HAL
open science

La personne : une identité d'exil

Emmanuel Housset

To cite this version:

Emmanuel Housset. La personne : une identité d'exil. Cadmos : revue culturelle et scientifique, 2006, L'identité, 9, pp.87-100. hal-01879118

HAL Id: hal-01879118

https://normandie-univ.hal.science/hal-01879118v1

Submitted on 22 Sep 2018

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.

La personne : une identité d'exil.

Emmanuel Housset
Professeur à l'Université de Caen-Normandie

La personne est d'une certaine façon la grande affaire de la modernité, qui n'a eu de cesse de dégager et de faire reconnaître sa dignité absolue d'être libre. De ce point de vue, la définition kantienne de la personne comme fin en soi, comme chose qui ne peut pas être considérée seulement comme un moyen, semble établir d'une façon définitive la distinction entre les personnes et les autres choses du monde en explicitant ce qui est contenu dans l'idée d'un être conscient de lui-même : parmi les êtres de la nature la personne est cette chose qui, en prenant conscience d'elle-même, en disant « je », se connaît toujours elle-même en connaissant le monde, se veut elle-même et possède ainsi le statut juridique d'un sujet qui a des droits et qui réponds de ses actes. Conscience de soi et responsabilité sont les deux caractères de la personne qui se construit elle-même par des décisions libres et qui se donne ainsi une forme de constance qui est étrangère aux pures et simples choses.

LA QUESTION « QUOI » ET LA QUESTION « QUI ».

Dans cette appréhension moderne de la personne, qui globalement va de Locke au personnalisme, y compris sous la forme qu'il prend notamment dans la pensée de Ricoeur, la personne n'est pas une simple chose parce qu'elle est une « capacité » de se penser soi-même et de s'attribuer ses actes et d'être ainsi en quelque sorte le créateur de son être. Par sa capacité *a priori* de réflexion, par sa conscience, la personne est l'être qui se produit lui-même en transformant tout ce qui la touche en matériau de sa propre construction. Néanmoins, si la distinction entre chose et personne, entre *res* et *persona*, issue de la pensée juridique romaine du deuxième siècle avant Jésus-Christ, est un acquis indiscutable de la réflexion philosophique, il est possible de se demander si le sens véritable de cette distinction a vraiment été saisi par la modernité ou si le concept de personne n'est pas tenu aujourd'hui pour évident, comme « allant de soi », et dans cette évidence n'est justement pas interrogé. Il ne suffit pas d'écrire une « philosophie de la personne », une « science de la personne », pour interroger vraiment ce que signifie « être » pour une personne. De fait, le plus souvent la question relative à la personne est « qu'est-ce que la personne ? » et cela marque bien qu'elle demeure malgré tout interrogée comme une chose dont on cherche les propriétés. Les sciences humaines, loin de renouveler l'interrogation sur la personne, sur son mode d'être, sur son « comment », bloquent une telle interrogation, car elles enferment dans l'indéfini des déterminations empiriques. En nous racontant ainsi les histoires relatives aux personnes, elles développent implicitement l'idée que l'identité personnelle n'est que le point de croisement, seulement relativement constant, des différentes causalités qui s'exercent sur l'individu. Autrement dit la seule question habituellement développée relativement à la personne est la question « quoi » alors que la question décisive, si la personne n'est pas une chose, est la question « qui », « qui est-elle ? », « qui suis-je ? », « qui es-tu ? ».

