un important article qui porte déjà le titre de ce qui sera le dernier chapitre de *Les personnes*: «Tous les hommes sont-ils des personnes ?»¹⁹. Le sous-titre est sans équivoque: «Au sujet des nouvelles justifications de l'anéantissement de la vie». Nous aimerions situer brièvement le projet de Spaemann dans *Personen* à la lumière de cet article de 1991.

Dans *Les personnes*, Spaemann s'oppose à la ligne d'interprétation de la reconnaissance défendue, en référence à John Locke, par des auteurs contemporains comme Peter Singer et Norbert Hörster (p. 339). Pour Spaemann, la reconnaissance n'est pas une «position arbitraire» mais une «réponse appropriée» (p. 340). Appliqué au thème de la personne, cela signifie que notre intuition selon laquelle tous les hommes sont (par nature) des personnes doit être étayée rationnellement.

Spaemann propose six arguments en faveur de sa thèse (p. 342 *sq.*):

1. Les hommes ont entre eux, et de naissance (donc: naturellement) un lien de parenté spécifique. Spaemann souligne ici, au passage, que, chez Kant lui-même, «humanité» a encore les deux significations: «la famille de l'homme et ce qui fait de l'homme une personne» (p. 345).

¹⁸ Il s'agit d'une référence implicite à la célèbre phrase de Saint-Exupéry: «Aimer, ce n'est pas se regarder l'un l'autre, c'est regarder ensemble dans la même direction» (*Terre des hommes*, 1938).

¹⁹ *Grenzen*, *op. cit.*, p. 417-428.

2. Ce ne sont pas les qualités découvertes pragmatiquement au cours de la vie du nourrisson, de l'enfant ou de l'adulte qui «font la personne», comme le postule la théorie nominaliste de la personne combattue par Spaemann, mais c'est bien parce que nous désignons *a priori* les humains comme quelqu'un et non comme quelque chose que nous pouvons découvrir *a posteriori* différentes de ces qualités chez les hommes (p. 347).
3. Ce n'est pas la vérification rationnelle, par les hommes, du sens de l'intentionnalité qui décide de la signification ultime d'une action; ainsi, dans le cas crucial du handicapé mental, sa responsabilité propre n'est pas diminuée ou différée, mais reconnue comme toute aussi importante, devant Dieu sinon devant les hommes (p. 348).
4. Mais cet argument vaut-il aussi pour les handicapés mentaux profonds? L'absence chez eux de toute intentionnalité véritable signifie-t-elle qu'ils ne sont plus des personnes? Spaemann soutient, au contraire, que ce qui fait d'eux des personnes comme tout autre personne, c'est précisément le fait qu'ils sont reconnus par les autres comme faisant néanmoins toujours partie de la communauté des personnes. Ce qui compte est ce qu'ils reçoivent de cette communauté, même s'ils ne peuvent rien lui donner en retour (p. 348-351). En quelque sorte, Spaemann justifie ici l'attribution normative de la qualité de personne comme l'effet d'une donation extérieure et non pas d'une auto-qualification de l'homme par l'homme.
5. Touchant le statut des nourrissons, Spaemann conteste toute validité au concept de personne potentielle, catégorie qu'il discute ici en lien avec la question des petits enfants et non directement (comme c'est le cas en général dans la discussion bioéthique) avec celle des embryons ou des fœtus. Pour Spaemann, ce n'est pas le développement (psychique ou biologique) qui fait la personne, mais c'est la personne, en son unité fondamentale et originaire, qui se développe. On est ou on n'est pas une personne. Dès l'instant où tout être humain, de naissance, est reconnu comme personne, je suis une personne depuis le commencement, depuis ma naissance. Ce n'est pas parce que les nourrissons ne sont pas encore capables de se comprendre subjectivement et verbalement comme des personnes qu'il faut en déduire qu'ils ne seraient que des personnes potentielles ou inachevées; au contraire, l'adulte se reconnaît comme personne dès sa naissance (je suis né à telle date). Il n'y a donc pas de personnes potentielles (p. 352).
6. C'est en définitive l'appartenance de chaque homme à la communauté des personnes qui justifie de manière inconditionnelle sa qualité de personne. Spaemann formule cette thèse, foncièrement kantienne, sous une forme plutôt «naturaliste»: «Il ne peut et il ne doit y avoir qu'un critère unique de la personnalité: l'appartenance biologique au genre humain» (p. 355). Pas un mot n'est dit alors au sujet du statut de la vie intra-utérine; au contraire, la suite de l'argumentation, qui conclut le livre, insiste plutôt sur la fin de la vie que sur le commencement. L'ambivalence de la notion d'appartenance biologique au genre humain n'est pas levée. Nous avons toutes les raisons de penser que, dans *Les personnes*, Spaemann va dans le sens d'un refus

de l'avortement et d'une protection inconditionnelle des embryons ; mais la logique de son argumentation philosophique porterait plutôt à n'attribuer la personnalité à la nature humaine *qu'à partir de la naissance*.

