

Damien WARY

La notion de personne : débats et enjeux pour l'embryon humain¹

Le mot même de personne (ou hypostase) ne se trouve pas dans la Bible. Il nous paraît alors méthode obvie d'essayer de définir l'origine de cette notion, de tracer un aperçu des trois grandes compréhensions de cette notion, puis de frayer une voie vers notre propre compréhension de la personne.

D'après le dictionnaire d'éthique et de philosophie morale citant A.Rorty², le mot de *personae* émane de deux sources principales: le théâtre (les masques sont des *personae*) et la loi (surtout de par la notion de responsabilité légale)³. La personne serait un centre unifié de choix et d'action, ayant pour résultante la notion de liberté et de responsabilité. Nietzsche lui, récuse qu'il existe « un centre unifié de choix et d'actions » et préfère le terme d'identité morale au terme de personne. M. Nédoncelle précisera que la *persona* désigne d'abord le masque, puis l'acteur, puis le rôle pour enfin s'appliquer au rôle que l'on joue dans la vie⁴. Pour avoir une bonne vue de la notion de personne dans l'histoire nous suggérons l'excellent article de L. Jerphagon, qui, malgré un point de vue relationnelle, met bien en lumière toute l'histoire du concept de personne⁵.

Duquoc, lui, note que la notion de personne dans la loi vient des Romains et la notion de personne dans le théâtre vient des Grecs, mais que dans la civilisation gréco-romaine l'on n'a pas

¹ Travail rédigé dans le cadre du séminaire interdisciplinaire sur la bioéthique en 2006/07.

² *Dictionnaire d'Ethique et de Philosophie morale*, sous la direction de M. CANTO-SPERBER, P.U.F, Paris, 1996, p. 691-697. Il nous semble important de noter que la suite de l'article est teinté d'un accent hégélien évident mettant en avant les personnalités institutionnelles plutôt qu'individuelles.

³ A RORTY ajoute: « Un être humain donnée peut donc avoir toute une série de *personae* dont chacune est un *locus* de responsabilité. »

⁴ M. NEDONCELLE, Les deux passés et le problème de l'histoire, dans *Explorations personnalistes*, Paris, 1970, p.111-123

⁵ L. JERPHAGNON, p.99-109

La notion de personne

abouti à la dignité de tout individu égale en droit⁶. Nous en venons à penser que cet axiome personne-dignité ne peut être mise en valeur qu'avec la notion vétérotestamentaire d'un Dieu unique. En effet, la fraternité universelle est la conséquence de l'unique Dieu créateur. Bien que la notion de dignité de l'homme soit mise en valeur par le judaïsme (cela notamment par le concept d'image de Dieu en Genèse 1, sur lequel nous reviendrons), la notion de personne n'émergeant que dans la civilisation gréco-romaine, devra être développée dans le Christianisme. Ainsi, le Christianisme s'appuiera sur l'Ancien Testament et sur le vocabulaire de la langue grecque pour proposer une définition de l'hypostase. Cette notion va se développer dans un premier temps grâce à la réflexion christologique. C'est avec le concile de Chalcédoine que le concept ontologique d'hypostase prendra forme.

Suite à cela, la notion de personne prendra divers chemins:

S. Thomas, à la suite de longs débats chez les scolastiques va prendre une option que l'on appellera ontologique.

Les philosophes, par l'intermédiaire de Kant principalement, vont prendre une option que l'on appellera phénoménologique.

Dans une approche plus contemporaine, certains vont opter pour une vision relationnelle de la notion de personne.

1. La position ontologique

Le débat scolastique sur la question de personne demeure assez technique. Cinq écoles majeures, ayant précédé S. Thomas, ont donné leur avis sur la question. L'hypostase peut être considérée comme la nature elle-même, comme la nature à laquelle on ajoute simplement la négation de dépendance vis-à-vis d'une autre réalité, comme une substance réellement distincte de la nature et qui complète cette nature dans l'ordre de l'existence en soi (ici on pourrait encore faire une distinction entre le système de Cajetan et celui de Suarez), comme la nature subsistant par sa propre existence dont elle se distingue réellement comme la puissance se distingue de l'acte⁷. Nous le voyons, les positions sont assez diverses et l'on passe d'une identification complète à la nature à une réelle distinction entre nature et personne, cela en passant par une position médiane essayant de distinguer entre nature et personne à l'aide d'ajout à la notion de nature ou de distinction pour le moins contestable (nous visons là la distinction aristotélicienne entre l'acte et la puissance dont nous

⁶ DUQUOC, Lumière et vie

⁷ Dictionnaire de théologie catholique, colonnes 410-430

La notion de personne

discuterons le fondement plus en avant dans notre exposé). Saint Thomas va devoir se positionner par rapport à ces différentes écoles. Essayons de décrire brièvement sa position.

Thomas va essayer de distinguer l'hypostase de la nature, car pour lui la nature humaine du Christ ne peut être assimilée à son hypostase à cause de son assumption à l'hypostase divine. Cependant, il paraît intéressant de noter que Thomas admet la traduction latine *substantia* pour le grec *ὑποστασις*. La substance peut alors être vue de manière générale et abstraite (le *suppôt*) ou bien de manière particulière (la *substantia* ou *ὑποστασις*). Si la distinction demeure mince et subtile entre nature et personne, elle demeure néanmoins. La subsistance ou personne a un sens abstrait (l'existence) et un sens concret appelé: nature individuée. La nature individuée doit être actualisée par l'existence. Mais qu'est ce que S.Thomas entend au juste par nature individuée? Il me semble qu'elle est définie comme la nature à laquelle on ajoute quelque chose de réel (existence en soi et par soi). Cette nature individuée est une sorte d'essence réalisée. Dans sa Christologie, Duquoc décrit de façon pertinente cette relation entre nature et personne: « Je possède en tant que personne, d'une manière singulière, une "nature humaine" qui, abstraitement parlant est universelle, mais qui concrètement devient une réalité singulière par la manière dont je la possède. [...]La Personne n'est ni la nature ni l'exister, elle est le mode incluant à la fois la nature et l'exister: elle vise une notion essentiellement concrète »⁸.

Cernons de plus près notre sujet. En ce qui concerne la notion de personne, S. Thomas reprend à son compte la fameuse définition de Boèce du *De duabus naturis*: « *rationalis naturae individua substantia* »⁹. La différence entre une personne et une simple substance c'est la rationalité. Rappelons cependant que pour S. Thomas « Tout en subsistant à l'état séparé, l'âme garde son aptitude naturelle à l'union (ce qu'Aristote décrivait comme la matière qui désire la forme comme l'homme désire la femme, l'*éros*), et ne peut, seule, être appelée hypostase »¹⁰. La personne est donc constituée d'un corps et d'une âme rationnelle. Nous avons vu avec l'exposé sur le moment de l'infusion de l'âme, que grâce à la notion aristotélicienne d'hylémorphisme, S. Thomas considère que l'âme infuse le corps au moment où cette matière est suffisamment organisée (étant donné le peu de connaissance scientifique sur l'embryon à l'époque scolastique, Thomas fixait cette date à la moitié de la gestation c'est à dire 18 semaines). Grâce au progrès scientifique, et en suivant G.Baumann, G. Cottier, et le texte de Lima¹¹, on en arrive à la conclusion que l'âme est infusée au moment de la fécondation, quand l'ADN nouveau se forme et le caractère (et donc la personne) est créé. Il y a donc une certaine assimilation entre nature et personne constate Baertschi¹².

