



**HAL**  
open science

## ” Person” and character (personage)

Martine de Gaudemar

► **To cite this version:**

Martine de Gaudemar. ” Person” and character (personage). Dictionnaire de l’Humain, 2018, pp.435-442. hal-04413160

**HAL Id: hal-04413160**

**<https://hal.parisnanterre.fr/hal-04413160>**

Submitted on 23 Jan 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Personne et Personnage

Martine de Gaudemar

Traiter de la notion de personne eu égard à ce qui fait l'humanité de l'être humain a une importance cruciale. En effet, l'usage ordinaire du langage nous conduit à croire que les personnes sont des « gens », des êtres concrets immédiatement reconnaissables comme tels s'il y a bien une « figure humaine », celle des individus humains, singuliers ou quelconques. Mais l'histoire de la notion, et son usage dans d'autres cultures que notre culture occidentale moderne, conduisent à interroger cette évidence. Car la *personne* apparaît le plus souvent comme une qualité, une dignité ou un statut qui enveloppe droits et obligations, plutôt que comme une réalité. Ce statut peut être délégué dans des conditions déterminées, reconnu (ou refusé) aux « gens », il peut parfois être étendu à des individus vivants non humains, voire à des entités invisibles, et peut même être attribué, sous le nom de « personne morale », à des entités collectives comme des institutions. Dès lors, si l'équivalence entre *personne* et *individu humain* n'est pas toujours assurée, la porte est ouverte à toutes les mises en question.

Il faut d'abord reconduire le mot de « personne » à son étymologie et à l'histoire de ses usages. On les comparera à ceux d'une notion qui a la même origine étymologique, celle de *personnage*. Les distinguer aide à dissiper certaines confusions, car souvent confondus, leurs usages se sont pourtant spécialisés.

L'étymologie de « personne » est conjecturale. Le mot provient du latin « *persona* » qui viendrait (peut-être) de l'étrusque « *phersu* ». L'important est sa double détermination de visibilité et de sonorité. Comme le masque du théâtre grec, le *prosôpon* (dont *persona* est une traduction), fait reconnaître de loin un personnage, et fait entendre son discours au spectateur, puisque le masque est un porte-voix. Un latin ne pouvait entendre le mot « *persona* » que comme un calembour, car cela ressemblait à « *personare* » (faire sonner), et le masque pouvait faire « sonner » la voix. *Persona* signifie donc un instrument de communication entre un acteur et un spectateur ou auditeur, instrument dont la finalité est de reconnaissance. Outil codifié, il fait office de médiateur entre des individus participant à une activité collective et instituée. L'étymologie gréco-latine de « personne » en fait donc une fonction plutôt qu'un être vivant individué.

Parmi les significations nombreuses de « *persona* », il faut distinguer le *personnage* comme rôle supporté par un acteur, de la *personne* comme individu vivant capable de jouer différents rôles, et donc différents personnages. Ces usages permettent une première détermination, assez simple, du rapport entre « personne » et « personnage ». Considérée comme individu vivant, une personne est une, puisqu'elle se continue comme organisme ou système de rapports à travers les changements qui l'affectent. Mais elle peut emprunter et jouer une multitude de personnages pendant son existence. Successivement, comme lorsqu'on change de métier, de pays, de conjoint, ou tout simplement d'âge, mais aussi simultanément, selon les relations dans lesquelles entre chacun : fils, mère, oncle, client, membre d'un club sportif ou d'une chorale, fidèle d'une religion, etc. Le personnage serait alors la modalité plurielle et variable de la personne, dont l'identité serait garantie par l'unicité de son corps vivant.

Assimiler la personne à un être vivant humain comme le fait le langage ordinaire est donc une solution simple à des problèmes qui persistent cependant à se poser. Dès qu'on se refuse à l'immédiateté de l'évidence d'une reconnaissance de la figure humaine,

et dès qu'on examine ses usages hors de l'espace de la civilisation européenne, dans des cultures qui enveloppent explicitement d'autres êtres que les êtres humains parmi les personnes, alors apparaît une dissymétrie entre personnes et individus humains. D'un côté, l'usage peut être restreint au sein des humains à certains êtres et interdit à d'autres (esclaves, femmes, enfants par exemple), de l'autre, l'usage du terme peut être étendu à d'autres êtres, génies, divinités, animaux, puissances invisibles présentes dans des lieux ou des objets.

