

LES VISAGES DE L'HUMANISME : UNE LECTURE CRITIQUE DE LA MODERNITÉ

Damien Theillier
www.nicomaque.com

Introduction

Face à la modernité, on s'expose à deux tentations idéologiques: la condamnation sans appel ou l'adhésion sans réserve. Or seule une démarche critique peut satisfaire aux exigences de la pensée, à condition d'être une critique interne, sans présupposés ni a priori. En ce sens la meilleure lecture que l'on puisse faire de la modernité, la plus subversive en un sens, est celle qui consiste à repérer en elle un certain nombre de promesses qu'elle n'a pas ou mal tenue. La modernité est riche de virtualités non exploitées ou perverties qu'il nous faut restituer et revivifier pour répondre aux défis de notre temps.

Parmi les questions incontournables qui ont façonné notre modernité, se trouve l'une des plus riches et des plus controversées: la question de l'humanisme. En effet, la valorisation de l'égalité des hommes et de la liberté constitue le thème dominant de notre culture des droits de l'homme et de la démocratie. Et nous savons que cette culture qui est la nôtre plonge directement ses racines dans le christianisme. Mais par ailleurs, l'époque hyper-individualiste dans laquelle nous vivons n'est pas sans rapport avec cette valorisation de la liberté et de l'égalité contre toute forme de transcendance perçue comme aliénation. Cependant, nous pensons, à la suite des travaux de L. Ferry et A. Renaut que la modernité n'est pas une trajectoire univoque ni homogène et que de Descartes à Levinas en passant par Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche et Heidegger, l'humanisme recouvre une pluralité de visages. Ferry et Renaut consacrent leurs recherches depuis des années à la réhabilitation d'un humanisme de type kantien, contre l'individualisme et le nihilisme qui menace nos sociétés d'explosion. Cet humanisme revivifié possède incontestablement certaines qualités en particulier celle de fonder une éthique universaliste. Mais nous voudrions mettre à l'épreuve un tel modèle en le confrontant à l'histoire d'une part (dans quelle mesure le modèle kantien réussit à surmonter les travers du rationalisme qu'il prétend critiquer) et d'autre part en le confrontant à une autre modèle d'humanisme, centré sur la personne, que nous tenterons de construire par delà les oppositions traditionnelles entre anciens et modernes.

I) La modernité en question

1) Les conquêtes de la modernité

a) La subjectivité

L'éthique des anciens partait d'une réflexion sur la finalité objective de l'homme, c'est-à-dire sur la nature. Celle des modernes, chez Descartes ou Rousseau, part d'une réflexion sur le sujet comme arrachement aux déterminations naturelles et donc sur la liberté. Ainsi la subjectivité, dans la philosophie pratique de Kant, est synonyme de liberté et l'affirmation moderne de l'homme comme sujet trouve sa parfaite expression dans le principe d'autonomie ou d'auto-détermination, le fait de se donner à soi-même la loi de son agir.

En effet, définir l'homme comme sujet, c'est le définir comme fondement (subjectum) ou comme auteur conscient de ses actes comme de ses représentations. Ainsi ce qui caractérise intrinsèquement la modernité, c'est que l'homme n'entend plus recevoir ses normes et ses lois ni de la nature, ni de Dieu, mais prétend les fonder lui-même à partir de sa raison et de sa volonté (Le contractualisme en est la version politique).

Heidegger propose ainsi une lecture de la modernité comme *métaphysique de la subjectivité*. La métaphysique des Temps modernes est caractérisée par le rôle particulier qu'y joue le sujet humain, installé, avec le cogito cartésien, en position de fondement de toute réalité. *"Si à présent l'homme devient le premier et seul véritable subjectum, cela signifie alors que l'étant sur lequel désormais tout étant comme tel se fonde quant à sa manière d'être et quant à sa vérité, ce sera l'homme. L'homme devient le centre de référence de l'étant en tant que tel."*¹ La métaphysique des Temps modernes est donc essentiellement un humanisme, c'est-à-dire une philosophie du sujet ou de la liberté, récusant par là l'idée antique d'un ordre du monde s'imposant à la volonté du dehors. L'émergence moderne de l'humanisme apparaît ainsi corrélative de l'effondrement du cosmos antique avec Galilée. Mais c'est véritablement avec la démocratie et les droits de l'homme que l'humanisme trouve sa consécration historique, politique et juridique.

b) La démocratie

L'idée moderne de démocratie s'est historiquement constituée en deux étapes.

La première étape est celle de la tradition jusnaturaliste que Rousseau résume et dépasse à la fois. Il s'agit de répondre à une question directrice: qui peut légitimement exercer la souveraineté? La deuxième étape est celle des théories politiques du XIXe siècle, en réponse à la question: jusqu'à quel point la société doit-elle être autonome par rapport à l'Etat?

Rousseau s'inscrit dans l'Ecole du droit naturel en affirmant le caractère purement humain (contre le droit divin) et conventionnel (contre le pouvoir paternel donc naturel) du pouvoir légitime. La volonté libre du peuple constitue le seul fondement juste de la souveraineté. Rousseau développera jusque dans ses ultimes conséquences cet humanisme juridique, caractéristique de la modernité, en concevant le peuple comme un individu capable de s'autodéterminer librement ou comme une volonté générale. Ainsi, le contrat implique la soumission à des lois que l'homme comme volonté générale se donne à lui-même comme volonté particulière. La théorie de la volonté générale ou de la souveraineté du peuple permet ainsi de concilier liberté et soumission. Il y a bien soumission à une loi commune, condition d'une coexistence des libertés (des volontés particulières), mais sans pour autant supprimer l'indépendance par rapport à une altérité radicale qui me dicterait ma loi de l'extérieur. (cf. aussi la Doctrine du droit de Kant)

L'auto-institution de la loi ou l'autonomie politique constitue bien depuis Rousseau une composante essentielle de la démocratie.

Or c'est bien de cette composante qu'émerge la philosophie des droits de l'homme. En effet, l'homme ne peut être défini comme sujet de droit que si la subjectivité (l'adhésion libre) est posée comme fondement et limite de toute légitimité. L'idée d'un droit subjectif est d'origine chrétienne, mais elle ne reçoit sa portée proprement politique qu'au sein des Lumières.

Une fois résolue la question de la souveraineté, la réflexion va se développer dans une nouvelle direction.

¹ *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, p.115

En 1819, dans son célèbre discours à l'Athénée royal, Benjamin Constant compare la liberté des Modernes à celle des Anciens. La liberté, dans nos sociétés modernes, ne peut plus se comprendre à la manière des Anciens comme participation directe aux affaires de la cité. Cette liberté collective était tenue pour compatible avec l'assujettissement complet du citoyen au corps social dont il était un membre organique. "La liberté des anciens se composait de la participation active et constante au pouvoir collectif. Notre liberté, à nous, doit se composer de la jouissance paisible de l'indépendance privée."

Pas de liberté sans la possibilité de choisir son mode de vie et ses valeurs, donc pas de liberté sans la possibilité de se soustraire à la communauté et par conséquent pas de liberté sans une limitation du souverain pour permettre l'existence de cet espace privé. Ce virage libéral (orienté explicitement par Constant contre Rousseau) constitue la deuxième composante de toute démocratie moderne. Le but de la politique n'est pas de réaliser dans la société, et par l'action de l'Etat, le bonheur des hommes, mais seulement de garantir les libertés de tous.

c) L'authenticité

On peut affirmer que la modernité, en valorisant la subjectivité, a engendré une véritable éthique de l'authenticité, de la sincérité, de la fidélité à soi-même. Les sources de cet idéal sont dans Rousseau encore, avec l'idée que la morale procède d'une voix intérieure, le plus souvent étouffée par les passions. Ainsi selon le Vicaire Savoyard le salut se trouve dans le retour à un contact authentique avec nous-mêmes: *"Mon dessein n'est pas d'entrer ici dans des discussions métaphysiques qui passent par portée et la vôtre, et qui dans le fond ne mènent à rien. Je vous ai dit que je ne voulais pas philosopher avec vous, mais vous aider à consulter votre coeur. Quand tous les philosophes prouveraient que j'ai tort, si vous sentez que j'ai raison, je n'en veux pas davantage."*²

En un sens tout Kant est déjà dans cette phrase du Vicaire. La métaphysique est une démarche vaine et stérile. Pour trouver la vérité, il suffit de la sentir en soi-même et ceci n'est pas réservé aux savants. Kant, en systématisant Rousseau remplacera le sentiment par la raison pratique. Ainsi l'impératif éthique suprême est de toujours suivre la voix de la raison qui commande en nous à l'impératif, c'est-à-dire d'être toujours en accord avec soi-même, avec ce qui constitue notre essence et nous est immanent: la raison. Le critère de l'action bonne est l'universalisation de ma maxime, c'est-à-dire l'accord de ma volonté empirique avec la raison pure pratique.

Le concept d'authenticité figure encore plus clairement dans le vocabulaire de la phénoménologie et de l'existentialisme. Chez Heidegger, authenticité et inauthenticité sont présentées dans le ch.9 de *Sein und Zeit* comme les deux "modes d'être" possibles de la "réalité- humaine", selon que cette réalité parvient ou non à "s'approprier son essence". La déchéance dans l'inauthenticité constitue le plus souvent la manière d'être du *Dasein* qui, oubliant son être propre (la liberté), se perd dans le monde des choses, devenant étranger à lui-même, aliéné, réifié. On retrouve ce thème chez Sartre pour qui l'inauthenticité désigne le refus de la liberté, la négation du pour-soi ou la mauvaise foi.

Cet idéal de l'authenticité peut donc prendre diverses formes, on le retrouve aujourd'hui formulé à travers des objectifs d'épanouissement de soi, de réalisation de soi. Dans tous les cas, il tend à s'imposer comme le véritable critère éthique de notre temps et c'est pourquoi une philosophie qui se veut attentive à l'histoire ne peut l'ignorer.

2) Le malaise de la modernité

² *Emile*, L.IV

a) La raison instrumentale

Pour Heidegger l'ensemble du trajet de la modernité s'inscrit dans la logique de la subjectivité, de l'autonomie et donc de la domination sur la Terre entière. Or cette nouvelle exigence de liberté s'accomplit dans la technicisation du monde et l'avènement du totalitarisme technoscientifique.

En effet, dans les Essais et Conférences (*Dépassement de la métaphysique*), Heidegger situe expressément le principe kantien de l'autonomie de la volonté sur le trajet qui conduit de l'affirmation cartésienne de l'homme comme sujet à la théorie nietzschéenne de la "volonté de puissance". Cette figure ultime de la métaphysique de la subjectivité, que Heidegger nomme "volonté de volonté" (le vouloir humain cessant de porter sur une fin se retourne sur lui-même), se manifeste par le règne planétaire de la technique comme une quête de la puissance pour la puissance.

Max Weber a donné une formule célèbre pour désigner ce malaise qui résulte de la primauté de la raison instrumentale et de l'éclipse des fins: "*le désenchantement du monde*". "*Le destin de notre époque, dit-il, caractérisée par la rationalisation, par l'intellectualisation et surtout par le désenchantement du monde, a conduit les humains à bannir les valeurs suprêmes les plus sublimes de la vie publique. Elles sont trouvées refuge soit dans le royaume transcendant de la vie mystique, soit dans la fraternité des relations directes et réciproques entre individus isolés.*"³

b) Le totalitarisme

Le fait totalitaire au XXe siècle constitue sans doute la mise en question la plus radicale de cet humanisme moderne issu des Lumières. En effet, beaucoup sont tentés d'y voir l'aboutissement logique du trajet philosophique de la modernité (cf. de nombreux néo-heideggeriens comme Arendt, Lefort, Finkielkraut, mais aussi l'Ecole de Francfort avec Horkheimer et Adorno). Le fantasme de la domination totale ne serait que l'ultime et monstrueux visage de la promotion de l'homme comme sujet, affirmant sa liberté et son projet prométhéen de maîtrise du réel. Le totalitarisme serait inscrit dans la ligne même du progrès de la raison ou du processus de rationalisation. D'où la condamnation conjointe de la modernité et de la subjectivité. Chez certains, cette condamnation s'accompagne d'un éloge de la démocratie pensée comme un espace qui s'institue et se maintient dans la dissolution de la certitude, dans l'indétermination du fondement et le relativisme des valeurs.⁴ La société anti-totalitaire serait celle qui échappe à ce projet de maîtrise et de soumission du réel à la certitude de son savoir, celle qui renvoie l'homme à sa finitude et qui refuse de l'instaurer comme fondement.

c) L'individualisme

Le mot individualisme est apparu entre Constant et Tocqueville, deux penseurs incontournables du libéralisme. Ce que montre Tocqueville, comme Constant, c'est la position de l'individu et de ses droits comme un absolu transcendant toute obligation sociale et donc la scission entre l'individu et la société. La définition libérale de la liberté poussée à son paroxysme fait donc émerger l'individualisme comme valeur suprême des sociétés modernes et démocratiques.

L'analyse tocquevillienne de la démocratie ne fait que prolonger en un sens la distinction de Constant entre la liberté des Anciens et celle des Modernes. Dans un article de 1836⁵, Tocqueville établit une comparaison méthodique entre la liberté

³ Le savant et le politique, Plon, P.96

⁴ Cf. B.-Henri Lévy, la pureté dangereuse

⁵ "Etat social et politique de la France avant et depuis 1789"

aristocratique et la liberté démocratique. La première se définit comme "*La jouissance d'un privilège*" et Tocqueville de citer en exemple le citoyen romain qui tient sa liberté non de la nature mais de son appartenance à Rome. La seconde notion, qui est "*la notion juste de la liberté*", consiste dans un "*droit égal et imprescriptible à vivre indépendant de ses semblables.*" Cette notion moderne de la liberté n'est donc pas comme la première une notion politique, elle se fonde sur le droit naturel et elle est "*juste*" parce qu'elle s'étend également à tout homme.

Mais paradoxalement cette idée juste tend à produire de mauvais effets, car vivre démocratiquement c'est n'obéir qu'à soi ("*être indépendant*") et dès lors chacun tend à se replier sur soi, sans lien qui le rattache aux autres. L'indépendance individuelle que consacre cette nouvelle liberté rend difficile l'exercice des vertus civiques en nourrissant l'indifférence à la chose publique.

Dans *La Démocratie en Amérique*, Tocqueville développe ce paradoxe d'une liberté qui engendre sa propre corruption en préparant les hommes à consentir au despotisme, c'est-à-dire à un régime parfaitement compatible avec l'isolement des individus.

En effet, la révolution démocratique en s'affirmant dans l'égalisation des conditions contre la hiérarchie des classes, s'accompagne logiquement de la dissolution des influences sociales, des liens de dépendance et fait apparaître une manière d'être radicalement nouvelle: l'individualisme.

Mais le problème, est que ce principe démocratique, en construisant une figure monadique de l'être humain qui atomise le lien social, menace ainsi l'exercice même de la liberté et de la responsabilité. Enfin, la perte des grands idéaux antiques (la vertu, le bien commun) conduit à l'appauvrissement du sens de la vie, "aux petits et vulgaires plaisirs", à l'ennui et à l'inquiétude.

Ce malaise démocratique décrit par Tocqueville n'a rien perdu de son actualité et on le retrouve sous des formes diverses telles que le relativisme des valeurs, le rejet de toute normativité ou la revendication du droit à la différence cultivé pour lui-même.

II) Les visages de l'humanisme

1) L'individu et le sujet

a) La "pensée 68"

Une nouvelle querelle de l'humanisme s'est ouverte en France depuis la parution en 1985 d'un essai de L. Ferry et A. Renaut, intitulé: *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*.⁶ Leur conviction est que malgré les multiples déconstructions de la modernité, le projet de l'humanisme peut encore constituer un programme philosophique de premier plan, moyennant quelques aménagements. Il ne s'agit pas pour eux de récuser les découvertes de la finitude, de l'inconscient et de l'histoire, mais de montrer que de telles découvertes ne retirent pas tout sens aux valeurs de l'autonomie et de la responsabilité et n'interdisent pas de concevoir un quelconque universel. D'autre part, ils soutiennent que le procès intenté à l'idée de sujet par la "pensée 68" (Foucault, Derrida, Deleuze, Lacan), s'est développé sur des bases singulièrement simplificatrices, proposant de la modernité des lectures unilatérales et homogènes à la suite de Nietzsche et Heidegger. Posant au contraire l'hypothèse d'une modernité plurielle, restituant dans leur diversité et leur complexité les approches de l'homme, Ferry et Renaut renouvellent considérablement la problématique de l'humanisme.

En effet, dans sa déconstruction des illusions métaphysiques, la pensée contemporaine a souvent confondu l'idée de clôture et celle d'autonomie, condamnant l'une comme l'autre. Or de ce renoncement à l'autonomie qui avait défini l'homme de

⁶ Gallimard. (Epuisé)

l'humanisme, procède aussi la condamnation de tout humanisme comme métaphysique c'est-à-dire dogmatique. (Confusion faite aussi par Habermas qui prétend substituer le paradigme de la communication au paradigme du sujet désormais périmé)

Mais un tel renoncement apparaît vite ruineux, car comment penser l'éthique et le droit contre leur négation totalitaire sans se référer à une idée de l'homme en tant que tel, installée en position de fondement des valeurs?

La tâche primordiale d'un humanisme critique (non métaphysique) sera donc de réhabiliter le paradigme du sujet en montrant que loin de se réduire à un monadisme, il inclut en lui par définition un rapport à l'autre, une transcendance par rapport à l'individualité du moi. (Réconciliation de la philosophie du sujet et de l'éthique de la discussion)

b) Le paradigme du sujet

Dans *L'ère de l'individu*⁷, Alain Renaut expose brillamment sa contribution à une histoire de la subjectivité, s'efforçant de bien distinguer deux courants traversant la modernité: le modèle kantien et le modèle leibnizien. Le premier (le sujet), héritier de Rousseau, connaîtra son apogée avec le jeune Fichte. Le second (l'individu ou la monade) connaîtra une longue postérité avec l'empirisme, Hegel puis Nietzsche. Selon Renaut, il s'agit d'une véritable brisure au sein de la modernité souvent ignorée par ses interprètes (par exemple Heidegger ou L. Dumont). L'autonomie du sujet chez Kant est la capacité de se donner à soi-même la loi de son agir. Elle suppose donc le dépassement de son individualité propre, de son moi singulier pour s'ouvrir à l'universalité de la raison et se penser comme membre d'un monde commun. Au contraire, dans l'idée monadologique, les individus sont sans porte ni fenêtre, ils accomplissent spontanément la loi constitutive de leur être selon une harmonie préétablie, en toute indépendance les uns par rapport aux autres. Kant compare ainsi ironiquement la liberté leibnizienne à celle d'un *"tournebroche qui, une fois remonté, exécute de lui-même ses mouvements."*

Véritable fondation ontologique de l'individualisme, la monadologie repose essentiellement sur deux thèses. Premièrement, contre le dualisme cartésien des substances, Leibniz opère la réduction du réel au spirituel. Toutes les substances sont, à des degrés divers des esprits ou intelligences et la matière n'est qu'une apparence. Deuxièmement, le mode d'existence de la substance spirituelle est la fragmentation en une multiplicité d'esprits irréductibles les uns aux autres. Car si toute réalité est esprit, le réel est par essence non-étendu, indivisible et par conséquent monadique.