Notons que Thomas, comme nous l'avons montré, distinguait tout de même entre personne

⁸ DUQUOC, Christologie, p.304-305

⁹ Sommes Théologique Ia, q. 19, a 1, que l'on peut traduire: « La personne est une substance individuelle de nature rationnelle »

¹⁰ Ibid., Ia, q. 29, a 1 ad 5, 2 ad 3

¹¹ BME, p. 121-122

¹² BAERTSCHI, p. 176

La notion de personne

et nature et donc que ce raccourci scientifique néo-thomiste de faire du moment de la fécondation l'émergence de la personne et de la nature ne s'impose pas. Dans sa logique S.Thomas distinguait subtilement entre subsistance et nature et donc il n'apparaît pas nécessaire de dire que la connaissance du niveau de complexité de l'embryon que l'on a aujourd'hui inciterait S.Thomas à changer sa conception de la subsistance. Il serait tout aussi envisageable de voir S.Thomas en train de se débattre afin de conserver les deux aspects de sa pensée: une certaine différenciation entre nature et subsistance, et la notion d'hylémorphisme appelant une matière organisée à désirer la forme¹³.

Une des grandes objections que la position dite ontologique a à affronter est le problème des jumeaux monozygotes. Pour comprendre cette objection il nous faut reprendre ce que dit S.Thomas sur la personne. Trois choses sont de l'essence de la personnalité (S. Thomas ne fait pas de distinction entre personne et personnalité): La nature raisonnable, la subsistance, l'incommunicabilité (ce qui équivaut à dire qu'un seul être ne se divise pas en plusieurs autres). L'individualité désigne la nature seule et ne s'étend à l'existence que par voie de conséquence, mais l'incommunicabilité, au contraire, embrasse la nature individuée et l'existence. Avec cette distinction, on voit que S. Thomas peut donc concevoir un mode surnaturel d'être où la nature individuée n'aura pas l'incommunicabilité, car elle existera en vertu de l'existence divine et non de sa propre existence. Mais peut-on vivre pour l'autre? Peut-on réellement concevoir une nature individuée qui ne serait pas actée par sa propre existence? En tout cas, nous noterons que chez S.Thomas ce n'est pas l'individuation, mais l'existence, qui est la raison de l'incommunicabilité.

Mais revenons à notre problème des jumeaux monozygotes... Comment la personne, si elle commence au moment de la conception, peut-elle se séparer en deux durant la deuxième semaine? La congrégation pour la doctrine de la foi ne résout pas le problème même si elle le reconnaît comme réel¹⁴. Ce cas des jumeaux monozygotes peut être intégré à la position catholique grâce à la thèse aristotélicienne de « l'argument du cas normal » qui permet à une exception de faire partie intégrante d'une théorie empirique, car toute théorie en contient. Il est vrai que nous restons un peu sur notre fin si nous nous contentons de cet argument du cas normal. D'ailleurs, la méthodologie poppérienne la remarque justement en affirmant que l'abus de cet argument entrave le progrès de connaissance. Tentons alors d'écarter cet argument du cas normal. Paul VI va utiliser l'argument de continuité dans le développement de l'embryon et dire que cette continuité est fondée sur le génôme humain (repris par J.Wyatt¹⁵). Cependant pour les embryons vivants, avant sept jours, il y a bien un génôme existant. Notons au passage que la théorie de J. Wyatt affirmant que l'ADN est ce par quoi

¹³ Il paraît aussi envisageable que S. Thomas distinguerait nature et subsistance tout en plaçant au même moment l'apparition de la personne et l'apparition de l'essence

¹⁴ Voir Réponse au rapport Warnock (1984) dans BME, p. 209 et p. 457-458

¹⁵ J.WYATT, p.176ss

La notion de personne

nous sommes "en Adam" dans notre réalité physique d'homme est alors contestable. Baertschi va ajouter qu'avec cette position ontologique de la personne on ne peut expliquer ce qu'il appelle, de façon maladroite il nous semble, les « avortements spontanés d'embryons non viables ». Il nous semble que cet argument n'a aucune consistance et que l'on ne peut impliquer la durée de vie dans la notion de personne. Une personne ne tient pas son statut, sa valeur et sa dignité de par la durée de sa vie (que ce soit une heure, une semaine, un an, dix ans ou même cent ans). L'argument des jumeaux monozygote demeure donc valide contre une théorie purement ontologique de la personne. Nous verrons dans notre conclusion comment intégrer la notion de Dieu pour infirmer cet argument.

Demaison suit de près la position de S.Thomas¹⁶. Pour lui, exister pour un humain, c'est être une personne, quelque soit son "moi". Demaison note la différence qu'il y a entre appartenir au genre humain et être une personne. Demaison reprend l'idée de S.Thomas en affirmant que la personne existe en soi, par elle-même, ce qui n'est pas le cas du genre humain. Cependant, il remarque une certaine réciprocité entre l'individuel et le générique qui se déploient l'un par l'autre dans l'Histoire. C'est la génération qui unit le genre collectif (2 Hommes) et la personne individuelle (1 homme et 1 femme). En effet, dans l'engendré il y a une personne qui unit le genre collectif (ressemblance et égalité entre individu) et l'individuel (la singularité). Alors, la dimension générique empêche de voir la personne comme liée toujours à son autonomie (cela est un argument contre la position phénoménologique). Remarquons alors que personne et genre humain ne sont pas si distinguables dans la génération et que au sein de la personne il y a ces deux dimensions (générique et singulière).

La distinction entre singularité et personne est équivalente, il nous semble, à la distinction que fait P. Henry entre personnalité et personne. En effet, comme le souligne H. Bocher¹⁷, Henry distingue la personne de la personnalité, qui n'est que les traits spécifiques de la personne. La personne est alors comprise dans le sens d'acte d'exister. La personne est « une Spontanéité (=acte) pure, un imprévisible élan de la liberté radicale, de l'actualité (= exister) pure ». Henry, ayant aussi accepté un aspect singulier (la personnalité) au sein de la personne, va faire un pas contre une notion trop ontologique de la personne en la désabsolutisant: « La personne est donnée à elle-même, elle dépend d'un *Toi*, au plan "ontologique" de la création et au plan "physique" de la génération ». Alors, c'est par cette double relation que la personne n'est pas confondable avec l'ontologie tout en étant fortement liée à elle. La position est ici clairement thomiste: la personne n'est pas purement ontologique; mais on entrevoit la forte corrélation entre ontologie et personne en définissant la personne comme une nature individuée actée par l'existence. Nous suivrons Paul Henry en remarquant qu'à la personnalité est ajoutée l'aspect générique dans la constitution de la personne.