Mais qu'il s'agisse de restriction ou d'extension, l'usage du terme de *personne* recouvre alors un statut plutôt qu'un être, et il n'est pas coextensif à la notion d'individu humain comme totalité vivante. C'est ainsi qu'un esclave n'est pas une « personne » dans une société gréco-latine, sauf dans certaines circonstances codifiées où il joue le rôle de son maître, chargé par lui d'accomplir certaines tâches, ce qui correspond souvent à notre « délégation de signature ». On dit alors qu'il a la « persona » de son maître. Dans un grand nombre de sociétés patriarcales, les femmes ne sont pas des personnes, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas le statut juridique leur permettant d'effectuer certaines activités sociales et politiques en tant que responsables de ces actes, la responsabilité en incombant à leurs pères, maris, frères ou fils. La *personne*, devenant un statut, est essentiellement inscrite dans une relation entre personnes qui se reconnaissent mutuellement comme telles. Elle repose sur un acte de reconnaissance. Un père dans la Rome antique pouvait condamner son fils à une existence d'esclave s'il ne le « reconnaissait » pas.

Le relativisme s'appuie sur ces faits et ces usages avérés pour trancher un lien pourtant essentiel pour l'usage ordinaire : celui qui relie une personne et un organisme biologiquement humain, situé dans un contexte ou un monde. Couper les liens entre humanité et personnalité revient à assimiler la « personne » à un « personnage », un rôle, un titre ou une fonction. Le corps d'origine, lié à un espace et un temps contingents, est alors considéré comme une simple « enveloppe » contingente, même s'il ne peut être enlevé aussi facilement que la toge et les cothurnes que les Stoïciens invitaient à dépouiller. Comparer la personne à un acteur qui abandonne son masque et son costume après la représentation théâtrale correspond à la métaphore de la vie conçue comme une représentation de théâtre, qu'il faut abandonner une fois le spectacle terminé.

Dans le fil de la tradition qui sépare l'individu humain du statut de personne, les expériences de pensée de Locke distinguent nettement la *personne* juridique, celle qui peut être jugée, et l'*homme* vivant. Locke fonde la « personne » sur la conscience capable d'attestation, sans lien essentiel à un corps. Il peut imaginer une seule conscience ou personne pour plusieurs corps, et à l'inverse un même corps enveloppant plusieurs consciences ou personnes successives comme dans le cas du Dr Jekyll et de Mr Hyde, où un même corps abrite plusieurs personnes. Cette approche est métaphysiquement dualiste, en ce qu'elle oppose les lois naturelles des corps biologiques, et les constructions arbitraires ou conventionnelles d'une communauté culturelle. La personne, séparée du corps vivant, devient une construction juridique, historique et sociale, voire un personnage changeant.

C'est que la notion occidentale de *personne* a souvent une signification purement morale-juridique de responsabilité. Un sujet de droit, pour être comptable de ses actes, doit en effet être capable de les reconnaître pour siens : c'est ce que l'on appelle « responsabilité » ou encore « personnalité juridique ». Cette signification a été bien formulée par Locke (1689, II, XXVII, §9) : le statut de personne n'est reconnu qu'à des êtres capables de « réflexion », qui peuvent se considérer soi-même comme le même,

comme une même « chose qui pense en différents temps et lieux ». Cela revient à faire de la personne une « res cogitans », séparée de toute « res extensa », comme l'a établi le cogito cartésien, qui distingue « ego », dont la pensée est l'attribut essentiel et l'« homme » qui est une réalité composée.