Ce passage de la question « quoi » à la question « qui », rendue aujourd'hui possible par la pensée de Heidegger, mais qui était déjà contenu dans certaines significations du concept de personne de la philosophie médiévale, modifie complètement l'appréhension de l'identité de la personne, puisqu'avec la question « quoi » on se contente de chercher d'une part une essence commune, l'appartenance à l'humanité, c'est-à-dire la capacité à prendre conscience de soi et à écouter la raison et, d'autre part, des caractères empiriques contingents qui particularisent cette essence commune comme l'appartenance à telle tradition, à tel sexe, à tel club. Dans cette recherche de son identité, qui peut aussi tourner à l'obsession identitaire, je peux multiplier les approches pour tenter de déterminer quels sont les éléments plus ou moins constants qui me définissent ou qui définissent le « personnage » qu'il m'est donné de jouer dans la société. Les sciences de l'homme, dans leur méthode et leur but, appréhendent justement la personne dans son « quoi » et mettent en évidence, au-delà des caractères que l'on sait déjà posséder soi-même, l'infinité de nos déterminations. Or le paradoxe d'une telle analyse indéfinie de son identité comme chose douée de conscience est précisément qu'elle transforme cette identité en un mirage : au moment même où je crois me saisir au moyen de ces sciences du secret de mon être, au moment même où je vais enfin pouvoir saisir de façon transparente ce que je suis, je n'attrape que du vide, j'éprouve la transcendance de mon être vis-à-vis de toutes ces objectivations, aussi précises soient-elles. De même, au moment où je crois me saisir d'autrui, où je pense enfin connaître ce qu'il est, il m'échappe et ne me laisse qu'une somme de déterminations qui ne sont pas lui, même si elles sont à lui. Cependant, la conscience de cet « échappement » marque le fait que je reconnais vraiment celui que je rencontre comme une personne, qu'il est cette liberté, cette capacité à prendre conscience, à connaître, à vouloir et à aimer qui ne se laisse pas enfermer dans ses déterminations.

LA PERSONNE COMME CHOSE.

Il faut reconnaître que, dans ce souci de questionner la personne uniquement dans son « quoi », notre monde contemporain est conduit souvent à nier cette liberté, cet « échappement » à son identité de chose et c'est ainsi qu'on en vient à considérer que celui qui est vieux, grabataire, impotent, malade, sénile, n'est plus vraiment une personne, que sa vie ne mérite plus d'être vécue, et que l'euthanasie, la soi-disant « bonne mort », est ce qu'il y a de mieux pour lui. En effet, des associations influentes militent activement et efficacement pour, disent-elles, « le droit de mourir dans la dignité », laissant comprendre que la personne âgée, « qui n'est plus elle-même », qui souffre, qui encombre ses proches et ruine la société en traitements, est finalement, de par sa place même dans le monde social, devenue « indigne »[1]. L'indignité ne serait plus alors liée, dans cette idéologie montante, à la transgression d'une loi morale, mais à son être même : c'est la personne âgée dans son être même qui devient ici comprise comme un mal. Ainsi, celui qui a été aimé, actif, responsable etc. n'est-il plus considéré que comme un « poids » pour ses proches et comme un improductif pour la société : il est devenu une « chose » dont « on » ne sait que faire. Il devient de ce fait clair, que la distinction entre chose et personne, sur laquelle s'est construite toute la pensée occidentale, a été oubliée, ou n'est pas parvenue à être vraiment comprise. Finalement, toute sa vie l'homme a été le plus souvent compris comme une « chose » mise à disposition, comme plus ou moins actif, comme plus ou moins producteur, et avec l'âge il devient une chose de plus en plus inutile. Le drame est que la souffrance et l'efficacité du lien social font que la personne elle-même peut se considérer comme indigne, comme inutile, comme un obstacle au bien-être de ses semblables, et peut voir dans l'acte de se donner la mort, ou de se la faire donner par un autre, un service rendu à la société et un service rendu à

[1] Voir les analyses très claires de Jacques Ricot dans *Dignité et euthanasie*, Editions Pleins feux, 2003.

soi-même, car, selon l'idéologie dominante, comment être heureux quand on n'a plus rien et quand on ne peut plus rien faire ? Ce qui est « indigne » finalement aujourd'hui c'est d'être faible, impuissant et inutile, de ne « plus servir à rien », de ne plus avoir aucune place, aussi petite soit-elle, dans le processus de production du bien-être. Jeune, diplômé, actif, bâtisseur, père de famille, etc., nous étions une chose digne, estimée, reconnue, mais une fois grabataire dans un établissement spécialisé nous sommes devenus une chose indigne, une chose obscène que l'on cache aux enfants pour ne pas leur faire peur. Le monde contemporain, obsédé par l'identité-catégorie, pose chaque jour, mais implicitement, sournoisement, cette question lancinante à certains citoyens : qu'avez-vous à dire pour justifier de votre existence ? Etes-vous certains d'avoir le droit d'être ? Il n'est pas ici besoin de procureur, car ces questions quant à notre utilité sont parfaitement intériorisées et résonnent implacablement dans le tribunal intérieur. Certes, cette barbarie n'est pas vraiment nouvelle, mais ce qui est nouveau c'est qu'elle se donne le visage de l'humanitaire et ainsi s'oublie elle-même. En outre, elle possède plusieurs formes et la défense de l'euthanasie n'est que l'une d'elles, à côté de l'eugénisme et de bien d'autres. Il faut reconnaître que la victoire contre le nazisme, sa dénonciation constante et nécessaire, n'a pas permis de tuer l'hydre de cette naturalisation de la personne, qui sans cesse prend de nouvelles figures pour demander à certains hommes d'avoir à justifier tout simplement d'être.

La marque même du caractère dévastateur de cette conception de l'identité se trouve dans l'affirmation qu'il est possible de « tuer par amour ». Au lieu d'écouter la souffrance de l'autre homme, au lieu de le soigner et de prendre soin de lui, ce qui n'est pas une tâche facile, on en vient à concevoir que l'acte même de la compassion consiste à tuer : on deviendrait ainsi parricide ou infanticide par amour. Un tel renversement de toutes les valeurs de l'humanité est la forme même du nihilisme contemporain et constitue pour l'humanité une crise radicale, la plus mortelle qui soit. Il ne s'agit en aucun cas de minimiser la difficulté, la souffrance et l'abnégation de ceux qui accompagnent les personnes âgées, malades, accidentées, mais seulement de rappeler qu'il y a dans cet « accompagnement » ce que l'humanité a toujours tenté de comprendre sous le terme d'amour, dans cet amour vraiment humain qui n'est ni spontané, ni facile et qui suppose une véritable « conversion » à l'autre, c'est-à-dire le souci d'aimer l'autre homme pour lui-même. Ainsi, l'euthanasie proprement dite, qui ne se confond pas avec le souci de soulager les souffrances ou avec le refus de l'acharnement thérapeutique, est issue de cette mauvaise pitié, de cette pitié dangereuse, si bien dénoncée par Nietzsche, dans laquelle c'est uniquement soi-même que l'on protège de la souffrance, dans laquelle on se protège de la souffrance des autres dans l'unique souci de se préserver soi-même pour persévérer dans sa quiétude personnelle[2]. Cette pitié indifférente, égoïste et dangereuse est un sentiment qui manifeste le pur enfermement en soi et qui est ainsi, en fait, l'insensibilité même à autrui prête à tout justifier pour protéger sa vie, y compris le meurtre.

LE MOI COMME ENIGME

Il fallait indiquer la monstruosité de thèses soutenues aujourd'hui avec une bonne conscience impressionnante, et qui sont devenus à tel point « évidentes » qu'elles sont parfois défendues sans la moindre interrogation, dans un somnambulisme mortifère, aussi par certains responsables politiques et médicaux, pour souligner combien une conception naturaliste de l'identité conduit à brouiller la distinction entre personne et chose, entre *persona* et *res*, et conduit ainsi l'humanité européenne, au sens spirituel et non géographique du terme, à sa ruine. De même que comprendre une chose, c'est rendre raison de son

[2] Voir notre ouvrage, *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, Paris, Editions du Cerf, 2003.

existence en explicitant son concept et sa cause, on cherche à appliquer ce principe de raison suffisante aux personnes : elles ne sont vraiment reçues, accueillies, que si elles peuvent justifier de leur utilité. La question est rarement « qui es-tu ? » et le plus souvent la seule question est « à quoi sers-tu ? », « à quoi peux-tu être utile à mon bien-être ? ». Il ne s'agit pas de nier la nécessité de ce jugement d'utilité dans la vie sociale, mais de se demander si la vie commune peut se fonder sur cette unique question. Que reste-t-il de la personne sans la possibilité de suspendre, au moins momentanément, ce jugement d'utilité, et même tout jugement, pour seulement poser la question « qui es-tu ? ».

Avec la pensée moderne, depuis Locke, on tente d'échapper à cette réduction de la personne en simple chose en défendant l'idée d'une double substantialité de la personne : à côté de ma constance comme chose du monde, comme individu pris dans un ou des mondes, il y a la constance que je me donne par ma conscience, par ma liberté, par mes décisions et par mes responsabilités. Ainsi, d'un côté il y a une identité que je ne choisis pas, qui n'est certes pas l'essentiel de moi-même, mais avec laquelle je dois pourtant toujours composer, et, d'un autre côté, il y a une identité que je veux, que je construis par mes actes et par les différents récits que je fais de moi-même. Cette seconde identité, dont je suis le créateur, et qui tente de s'annexer la première, ou au moins de la relativiser, n'est pas fixe comme une chose, mais est au contraire un processus vivant et indéfini, une unification continue et donc une production ou une création continue dont je dois répondre devant moi-même à chaque instant. A la stabilité relative de notre être-chose répond le dynamisme de notre être-je et la personne humaine se comprend elle-même comme l'unité de ces deux identités. Il est bien sûr possible de s'interroger sur le sens d'être d'un tel hybride à la fois chose et sujet et sur la possibilité de répondre à la question « qui suis-je ? » en essayant de tenir ensemble ce que je suis comme individu historiquement déterminé, pris dans un nœud de relations déterminées, et ce que je suis comme projet de moi-même. D'un côté, mon identité n'est que le croisement contingent d'une infinité de relations, qui en grande partie m'échappent, et, d'un autre côté, mon identité tient à ce que je veux faire de moi et que je ne suis pas encore. En conséquence, entre cette identité que je ne suis pas vraiment ou que je ne suis plus et cette identité que je ne suis pas encore, je fais l'épreuve de mon incapacité à me saisir, du fait que je suis pour moi-même, comme disait saint Augustin, une terre de difficultés.

Comme philosophe je suis tous les textes que j'ai lu, toutes les personnes proches ou lointaines qui ont pris part à ma formation intellectuelle, ou je suis encore le hasard des réformes et des jeux de pouvoir dans l'institution où je travaille, néanmoins le croisement de tout cela ne pourra jamais vraiment donner, si je suis effectivement un philosophe, la raison suffisante de ce que je pense et de ce que j'écris. Comme philosophe je suis également l'ensemble de mes intentions, de mes volontés, de mes projets, je suis une certaine obstination et une certaine fidélité à moi-même, mais là encore mon identité ne peut être la simple somme de mes actes libres, ni leur point d'équilibre, ni leur plus petit dénominateur commun, et cette identité par liberté demeure elle-même intangible. Dès lors, il est possible de dire, selon un style augustinien, que tant que je ne me pose pas la question, je sais qui je suis, mais dès que je me pose cette question, je ne le sais plus, ce qui atteste bien qu'avant de me comprendre comme une production continue, je dois me comprendre comme une question continue. L'authentique souci de soi a comme nécessaire point de départ cette obscurité radicale à soi dont l'épreuve protège contre son enfermement dans un personnage. L'énigme du moi est irréductible, et c'est pourquoi il n'est pas possible de dépasser cette énigme par une conception plus sophistiquée, par une nouvelle construction intellectuelle mettant en œuvre les dernières modes de la réflexion. Tous ces nouveaux habillages ne modifient pas l'énigme et ne font que la rendre un peu plus inaccessible. En conséquence, il n'y pas d'autres possibilités que de passer vraiment de la question « quoi » à la question « qui » en déconstruisant le concept moderne de personne, en déliant son lien à la conscience de soi, qui

le définit depuis Locke, pour retrouver, ou comme dit Ricoeur pour « ressusciter[3] », le vrai concept de personne. En effet, dans son sens premier, tel qu'il naît avec saint Augustin, la personne relève d'une tout autre identité que celle qui a été décrite jusqu'à maintenant sous sa double forme d'identité comme chose et d'identité comme liberté, et il s'agit de retrouver cette identité sous les alluvions de la pensée moderne. Toute la difficulté de ce retour, qui est un renversement, tient dans la nécessité de changer radicalement la façon même de s'interroger sur soi : au lieu de se demander comment demeurer le même en dépit du temps, et de faire ainsi de la stabilité une obsession, il s'agit de se demander ce que j'ai à faire moi et à élever cette inquiétude au rang d'un mode d'être, d'un mode de fidélité à soi.

ÊTRE EN EXIL

L'identité de la personne n'est pas celle d'une chose parmi les choses, parce qu'elle est celle qui est à l'œuvre dans son rapport au monde et, de ce fait, l'identité personnelle ne se manifeste pas seulement à l'occasion du rapport au monde, mais elle est indissociable de ce rapport et ne doit être compris que par rapport à lui. Il s'agit donc d'une identité qui est une certaine façon de se rapporter à l'altérité du monde, de façon à la fois active et passive, qu'il s'agisse de l'altérité de mon prochain ou de l'altérité d'une rivière. Dans cette identité que l'on nommera une identité d'exil, il ne s'agit plus tant de se tenir ou de se maintenir soi-même, mais il s'agit de se tenir dans autre chose que soi et d'être soi-même précisément en étant en exil auprès de son prochain, ou auprès de la beauté et de la vérité du monde. Même si cette identité a depuis sa naissance une signification proprement théologique, elle possède aussi une signification naturelle, qui peut être élucidée par les moyens propres de la seule philosophie. Avec cette identité d'exil, la personne demeure bien définie par la liberté, mais cette liberté ne peut plus être comprise comme l'autodétermination arbitraire de celui qui suit ses désirs contre le monde, ni comme l'autonomie de celui qui écoute en lui la raison. En effet, il ne s'agit plus de se libérer du monde pour accéder à une maîtrise de soi, illusoire ou réelle, mais il s'agit de se décider librement pour une tâche en quelque sorte reçue des autres hommes et du monde. En conséquence, cette liberté engagée dans le monde ne se laisse comprendre que si on ne la comprend plus à partir de la séparation de l'intériorité et de l'extériorité et à partir de la séparation de l'activité et de la passivité.

Il n'est donc possible de retrouver le sens vrai de la personne que par un acte de conversion, de retournement de son être, par lequel on cesse de se comprendre comme un sujet, se construisant et se produisant lui-même, pour se saisir comme un être ouvert à l'altérité, de telle sorte qu'il ne peut se poser lui-même qu'en étant d'abord « pris » par autre chose que lui. L'humilité n'est pas ici un abaissement narcissique, qui serait encore une façon d'affirmer sa puissance, mais elle est l'acceptation d'être au-delà de soi dans la passivité, d'être blessé par ce qui prend au-delà de toute attente. L'humilité n'est donc pas l'acte d'un sujet toujours déjà lui-même qui consentirait à aller au-delà de lui-même, puisqu'elle invite au contraire à comprendre l'identité à partir de « l'être au-delà ». Telle est l'identité d'exil qui est apparue avec la philosophie interne au christianisme et qui a trouvé sa formulation avec saint Augustin : l'homme n'est lui-même, auprès de lui-même, qu'à se perdre pour autre chose que lui-même, qu'à renoncer à la forme qu'il s'est donné lui-même pour se laisser informer par ce qui le touche, car c'est alors qu'il accomplit son essence d'être relationnel et responsif, autrement dit qu'il est une personne au sens fort du terme. La personne, avant d'être une conscience et pour pouvoir l'être, est l'individu qui s'ouvre à son propre pouvoir être en s'exposant à la présence nue d'autrui, au surgissement de l'événement heureux ou au traumatisme du drame, à la beauté du monde ou à la violence inimaginable, et qui, au lieu de

[3] *Lectures* 2, Paris, Seuil, 1999, p. 198.

fuir, comme on le fait habituellement dans le divertissement ou le silence, porte une parole fragile et finie, mais responsable, sur ce qui arrive. L'individu qui ainsi s'expose à ce qui dépasse ses possibilités de maîtrise en disant la beauté ou l'horreur, la bonté ou le mal, s'ouvre, dans sa finitude, à des possibilités qu'il ne s'imaginait pas posséder et en soutenant notamment l'homme qui souffre, précisément dans ce que sa tenue a d'insoutenable, il est en exil, il se clive de son identité produite, et il reçoit de cet exil un visage. La personne est le visage de l'individu tourné vers ce qui est au-delà de lui-même.

Or, cette humilité propre à l'identité d'exil est loin d'aller de soi dans ce monde qui, quand on n'est pas touché dans sa chair, transforme tout en objet de spectacle et installe l'individu dans une neutralité d'indifférence. Pourtant, cette capacité reçue d'être en exil est le véritable principe d'individuation, qui sauve de l'anonymat du spectateur, car c'est dans cet engagement que l'individu s'accomplit comme unique et irremplaçable. Aucune totalisation de ma vie passée, ni aucune anticipation de ma vie future, ne pourront vraiment me dire qui je suis, dans la mesure où la réponse à la question « qui » ne peut venir que de cet exode. Je suis une énigme pour moi-même, puisque je ne peux pas me poser seul cette question, qui m'est d'abord posée par ce qui me sollicite et que je peux ensuite reprendre : le « qui suis-je ? » est dérivé par rapport au « qui es-tu ? ». La *Bible* ne cesse de présenter cette identité d'exode : Job découvre qui il est dans l'épreuve, le bon Samaritain découvre qui il est dans son acte, Marie découvre qui elle est dans son « oui » à la demande inimaginable de Dieu. Cependant, cette identité d'exil se laisse aussi comprendre dans la vie naturelle : on peut être en exil par l'injonction du mimosa en fleur, par son odeur et sa couleur uniques. La personne peut se laisser ébranler par la plus humble des choses, un rayon de soleil sous la porte, une vieille boîte sur une étagère, le pas de quelqu'un dans la rue, et cette sensibilité est une intelligence qui nous aide à lutter contre l'endurcissement en soi, contre les multiples représentations dont nous protégeons notre vie. La force des poètes et des peintres est de nous libérer de l'unique souci de manipuler les choses et de les maîtriser, pour nous apprendre à nous laisser requérir à la vigilance par les simples choses, comme un vélo posé contre un mur, ou par les plus graves comme le cri, parfois silencieux, du persécuté. Dans cette vigilance plus originaire que celle issue d'une décision personnelle, la personne déploie des possibilités qui sont au-delà d'elle-même, qui dépassent le simple déploiement d'une essence, en s'identifiant à une mission reçue des êtres eux-mêmes.

LA FIDELITE A CE QUI APPELLE A ETRE

Contre l'apparence d'une identité stable, que l'on se donnerait à soi-même, la prise de conscience de soi revient à saisir que sa substantialité est donnée par les relations à l'altérité. Devenir soi consiste donc à faire le moins possible obstacle à ce qui nous met en exil, à ce qui en nous « se met en exil », et l'essence relationnelle et responsive de la personne ne saurait se limiter aux relations de personne à personne. L'interpersonnalité, en effet, ne porte pas à elle seule tout le poids du devenir soi, même si on ne peut pas dissocier l'appel des choses, les pleurs de l'enfant, les cris de la personne agressée et la plainte silencieuse de l'homme humilié. Quoi qu'il en soit, en renonçant à toute identité stable, la personne trouve dans cette identité d'exil la seule identité qui ne soit pas illusoire et qui corresponde à ce qui est, au sens propre, une vocation : je suis ce qui me prend et n'est véritablement mien que ce qui en moi se met en exil, et cela avant toute résolution qui consiste à assumer cet être en exil. Dans cette épreuve de l'ailleurs, la personne devient elle-même, non en s'affirmant, mais en recevant la possibilité d'exister au-delà d'elle-même et c'est ainsi qu'elle peut faire autre chose de sa vie que de jouir indéfiniment d'elle-même. Tout parle et m'appelle à me transcender. Il n'y a pas d'autre alternative à la vie personnelle que celle de l'endurcissement, dans une identité fictive produite par soi, et de l'ouverture à une identité toujours neuve, car provenant de ce qui, au-

delà de soi, requiert. Cette fidélité à l'appel des choses et des autres hommes est la seule constance qui ne conduise pas à un enfermement en soi, dans une image de soi, enfermement qui est le mode d'être premier de la personne qui n'est jamais d'emblée elle-même. La personne ne devient vraiment substantielle qu'à rendre en elle la capacité à ne pas résister à ce qui la met en exil de plus en plus substantielle.

La personne n'est donc pas l'individu qui se crée lui-même par son pouvoir sur lui-même et sur les choses, mais il est celui qui demeure fidèle au monde et au prochain par amour pour eux et qui, de ce fait, ne devient pas inconstant par faiblesse ou par blessure d'amour-propre. La constance propre de la personne, qui n'a ici plus rien à voir avec la constance d'une chose, tient à cette incapacité à se passer d'attester de la voix des choses, du cri des hommes ou de l'appel de Dieu. L'identité d'exil est ainsi la libération du vide d'une existence uniquement centrée sur soi, d'une existence abstraite du monde et donc distraite de sa vocation propre. Cependant, si la personne humaine peut comprendre par elle-même la nécessité de s'arracher à la pure immanence d'une intériorité close, elle ne peut pas, par ses seules forces, sortir d'Egypte, pour revenir vers le lieu où elle peut être. Elle ne peut sortir d'elle-même que par l'injonction du mimosa, de l'ami ou de Dieu, sans savoir pour autant clairement où elle est envoyée : c'est ce qui est vraiment qui libère de la seule contemplation de soi en reconduisant à l'inimaginable du réel.

La plupart des pensées de l'identité, celles qui abordent la question « quoi » en ignorant la question « qui », n'ont d'autre but que de résoudre cette crise individuelle et collective qui consiste à ne plus savoir quelle est sa place dans l'univers. On ne sort donc de cette crise que par la connaissance renforcée de ce que l'on est, de la place que l'on a à occuper dans le monde. Or, la présente étude a tenté de montrer que tous ces personnages, tous ces masques, aussi déterminés et légitimes soient-ils, ne permettront jamais de répondre à la question « qui ». En effet, il n'est possible d'être soi-même qu'en renonçant précisément à résoudre cette crise par la détermination par soi-même d'une place, pour accepter de vivre dans une crise d'une autre nature, dans une crise consentie, qui consiste à vivre dans l'ignorance de sa place, pour pouvoir ne vivre que dans le lieu ouvert par l'injonction des choses mêmes. L'expérience originaire, qui rend possible l'accomplissement de soi comme personne, est que mon être n'est pas là où je suis mais là où se trouve l'injonction des choses. Il n'y a pas que le visage d'autrui qui énonce le « tu dois », qui énonce le « transcende-toi », qui envoie au-delà de soi, mais également la plus humble des choses du monde, et c'est ma réponse à cet « envoi » qui constitue mon identité personnelle. La conscience de cette identité d'exode ne fait pas de moi un spectateur de moi-même, dans la mesure où il ne s'agit pas de la conscience d'un état, mais de la conscience de l'acte de se recevoir de l'ailleurs, de se laisser informer par ce qui nous touche : elle est la conscience que la plus humble des choses peut être mon avenir. L'identité de la personne ne tient pas à sa place subie ou produite dans un monde déjà là, mais au lieu où elle est appelée à être, et qui est au-delà de ce qu'elle pense d'elle, et c'est pourquoi cette identité est toujours ouverte. La personne ne peut donc être simplement comprise comme cette chose privilégiée qui est aussi une fin en soi, mais elle doit être décrite, si l'on veut vraiment élucider son sens d'être, comme l'homme qui, dans la totalité de son être, n'est lui-même qu'en répondant de tout son être de ce à quoi il est exposé : elle est le témoin, le répondant, de l'appel des choses, de l'appel des autres hommes et de l'appel de Dieu, qui l'envoient là où elle n'est pas encore et lui ouvrent ainsi un avenir ; ce qui prend sans reste, donne absolument. Dès lors, le véritable principe d'individuation de la personne n'est ni sa place dans le monde, ni l'activité du « je » se produisant lui-même, ni même l'acte de se possibiliser à partir de sa finitude, mais c'est cet appel de l'infini sans lequel la personne ne peut pas s'interroger sur le sens de son être, ne peut pas devenir pour elle-même une question. Telle est l'origine de l'individuation personnelle.