Pour Demaison la dignité est fondée sur le genre humain; le respect de tout être humain est

¹⁶ DEMAISON, p. 65-88

¹⁷ BLOCHER, La doctrine du Christ, p. 160

La notion de personne

posé *a priori* comme indiscutable. Le fort lien entre la personne et l'ontologie permet alors cette conclusion: ayant vu que la personne a aussi une composante générique il nous paraît logique de conclure que ce n'est pas le respect du genre humain mais bien de la personne qui demeure indiscutable. L'ontologie de la personne commence dès la conception: la personne étant toujours en mouvement par le truchement du monde extérieur sur elle-même, elle évolue sans cesse. La vraie question alors est de savoir si l'on accorde le statut de personne à un être qui a suffisamment évolué pour cela ou si le statut de personne est présent dès la conception. L'évolution de la personne ne peut à notre avis témoigner d'une évolution de sa valeur intrinsèque. Ce n'est pas à l'homme de fixer aléatoirement un stade auquel l'être peut brandir son statut de personne pour faire valoir sa dignité. Nous développerons plus amplement ce raisonnement dans notre conclusion.

Finissons ce chapitre avec une citation du Dr Dom Weisberger qui montre l'importance de la distinction de la personne et de la nature de l'être humain: « On ne défend pas la personne en se bornant à défendre la nature spécifique de l'homme: un composé esprit-corps, un animal raisonnable. Défendre la personne, c'est défendre l'homme en tant qu'il est quelqu'un, un tel ou un tel, unique, incommunicable, irremplaçable, voulu et aimé par Dieu, non pas comme un homme, mais comme Pierre, Paul, Jean, Jacques »¹⁸.

2. La position phénoménologique

La position phénoménologique est la plus courante chez les philosophes. Les vestiges de la philosophie grecque plaçant la raison (λογος) et l'intelligence (νοϋς) comme valeurs suprêmes semblent avoir joué un grand rôle dans cette approche de la personne. Pour cette position, une personne est un être qui peut penser le "moi", posséder le "je", c'est à dire la raison. La notion de raison est souvent mise en corrélation avec la notion de responsabilité et de liberté. La personne est libre et responsable. La division classique instaurée par Kant est la dichotomie chose/personne. La chose est un moyen et la personne est une fin. Pour Kant, la notion de personne est complètement différente de la notion d'essence. Le néo-kantiste Engel Hardt résumera: Toute personne n'est pas un être humain, et tout être humain n'est pas une personne¹⁹. La morale ne concerne que les personnes

¹⁸ TOURNIER, p. 132-133

¹⁹ Si nous pouvons comprendre que toute personne n'est pas être humain (tel les anges), nous ne pouvons affirmer avec Engelhardt que tout humain n'est pas personne. Peut-il y avoir au sein des êtres d'une même nature (ceci ne peut s'appliquer à Dieu dont l'essence est unique, mais l'on peut prendre l'exemple de l'essence humaine), différence

La notion de personne

car les non- personnes n'ont ni devoirs ni droits. Le fœtus est alors réifié pour être réduit à un objet que la mère possède. La mère est donc libre d'user comme elle le désire de son fœtus qui est partie intégrante de son corps. L'avortement et même l'enfanticide ne sont donc pas condamnables. Cependant, se rendant compte des dégâts qu'engendrerait une telle conception de la personne, le kantisme ajoute qu'ils sont légalement répréhensibles car ils impliqueraient de mauvaises conséquences sociales et morales.

La première critique que nous objecterons est tirée d'un article de Demaison: si empiriquement l'agir donne accès à l'essence parce qu'il en déploie la puissance contenue, ontologiquement, il est second, il dépend de l'être. Certes les débats sur l'essence et sa primauté sont nombreux et nous ne pouvons résumer ici les diverses positions adoptées par les philosophes, mais il convient tout de même de recevoir cet argument comme pertinent pour notre sujet. Demaison ajoute que la notion de personne ne doit pas être liée à ses facultés mentales même si c'est à travers elle qu'elles se manifestent. La personne *n'est pas* ses facultés mentales mais la personne se manifeste, nous ajouterons *se manifeste aussi*, à travers ses facultés mentales. La personne n'est pas réductible à un ensemble de données scientifiquement explicable, et cela même si tout son corps était explicable. En cernant mieux le corps, nous ne pouvons que mieux cerner une des manifestations de la personne. C'est dans ce sens que les sciences cognitives, par exemple, sont à encourager, tout en sachant que celles-ci ne peuvent fonder en elles-mêmes la notion de personne. Demaison s'attaque par la suite à la distinction entre moralement acceptable et légalement répréhensible. Il montre que les "convictions" kantienne les dispensent d'agir de façon "responsable" (voir la distinction que Max Weber fait, dans *"Le savant et le politique"* entre éthique de conviction et éthique de responsabilité et l'importance de la raison pratique dans l'élaboration de la responsabilité). De plus, les relations humaines impliquent toujours qu'autrui soit un moyen de notre accomplissement humain et moral. Alors c'est en considérant l'autre comme une fin que la sociabilité l'emporte sur l'égoïsme. La notion de bien, qui implique la norme morale, doit être conforme à un ordre relationnel. Demaison explique très bien: « L'exercice d'un pouvoir sur autrui ne se justifie pas moralement: ni par le souci de la qualité de la vie, ni par l'aval que les exécutants trouveraient dans leur conscience, ni par la pression sociale, ni même par la demande préalable exprimée par le malade » et conclut: « Rien de constructif, durable, beau, ne se fait au service de l'humanité qui ne passe d'abord par le respect de chacun de ses membres »²⁰.

Cette critique reste pertinente pour les bases du kantisme... mais voyons comment les néo-kantistes répondent à celui qui objecterait qu'il est, toujours suivant cette logique kantiste,

de statut personnel? Il peut y avoir différentes personnes, mais peut-il y avoir certains êtres étant des personnes et d'autres n'en étant pas? Il me semble que le lien de la personne à l'ontologie par la génération nous l'interdit. La personne possède ce double caractère de lien avec l'ontologie, tout en se détachant d'elle par une actualisation singulière, comme nous l'avons démontré dans le chapitre sur la position ontologique.

²⁰ DEMAISON, p. 88

La notion de personne

moralement licite de tuer quelqu'un qui dort. Engelhardt introduit la distinction entre "discontinuité extérieure" de la personne et "continuité intérieure". La permanence psychologique doit demeurer même si il y a discontinuité extérieure. Dans cette optique, la permanence psychologique est attestable s'il y a un bon fonctionnement du néocortex (qui, soit dit en passant, est déjà présent chez le fœtus). Baertschi montre bien que ce néo-kantisme diffère substantiellement du kantisme. En effet, le kantisme ne désire pas introduire d'élément naturel dans la définition de la personne (Kant reste dans le domaine de la conscience de soi). Engelhardt essaye de se débattre avec cela en arguant qu'un présent de disposition n'est pas forcément actuel. Alors une personne endormie ne perd pas ses propriétés dispositionnelles. Mais "avoir conscience de soi" est-ce une propriété dispositionnelle? Et, une propriété dispositionnelle ne peut devenir actuelle qu'avec une propriété de base (non-dispositionnelle). Pour le néokantisme cette propriété de base est le néocortex; mais alors, comment une personne désincarnée (ex: un ange) pourrait-elle sans néocortex demeurer une personne? Cette thèse phénoménologique, qu'elle s'appuie sur une propriété de base psychologique (laquelle? comment la mesurer en l'absence de conscience de soi?) ou physique (néocortex) demeure très fragile.