Mais adopter le critère d'une conscience - élargie par Locke à la mémoire - pour définir la personne a des conséquences très lourdes : cela exclut - de fait ou de droit - tous ceux qui n'ont pas le souvenir et la connaissance de ce qu'ils sont, et bien évidemment les non-humains, sans compter ceux qui ne se rapportent pas à eux-mêmes sur le mode du « je », mais plutôt du « il », comme le guerrier homérique qui se voit comme un « autre » (Vernant, 1989). Faute de se reporter à soi-même comme sujet responsable, il ne serait peut-être pas considéré comme une « personne » par la philosophie « moderne », alors qu'il le serait pour l'usage ordinaire. D'un autre côté, une ontologie animiste comme celle des Achuar prête à des non-humains une sorte de présence intérieure qui nous permet de communiquer avec eux dans nos rêves, et de les traiter comme des personnes qui ont des intentions et des droits (Descola, 1996, 2005). Mais l'ontologie des occidentaux modernes s'y refuserait, exigeant beaucoup plus que cette intériorité supposée pour traiter les êtres comme des personnes. Elle leur demande une véritable « attestation de soi », qui passe au moins par l'expressivité, et au mieux par le discours et la parole. On trouve donc des conceptions plus ou moins larges ou étroites de la personne, qui conduisent à admettre plus ou moins d'êtres dans la « personnalité », c'est-à-dire dans une existence pourvue de droits et de devoirs.

Pour éviter d'essentialiser ou d'ontologiser la personne en la reliant à un corps individuel inscrit dans un monde donné, une conception purement juridique n'évite pas, et même renforce son caractère discriminant de privilège réservé aux membres reconnus d'une communauté. Les Athéniens distinguaient les personnes libres des métèques et des esclaves. Certains chasseurs-cueilleurs pourraient reconnaître un puma et un jaguar comme des personnes, mais pas une femme. Les Achuar traitent les plantes et les animaux comme des personnes, alors que dans la civilisation occidentale moderne et monothéiste, le statut de « personne » a longtemps été réservé aux êtres capables d'effectuer des actes rationnels (se représenter, penser, juger, argumenter), et pas seulement d'avoir de la perception et de la sensation comme les animaux.

La *rationalité* comme critère de la personne pourrait être une manière de trancher le débat, donnant le moyen de reconnaître les personnes et celles qui ne le sont pas. A condition de la relier à un organisme ayant des ressources spécifiques. Les êtres humains, s'ils étaient les seuls êtres intelligents, seraient alors les seules « personnes ». L'anthropologie contemporaine fait objection en mettant en évidence les postulats qui soutiennent la coupure entre humains intelligents et non humains réputés sans raison : d'une part ils sont aveugles aux conduites intelligentes répandues dans l'univers, d'autre part le critère est difficile à appliquer aux cultures qui n'ont pas favorisé comme la culture occidentale la production d'une « intériorité » appelée « soi-même » (self). Dans la culture grecque archaïque, par exemple, comme le rappelle Jean-Pierre Vernant, l'être humain ne se considère pas comme un « self », comme une intériorité singulière, et un acte réflexif comme celui du *cogito* lui serait étranger. Il faut peut-être alors accueillir divers *styles de rationalité* sans se borner à une définition unilatérale de la personne. Et faire de la rationalité une virtualité plutôt qu'une performance, une expressivité plutôt qu'une intériorité, une capacité de subjectivation plutôt qu'une subjectivité.

Donner le titre de « personne », c'est pour les modernes reconnaître à quelqu'un le droit d'entrer dans la communauté humaine. Ils sont plus ou moins ouverts et généreux dans l'octroi de ce statut. Leibniz et Locke ont eu un débat - fictif - sur cette question en

demandant comment traiter un individu venu de la lune qui n'aurait pas « figure humaine », mais se montrerait capable d'entrer en conversation avec nous. Leibniz est partisan d'une extension du statut de personne à ces individus ayant une forme différente de la nôtre, pourvu qu'ils montrent de la raison en parlant à autrui (Leibniz 1704, III, VI, §22).

Le problème de reconnaître un être humain se posait naguère en Europe aux autorités religieuses quand l'entrée dans une communauté humaine passait par le baptême. Le philosophe relativiste montrait l'incertitude de nos critères sur la figure humaine : en faisant le visage plus étroit, plus plat ou plus long que celui d'un homme ordinaire, avec des oreilles plus pointues, pourrait-on encore dire qu'il s'agit d'un homme ? Peut-on le baptiser ? Alors qu'il est peut-être dépourvu d'une âme raisonnable qui serait le critère de l'humanité ? Locke disqualifie les aspects visibles de l'humanité pour mettre en vedette le critère de conscience.

