HAL
open science

La dramatique de la personne ou l'ipséité comme paradoxe

Emmanuel Housset

To cite this version:

Emmanuel Housset. La dramatique de la personne ou l'ipséité comme paradoxe. Les études philosophiques, 2007, Personne et ipséité, 2 (81), pp.215-233. 10.3917/leph.072.0215 . hal-02138125

HAL Id: hal-02138125

https://normandie-univ.hal.science/hal-02138125

Submitted on 23 May 2019

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.

Emmanuel Housset

La dramatique de la personne ou l'ipséité comme paradoxe

La possibilité d'être soi ne peut pas être simplement le pouvoir d'accomplir une capacité déterminée extérieurement par sa place dans le monde, mais c'est la possibilité de la possibilité, l'avoir à être dans la dimension de l'avoir à être. Le « soi » n'est donc en rien un état ou la qualité d'une chose et doit être compris comme un avenir pur qui est un combat. Or, c'est cette ipséité comprise comme un verbe et non comme un substantif qui se trouve au cœur de l'histoire du concept de personne puisque dès le commencement de cette histoire il est apparu qu'on est une personne qu'en le devenant, que dans l'obligation de le devenir. Dans ce combat rien n'est gagné d'avance et la personne vit dans la constante possibilité, face à l'adversité, de se perdre, c'est-à-dire non pas de perdre telle ou telle possibilité (si je renonce à tel métier ou à exercer telle compétence), mais de perdre ce que l'on a à être. Ainsi, d'emblée, la personne fut comprise comme un paradoxe dans la mesure où l'ipséité, l'identité personnelle, apparaissait immédiatement comme incommensurable avec l'identité de la chose. De fait, dans la longue histoire de ce concept, on a souvent eu recours au terme de personne pour ne pas dire âme, sujet ou esprit, c'est-à-dire une partie de la réalité humaine, de façon à pouvoir signifier l'homme dans la totalité de son existence. Même en théologie, comme en témoigne saint Augustin, on a fini par parler de trois personnes en Dieu pour éviter de parler de trois substances, ce qui aurait transformé la Trinité en un trithéisme[1]. Quoi qu'il en soit, pour l'homme la signification du terme de personne fut d'abord négative : elle n'est ni une simple chose naturelle, ni la simple partie d'un tout.

De fait, le personnalisme contemporain de Dilthey, de Buber, de Bergson, de Maritain, de Nédoncelle et de Mounier[2] a mis en évidence la crise de la personne, c'est-à-dire la nécessité de ne plus penser la personne comme une chose qui possède la capacité de dire « je » de façon à élucider en quoi elle n'est pas une substance mais une relation. Certes, toutes ces versions du personnalisme ne se ressemblent pas, néanmoins il y a un certain nombre d'invariants comme le souci de l'homme concret avec toute sa vie, son monde, son histoire, sa chair, sa communauté, ses engagements et sa responsabilité. Autrement dit, la pensée contemporaine a redécouvert l'importance de la distinction entre personne et individu, comme la nécessité de s'approprier l'individu en soi et l'impossibilité de se comprendre en dehors d'un « tu » et en dehors d'une communauté. Une philosophie de la personne ne se laisse donc

[1] Voir *La Trinité*, Bibliothèque Augustinienne n°15, Etudes augustiniennes, Paris, 1991, p.448.
[2] La liste n'est pas close.

réduire ni à une philosophie de l'individu étudiant les diverses déterminations de la chose homme, ni à une philosophie du sujet remontant à un je pur condition de l'objectivation du monde. En effet, une pensée de la personne demande justement de s'affranchir d'une telle distinction entre un moi empirique et un je pur dans la mesure où ces catégories masquent le paradoxe de la personne. On voit par là qu'il ne suffit pas d'affirmer que la personne n'est pas une chose, qu'il ne suffit pas de refuser le concept de substance pour le remplacer par celui de relation, pour se libérer d'une détermination négative de la personne dans laquelle elle demeure encore dépendante de ce dont elle se détache. En conséquence, dans la pensée contemporaine, ce qui ne serait pas vrai de la pensée médiévale, demeure une réelle indétermination de la personne quant à son sens d'être qui fait qu'elle n'a pas encore gagné le statut d'un véritable concept. Il ne s'agit pas là d'un simple échec théorique sans conséquence sur l'existence humaine dans la mesure même où cet échec manifeste une crise très grave et très profonde de la personne aujourd'hui : nous parlons sans cesse des droits de la personne, du respect des personne, mais en ayant complètement perdu ce que peut bien signifier avoir à être une personne. Il faut reconnaître que ce terme de personne est très souvent utilisé d'une façon très vague, notamment en réduisant la personne à la conscience de soi, et dès lors le retour à la personne ne serait que le retour à « l'écoeurant reniflement du psychique[3] » comme disait Heidegger. On ne sait plus ce que c'est que d'être une personne, c'est-à-dire d'avoir à l'être, parce qu'elle est soit comprise d'une façon purement formelle et vide comme sujet théorique ou comme un sujet juridique, soit comprise comme un pur nœud de relations contingentes infinies comme dans les sciences humaines. Plus encore, le terme de personne est utilisé aussi bien en philosophie, en droit, en psychologie, en bioéthique, en linguistique, dans les études littéraires etc., sans qu'il soit possible de dégager le moindre invariant dans tous ces usages. La confusion tient alors à une forme de somnambulisme lié au fait que le terme de personne n'est quasiment jamais distingué des termes d'homme, d'individu, de moi ou de soi. On parle ainsi avec la bonne conscience de ceux pour qui tout va de soi des droits de la personne, de la dignité de la personne, mais dans la pure compréhensivité indifférente du bavardage qui fait que la personne même n'est pas interrogée. Or dans cet usage aveugle c'est toujours l'ipséité de la personne qui est perdue, oubliée, dans cette séparation entre une identité vide, formelle, d'un sujet conscient de lui-même, qui répond de lui-même et qui possède des droits généraux, et une identité pleine liée à la place où l'individu est tombé dans le monde. Dans cette scission entre le vide et le plein, c'est la facticité de l'exister personnel qui est perdue et cette perte n'est pas étrangère aux pires violences du monde contemporain dans lequel l'homme demeure une chose mise à disposition même s'il est aussi une fin en soi. La définition kantienne de la personne fait-elle autre chose que de limiter l'usage qu'il est possible de faire de l'individu ?

Or le propre de la phénoménologie, dans la rigueur de sa méthode, est de rendre possible une véritable critique ontologique qui libère radicalement d'une approche naturaliste de la personne. Autrement dit, la possibilité d'une ouverture au concept de personne présuppose de s'affranchir d'un naturalisme récurrent dans lequel la personne demeure comprise par rapport à la nature, même quand il s'agit de les opposer. Rien n'est sans doute plus difficile que de déconstruire une précompréhension implicite de la personne qui peut demeurer présente même dans la définition de la personne comme relation. En effet, l'intersubjectivité, selon ses différentes déterminations, ne peut suffire à remettre en cause la définition de la personne comme l'être qui par la conscience qu'il a de lui-même possède un rôle et doit ainsi tenir sa place dans le monde. Dans cette détermination soit explicite, soit implicite, la personne demeure un hybride incompréhensible, une composition d'un pouvoir de réflexion et d'une nature empirique. De fait, l'enquête historique comprise comme une

[3] *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, traduction D. Panis, Gallimard, Paris, 1992, p.122.

archéologie du sens permet de montrer la nécessité de distinguer deux couches, le plus souvent confondues, de la personne : d'un côté la personne se comprend comme un masque, comme un rôle, comme un individu qui a sa place et des droits, et, d'un autre côté, la personne est la face (*prosôpon*), le visage, c'est-à-dire l'être qui se reçoit de ce à quoi il est ouvert, qui vit dans ce qui est ouvert par ce qu'il rencontre. Le sens d'être de la personne peut se laisser apercevoir à la faveur de cette confrontation entre rôle et visage en ce qu'elle souligne la tension interne à la personne : d'une part il y a le concept de personne issu du droit romain, c'est-à-dire le concept juridique de personne, et, d'autre part, il y a le concept biblique de personne[4].

Sans nier que la personne humaine soit toujours en même temps un personnage et qu'elle ne puisse totalement s'identifier à ce qu'elle a à être, à son identité d'exode, il s'agit de montrer que le rôle ou le masque ne peut suffire à répondre à la question « qui es-tu ? ». Certes, il est tout à fait possible de montrer en quoi la personne est un sujet libre qui se pose lui-même, qui se produit lui-même, mais dans cette perspective la personne demeure un sujet qui accomplit son essence universelle en assumant le rôle particulier qui lui est donné dans le monde. En conséquence, la personne reconduirait avant tout à l'universalité de la capacité rationnelle qui se trouve seulement particularisée par un rôle ou une identité tenue par une liberté. Néanmoins, réduire la personne à cette abstraction c'est la perdre car c'est perdre l'homme comme être concret qui existe à travers sa finitude et à partir de sa facticité. Il ne s'agit pas pour autant d'écarter d'un revers de main le sens juridique de la personne qui signifie la dignité des individus humains par rapport aux simples choses : l'homme libre comme l'esclave, tout en s'opposant dans les relations de droit, se nomment des personnes. Ainsi, la personne peut devenir le sujet qui dit le droit et la raison universelle et qui donc ne peut être compris comme une simple *res*. Cependant une grave difficulté demeure : la singularité ne peut pas parvenir à être pensée de façon positive dans cette perspective car elle demeure la particularisation d'une essence universelle. Dès lors, en comprenant la personne comme personnage il est impossible de donner à voir la différence eidétique entre la particularité de la chose et la singularité de la personne, puisque la personne demeure comprise comme la simple composition d'une essence universelle et de particularités contingentes : c'est dans tel rôle ou telle place qu'il m'est donné d'accomplir mon essence universelle. Il y a ici une forme d'anonymat du rôle puisque ma vocation à être homme n'est la mienne qu'en étant celle de tous les hommes et que sa particularisation n'est que secondaire. Pour utiliser une possibilité de la langue française, l'homme compris comme personne est d'une certaine façon considéré comme n'étant personne puisqu'il est substituable à un autre.

Or, comme le souligne Henri Maldiney, cette détermination de la personne comme rôle n'est pas seulement un concept historiquement déterminé de la personne, mais c'est également une constante possibilité d'existence, certes impropre, mais qui est toujours d'abord la nôtre. Dans les situations fonctionnelles, administratives ou bureaucratiques, nous nous pouvons ne jamais rencontrer personne mais seulement des masques, des noms-titres et des rôles[5]. Dans cette forme impropre de l'être-avec, l'individu qui apparaît dans mon monde environnant, que ce soit le contrôleur qui vérifie mon billet ou l'homme politique qui répond à

---

[4] De ce point de vue, il est possible de prendre ses distances par rapport à la présentation trop lisse que fait Marcel Mauss de l'histoire du terme de personne des Etrusques à Fichte en soulignant que la continuité de cette histoire tient au fait que la personne est d'emblée comprise comme un « moi ». Dès lors, la compréhension moderne, c'est-à-dire cartésienne, de la personne comme un ego devient la mesure de toute l'histoire du terme de personne. Voir Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, cinquième partie, *Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de « moi »*, PUF, coll. Quadrige 7e éd., 1997. Il est possible de montrer au contraire qu'il y a deux histoires du terme de personne qui se rencontrent sans jamais se confondre. Cela fait l'objet d'un travail à paraître de ma part.

[5] Voir *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble, 1991, p.340.

mes questions, n'est qu'un « répondeur » et non un répondant. De ce point de vue, dans la perte de la dimension responsive de la personne, tout individu croisé est un « fonctionnaire », qu'il accomplisse ou n'accomplisse pas sa fonction, fut-ce celle d'un simple passant. Ainsi, dans cette perte de la considération de l'ipséité propre à chacun, l'espace intersubjectif se réduit à n'être qu'une salle des pas perdus dans laquelle tout le monde se croise et personne ne se rencontre dans ce rapport de masque à masque. Dans cet espace anonyme chaque individu va quelque part, poursuit sa fin propre, ou erre, mais dans cet affairement personne ne chemine vraiment, personne ne poursuit un *Holzweg* qui puisse conduire au cœur de la communauté.

Cependant l'homme se méprend sur ses possibilités véritables en disparaissant sous le masque, c'est-à-dire en prenant l'aspect qu'il sait correspondre ou qu'il croît correspondre à l'attente des autres et aux desseins que l'on a sur lui et dès lors il est condamné à jouer sa vie au lieu de la vivre. Le danger de l'anonymat tient alors à la possibilité de prendre le regard vide du masque comme pure possibilité d'être ceci ou d'être cela et donc de pouvoir tout devenir et de n'être en fait jamais personne. L'équivoque de cette existence est de s'en tenir soit, comme on l'a déjà dit, au masque que l'on sait correspondre aux attentes du monde, soit à une identité vide d'un sujet qui veut pouvoir réaliser tous les possibles. Or, quand tout est possible ces possibilités sont vides et rien n'est réel et dans ce cas le masque est l'expression même de cet être anonyme dans lequel tout y est en puissance et rien en acte. Pour remettre en cause une telle compréhension de la personne, il est nécessaire de se libérer des pensées de l'identité personnelle qui, depuis Locke, se sont attachées à la question de l'inséparabilité de la conscience de soi et du temps. Le seul souci de la permanence, de la capacité à demeurer le même, conduit à confier à la mémoire de soi la tâche d'unifier la vie personnelle et en conséquence l'enquête sur la personne conduit à dégager une ipséité révolue. En effet, la volonté de s'assurer que je suis toujours le même aujourd'hui que celui que je fus autrefois enferme dans une totalisation incessante du souvenir, soumise à une volonté infinie de se tenir soi-même par la réflexion, qui ne dit en rien ce que j'ai à être. En effet, une pensée de la personne se doit de donner accès à l'ipséité présente, à mon être propre aujourd'hui qui est impensable sans l'horizon de mon avenir.

Husserl lui-même, tout en accordant une place décisive au souvenir dans la constitution du moi, est loin de s'en tenir exclusivement à l'identité ontologico-formelle de la permanence et donne à voir la tenue propre de la personne transcendantale qui se fonde sur la temporalisation originaire du flux de conscience, sur l'autoconstitution de la chair et sur les *habitus*. Même si la mémoire conserve une place importante, c'est la volonté qui est au principe de l'ipséité dynamique de la personne dans sa capacité à se tenir librement elle-même. En effet, pour elle-même, la personne n'est pas un objet constitué dans le temps, mais elle se comprend comme le mouvement d'une temporalisation continue, plus précisément d'une totalisation continue dans le présent vivant, et la mise en évidence de cette temporalisation comme étant l'être de la personne permet de dénoncer la formalisation toujours plus radicale de la personne depuis Descartes qui conduit à la vider de toute ipséité propre. La vie personnelle n'est ni une activité pure, ni une passivité pure, mais elle est cet entrelacement d'activité et de passivité qui constitue le présent. De ce point de vue, dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Husserl peut ouvrir un accès à l'être du temps en ne séparant pas le passé, le présent et le futur, mais en montrant la présence du passé dans la rétention : le son dans on extension est une vie en ce qu'il est retenu, même si cela a lieu dans la pure passivité. Ainsi, la rétention, qui n'est pas encore le souvenir, est le maintien d'un lien intuitif avec le passé qui ne lui retire pas sa réalité de passé. Cette première temporalisation passive, qui pourrait être nommée une patience transcendantale, est la forme la plus originaire de l'être à soi sans laquelle les autres formes de l'ipséité ne peuvent pas se constituer. Le flux absolu de la conscience dans son unité

constituante est ce qui fait que tout vécu m'apparaît comme le mien et, dès lors, il est ce qui fonde la possibilité de la réflexion et donc de l'autonomie. L'ipséité n'est pas ici un invariant qui permettrait de se reconnaître comme le même dans le changement, mais c'est la capacité à se reprendre sans cesse soi-même et à s'anticiper d'une façon continue. Le temps est donc bien une distension de la subjectivité, en retirant la signification aussi négative que le terme de distension avait chez saint Augustin, car il est, même dans la plus grande passivité, le produit de l'activité de la subjectivité. Je ne suis pas mon passé et mon avenir, mais je suis mon acte de totaliser mon passé et l'acte de m'anticiper.

En outre, il n'est possible d'élucider le soi qu'à la condition de s'arracher à l'idée abstraite d'un sujet désincarné pour retrouver notre existence charnelle. C'est pourquoi Husserl décrit l'ipséité de la personne à partir de la mienneté originaire de la chair : « L'aperception 'ma chair' est de façon originairement essentielle la première, et elle est la seule à être entièrement originale[6] ». En effet, l'auto-affection de la chair rend possible un être soi absolu puisqu'à l'extérieur de moi cela signifie à l'extérieur de ma chair. De ce point de vue, la chair n'est en rien un objet comme les autres, mais elle est pour moi le moyen de toute perception et donc le premier objet mien qui est en fait inséparable de moi. Ma chair est ce qui ne peut pas être loin de moi mais qui au contraire est constamment disponible dans ma sphère propre. Elle est le support de mes sensations et, de ce fait, elle fait l'objet d'une perception immanente puisque tout sentir est en même temps un se sentir. En conséquence, ma chair dit ce que je sui non parce qu'elle serait un objet constamment là, mais parce que, comme organe du vouloir, elle manifeste la liberté absolue de l'*ego*. Elle est donc bien le lieu de l'ipséité dans la mesure où en elle la personne pâtit et agit et se constitue en constituant le monde. S'il n'y a pas de monde sans chair, il n'y a pas non plus d'ipséité sans chair. Pour Husserl le je pur n'est en rien un esprit qui serait derrière la chair, mais il est cette ipséité absolue qui s'annonce dans le temps et dans la chair et qui fait que le temps et la chair sont miens d'une façon unique. Ici encore l'ipséité n'est pas une qualité constante, elle est plutôt l'acte de rendre le monde mien, l'acte de m'approprier ce qui se donne à moi. Ainsi, la chair n'est pas l'expression d'un esprit déjà individué, mais elle est l'acte de rendre visible le monde et c'est dans cet acte que nous avons une ipséité, c'est-à-dire un visage.

Néanmoins, l'élucidation du caractère mien du flux absolu de la conscience et de la chair ne peut suffire à expliquer l'ipséité de la personne qui doit s'accomplir dans la volonté et dans sa forme idéale qu'est l'autonomie. Devenir une personne, c'est vouloir se vouloir et dans cette volonté de volonté se constitue une identité propre comme Husserl le décrit dans ses analyses consacrées au je substrat des *habitus*. En effet, l'*habitus* est une dimension décisive de l'ipséité puisqu'il est une propriété issue du vouloir du je et qui demeure par ce même vouloir. Ainsi, en décrivant la genèse transcendantale du sujet, notamment dans la quatrième des *Méditations cartésiennes*, la phénoménologie transcendantale a les moyens, elle, de dépasser l'opposition stérile entre l'identité pure et formelle d'un je et la singularité empirique et contingente d'un moi, pour montrer comment le je transcendantal s'individue lui-même sans perdre son caractère transcendantal. Or l'habitus est une propriété du je pur et non une disposition réale du moi empirique dans la mesure où l'être soi ne tient pas à la capacité de remémoration d'une décision prise à un moment donné, celle de devenir philosophe, mais au fait de maintenir cette décision vivante et actuelle. Qui suis-je ? L'ensemble de ma vie passée, y compris les décisions qui furent les miennes, bonnes ou mauvaises, disent bien ce que je sui, ce qui constitue en quelque sorte mon héritage, mais seules les décisions dont je maintiens activement la validité peuvent vraiment dire qui je suis. L'ipséité de la personne est donc le produit d'une temporalisation de soi volontaire et libre qui fait que j'ai une façon unique de durer. Certes, cela laisse ouvertes toutes les possibilités de

[6] *Sur l'intersubjectivité I*, PUF, Paris, 2001, p.67.

perte de soi, d'errance, et nul mieux que l'auteur de la *Krisis* sait combien la personne peut échouer à se vouloir elle-même et peut se perdre dans la nuit opaque du naturalisme. Cela dit, même si aujourd'hui c'est la nuit, l'*habitus* comme structure de la subjectivité laisse ouverte la possibilité d'une renaissance de la personne dans la capacité à se vouloir selon des tâches infinies[7].

Ainsi Husserl reprend la définition kantienne de la personne par l'autonomie, c'est-à-dire comme un être qui se tient lui-même dans les conditions de la raison, mais ce n'est pas sans lui faire subir une profonde modification qui permet de ne pas oublier la dimension de l'ipséité : la personne se temporalise et possède de cette façon un style propre, un caractère personnel, qui est indissociable de son être. Cet avoir à être de la personne se trouve décrit dans la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* avec l'élucidation de la vie par vocation absolue du philosophe qui vit de répondre du monde. Dans cette mesure Husserl est le premier à avoir montré que la formalisation de la personne qui conduit à un *ego* vide et sans monde est une perte complète de la dimension de l'ipséité. La personnalité transcendantale, qui est aussi une historicité transcendantale, consiste à transformer l'héritage en mission de façon à ne pas se contenter de jouer un rôle dans l'accomplissement de tâches finies pour prendre conscience de la façon propre et unique dont je peux participer à la tâche infinie et universelle de rendre visible la vérité du monde. Ainsi, à l'identité fermée du masque il faut opposer l'ipséité ouverte de la personne qui est temps, chair et volonté et donc qui n'est elle-même qu'à porter dans le temps et dans sa chair le *telos* de l'humanité européenne. Etre une personne c'est répondre de soi, mais cette nature responsive de la personne n'est intelligible que si répondre de soi se laisse comprendre comme répondre du sens du monde.

Comme on l'a déjà dit, Husserl maintient pour l'essentiel la définition kantienne de la personne puisque c'est la donnée évidente à soi qui dans la temporalisation, dans la chair et dans la volonté fonde la possibilité d'une ipséité. Dans cette téléologie il s'agit toujours de répondre du *telos* à partir de l'identité nue du je pur et non de répondre au monde et au prochain à partir de leur appel. Dès lors, l'ipséité de la personne demeure dans la phénoménologie de Husserl, en dépit de tout son travail de déformalisation, celle d'un sujet isolé, toujours déjà lui-même, et qui se « produit » en quelque sorte lui-même, y compris dans l'interpersonnalité et dans l'historicité. Comme on l'a vu, il n'est possible d'accéder au concept de personne qu'à la condition de se libérer de toute compréhension abstraite de l'homme, or si avec Husserl on s'est affranchi de l'idée abstraite d'un homme sans durée, sans chair et sans histoire, il est nécessaire de pousser plus loin le refus de l'abstraction en montrant qu'il n'y a pas de personne isolée et que toute personne répond à ce qui toujours déjà la sollicite. Il faut reconnaître que c'est à partir de Heidegger qu'il a été possible de ne plus comprendre la personne à partir du fil conducteur de la substantialité pour lui restituer son essence relationnelle, même si Heidegger n'est pas à proprement parler un philosophe de la personne et s'il n'est pas possible d'identifier complètement personne et *Dasein*. Il est ici nécessaire de rappeler que cette réflexion sur la personne n'est pas purement historique, qu'elle n'a pas simplement pour but de décrire comment on passe d'un concept transcendantal de personne à un concept existential de personne, mais que cette méditation se veut conforme à son objet en étant d'abord historiale dans la mesure où en réactivant la nature responsive de la personne il s'agit de nous libérer de la préoccupation de nous trouver un rôle et une place dans le monde, pour faire en sorte que « nous soyons remis comme tâche à nous-mêmes, la tâche de devenir ce que nous sommes[8] ».

---

[7] Sur la tâche infinie d'être une personne selon Husserl, voir notre ouvrage *Personne et sujet selon Husserl*, PUF, coll. Epiméthée, Paris, 1997.

[8] Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1992, p.122.

Dans les célèbres analyses d'*Etre et temps*[9], Heidegger montre la nécessité de ne plus poser la personne à partir de la détermination ontologique du *subjectum* de façon à ne plus la comprendre comme un étant qui possède la réflexion, qui se constitue dans l'unité d'une histoire et qui répond absolument de lui-même. Finalement si la philosophie du sujet avait bien montré que la personne n'est pas une chose, elle continuait à la penser comme une chose possédant la capacité exceptionnelle de la réflexion et c'est pourquoi elle avait à la fois une face nature et une face liberté. Heidegger montre bien que la personne comme totalité ne saurait être une simple sommation de modes d'être ou une superposition de couches et dans l'idée de composition de nature et de liberté la personne est perdue. Sans partager du tout la thèse de Heidegger selon laquelle l'aveuglement au sens d'être de la personne proviendrait en partie de la persistance de l'anthropologie chrétienne[10], il est clair qu'avec Heidegger il est possible de retrouver l'idée que la personne est au-delà de ces abstractions que sont les compositions et qu'elle est plutôt l'être-le-là de la manifestation du monde. En effet, le personnalisme, dans ses différentes figures, n'a pas réussi à atteindre son but car il est demeuré en partie une psychologie et n'est pas parvenu à élucider l'origine des actes intentionnels. Antérieurement à l'individuation volontaire et libre du je pur, Heidegger nous donne à voir l'individuation du Dasein dans la facticité de l'existence et c'est cette ipséité donnée qui fait que je peux être pour moi-même une question. Autrement dit, vis-à-vis de la figure herculéenne d'un sujet autoconstituant, autolégislateur et autotélique, il s'agit de redécouvrir qu'avoir à être une personne ce n'est pas d'abord se vouloir absolument soi-même, mais c'est en premier lieu se comprendre comme un paradoxe, comme une obscurité radicale parce qu'elle est l'être qui n'est pas d'emblée lui-même. Le renversement effectué par Heidegger consiste à montrer en quoi la condition la plus habituelle du *Dasein* n'est pas la possession de soi, l'affirmation de son ipséité, mais plutôt l'anonymat : dans mon être au monde, notamment dans mon être avec les autres, je suis d'abord dans un mode impropre de mon existence. Selon les analyses d'Etre et temps, l'existence propre comme capacité à se choisir soi-même et à déterminer son existence par un tel choix est toujours une conversion d'une existence impropre dans laquelle mon existence se laisse déterminer par le monde ou par les autres. Dès lors, Heidegger permet de rompre avec le concept kantien, et finalement aussi husserlien de la personne, en déplaçant le lieu de la personnalité : chaque homme est d'abord ce dont il se préoccupe, sans réflexion et sans perception interne et ainsi le souci dévoile l'ipséité. De ce fait, la nature responsive de la personne apparaît sous un tout autre jour : répondre n'est pas l'acte d'une subjectivité immédiatement présente à elle-même et qui ensuite tente de coexister avec d'autres subjectivités comme dans la communauté idéale des savants et des philosophes, mais c'est toujours déjà répondre à quelqu'un, même si dans la sollicitude négative cette réponse prend la forme de l'indifférence alors que dans la sollicitude positive elle rend l'autre à lui-même, c'est-à-dire à l'usage de sa liberté. Avoir à être une

---

[9] « La personne n'est pas une chose, n'est pas une substance, n'est pas un objet. On souligne ainsi ce que Husserl suggère, lorsqu'il exige pour l'unité de la personne une constitution essentiellement autre que pour les choses naturelles. Ce que Scheler dit de la personne il le formule également à propos des actes : « mais jamais un acte n'est aussi objet ; car il appartient à l'essence de l'être des actes de n'être vécus que dans l'accomplissement lui-même et d'être donnés [seulement] dans la réflexion ». Les actes sont quelque chose de non psychique. Il appartient à l'essence de la personne de n'exister que dans l'accomplissement des actes intentionnels, elle *n*'est donc essentiellement *pas* un objet. Toute objectivation psychique, donc toute saisie des actes comme quelque chose de psychique, est identique à une dépersonnalisation. La personne est toujours donnée comme ce qui accomplit des actes intentionnels qui sont liés par l'unité d'un sens. L'être psychique n'a donc rien à voir avec l'être-personne. Les actes sont accomplis, la personne est ce qui les accomplit. Mais quel est le sens ontologique de cet « accomplir », comment doit-on déterminer dans un sens ontologique positif le mode d'être de la personne ? », *Etre et temps*, §10, traduction E. Martineau, Authentica, 1985, p.57-58.

[10] Il est même tout à fait possible de soutenir que l'échec du personnalisme dans sa capacité à donner à voir la totalité propre à la personne vient plutôt d'une anthropologie chrétienne qui n'est pas assez assumée et donc d'une conception encore trop formelle de la personne.

personne c'est aussi devoir rendre l'autre à son avoir à être une personne dans l'inquiétude de son ipséité. Telle est la *Selbstständigkeit* de la personne qui consiste non seulement à pouvoir être en ses possibilités mais également à vouloir que l'autre puisse être en ses possibilités.

Sans pouvoir développer dans la présente étude ces analyses décisives pour l'histoire de la philosophie et pour la dramatique de la personne, il suffit d'indiquer ici que Heidegger, en développant une philosophie du comprendre et non du voir, est véritablement celui qui met fin à une certaine histoire du concept de personne qui va de Descartes au personnalisme en libérant d'un soi qui est encore de l'ordre de l'étant, fût-ce comme un possible. La personne n'est pas un sujet vide qui pourrait tout faire ou tout devenir, ou qui pourrait choisir entre des possibilités indifférentes, mais elle est l'être qui à partir de son être-jeté est ouvert à l'horizon *a priori* de ses possibles. De ce fait, si la personne n'est pas une chose, elle n'est pas non plus une pure liberté hors du monde et la preuve en est que le *Dasein* est aussi pris dans ses possibilités non voulues. En conséquence, concrètement, se comprendre ce n'est pas seulement se saisir dans un acte réflexif, mais c'est tenter de savoir à quoi s'en tenir dans son être-au-monde, même si le Dasein est d'abord celui qui se méprend sur lui-même et qui a toujours à se retrouver : « Le comprendre est l'être existential du pouvoir-être propre du *Dasein* lui-même, de telle sorte que cet être ouvre en lui-même « où » il en est avec lui-même[11] ». Il ne s'agit pas tant ici de rompre avec l'évidence donatrice originaire source de droit, posée en principe par Husserl, que de s'attacher à dégager un autre concept d'intuition, un concept existential et plus originaire. Si pour Husserl comprendre c'est voir, pour Heidegger voir c'est comprendre et cela libère du concept habituel de personne en mettant en évidence que le *Dasein* a à devenir ce qu'il est et que ce qu'il est il ne l'est qu'à le devenir. Autrement dit, la prise en compte de la temporalisation de la personne est ici plus radicale dans la mesure où avoir à être une personne ce n'est pas seulement accomplir dans le temps une essence intemporelle. En effet, le comprendre constitue l'être du là dans un voir qui est cette fois plus réceptif que productif dans la mesure où c'est un « séjourner auprès de » qui est le contraire de la curiosité et c'est pourquoi le *Dasein* est d'abord l'être qui comprend le sens de l'être. Dès lors, le comprendre est pour Heidegger la disponibilité à l'advocation du *Dasein* puisque se comprend le *Dasein* qui a cessé de fuir devant l'étrangeté de l'angoisse et qui assume son pouvoir être le plus propre.

Il est impossible de minimiser la force du renversement effectué, ici qui met fin à l'égologie en mettant fin à l'idée d'une auto-production de soi, et auquel Heidegger tentera de demeurer fidèle en s'éloignant de sa propre métaphysique du *Dasein* qui contient toujours implicitement l'idée d'une production infinie de soi. Il ne suffit pas en effet de montrer que je suis appelé, requis, traumatisé pour renoncer à l'égologie puisque une telle réceptivité ne commande pas d'abandonner l'idée que c'est ma volonté propre qui doit être faite et la manifestation d'une transcendance ne vient rompre la quiétude de l'immanence que pour lui donner la possibilité de se reconstituer. La personne n'est pas l'*ego*, mais on est loin d'avoir mesuré toutes les conséquences de cette thèse et il faut bien reconnaître que souvent soit l'égologie demeure implicite, soit la question de la personne a disparu avec la mise entre parenthèses de l'*ego*. Rien n'est donc plus difficile, mais aussi plus décisif aujourd'hui, que d'arriver à élucider le sens d'être de la personne. Quoi qu'il en soit, comprendre c'est exister librement sa possibilité et c'est, pour reprendre une expression d'Henri Maldiney, tenir l'être et non la pose, et c'est donc ne plus se comprendre de manière échéante à partir du monde. Il faut bien reconnaître que la personne n'est elle-même que dans l'épreuve de sa propre transcendance, que dans la compréhension de l'appel de la conscience qui rend possible le choix du choix qu'est la résolution. Si l'autonomie, la *Selbst-ständigkeit,* définit toujours la personne, elle prend avec *Etre et temps* une tout autre signification : « L'auto-constance

[11] *Etre et temps*, traduction E. Martineau, Authentica, 1985, p.119.

(*Selbstständigkeit*) ne signifie rien d'autre existentialement que la résolution devançante. La structure ontologique de celle-ci dévoile l'existentialité de l'ipséité du soi-même (*Selbstheit des Selbst*)[12] ». La résolution est ainsi la fidélité envers le soi-même propre et c'est elle qui constitue la stabilité existentielle du *Dasein* par laquelle l'homme se libère du « on », du fait de n'être précisément « personne » et non pas une personne. Plus radicalement encore que le je substrat des habitus cette auto-constance est un avoir à être dans la mesure où nous avons toujours à décider de ce à quoi nous sommes résolus, rien n'étant jamais définitivement acquis. D'un côté cela libère du poids écrasant de la tâche infinie d'être soi, d'accomplir son moi éternel, et, d'un autre côté, la résolution demande de se possibiliser à partir de sa finitude : il s'agit de se décider à ce qui nous rend possible dans l'incertitude de notre place au lieu de se figer dans une identité stable, fut-ce celle d'un Hercule devant porter la totalité du sens du monde. La personne n'est pas l'histoire de ce qu'elle fut, mais l'histoire de ce qu'elle a à être, non pas idéalement, mais dans la facticité de son être exposé au monde et aux autres.

Il n'est possible d'être soi qu'en étant un être des lointains et c'est pourquoi le *Dasein* n'a pas des possibles, mais il est un être possible : la personne est alors la possibilisation de l'individu[13] et elle peut devenir plus et autre qu'elle n'est. La personne n'est donc pas le personnage qui tient la pose en accomplissant ce que le monde est censé attendre de lui, mais elle est un être hors de soi qui se possibilise d'abord à partir de ce qui n'est pas lui. Cette façon de fonder la personne dans le projet souligne bien que la personne ne saurait jamais être en possession de son être le plus propre, mais qu'elle n'est elle-même qu'à exister ce qui la fait être, notamment en comprenant l'appel dans le choix. Ainsi, contrairement à ce qui fut décrit par toute l'histoire moderne du concept de personne, la personne n'est plus ici un sujet qui se produit lui-même en imposant une forme à une matière, mais elle est l'être qui décide de lui-même dans le monde et qui dans la résolution trouve sa translucidité propre, c'est-à-dire son ouverture à sa tâche propre. En effet, jetée dans sa situation factuelle, la personne s'institue alors l'ouvreur d'un projet de monde, d'un monde dont elle est le là.

Tout ce chemin a permis de se libérer de cette figure de la personne comme un être absolu qui répond de lui-même a priori et du même coup l'essence relationnelle de la personne apparaît sous un jour nouveau comme la capacité à répondre de soi en répondant aussi de ce qui n'est pas soi. Néanmoins, n'est-il pas nécessaire de radicaliser encore cette compréhension de l'essence relationnelle et responsive de la personne en s'affranchissant de toute idée de constance afin de retrouver pleinement l'inquiétude de l'existence personnelle si bien décrite par saint Augustin : c'est là où je me perds, là où je me donne que s'ouvre la possibilité de mon ipséité. Or cette exposition radicale de la personne était au cœur du concept biblique de personne et on peut se demander si elle ne correspond pas à l'intention profonde du personnalisme qu'il n'a pu mener à la parfaite clarté à cause du poids des catégories traditionnelles. De fait, le lien d'essence de la personne et de l'amour était un thème central de toute la philosophie médiévale et il ne peut être retrouvé qu'à la condition d'effectuer une radicale désubjectivisation de la personne. Cependant, le Heidegger d'*Etre et temps*, s'il effectue une part décisive de cette tâche de désubjectivisation, s'il prolonge le travail nécessaire de séparation de la psychologie et de la philosophie commencé par Husserl (psychologie qui demeure pourtant dominante dans la pensée actuelle), comprend encore l'ipséité comme une auto-appropriation, ce qui bloque en partie l'accès à la personne comme visage qui se reçoit de ce qui l'éclaire. En outre, comme l'a souligné Lévinas, la solitude du *Dasein*, de l'être pour la mort, ne donne pas accès à la transitivité dans la passivité, n'ouvre pas à une compréhension de la personne qui se laisse déposséder et qui se laisse ainsi requérir à la vigilance. Bien évidemment, l'évolution de la pensée de Heidegger après *Etre et temps*, et notamment la progressive compréhension de l'ipséité comme *Ereignis*, modifie profondément

[12] *Etre et temps* §64, traduction E. Martineau, Authentica 1985, p.228.
[13] Voir Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble, 1991, p.344.

le sens de l'objection faite à Heidegger, mais il n'en demeure pas moins que Heidegger en refusant le terme de personne au § 10 d'*Etre et temps* veut délibérément, définitivement et violemment écarter le concept théologique de personne qui n'a jamais été absent de la tradition métaphysique et du personnalisme qu'il dénonce. Or en refusant ce concept théologique, sous prétexte qu'il maintiendrait l'ancienne compréhension de l'homme, c'est également l'idée de perte, de dépossession, qui se trouve refusée : Heidegger refuse aussi l'invention chrétienne de la personne, qui n'est plus un rôle dans un espace social déterminé, mais un visage comme expression d'un être unique hors de toute comparaison et qui s'exprime par exemple dans la thèse de Luther selon laquelle c'est la foi qui fait la personne. Certes, cet anti-christianisme est lié au souci de déconstruire la structure ontothéologique de la métaphysique en écartant tous les anciens concepts théologiques déthéologisés, néanmoins on peut se demander d'une part si une telle perspective respecte la vérité de la philosophie médiévale, mais, d'autre part, on peut également se demander si une telle position peut permettre de mettre en évidence la dimension ontologique de l'amour sur lequel Heidegger écrit pourtant des pages très importantes. L'analytique du *Dasein* permet de mieux comprendre l'avoir à être de la personne, cependant il rate la dimension de l'amour qui est ce qu'il y a de plus difficile à penser car justement radicalement hétérogène à toute égologie, même implicite ou renversée. En effet, l'amour est le regard de la personne, son visage, il est ce qui transfigure l'individu et ne vient pas de lui, mais pour l'élucider il faudrait reconnaître qu'il est plus fort que la mort pour reconduire l'existant à lui-même et cela n'est pas pensable à partir de Heidegger.

Il n'y a d'ipséité pour la personne que par la grâce d'un événement qui échappe à tout horizon *a priori* des possibles et qui reconduit la personne à ce qu'elle n'imaginait pas pouvoir être. C'est en effet la surprise même de la réalité, l'inimaginable de ce qui advient, qui met en demeure d'exister, et en cela l'ipséité de la personne n'est pas une constance mais une ipséité toujours en départ, toujours en recommencement, dans une existence exposée qui consiste à se laisser informer par ce qui nous touche. L'autre personne n'est pas cet être que je constitue comme un alter ego ou comme une autre chair, ni celui que j'invite à avoir à être, mais c'est d'abord l'être que je rencontre et qui me surprend avant toute appropriation par moi : l'autre personne se donne à moi d'abord dans son secret et elle me révèle alors comme visage, comme transcendance. Ainsi, au sujet autolégislateur kantien s'oppose l'idée d'un être qui n'est pas l'exemplaire d'une espèce, mais qui se maintient vraiment « en personne » en s'exposant à l'événement du monde, d'autrui ou de Dieu. Il y a bien en cela un secret de la personne qui ne peut être mis au jour par la violence d'un regard inquisiteur sur soi-même et qui ne fait pas l'objet d'une vision d'essence. A l'eidétique de la personne succède de cette façon une dramatique de la personne qui étudie vraiment l'avoir à être dans sa dimension aurorale en élucidant l'excès de ce que je suis comme réponse à l'événement par rapport à tout rôle que je me suis donné. Comme le montre Henri Maldiney, le secret de la personne est la venue à la présence de ce qui demeure vraiment inapparent en elle et c'est pourquoi « le secret de la personne s'entrevoit à la lueur d'un visage éclairant à soi[14] ». Cette présence n'a rien à voir avec celle de la *Vorhandenheit*, mais elle est également antérieure au souci et au projet et elle est fort proche de l'*Anwesenheit* du dernier Heidegger. Ainsi, la personne advient à elle-même en son ipséité la plus propre par la grâce de la venue en présence de l'autre personne : parce qu'une autre personne s'adresse à en en manifestant son secret, la personne reçoit un visage en ne se détournant pas de cette adresse. Chaque personne chemine où ses rencontres l'envoient et c'est pourquoi elle n'a un visage que par la grâce d'un autre visage qui est en sa venue son avenir. Il ne s'agit pas de renoncer à l'autotemporalisation ou à l'auto-constance de la personne, mais de montrer qu'antérieurement à une telle auto-

[14] *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble, 1991, p.347.

appropriation il y a ce premier commencement qui vient du fait d'être envoyé par le prochain vers le lointain où je suis. Ce n'est donc pas retomber dans l'anonymat d'un être livré au monde, mais c'est découvrir l'ipséité d'un être envoyé par delà ce que l'on est vers ce que l'on a à être. En effet, l'autre homme ne peut m'apparaître comme une personne que dans l'espace de ma présence ouverte qu'il informe d'une façon inimaginable. Si l'imprévisible de la présence d'autrui me donne un visage, c'est que cet imprévisible ne fait pas que m'ouvrir à une possibilité de moi-même déjà là mais non encore développée, comme si la rencontre de l'autre homme et du monde était la cause occasionnelle du devenir soi, mais c'est parce qu'il me fait véritablement devenir ce que je n'étais pas encore. L'impératif « Deviens ce que tu es » est en quelque sorte la forme de tout appel des choses et des autres, mais devenir ce que l'on est ce n'est pas accomplir une ipséité déjà là, mais c'est vraiment devenir ce que l'on n'était pas encore et que l'on ne pouvait pas devenir sans cet appel. Dès lors, à la transcendance fermée de tout sujet qui veut s'approprier lui-même s'oppose la transcendance ouverte de la personne qui ne s'identifie plus à la représentation qu'elle a d'elle-même et qui, dans l'ignorance de ce qu'elle est, est disponible à l'impossible d'elle-même. Or sans l'expérience d'une dépossession radicale de soi, comprise comme un se laisser déposséder de soi par l'excès de ce qui advient, il n'est pas possible d'élucider en quoi l'expérience de soi c'est d'abord l'expérience d'une altérité radicale en soi, l'expérience d'un autre de moi qui dépasse tout horizon *a priori* des possibles, qui dépasse toute capacité *a priori* d'agir et de pâtir, et qui est précisément l'expérience essentielle de la personne méditée depuis longtemps et aujourd'hui encore par toute la philosophie issue du christianisme. Tel est le paradoxe de la personne ou plutôt la personne comme paradoxe : il est impossible de l'enfermer dans une définition dans la mesure où celui qui m'aime dans une disposition libre et prévenante ne supprime pas la liberté, mais suscite la décision libre de répondre à cet appel et ainsi se dévoile un autre de moi qui échappe à tout projet et qui me fait vivre dans l'inquiétude de ma propre altérité décrite par saint Augustin. Que je le veuille ou non, je suis l'élu, c'est-à-dire quelqu'un qui est moi et que je ne peux pas produire, qui m'envoie à ce que je ne suis pas encore et donc qui m'appelle à être sans en supprimer le secret.

Antérieurement à la constance de la résolution, il y a cette inquiétude propre à cette transcendance dans la passivité si souvent décrite par Lévinas, Maldiney, Jean-Luc Marion et Jean-Louis Chrétien[15] et qui fait qu'avant tout acte la personne est exposée à sa propre altérité. Ainsi, la personne n'est elle-même qu'en étant toujours en commencement, qu'en ayant toujours à répondre comme si elle prenait la parole pour la première fois et c'est pourquoi elle est une certaine façon d'être à l'altérité, de l'accueillir, de l'endurer : telle est la patience du soi ou le soi comme patience. Cette transcendance dans la passivité source de toute activité propre peut être ainsi comprise comme la signification existentiale de la patience. Dès lors, la personne comme visage éclairant n'est plus le sujet qui produit lui-même pour éclairer un monde obscur, mais elle est cet être qui reçoit son pouvoir éclairant de la venue à la présence des choses et des autres ou qui, théologiquement, laisse le Christ éclairer par lui. Une phénoménologie de la personne se doit alors de décrire la co-appartenance de la personne et de l'événement de façon à montrer qu'elle est une relation et une réponse avant toute ouverture à ses possibilités les plus propres. Certes, il est essentiel que l'auto-compréhension de la personne à partir de la surprise de l'événement ne soit pas interprété de façon ontique : l'événement n'est pas ce qui arrive dans le monde et l'accueil de l'événement n'est pas la capacité d'un sujet à s'approprier une altérité, à la ramener à soi pour en faire un objet de son monde environnant. Cet écueil sur lequel s'échoue bien des pensées de l'événement ne peut être évité que si se trouve maintenue l'idée que l'événement ouvre un

[15] La liste n'est pas close.

monde et met la personne en demeure de renaître, de se transformer, ou plutôt de se laisser transformer vers l'inimaginable d'elle-même.

On est alors très loin de la personne comme simple agrégat de déterminations contingentes ou comme simple nœud de relations infinies ou encore comme sujet qui se soumet lui-même à la loi de la raison car maintenant la personne tient sa forme de la rencontre elle-même. Cela confirme bien que la séparation de l'intériorité et de l'extériorité, comme celle de l'activité et de la passivité, sont ce qui masque le sens d'être de la personne. On a vu en effet que c'est l'endurance du monde et des autres qui conduit à se possibiliser et que le propre d'une dramatique de la personne est précisément de montrer en quoi la personne advient à elle-même non pas d'abord dans un acte d'auto-constance mais dans l'épreuve de l'événement qui ouvre la temporalisation. De ce fait, l'événement fait fonction de réduction phénoménologique puisqu'il reconduit, au-delà de toute objectivation, au monde comme phénomène, ce qui ne veut pas dire, bien au contraire, que l'on soit toujours disponible à l'événement, que l'on accepte de se laisser saisir par son étrangeté. Ce qui est hors de toute attente, radicalement non mien, suscite ma réponse et donc l'advenir à moi-même, mais il n'en demeure pas moins qu'avant d'être mon ouverture je suis d'abord ma fermeture dans un monde clos. L'éveil de la personne en nous n'est pas comparable à un lever de soleil dans un ciel sans nuage, mais se comprend plutôt comme la percée d'une lueur d'espoir dans notre obscurité. Dès lors, l'événement n'est pas nécessairement un fait extraordinaire faisant époque dans l'intra-temporalité, mais il peut se dire de la moindre des choses qui dans sa libre venue peut nous libérer vers ce que nous sommes. Toute rencontre est personnalisante car en étant l'épreuve de la nouveauté des choses elle nous renouvelle, elle nous possibilise au-delà de toute attente.

Cette dramatique de la personne est indissociable d'une phénoménologie de la passion dans laquelle la passivité retrouve son rapport à la vérité qu'elle avait perdu avec les philosophies du sujet. En effet, à partir de cette transcendance dans la passivité, il est possible de dire que ce n'est plus la mémoire ou l'être pour la mort qui reconduisent à mon être le plus propre mais la « surprise » de la réalité, l'inimaginable de l'événement, qui met en demeure d'exister. Dans cette surprise je ne vois pas nécessairement en toute transparence ce que j'ai à faire, mais je vois dans une évidence apodictique que c'est à moi et à personne d'autre de faire quelque chose et par là même d'accomplir une volonté qui n'est pas d'abord la mienne : dans la compassion ou dans l'art je suis requis par le vouloir de mon prochain ou par le vouloir des choses. Ainsi, exister pour la personne c'est convertir son intériorité finie en un espace de révélation du monde, de son prochain et même de Dieu, sans prétendre se les approprier. Ce ne sont donc ni la réflexion transcendantale, ni l'angoisse qui sont la source première de l'ipséité, mais l'événement comme pâtir de l'ailleurs et c'est pourquoi la compassion peut apparaître comme le lieu originaire du devenir soi. En effet, elle brise toute attitude distanciée de spectateur, comme elle brise, dans sa violence, toute auto-constance, et me met en demeure d'avoir à décider de mon être, c'est-à-dire de tendre la main ou de détourner la tête. En conséquence, la compassion est au principe d'une ipséité toujours en commencement parce qu'elle n'est pas une possibilité qu'un *ego* se donnerait ou ce qui serait lié à une résolution, mais il s'agit d'une possibilité qui vient d'au-delà de la personne et à laquelle rien en elle ne préparait nécessairement. Dans la compassion la personne est prise et surprise par un être qui surgit devant elle dans l'inimaginable de son ailleurs et c'est pourquoi la personne commence par perdre pied avant soit de fuir devant ce dessaisissement, soit de répondre. Dès lors, la compassion est le mode originaire de la rencontre de personne à personne, mais également de la rencontre de la plus humble des choses comme ce vieux vélo posé contre un mur[16]. Tout être peut m'appeler et cet appel d'un lointain plus lointain que le

[16] Sur la compassion comme sens existential de la sensibilité, voir notre ouvrage *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, Editions du Cerf, coll. La nuit surveillée, 2003.

lointain de moi-même est entendu dans ma réponse et donc dans l'accomplissement de ma vocation responsive. Ainsi cet appel me rend proche de moi-même parce que ce retour à soi n'est pas un retour à ce qui aurait toujours déjà été là mais seulement inaccompli, n'est pas la douce quiétude d'un être auprès d'un soi que l'on produit, mais ce retour est la violence d'un exode qui est aussi un exil. Il ne s'agit donc pas de dire comme le poète :

« Heureux qui, comme Ulysse, a fait un beau voyage,
Ou comme cestuy la qui conquit la toison,
Et puis est retourné, plein d'usage et raison,
Vivre entre ses parents le reste de son aage ! »

En effet, un tel retour, comme en fait d'ailleurs l'expérience Du Bellay, ne peut être que plein d'amertume car là d'où nous sommes partis personne ne nous attend si ce n'est les fantômes du passé. L'exil de la personne n'est pas l'exil d'Ulysse qui a son retour n'est reconnu que par son chien et qui ne retrouve sa place qu'en massacrant sans pitié les prétendants, mais c'est l'exil sans retour de celui qui ne veut pas revenir en Egypte car dans sa marche c'est Dieu qui le fait revenir vers lui. Or la compassion, si on lui retire toute signification sentimentale et psychologique pour la comprendre comme un mode général de l'être au monde, donne à voir cet exil propre à toute rencontre : en elle l'autre personne n'est plus sous mon regard, mais dans mon regard et c'est l'autre personne qui, en quelque sorte contre mon gré, m'ouvre les yeux et me libère du désengagement soit d'un regard de spectateur, soit d'un regard inquisiteur ou distrait, dans lesquels l'autre n'est plus un visage, mais seulement une image car je fixe moi-même les conditions de sa manifestation. Dans l'ennui je peux regarder les passants, voir ce qui pourrait éveiller ma curiosité et m'arracher au fait que précisément je m'ennuie de moi-même, mais cette tentative est vaine car en tout état de cause je demeure enfermé en moi-même à moins que l'autre ne vienne briser cet isolement. Quoi qu'il en soit, dans le pur retour réflexif sur moi-même je peux certes me donner des yeux pour voir, mais je demeure au mieux un spectateur impartial et donc un voyageur qui n'est pas engagé par ce qu'il voit tel ces paysages que l'on contemple de la fenêtre d'un train, d'un avion ou d'une voiture sans éprouver la température, le vent ou le relief. Or les conditions de l'objectivation du monde ne sont pas les conditions de la rencontre et peuvent masquer la vérité de ce qui se donne. En effet, le regard du spectateur soit objective, soit traverse l'autre comme s'il était transparent, et dans les deux cas c'est l'ipséité qui ne peut pas être donnée. En outre, en manquant l'ipséité de l'autre, en ne la laissant pas se dire, c'est notre propre ipséité qui devient inconsistante et évanescente : celui qui ne rencontre rien ne peut qu'éprouver le vide de son être et celui qui dans la compassion prend part à l'ipséité de l'autre peut recevoir un visage. En conséquence, avoir un visage ne peut pas relever seulement d'une décision ou d'une résolution puisque le visage demeure ce qui est toujours en quelque sorte reçu par surcroît dans l'exil de soi et dans l'exode vers l'autre. Le retrait du donateur est bien la condition du don dans la mesure où seul celui qui arrive les mains vides peut donner en étant d'abord capable de recevoir.

La tâche d'être une personne n'est donc pas la tâche infinie d'accomplir son essence ou la tâche infinie d'accomplir une qualité particulière, mais la tâche finie d'exister à l'impossible, « au péril du rien[17] ». Or dans cette aventure il peut être nécessaire d'être soi-même en étant sollicité à contre emploi, sans que cela puisse être érigé en règle : on peut être envoyé contre son gré, vers des possibilités non voulues au départ, mais cela ne signifie pas pour autant que ce soit là où l'on est le moins compétent que l'on a le plus à être. Exister au péril du rien c'est comprendre que le regard qui fait la personne n'est pas une vision des possibles de l'autre ou des possibles d'un paysage, mais c'est une marche à l'invisible comprise non comme une avancée en aveugle mais comme une foi en l'ipséité de l'autre ou

[17] *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble, 1991, p.357.

en la richesse inépuisable de la réalité et cette foi est bien une fidélité à ce qu'on ne voit pas en toute transparence. Dans cette fidélité, dans cette confiance, le voir n'est pas objectivant, mais il est plus réceptif que productif et c'est pourquoi dans sa sur-prise l'autre me saisit au-delà de toute pré-acquisition, de toute prévision et de toute anticipation. Il s'agit bien de comprendre pour voir c'est-à-dire d'être ouvert à l'aurore de son visage et c'est dans cet acte qu'advient la personne qui n'est pas d'abord l'être qui se produit lui-même et qui produit le monde en l'objectivant, mais l'être qui laisse le monde se donner et se reçoit de ce don.

Il s'agit donc bien de redonner au terme de personne la dignité d'un concept et de le libérer de la plus totale indétermination dans lequel il est tombé et cela à partir de la mise en évidence de ce qu'il en coûte de devenir une personne. Ainsi il a été possible de redécouvrir, par les moyens de la phénoménologie, l'essence relationnelle et responsive, ou dialogale et événementielle, de la personne qui avait été oubliée après la philosophie médiévale[18]. Au terme de cette analyse il est possible de dire que le soi n'est pas d'abord ce qui est produit par le souvenir, ni ce qui est produit par la volonté de maintenir ses décisions ou par la résolution devançante, mais il est reçu de l'épreuve du rien parce qu'il est une tâche de transmission du sens et cela donc dans l'inquiétude d'avoir être toujours en départ. Heureux non pas celui qui retourne chez lui, mais celui qui dans l'ignorance de sa place est toujours en chemin parce qu'il rencontre toute chose, dans la confiance et dans l'angoisse, comme une promesse. Il est donc possible de réinterpréter phénoménologiquement la thèse de Luther selon laquelle la foi fait la personne en montrant par cette dramatique de la personne que la foi est une crise et la personne un paradoxe puisqu'il faut se perdre sur un *Holzweg* pour se trouver au cœur du monde, il faut être pris par le lointain pour être proche de soi. La dramatique de la personne est une épreuve de nudité dans laquelle l'âme humaine se laisse mettre à nu par ce qui la requiert et se comprend alors elle-même comme une promesse.

[18] Sur le sens d'un tel oubli il y aurait beaucoup à dire et il n'est pas possible d'aborder cette question dans le cadre du présent travail, néanmoins on peut dire que la tâche de travailler à la renaissance du concept de personne est la tâche de retrouver sa latinité, la tâche de réentendre *persona*, au sens où *persona* dit la personne comme paradoxe puisque persona sépare ce qui est habituellement uni dans l'identité d'essence puisque chaque personne est insubstituable, et unit ce qui est habituellement séparé à savoir l'homme et le monde, l'homme et Dieu. Autrement dit, là où la modernité sépare en opposant l'*ego* et le monde la latinité unit, là où la modernité unit en montrant que l'autre, le monde et Dieu sont relatifs à l'*ego* la latinité sépare en respectant leur transcendance.