Nous devons en venir maintenant à l'étude de la position prônant ce que l'on appelle la personne potentielle. Nous classons cette position, malgré sa critique de la position phénoménologique, dans cette catégorie car cette position se forge grâce à une critique de celle-ci afin de la surpasser, tout en restant dans la même lignée. Baertschi, à la suite de sa critique de l'aristotélico thomisme et du néo-kantisme, va essayer de fonder cette approche. Baertschi affirme: « x est une personne s'il possède un organe qui sert de support à une certaine classe d'état mental ». Le "possède" se réfère à un état, une valeur non-dispositionnelle, et le "sert de support" se réfère à une propriété de base, également non-dispositionnelle. L'impression que l'on a est que Baertschi ne fait que repousser d'un cran la condition pour être une personne (personne si conscience de soi, si néocortex, si propriété du néocortex). Mais suivons la suite du raisonnement de Baertschi. On ne peut être doué de conscience morale que si on l'a exercé (cela est différent des dispositions physiques). Alors, le néocortex ne peut pas être une base pour une propriété psychique tant que celle-ci n'a pas été exercée (un individu ne peut être colérique que s'il s'est déjà mis en colère). Il faut que le cerveau soit condition d'exercice et non pas que d'existence des fonctions mentales. Alors Baertschi introduit la notion de capacité (ou disposition future) pour que les dispositions actuelles qui doivent être exercées soient comprises en dispositions futures qui ont la possibilité, elles, d'exister sans être exercées. Ces propriétés de bases des dispositions futures n'existent pas encore mais sont reliées à une ou plusieurs propriétés actuelles. Pour Baertschi, cette capacité fait de l'embryon une personne potentielle.

Aux objections de l'Eglise (être humain avec potentiel) et d'Engelhardt (une personne

La notion de personne

potentielle n'a pas les droits d'une personne) sur cette expression il répond par trois points: l'importance de la potentialité, la source de son actualisation, la continuité entre potentiel et actuel.

Baertschi fait *la distinction entre capacités fondamentales et accidentelles*. Les capacités fondamentales ont une actualisation constitutive de la personnalité. Alors, Baertschi considère les erreurs de la position d'Engelhardt et de celle du thomisme comme suit: Engelhardt compare des potentialités différentes et le thomisme considère que le fœtus est une personne alors qu'il n'actualise peu ou pas ses potentialités.

Baertschi fait *la distinction entre actualisation interne et externe*. Les potentialités fondamentales sont actualisées intrinsèquement (car elles appartiennent à notre nature; l'environnement n'est alors qu'une cause instrumentale). Alors, un être qui peut actuer lui-même ses potentialités fondamentales n'a pas le même statut qu'un être qui a des potentialités accidentelles extrinsèques.

Enfin, Baertschi montre *la continuité* qu'il y a entre une potentialité intrinsèque et son actualisation. Il montre que l'Eglise a raison de dire qu'il y a continuité²¹, mais ajoute que cet argument doit servir la cause de la personne potentielle et non de la personne. Pour continuer sa réflexion sur le rapport entre personne et personne potentielle, Baertschi ajoute qu' "être une personne potentielle" n'a de fondement qu'en rapporte avec "être une personne". Alors il découle de cela qu'il y a discontinuité lors de la formation du néocortex. Ce n'est qu'avec la formation du néocortex que le fœtus devient une personne potentielle, et avec la formation de la raison que l'on devient une personne, puis si l'on devient un vieillard sénile, on perd ce statut de personne.

En plus de la critique de la position phénoménologique que l'on a esquissé, quelles objections peut-on faire à Baertschi?

Le fait qu'on ne peut être doué de conscience morale que si on l'a exercé demeure assez contestable... Sans entrer dans un pur déterminisme génétique, il apparaît scientifiquement que les gènes peuvent être porteurs de tendances émotionnelles ou psychiques (cf. la schizophrénie). Toute la thèse de Baertschi repose donc sur une idée pour le moins contestable.

Un autre point faible de sa thèse est le fait que ce sont « des propriétés de bases de dispositions futures qui n'existent pas encore » qui font passer le statut de l'être de non personne à personne potentielle. Cette difficulté est d'ailleurs clairement visible à la fin de l'exposé où Baertschi ressent la nécessité de revenir à une propriété de base de disposition actuelle (le néocortex) pour fonder la personne potentielle.

Le fœtus est considéré comme personne potentielle car il n'actualise que peu ou pas ses potentialités, d'après Baertschi. Cependant, sans entrer dans un monisme excessif, nous pouvons considérer le corps comme capacité fondamentale constitutif de la personnalité. L'actualisation des

²¹ Voir aussi WYATT, p. 169 et 173

La notion de personne

potentialités ayant trait au corps paraissent alors évidente dès la conception.

Une objection en rapport avec la position de S.Thomas nous vient à l'esprit. Chez S.Thomas c'est le fait qu'elle soit actualisée par l'existence, et non le fait de l'individuation, qui fait de la personne quelque chose d'incommunicable (*De Potentia*, q. VII, a.2 ad 9^{um}): Alors une personne potentielle, individuée mais non actualisée, pourrait être communicable. Nous discernons donc que l'objection qui se lève là récuse l'idée de personne potentielle. Mais allons plus loin... L'idée de personne potentielle vient de la distinction aristotélicienne entre puissance et acte. Cette distinction demeure très contestable: l'être en puissance, n'étant pas actuel, a-t-il réellement une consistance?

Une dernière objection se dresse: si les dispositions futures sont non réelles (si, par exemple, le fœtus a un accident) comment peuvent-elles alors influencer sur les dispositions actuelles? A l'inverse, si l'on était sûr que les potentialités futures se réaliseraient, l'être ne serait plus une personne potentielle mais une personne. Etant donné notre limitation dans le temps et notre manque d'omniscience, nous ne pouvons juger le statut d'un être avec cet outil de la potentialité.

L'apparition du langage chez le jeune enfant, ne peut pas non plus, à notre avis, délimiter cette barrière entre personne et non personne. Reconnaissons d'abord que le langage verbal n'est pas le seul langage, et qu'une personne sans langage verbal peut souffrir (cf. Echelle DOLOPLUS²²) et par là même manifester son statut personnel. Le langage va jouer un rôle important dans la troisième position que l'on va décrire: la position relationnelle. Notons ce lien entre les deux positions dites phénoménologiques et relationnelle: c'est par le dialogue que le "moi" se constitue en relation avec un "toi". C'est le phénomène du langage incluant la relation qui devient constitutif de la personne.

3. La position relationnelle

Cette position demeurant assez récente et minoritaire, nous consacrerons par conséquent un peu moins de temps à l'analyse de celle-ci. La notion de projet parental prend une grande place dans cette conception. Si l'enfant est attendu, il y a relation, et s'il y a relation, c'est qu'il y a existence d'après F. Quéré qui se rallie à cette compréhension. Voyons de plus près comment le "moi" peut être conçu en rapport à l'altérité.

Pour être une personne le "pour autrui" est exigé. Duquoc confirme: « La singularité de la

²²

Echelle d'évaluation de la douleur chez la personne âgées non communicante créée par le Docteur B.WARY

La notion de personne

personne exige le "pour autrui" comme ce qui la constitue et non comme ce qui la néantise »²³. Mais dans la suite de son propos Duquoc ne fait pas l'erreur de tomber dans une absolutisation de la relation comme événement fondateur de la personne, mais il décrit les deux côtés de la personne: la singularité ilaniélabile (l'ipséité) et la relation (l'altérité). Les deux sont indispensables. Les dangers d'effacement d'un côté ou de l'autre sont mis en relief: le "moi" peut être nié au profit du but de l'état par exemple (Régime totalitaire admirablement décrit par A. Harendt)²⁴, ou l'altérité peut être niée dans l'enfermement dans une singularité culturelle (individualisme exacerbé dans une négation de l'universalité potentielle), par exemple.

Baertschi critique aussi cette position relationnelle en dénonçant l'arbitraire de cette idée: un être humain peut être désiré un jour et pas le lendemain. Ce ne sont pas les autres qui nous élèvent à la condition d'être humain. Il est étonnant de voir que la commission épiscopale pour la famille (1971)²⁵ affirme cela clairement.

Rappelons qu'avec la position Thomiste nous avons déjà mis en évidence que la personne existe par elle-même, et que c'est justement cela qui lui permet d'entrer en relation avec l'autre sans se perdre elle-même. Ainsi, si l'essence de la personne était liée à la relation, la personne n'aurait pas cette singularité radicalement autre que l'autre, et qui permet justement le dialogue avec l'autre pour la constitution de son "moi".

Dans la philosophie de M. Nédoncelle (1905-1976), la relation interpersonnelle fonde l'individualité. Maurice Nédoncelle consacra ses thèses de Sorbonne en 1942 à « La réciprocité des consciences », et axa toute son oeuvre philosophique sur la personne et les relations intersubjectives. Nous ne voudrions ici qu'esquisser la pensée de Nédoncelle qui nous donnera un aperçu de la complexité du débat²⁶.

Il nous faut d'abord parler brièvement de l'article de L. Jerphagnon sur l'histoire de la notion de personne chez Nédoncelle. Nédoncelle interprète la philosophie de Platon comme « inter-individuelle », en ayant une attention toute particulière aux voix des captifs et à la communication comme moyen de relation. Plotin n'est pas analysé longuement dans l'oeuvre de Nédoncelle, car

²³ DUQUOC, *Lumière et vie*, p.61

²⁴ H. ARENDT, *Le système Totalitaire*, seuil, 1972, décrit la tentative d'effacement du "moi" comme une destruction de la spontanéité grâce à la mise en place d'un sur sens (une fiction, tout un système logique équivalent à la paranoïa) dû au mépris de la réalité. Ainsi, le but du Totalitarisme est défini comme la transformation de la personne même.

(Suite de la note 23) H. Arendt met en évidence l'importance de l'isolement dans le Totalitarisme, qui enlève l'objectivité de mon sens commun (car l'expérience du sensible que j'ai dépend de mon rapport aux autres, de mes relations). Cependant remarquons qu'Hanna Arendt affirme que la contrainte intérieure de la logique semble confirmer une identité d'Homme en dehors de la relation à autrui. En cela, elle se rangerait d'avantage du côté kantien de la conception de la personne.

²⁵ Dans BME, p.71

²⁶ Ici, nous nous reporterons notamment à:

Encyclopaedia Universalis, "Maurice Nédoncelle", Thesaurus index** p. 2079-2080

Encyclopaedia Universalis, "Personne (Philosophie de la)", Corpus 14, p. 293-295

La notion de personne

l'idée imparfaite de l'autre, et la transcendance abrupte de l'Un empêche le travail. Porphyre est en revanche bien exploité par Nédoncelle. L'intersubjectivité prend forme chez Augustin dans son *De trinitate* et *In Joanneum Ev.* Boèce n'est pas à limité à sa célèbre formule (« *irationalis naturae individua substantia* »), mais sa compréhension de la personne est nettement plus complexe (Nédoncelle dénombre six variantes là où les manuels n'en retiennent qu'une seule) et plus centrée sur l'ontologie dans la fin de sa vie. Boèce a jugé la créature indivisible, mais l'on a conclu trop vite, d'après Nédoncelle qu'elle soit incommunicable. C'est au tour de la pensée d'Anselme d'être analysée. La personne est une volonté droite et idéale de dignité morale. L'article clos enfin sur une courte analyse de la méthodologie philosophique de Nédoncelle qui lui a servi à l'analyse historique de ces penseurs.

Venons en maintenant à la pensée même de Nédoncelle. Face au grand problème que lui pose le moi monade, le fait d'être réellement seul au monde de par la seule connaissance de son "moi", Nédoncelle va devoir entrouvrir une fenêtre vers l'autrui, rompre ce cercle du "moi" avec cette identité absolue qu'est le "Moi" universel. Alors c'est le caractère universel de l'Amour, qui constituera le fond du personnalisme de Nédoncelle, qui va permettre la révélation de l'existence d'autrui. Ainsi, avec la réciprocité des consciences se dégagera le lieu du fondement de la personne. Pas de "Je" sans "Nous", mais pas de "Nous" sans un Dieu les suscitant dans leur consistance dynamique (le monde tient lui-même sa consistance de la relation entre l'homme et Dieu)! Alors pour Nédoncelle, il faut une transcendance sur- personnelle, comme l'est la trinité chrétienne, pour organiser cette dynamique. Lucien Jerphagnon explique: « Le "moi" ne pouvant être conçu sans un "toi", autrui n'est plus une limite mais une source ». Mon "moi idéal", ce nouvel état de moi-même que je poursuis, procède des personnalités que j'ai rencontrées: ainsi s'engendre les libertés²⁷.

Suis-je réellement libre en étant déterminé par des "toi"? Mon moi idéal ne dépendant que des "toi" que je rencontre, comment faire dépendre ma liberté d'autrui? Une seule manière de faire dépendre ma liberté d'autrui, c'est quand cet autre est unique et transcendant.

De plus le système de Nédoncelle repose sur l'Amour. Un être qui n'est pas aimé d'un Toi ne peut devenir une personne. Nous savons que Dieu nous aime, et Nédoncelle a raison de mettre l'Amour au centre de la constitution de la personne. Mais Dieu n'aime pas un "nous" mais un "je"; le "nous" ne peut être considéré comme cause première de l'essence de la personne, car Dieu adresse son Amour directement à un "je" et non pas à un "nous" qui jouerait une sorte de médiation rendu indispensable à la création du "je".