Leibniz, philosophe rationaliste, est assez proche de Locke pour reconnaître l'incertitude de nos définitions, mais à partir de là il adopte une approche pragmatique plutôt que sceptique. À défaut de preuve décisive de l'humanité, il plaide pour une conjugaison des indices et pour une conduite prudente. Il faut baptiser ces « hommes douteux » de manière conditionnelle et prononcer une formule telle que : « si tu es un homme, je te baptise ». La confiance est également de mise quand l'être humain ne peut témoigner spontanément de son « humanité ». En l'absence d'« attestation de soi » pour un malade ou un amnésique qui ne se souviendrait pas de son nom, on pourra tabler sur le témoignage d'autrui, mais aussi sur l'adresse à autrui, critère décisif qui ne peut manquer d'apparaître s'il s'agit d'un être humain. Si j'appelle au secours avec de grands gestes, un autre perçoit mon désespoir et mon message informulé, même si je ne crie pas « au secours », comme le rappelle Vincent Descombes.

Une conception élargie de l'humanité, combinée avec le critère de communication, permettrait d'accueillir les faibles et les « imbéciles » dans la communauté humaine, et donc de traiter en « personnes » ceux qui entrent en communication avec nous : étrangers, créatures d'un « autre monde », ou innocents. C'est le dialogue et l'insertion dans un univers de langage qui fait la personne. Conférer le titre de personne, c'est reconnaître à un être une part d'humanité. Il faut élargir la signification de *personne* de façon à accueillir les êtres capables de conversation dans la communauté humaine, quelle que soit leur « figure ».

Cette personne pourra jouer divers personnages sur différentes scènes sociales et historiques, car son identité n'est jamais que la « loi de série » de ses métamorphoses, et il devrait être possible de la confirmer par des procédures de reconnaissance qui passent par l'échange de signes et de symboles. À travers un statut de personne, le vivant humain consacre juridiquement les connexions sociales à travers lesquelles il se forme, se construit, s'individualise et se personnalise. On peut dire qu'il se promeut à l'existence symbolique, sans perdre son appartenance à un milieu, un environnement, ou à des collectifs qui incluent à la fois des humains et des non-humains, ce qu'on appelle aujourd'hui des écosystèmes.

Cette promotion à l'existence symbolique, produit de la civilisation, devrait-elle empêcher les êtres humains de donner des droits à ceux qui ne les demandent pas à travers un discours, les non-humains ? Faudrait-il plutôt considérer que les êtres non humains qui partagent une terre avec nous sont des personnes ? On peut penser que c'est à l'être humain, capable d'un regard synthétique, de veiller à ce que les relations entre tous les organismes ne soient pas destructrices des ensembles où ils peuvent

coexister. Ce serait alors sa tâche et sa responsabilité de conférer à chacun sa juste place dans la terre que nous habitons tous et que nous devons partager.

C'est possible de considérer certains non humains comme des personnes si on fait rentrer dans la définition de la personne la sensibilité et un degré minimal de conscience. C'est impossible si l'on exige des « personnes » qu'elles témoignent de « conscience de soi » (et pas seulement d'une conscience en quelque sorte « phénoménale ») et de capacité à revendiquer leurs droits. A nous de choisir, en connaissance des avantages et des inconvénients de telle ou telle définition, étroite ou plus large, de la personne. L'enjeu est clair : la « personne » pourrait signifier non plus une essence humaine, mais ceux avec qui nous entrons en communication et pouvons vivre.

#### La forme-personnage de la vie humaine

Mais si nous élargissons à des êtres non humains le statut de *personne*, de façon à préserver leurs droits à l'existence et à un bien vivre sur la terre que nous partageons, alors il nous faudra réserver aux êtres humains l'usage de la notion de *personnage*, qui hérite de la visibilité et de la flexibilité de la *persona* antique. Dans la mesure où l'existence humaine est inséparable de récits, de légendes, de fictions, de mythes, de titres, de nominations, les personnages multiples que nous pouvons endosser, auxquels nous nous identifions, et qui nous constituent, donnent à l'existence humaine la *forme-personnage* qui est celle de la culture et du langage. Et c'est par un artifice directement issu de notre capacité à raconter des histoires et à faire de nous des personnages, que nous conférons parfois à d'autres êtres la forme-personnage qui leur permettra de parler, et en fera des représentants, que ce soit dans les fables de la Fontaine ou dans les rêves d'Alice au pays des merveilles.