Comme l'écrit Renaut, *"avec Leibniz se trouve d'ors et déjà acquis le principe même qui légitime l'individualisme au sens éthique: c'est à travers le repli sur soi et le fait de ne se soucier que de soi-même, par la culture de son indépendance et la soumission à la loi de sa nature, que chaque individu contribue à manifester l'harmonie de l'univers."*⁸ La monadologie (avec son accomplissement hégélien) contient donc en elle-même le principe d'une dissolution du sujet compris par Kant de manière foncièrement anti-individualiste. Il n'y aurait donc pas une modernité mais au moins deux irréductibles l'une à l'autre.

Aussi faut-il renoncer à cette idée que l'indépendance individuelle et asociale constitue l'essence inéluctable de la modernité. A. Renaut montre (contre Louis Dumont notamment) que l'idée d'une logique individualiste inhérente à la démocratie ne va pas nécessairement de soi si l'on admet qu'il n'existe pas une seule mais deux formes d'indépendance. L'une, absolue qui revendique son autosuffisance, c'est l'indépendance individuelle. L'autre, relative, qui admet le principe d'une limitation du

⁷ Gallimard, 1989

⁸ *L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Hatier, 1995, p.59

Moi dans sa singularité et la soumission à des règles communes, c'est l'autonomie du sujet. En effet, écrit Renaut *"Il se pourrait que la logique de la modernité, s'il en est une, se soit dessinée comme la substitution progressive et différenciée de l'individualité à la subjectivité, avec pour corollaire le déplacement d'une éthique de l'autonomie vers une éthique de l'indépendance."* En effet, avec Hegel et Nietzsche, on assiste au triomphe de l'idée monadologique. Mais il poursuit: *"L'individu est une figure seulement évanouissante du sujet, et l'individualisme un moment évanouissant de l'humanisme dont il fait disparaître la substance même."*⁹

2) Le sujet et la personne

a) Une autre lecture de Kant

Si nous souscrivons sans peine à cette histoire critique de la modernité entreprise par Ferry et Renaut, en revanche la réhabilitation d'un paradigme du sujet ne nous paraît pas aller de soi. En effet la philosophie kantienne du sujet a la faiblesse d'être une réaction contre Leibniz, Wolf et la métaphysique classique et si elle tente de s'arracher à son influence rationaliste et essentialiste, elle en reste néanmoins fortement tributaire.

Le grand mérite de Kant, ce en quoi consiste sa critique de l'argument ontologique, est d'avoir dévoilé la finitude originare du sujet, non plus comme un obstacle à dépasser mais comme un point de départ indépassable. Alors que dans la métaphysique classique, l'être est déduit à partir du concept (*intuitus originarius*), la philosophie transcendantale pose que nous n'avons pas d'accès à l'être hors de la sensibilité et donc de la temporalité (*intuitus derivatus*). L'une est une philosophie de l'identité du réel et du rationnel, l'autre, une philosophie de la différence. En effet pour l'une le concept engendre nécessairement son contenu, pour l'autre le concept reste vide s'il ne reçoit son contenu d'une intuition sensible. En définissant la sensibilité comme réceptivité, comme capacité d'être affecté, Kant incluait dans le sujet une dimension de dépendance par rapport à un donné, un élément d'irrationalité, d'indéductibilité et donc une différence entre le réel et le rationnel.

Pourtant cette revalorisation du sensible ne semble pas convaincante. Elle n'est rien de plus qu'une concession faite à l'empirisme de Hume. Par sa doctrine de la priorité de la connaissance, héritée de Wolf, Kant reste foncièrement rationaliste. Ainsi l'intuition empirique, qui est le seul point de contact avec l'existence ni livre que du divers, informe et aveugle. Et c'est pourquoi ce donné empirique se trouve aussitôt capté par les formes a priori de la sensibilité puis par les catégories de l'entendement. L'existence n'est jamais posée et thématifiée pour elle-même, elle est réduite au rôle de chiquenaude initiale. Selon l'expression de Gilson, *"l'idéalisme critique est une tentative des plus instructives pour tourner l'obstacle que l'existence oppose à l'entendement, car il constitue l'effort le plus consistant qu'aucune philosophie ait jamais poursuivi afin de la neutraliser aussi complètement que possible, sans toutefois la nier."*¹⁰ Au fond, le défaut de la critique kantienne du rationalisme c'est qu'elle ne va pas assez loin, qu'elle reste trop timide et dépendante des principes posés par ses prédécesseurs.