On a besoin d'une sorte d'élan premier pour lancer cette dynamique du "Nous": c'est Dieu. Mais cette notion sur- personnelle de Dieu ne fait qu'entrer, de façon un peu forcé il nous semble, dans son système. En effet, après avoir affirmé l'intersubjectivité des consciences et la constitution

²⁷ Remarquons ici que le moi idéal peut aussi être influencé par des choses (et pas seulement des personnes) qui n'impliquent nullement que la relation à la chose soit fondatrice de l'essence de la personne.

La notion de personne

de la personne par la relation, on a l'impression que Nédoncelle se force à revenir à un constat empirique sur les ressources naturelles et les subjectivités finies pour pouvoir insérer la notion d'un Dieu essentiellement considéré dans ce système comme un grand régisseur de la dynamique interpersonnelle.

Dernière remarque. Certes, le "moi" n'est fondé qu'avec un "toi", mais n'oublions pas que ce premier "toi" pour l'être est toujours assimilé à Dieu. Alors, nous discernons que c'est la relation non à d'autres "toi" mais au "Toi" premier qu'est le Dieu créateur, dès notre conception, qui engendre notre statut de personne. Concrètement, nous affirmons que c'est le projet de Dieu et non le projet parental qui fonde notre personne.

Excursus:

Il nous semble intéressant de signaler au sein même de cette partie sur la position relationnelle, la pensée que le grand Hegel a construite autour de cette notion de personne²⁸.

L'individu n'est qu'un moment contradictoire qui attend la vraie subjectivité. Ce n'est qu'en se niant et en étant réinstauré dans un stade supérieur (dans un processus dialectique) que l'individu peut aller vers le pur Soi qui est l'universel concret, réelle singularité. Rejetant l'individualité et son originalité qui ne sont que perversion du cours l'histoire, Hegel affirme que la personne n'est bonne que si elle est actualisation d'un Universel qui la dépasse. De même, il n'y a liberté d'autonomie de la personne que dans la pure volonté libre de l'Universel concret: l'accomplissement du devoir moral devenant une sorte de "seconde nature".

Notons que dans l'optique hégélienne, la morale est pleinement subjective (car le Bien est lié à la volonté Universelle et ne peut servir à déterminer le particulier) et ne nous permettra donc de trouver une éthique, que dans une sorte d'*amor fati* où l'Esprit Objectif trouve son actualisation terrestre dans l'Etat, le légal et le moral ne faisant alors plus qu'un. La personne et la morale chez Hegel sont entièrement relativisées. Ce qui nous a poussé à placer la pensée de Hegel dans cette partie sur la notion relationnelle de la personne peut s'expliquer par la part importante que prend l'intersubjectivité au sein de la philosophie hégélienne. La personne se conçoit avant tout dans une relation à autrui. Ce n'est que dans la famille, et plus suprêmement dans l'Etat, que l'individu devient personne. Mais l'individu ne reste qu'un individu s'il n'est membre reconnu par le Sur-individu qu'est l'Etat. Dans ce sens nous pouvons affirmer que la notion de personne n'est alors réelle que pour l'Etat, mais que les membres de l'Etat ne sont pas des tous à par entière dans un Tout, mais des membres dont l'essence même dépend du Tout qu'est l'Etat. C'est grâce à cette

²⁸ Nous nous inspirerons largement de l'excellente analyse de Maritain sur le sujet:
J.MARITAIN, La philosophie morale, Edition Gallimard, France, 1960

La notion de personne

dernière remarque que Hegel peut affirmer son opposition au totalitarisme politique en montrant que l'Etat assure la liberté individuelle car il est la substance même de ma volonté (et non contrainte extérieure à ma volonté). Le primat du profit du Tout sur le profit de l'individu vient alors nier toute dignité humaine de la personne en dehors de sa relation à autrui.

4. Conclusion

Wyatt fait une très belle exégèse du Psaume 139 en rapport direct avec notre sujet²⁹. L'utilisation du présent, du passé et du futur dans ce psaume, ainsi que l'emploi indifférencié du mot βρεφος pour désigner Jésus dans le sein de Marie, Jésus né ou Jésus enfant, nous dévoile la continuité de la personne et le fait que les jours depuis le sein de ma mère jusqu'à ma mort font partis de mon histoire. Wyatt va relier directement la notion d'Amour et la notion de personne, malheureusement sans pousser son raisonnement jusqu'au bout. Par la suite, John Wyatt va suivre l'Eglise catholique en appelant à la protection des plus petits; l'embryon représente l'exemple type du petit à défendre.

Demaison commente avec brio (et notons que cela s'oppose clairement à la position de Debré): « Si un jour la mentalité commune ou des courants dominants faisaient pression pour remettre en cause des principes déontologiques admis jusqu'à présent par les professions concernées, il ne se passerait guère de temps avant que le répréhensible et le sanctionné ne deviennent le légal et le subventionné, que la défense des sans voix ne soit ridiculisée et peu à peu condamnée au silence »³⁰. Wyatt estime qu'il faut « jouer la sécurité », même s'il nous reste un doute ontologique sur la nature de l'embryon. Dans la fin de son chapitre, Wyatt va admettre une position qui nous semble très contestable en faisant le parallèle entre le « déjà » et le « pas encore » et l'embryon. Il peut conclure que l'embryon est une sorte de mélange entre personne et personne potentielle. Suite à notre étude nous nous devons de récuser cette affirmation. Mais, d'autre part, nous avouons avoir été convaincu par Wyatt, appuyé également par Tournier³¹, qui n'hésitent pas à affirmer que Dieu connaît le fœtus avant même que le fœtus connaisse Dieu. Il y a une alliance unilatérale sur la base de la grâce commune de Dieu.

Quand on parle de la dignité de la personne et que l'on crée cet axiome: « s'il y a personne

²⁹ WYATT, p. 166-169

³⁰ DEMAISON, p.88

³¹ TOURNIER, p. 126

La notion de personne

humaine il y a dignité de celle-ci en sorte qu'elle est appelée à certains droits et à certains devoirs », alors la notion de personne se réfère à la notion biblique d'image de Dieu de Genèse¹. Nous devons renvoyer à toute l'exégèse de ce passage de « en image de Dieu » (Gen.1:26) excellemment interprété par H.Blocher³². Mais, étant donné l'importance de ce texte pour notre notion de personne, prenons le temps de noter quelques éléments pertinents pour notre sujet.

Que l'homme soit en image de Dieu (ce qui est l'équivalent du don de la Neshâma dans la seconde tablette) souligne la radicalité de sa dépendance *et* sa singularité (l'expression n'est utilisée que pour l'homme). Une des conséquences d'être à l'image de Dieu est le fait d'aimer son prochain: Dieu nous a aimé le premier et s'est donc posé en "toi" pour nous, afin que nous puissions exister de manière singulière en l'aimant lui (et notre prochain qui est à son image) librement. Le nous délibératif de Genèse 1:26 (confirmé par la présence de l'Esprit) donne les premières lueurs de la révélation trinitaire, et cette péricope est mis juste à côté de la mention de la création de l'homme en image de Dieu. Nous pouvons remarquer que dans le même verset les trois personnes divines vont créer une personne humaine. Une dernière difficulté mentionnée par Blocher est la permanence de l'image de Dieu après la chute. Blocher confirme la « Permanence de l'être-en-image-de-Dieu (Gen.9:6; 1Co.11:7; Jc.3:9) », et conclut: « Il faut dire que l'homme reste image de Dieu, inviolable et responsable, mais qu'il est devenu une image contradictoire, caricature si l'on veut, témoignage contre soi-même. En J-C, Fils et Image, c'est à notre humanité que nous sommes rendus, images véridiques de notre créateur, et plus qu'images »³³.