Or qu'en est-il lorsque le même auteur, en bon catholique loyal envers son magistère, s'en prend de manière beaucoup plus nette à «l'anéantissement de la vie» ? Comment sa thèse de la personnalité intrinsèque de l'être humain comme membre de la communauté des humains se combine-t-elle avec son recours à la catégorie de vie et d'appartenance biologique ?²⁰

Dans l'article de 1991, plus polémique et contextuel que le chapitre conclusif de l'ouvrage sur *Les personnes*, Spaemann mentionne plus explicitement ses adversaires, en particulier le juriste allemand Norbert Hoerster, qui a en somme traduit sur le plan du droit les thèses de l'éthicien australien Peter Singer. Non seulement il discute de manière frontale l'anéantissement de la vie (*Leben*), mais il parle ici directement des embryons (p. 419).

Spaemann reproche à ces auteurs de faire de la conscience de soi et de la rationalité les critères permettant d'attribuer la personnalité à un individu. C'est pour cette double raison – absence de conscience de soi et de rationalité – que les embryons ou les nourrissons ne sont pas des personnes pour Hoerster et Singer (p. 419). Spaemann laisse donc ici entendre de manière explicite que les embryons sont pour lui des personnes, littéralement et substantiellement, ce qu'il ne dit jamais comme tel dans *Les personnes*.

Le modèle fondamental développé par Spaemann dans *Les personnes* nous paraît, par sa discrétion, plus universel et moins polémique que les thèses conservatrices développées par l'auteur en bioéthique appliquée. La différence constatée nous conduit cependant à nous demander si le point faible de la théorie de Spaemann ne réside pas dans l'idée d'appartenance biologique au genre humain. Le glissement relevé ici entre la théorie et la pratique ne serait donc pas complètement le fait du hasard !²¹

Le fondement de l'idée de personne nous semble devoir être trouvé plutôt dans une théorie de la *reconnaissance mutuelle des sujets* que dans une telle idée de type naturaliste. Le recours à l'idée d'espèce humaine doit nécessairement s'appuyer sur une *compréhension* de soi et de l'autre, et non pas sur une nature humaine réduite à son substrat biologique²².

²⁰ Cf. «Sind alle Menschen Personen ? Über neue philosophische Rechtfertigung der Lebensvernichtung» (1991), in: *Grenzen, op. cit.*, p. 417-428. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage,

²¹ Ce que je signalais plus haut (note 15) peut être précisé dès lors de la manière suivante : dans la doctrine du magistère romain, le fait que l'embryon doive être considéré et respecté comme une personne revient de fait à soutenir, au nom d'une interprétation biologisante du concept de loi naturelle, que l'embryon est bel et bien une personne, dès la conception. Voir mes remarques récentes au sujet de la loi naturelle : «La loi 'naturelle' au risque de l'instabilité évangélique. Prescriptum protestant à un concept en miettes», *RETM* 259, 2010, p. 13-30.

²² J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, trad. fr., Paris, Gallimard, 2002.

4. Conclusion

Nous étions partis de la thèse remarquable et controversée de Joseph Weiler sur l'Europe chrétienne pour en souligner les mérites mais surtout pour en montrer la limite principale : autant il est important, à nos yeux, de prendre en compte l'*héritage symbolique* que constitue pour la conscience de soi européenne la tradition chrétienne, autant on ne saurait en faire un *instrument normatif* de domination religieuse et ecclésiastique sur la vie publique et politique. Il importe de se démarquer sans ambages – théologiquement *et* philosophiquement – de toute velléité idéologique de réévangélisation de l'Europe²³. Or les critiques avancées par Jean-Marc Ferry à l'encontre de Weiler ne s'appliquent pas moins *in fine* à la théorie de la personne développée par Robert Spaemann au plan systématique et pratique : s'il s'avère légitime d'honorer philosophiquement l'héritage théologique à l'œuvre dans la constitution de l'idée de personne, il n'est nullement nécessaire par contre de coupler cet héritage avec une interprétation naturaliste et biologisante des concepts anthropologiques dont nous faisons notamment usage en bioéthique.

Les quelques remarques émises ici au sujet des propositions de Weiler et de Spaemann, dans l'optique de notre propre discussion en cours avec le modèle plus ouvert de Ferry, entendent baliser la voie d'une *reconnaissance* de la légitimité des affirmations de foi au sein de l'espace public démocratique et laïque. Que cette reconnaissance puisse et doive avoir des effets sur les débats publics et sur les processus législatifs découle d'une conception ouverte des constitutions politiques et de la laïcité qui s'y trouve affirmée ou présumée. Mais le passage du niveau symbolique au niveau constitutionnel d'une part, du niveau fondamental au niveau pratique, d'autre part, ne saurait avoir lieu de manière automatique et directe ; il suppose en permanence une discussion publique des arguments avancés par les différentes traditions religieuses et philosophiques représentées par les sujets humains en tant qu'individus engagés et que citoyens tolérants.

De ce point de vue, les divergences touchant la définition de la personne humaine participent d'un pluralisme positif, à cette condition précise que, lors des décisions juridiques et politiques, chaque « personne » s'y sente reconnue de manière équitable dans ses droits fondamentaux, dans ses convictions personnelles et dans sa contribution spécifique à une commune humanité. La fécondité démocratique et intellectuelle du débat théorique sur la notion de personne suppose la reconnaissance des personnes !

²³ La visée pastorale d'annoncer l'Évangile à tous, parfaitement légitime sous l'angle théologique, devient idéologique si elle se transforme en volonté de reconquête politique et juridique globale de l'espace public.