Une telle critique est largement confirmée si l'on examine le statut du sensible dans la philosophie pratique de Kant. Il est devenu tout simplement inexistant. *"On peut en effet se demander ce que devient la théorie de la finitude radicale quand on passe de la première à la deuxième Critique"*, écrit Alain Renaut. *"Car, dans le domaine pratique, le sujet semble ne plus être ouverture, réceptivité, mais bel et bien auto-position: qu'est-ce en effet qu'agir moralement, dans la perspective définie par la Critique de la Raison pratique, si ce n'est poser dans l'être un acte dont la maxime est conforme à la loi de la raison en tant que pratique? Et n'assiste-t-on pas ainsi à une sorte d'argument*

⁹ *L'ère de l'individu*, p.58

¹⁰ *L'être et l'essence*, p. 204

ontologique pratique, ou le sujet autonome, du fait qu'il conçoit une fin comme bonne, l'inscrit dans le réel par son action? A travers ce passage de la pensée à l'existence, la philosophie pratique apparaît centrée sur la structure même, celle de l'argument ontologique, dont la philosophie théorique faisait l'emblème de la métaphysique."¹¹ A la suite de ce constat, les efforts considérables déployés par Renaut, après Heidegger, pour inscrire malgré tout la finitude dans la raison pratique, témoignent par eux-mêmes des graves insuffisances du kantisme.

Mais plus largement, le rationalisme de la métaphysique classique dont hérite Kant malgré lui, est l'aboutissement d'une longue dévitalisation de la métaphysique de S. Thomas via Scot et Suarez. Si la critique kantienne atteint effectivement Leibniz et Wolf, elle laisse au contraire intacte la métaphysique de S. Thomas dont nous verrons comment elle permet de penser non seulement une philosophie de l'être sans dogmatisme ni rationalisme mais aussi une philosophie de la personne sans individualisme.

A ce sujet, il est tout à fait intéressant de constater que la monade leibnizienne est le produit d'un contresens sur la doctrine thomiste de l'individuation à laquelle Leibniz se réfère pourtant explicitement. A la suite de Scot, Leibniz récuse l'individuation par la matière comprise comme une réduction des différences individuelles à ce qu'il y a de matériel en l'homme donc d'inessentiel. Contre ce qui lui apparaît comme une dévalorisation ontologique de l'individualité, Leibniz reprend à son compte la doctrine de l'individuation des anges par la forme et affirme que ce qui est vrai des anges l'est de toutes les substances. L'individualité est ainsi réintégrée dans l'essence même des êtres de sorte que la monade possède tous les caractères de l'ange: purement spirituelle, unique par essence, entièrement et intrinsèquement différente des autres. Mais la monadologie repose sur un malentendu. Pour S. Thomas comme pour Aristote, la matière est indissociable de la forme, elle ne peut donc être considérée comme inessentielle ou étrangère à l'essence. L'interprétation de Leibniz, est révélatrice d'une incapacité, propre au rationalisme, d'accorder un quelconque statut au sensible, à la matière et au corps.

b) Le paradigme de la personne

C'est pourquoi, la réhabilitation d'une philosophie de l'être non rationaliste constitue un programme philosophique de premier plan et il n'est pas sûr que les tenants d'un humanisme du sujet y parviennent. Plus précisément, il s'agit de montrer qu'un humanisme de la personne, enraciné dans une philosophie de l'être constitue la seule alternative au rationalisme et à l'individualisme qui en découle.

Ce programme philosophique tient en deux points:

- Premièrement nous aurons à montrer que le sujet kantien est lui-même contaminé par cet angélisme de la monade leibnizienne. En effet chez Kant le corps n'entre pas dans la définition du sujet, il appartient à la nature comprise comme champ du déterminisme physique et biologique. Au contraire dans une philosophie de la personne, le sujet est indissociablement corps et âme, il est incarné. En nous référant à la définition classique donnée par Boèce et reprise par S. Thomas: "*persona est rationalis naturae individua substantia*", la personne comprend deux déterminations indissociables. La première, *substance individuée*, renvoie à la matière, principe d'individuation et donc au corps. La seconde, *nature raisonnable*, renvoie à l'esprit et donc aussi à la liberté. Ce qui constitue la personne, c'est l'unité substantielle d'une âme et d'un corps alors que dans une philosophie du sujet, le corps est objet, il est l'autre de l'esprit. C'est donc peut-être plus encore avec la question de l'homme et de l'humanisme qu'avec celle de l'existence et de l'ontologie, que se manifeste le rationalisme de Kant.

¹¹ *L'ère de l'individu*, p. 266

- Deuxièmement, si le paradigme du sujet souffre de faiblesses constitutives, c'est vers un paradigme de la personne que nous sommes reconduit. Ce que nous aurons alors à montrer, c'est que le paradigme de la personne, loin d'abolir la subjectivité, l'autonomie ou le droit, est mieux à même de les fonder et en constitue le plus sûr garant face à l'individualisme et à l'utilitarisme.

Il y a bien sûr des points communs entre une philosophie du sujet et une philosophie de la personne. D'abord la conviction d'une unité constitutive de l'humanité, d'une essence universelle de l'homme, fondement du droit et de la morale. Par suite, le rejet de l'historicisme et de l'individualisme comme deux formes d'anti-humanisme. L'humanisme entendu comme défense et promotion des droits de l'homme ne fait donc pas problème. En revanche les problèmes commencent avec la détermination du contenu de la nature humaine et du statut accordé au corps. Humanisme du sujet ou humanisme de la personne?

C'est sur cette question du contenu que se concentrent les plus vives tensions entre les deux paradigmes. En effet, pour Kant, la nature humaine est définie négativement comme capacité de s'arracher à tout ce qui est naturel, c'est-à-dire à tous les codes instinctifs qui menacent d'emprisonner l'homme et de le réifier. C'est pourquoi il ne saurait être question de fonder le droit sur la nature, par essence étrangère à toute moralité. Au contraire si la personne est définie comme union d'un corps et d'une âme, la nature humaine ne peut avoir un sens purement négatif. Elle inclut positivement les dynamismes relatifs au corps tels que la vie, la sexualité, de même que ceux, indissociables, relatifs à l'esprit tels que la raison ou la volonté.

Ainsi dans la notion de droit naturel, nature désigne la nature humaine ou la personne humaine dans son unicité (et non la naturalité physique et biologique). C'est seulement dans ce paradigme de la personne que la nature, ainsi comprise, est source de droit et de moralité.

En février 1968, parlant de *Personne et Acte* à Henri de Lubac, le cardinal Wojtyla (futur Jean-Paul II) écrivait: "*Le mal de notre temps consiste en premier lieu dans une sorte de dégradation, voire de pulvérisation de l'unicité fondamentale de chaque personne humaine. Ce mal est bien plus encore de l'ordre métaphysique que de l'ordre moral.*"¹² L'intuition de Wojtyla est que la négation totalitaire ou individualiste de l'homme, procède d'une perte du sens de la personne et de la dignité du corps, consécutive d'une rupture avec la métaphysique de l'être. C'est ce fil conducteur qu'il faudrait suivre...

Damien Theillier
www.nicomaque.com

¹² *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, H. de Lubac, Culture et Vérité, Namur, 1989.

¹³ *La Raison dans l'histoire*, trad. par K Papaioannou, Plon, p.101