Ces brèves remarques faites sur l'image de Dieu et la personne énoncée, nous devons nous pencher, avant de préciser la corrélation entre image de Dieu et personne, sur l'approche, remarquable par sa simplicité et sa pertinence, de Paul Tournier. Pour P. Tournier notre statut de personne dépend du dialogue. Certes, aux premiers abords nous croyons avoir à faire à une approche phénoménologique basée sur le langage, mais nous reconnaissons très vite l'originalité de cette approche: ce dialogue se fait avec Dieu et le dialogue peut être engager sans que la personne ne le reconnaisse exactement. C'est la grâce commune qui est clairement visée. Tournier explicite: « La foi consiste seulement à reconnaître l'interlocuteur »³⁴.

On distingue la grâce commune fondatrice de la personne et la grâce spéciale qui est prise de conscience de ce dialogue avec Dieu. C'est la grâce spéciale qui permet, suite à la chute, de gommer le personnage (environ assimilable au péché) qui s'interpose entre la personne et Dieu, et finalement de devenir ce que l'on est. Il est important de préciser qu'il n'y a nul changement ontologique quand il y a conversion (contrairement à ce qui est affirmé pour l'ordination des prêtres), et donc qu'il n'y a pas de différence de valeurs entre la personne avant et après conversion. Mais la conversion

³² BLOCHER, Révélation des origines, p. 72-88

³³ Ibid., p.88

³⁴ TOURNIER, p.126

La notion de personne

engendre la découverte de la personne que je suis vraiment par la relation consciente à son créateur.

Une autre distinction est à faire: « Jésus-Christ seul est une personne au sens plein »³⁵. Lui seul est dépouillé de tout personnage et a une relation parfaite avec le Père.

Finalement, la personne se révèle en répondant à l'appel de Dieu. Elle n'est pas essence, mais acte. Elle n'est pas statique, mais mouvante.

Maintenant, pratiquement, peut-on forger, à la vue de l'amplitude avec laquelle ce terme est utilisé, une compréhension polysémique de la notion de personne?

Nous proposons de comprendre la personne suivant la relation à celui qui lui a donné l'être. Nous dégageons alors, à la suite de Tournier, un parallèle avec les notions de grâce commune et de grâce spéciale (en divisant encore cette dernière en deux et cela à cause de la relation à l'économie à laquelle on fait référence).

Personne-dignité = dès la conception car en image de Dieu;

*Personne-liberté*³⁶ = dès la conversion;

*Personne-dans un sens parfait*³⁷ = dès la nouvelle création.

Grâce commune:

Quand on parle de dignité ou de valeur, on ne peut travailler que dans le cadre de la personne en tant qu'image de Dieu et considérer comme égal en dignité et en valeur un embryon, un enfant, un adulte ou un vieillard.

Grâce spéciale:

Si l'on entre dans le cadre de la grâce spéciale, là, l'on pourra faire une distinction: cette distinction n'est pas une distinction de valeur ou de dignité (Dieu aime tout être humain et cela sans distinction d'aucune sorte, et c'est cela qui nous donne toute notre valeur) mais une distinction quant à la relation au créateur (plus on est lié à Dieu, plus on est proche de Dieu, plus on est dépendant de Dieu, plus on est libre, plus on est nous-même, en tant qu'être conforme à la volonté de Dieu). Alors on distinguera entre une personne « par défaut » (dans le cadre de la grâce commune), une personne devenue libre (dans le sens du rapport conscient à Dieu, après conversion), et une personne au sens plein et entier du terme (c'est-à-dire à l'image de Jésus-Christ, après notre recreation).

³⁵ Ibid., p.135

³⁶ Tournier comprend cela comme une libération de notre personnage, que nous oserons assimiler à un dépouillement de notre vieil homme (il est remarquable que le terme "d'ancienne nature" n'est pas à rapporter à l'ontologie mais à la personne)

³⁷ Tournier déclare que le Christ est une personne parfaite dans ce sens. Nous pensons pouvoir l'appliquer aux élus de la nouvelle terre où il n'y aura plus de péché (donc de personnage suivant la terminologie de Tournier). Notons que cette conception revient à une certaine relativisation de la notion de personne qui n'est alors jamais pleinement actuelle.

La notion de personne

Dans ces distinctions entre ces trois "stades" de la personne, on remarque que plus il y a accentuation de la communion et relation à Dieu, plus le sens de personne peut être pris dans son sens fort et entier.

Précisons tout de même que la personne ne peut se cantonner à un seul de ces trois aspects. Tournier expose sa pensée comme suit: « La personne n'est pas une donnée achevée, mais un potentiel, un développement, un plan que Dieu connaît et le conduira à réaliser jour après jour »³⁸. Nous comprenons le terme "potentiel" dans ce sens où la personne se construit toujours et n'est jamais pleinement actuelle. La personne n'est donc aucun de ces trois "stades" mais elle est la courbe qui passe par ces trois points que sont ces stades. En définitive, la personne c'est « le plan divin de notre vie [...], qui nous conduit vers notre vocation en dépit de toutes les fluctuations »³⁹.

Dans cette optique, ayant esquissé notre approche de la notion de personne, revenons brièvement sur les trois systèmes de pensée que nous avons développés précédemment.

L'approche kantienne a donc l'avantage de mettre en valeur non pas la conception de la personne à partir de la conscience de soi, mais le passage du stade de personne « par défaut » à personne consciente et donc capable de reconnaître son rapport au Dieu créateur, c'est-à-dire capable de confession de sa foi intelligible par autrui (nous visons clairement là une ecclésiologie de professant). De plus la personne au sens kantien, c'est à dire ayant des droits et des devoirs, peut nous servir à reconnaître que l'embryon a déjà des droits et des devoirs: ses devoirs sont visibles quant à la responsabilité face au péché (Ps.51:7)⁴⁰, et ses droits sont ceux que lui confèrent la grâce commune, c'est à dire le maintien en vie que Dieu nous accorde par grâce et notre valeur intrinsèque en tant que créature de Dieu.

L'approche thomiste, quant à elle, met en valeur la proximité réelle entre essence et personne tout en la distinguant. Comme nous l'avons suggéré dans la note 9, S.Thomas pourrait, avec les connaissances acquises à notre époque, assimiler le moment d'apparition de l'essence et celui de la personne tout en continuant à distinguer les deux concepts. L'éthique qui découle de ce système touche juste, car elle se base sur la valeur intrinsèque de tout être humain dès sa conception. Cependant, la difficulté des jumeaux monozygotes nous montre les limites de cette position. La dimension relationnelle est complètement mise de côté pour un repliement sur le "moi" ne laissant place à aucune spontanéité singulière (la personne n'étant qu'une essence réalisée et actée) à laquelle appelle la notion de personne.

³⁸ TOURNIER, p.138

³⁹ Ibid., p.139

⁴⁰ Voir la remarque de TOURNIER, p. 127, qui cite le Dr STOCKER et le Dr MAEDER: « [La personne est] Une rencontre personnelle avec le Dieu personnel, une responsabilité à son égard »

La notion de personne

L'approche nédoncellienne va répondre à ce manquement de l'approche thomiste. Cette position met de façon pertinente l'accent sur la relation à l'autre et la notion d'Amour comme fondement de la personne. Cependant, comme nous l'avons remarqué ce système ne peut être suffisant en lui-même. L'autre dont parle Nédoncelle ne peut être que le Tout-Autre. Dieu est ce "Tout-autre qu'un autre" qui appelle au "moi".

Tentons une ouverture de notre sujet en se référant à l'ouvrage:

B.DEBRÉ, La revanche du serpent ou la fin de l'homo sapiens, Le cherche midi, Paris, 2005

La position de Debré:

L'embryon n'est pas un être humain (p. 131).

Les deux pôles principaux de la pensée de Debré: **la liberté et le savoir** (p.91).

Liberté de choix de la mère sur son embryon (l'embryon n'étant pas considéré comme une personne il n'a aucune liberté, aucun droit et aucun devoir) et cette liberté doit être basée sur **le savoir** (encouragement du Diagnostique prénatal (DPN) (p.93), du diagnostique pré implantatoire (DPI) et de l'amniocentèse (p. 89-90)).

Interrogations:

Un embryon est-il aussi libre qu'un jeune enfant? Un jeune enfant qu'un adulte?

La valeur d'une personne est-elle fluctuante suivant la personne concernée (indice QALY p.112)?

Quelle notion de la liberté a Debré? Peut-on mettre en corrélation la notion de valeur dignité et celle de liberté-responsabilité?

La liberté de la mère sur ce qu'elle porte en elle (l'objet embryon, considéré comme un amas cellulaire, cf. p.13, 16, 21, 22, 74, 76, 85, 87, etc...), implique un rejet total de la liberté et de la responsabilité de l'enfant. Cela est-il conciliable avec le Psaume 51:6?

(p.116) Une loi peut-elle imposer la vie (lien entre la vie et la liberté de l'embryon)?

Bibliographie

Les indispensables:

B. BAERTSCHI, *Qu'est ce qu'une personne humaine? Réflexion sur les fondements philosophiques de la bioéthique*, Revue de philosophie et de théologie, vol.121II, 1989, p.173-193. Article incontournable pour notre sujet, Baertschi développe une présentation et une critique des points de vue Aristotélico thomiste et Kantien, suivi d'un argumentaire pour sa position (personne potentielle).

H.BLOCHER, *La Doctrine du Christ*, Edifac, Vaux sur Seine, 2002, p. 159-161. H.Blocher nous offre seulement un peu plus d'une page sur notre sujet, mais cela demeure indispensable pour saisir l'enjeu et la technicité du débat.

H.BLOCHER, *Révélation des origines*, Presses Bibliques Universitaires, Genève, 2001, p. 72-88. Le professeur des origines de la faculté de théologie de Vaux sur Seine nous offre une exégèse technique, fine et édifiante, de la période "en image de Dieu" particulièrement intéressante pour notre sujet.

M.DEMAISON, *Des malades qui ne seraient plus des personnes? Réflexion anthropologique et éthique sur l'état végétatif chronique*, "Le Supplément" Revue d'éthique et de théologie morale, Edition du Cerf, numéro 229, Juin 2004, p.65-88. Malgré son titre impliquant la notion, hors de notre sujet, d'état végétatif, cet article donne de bons arguments contre la position phénoménologique et relationnelle. A noter, la vigueur remarquable de la fin de l'article comme plaidoyer pour la valeur insurpassable de la dignité de la personne humaine.

C.DUQUOC, *Christologie*, Cerf, Paris, 1972, p.301-305. Bref aperçu d'une position ontologique assez équilibrée sur la notion de personne.

C.DUQUOC, *Le Christianisme et l'invention de la personne*, Lumière et Vie, numéro 249, Janvier Mars 2001, p.53-63. Une dizaine de pages qui nous amène à mieux saisir la pensée de l'auteur et la notion relationnelle de personne.

L.JERPHAGNON, *L'histoire de la notion de personne dans l'oeuvre de Maurice Nédoncelle*, Revue de Théologie et de Philosophie, 110 II, 1978, p.99-109. Bon aperçu historique de la notion de personne au cours de la pensée philosophique, cet article demeure assez technique mais nous apporte déjà un aperçu de la compréhension relationnelle de la personne.

J.STOTT, *Le chrétien et les défis de la vie moderne*: vol.2, Ed. Sator, 1989, p.201-237. Livre au combien remarquable par la richesse des sujets abordés, il touche à notre sujet sur ces quelques

La notion de personne

pages qui ont beaucoup inspirés John Wyatt.

P. TOURNIER, *Le personnage et la personne*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel Paris, 1980, p.97-139. S'il fallait ne retenir qu'un ouvrage nous conseillerons celui-là. Peut être moins technique et philosophique que d'autres, ce livre nous apporte néanmoins un point de vue évangélique riche et remarquable sur la façon dont on peut comprendre la personne.

J. WYATT, *Question de vie et de mort*, Excelsis, 2000, p.165-185. John Wyatt fait part d'un esprit de synthèse important dans cet ouvrage. Pour commencer une étude sur la personne avec une vision claire des textes bibliques pertinents, il reste l'ouvrage primordial à consulter.

Dictionnaire de théologie catholique, Tome VII (1^{ère} partie), sous la direction de A. VACANT puis E. MANGENOT, Paris, 1922. Pour une compréhension précise, synthétique, et technique de la position thomiste il n'y a pas mieux. A consulter en priorité: L'article sur l'hypostase (vol.4) colonnes 370-438 (notamment colonnes 410-430 sur les débats scolastiques).

Ouvrages et articles complémentaires:

Embryos and Ethics: The Warnack Report in Debate, Rutherford House Books, Edinburgh, 1987, p.43-57 et 58-73.

F.A. SCHAEFFER et C.E. KOOP, *Whatever happened to the human race?* dans *The complete works of F.A. SCHAEFFER*, vol.5, Crossway Books, Wheaton (Illinois), p.281-308 et p.353-388.

H. BARREAU, *La notion de personne chez E. MOUNIER et P. RICOEUR*, *Foi et Vie*, vol. 51 numéro 2, Avril 2002, p.35-57.

H. BLOCHER, *Fruits d'Automne: La fécondité de l'âge illustré par Paul Ricœur*, *Fac réflexion*, numéro 17, octobre 1991, p.32-47.

P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Ed. Du Seuil, Paris, 1990, p. 39-54.