Les personnages multiples que nous endossons, comme ceux que nous conférons à des non-humains, témoignent d'une certaine plasticité de l'être humain apte aux métamorphoses, même si cette plasticité n'est pas sans limites : nous ne pouvons changer de personnage que dans des limites assez strictes, le corps de la personne restant toujours porteur de sensibilités et d'apprentissages qui font son expérience propre et n'autorisent que des variations réduites. On peut considérer les personnages comme des modalités variables de personnes qui ne sont pas totalement flexibles, et continuent d'appartenir à des contextes socio-historiques déterminés. Comme le soulignait Vincent Descombes (2014) :

« on peut certes vivre dans plusieurs pays, mais c'est épuisant. On peut changer de métier, mais en passant par des phases de chômage. On peut avoir formé plusieurs couples, mais en perdant ce qu'il y avait de précieux dans le bonheur conjugal. Notre plasticité et notre inventivité sont immenses, mais elles n'ont pas le pouvoir de multiplier nos vies ».

Ou encore :

« Nous n'avons qu'une seule vie, parce que nous n'avons qu'un seul corps ».

C'est pourquoi nous dirons qu'il peut y avoir une multiplicité de personnages respectifs et relationnels, pour une seule personne vivante, elle-même en connexion avec d'autres personnes vivantes, humaines et non humaines.

D'autres personnages, réputés fictifs, sont les personnes que chacun aurait pu être dans d'autres circonstances ou d'autres mondes possibles : ce qu'on appelle des « doubles contrefactuels ». Ils servent pour des expériences de pensée : si j'avais été dans telle situation, qu'aurais-je fait ? Pendant la dernière guerre, « aurais-je été résistant ou bourreau ? » (Bayard, 2013) Et si j'étais née homme au lieu de naître femme,

aurais-je pris d'autres chemins, choisi une autre profession ? Ces personnages ne sont pas totalement fictifs, car ils environnent chacun de nous du cercle de ses possibilités inaccomplies ou fantasmatiques. Ils ont donc la part de réalité qu'on accorde au rêve, celle de la crainte et des désirs, dont l'efficacité n'est pas négligeable, comme on le voit sur l'exemple des divinités, dont l'efficience est souvent terrible, quel que soit notre degré de croyance à l'égard de leur existence effective.

Les personnages que nous sommes réellement dans notre existence sociale, comme ceux dans lesquels nous pouvons nous projeter, sont partagés par d'autres êtres humains qui racontent les mêmes récits et histoires. Ils peuplent cette extension de l'existence que nous nommons *culture*, lieu de partage de valeurs communes, transmises, héritées, mais à chaque fois renégociées dans l'événement. Les romans, les films, les pièces de théâtre ou d'opéra, les tableaux où figurent ces personnages partagés, les objets qui circulent, profanes ou sacrés, sont beaucoup plus que des manifestations d'activités artistiques ou techniques. Ils participent à la construction des *personnes* en les représentant sur une scène, en leur donnant la possibilité de partager une histoire et un style d'existence. Les personnages partagés animent l'espace transitionnel qui fait une culture, et produit une « forme de vie ». Dans l'héritage de la *persona*, on peut bien étendre le titre de personne à des non-humains, pour assumer la tâche de bien vivre avec eux et de partager avec eux une même terre, tandis que la vie proprement humaine se spécifie par la forme-personnage, réservée aux êtres parlants.

Martine de Gaudemar

Paris, 2015

Bayard P. (2013) *Aurais-je été résistant ou bourreau ?* Paris, Les Editions de Minuit.

Descola P. (2005) *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard.

Descombes V. (2014) Entretien avec Vincent Descombes : 'Je' n'est qu'un mot, *Sciences Humaines*, 25/8/2014, [http://www.scienceshumaines.com/entretien-avec-vincent-descombes-je-n-est-qu-un-mot\\_fr\\_32039.html](http://www.scienceshumaines.com/entretien-avec-vincent-descombes-je-n-est-qu-un-mot_fr_32039.html)

Gaudemar M. de (2011), *La voix des personnages*, Paris, Les Editions du Cerf.

Leibniz G.-W. (1704), *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, éd. J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

Locke J. (1689) *An essay concerning human understanding*, Tr. Coste, Le Livre de poche, 2009.

Vernant J-P (1989) *L'individu, la mort, l'amour- Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard.