



La personne au-delà de l'anthropologie

Emmanuel Housset

► To cite this version:

Emmanuel Housset. La personne au-delà de l'anthropologie. Archives de Philosophie, 2016, t. 79 (2), pp.363-386. 10.3917/aphi.792.0363 . hal-02147216

HAL Id: hal-02147216

<https://normandie-univ.hal.science/hal-02147216>

Submitted on 4 Jun 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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Emmanuel Housset

Université de Caen-Normandie

Identité et Subjectivité

La personne au-delà de l'anthropologie

L'histoire du terme de personne est assez étrange car elle manifeste d'un côté un développement sans cesse renouvelé à travers plusieurs époques : le droit romain qui distingue les personnes et les choses, la théologie trinitaire qui pense la dignité de la personne humaine à partir des relations des Personnes divines, les philosophies du sujet qui pensent la personne à partir de la conscience de soi, et enfin tout le personnalisme qui revient sur l'opposition nature et personne pour décrire l'essence interpersonnelle de la personne¹. Cela ne signifie pas du tout que cette histoire soit continue et homogène ; bien au contraire, elle est faite de ruptures radicales et elle porte en elle une tension irréductible entre la signification juridique qui comprend la personne comme un étant qui a des droits et des responsabilités et la signification ontologique qui voit dans la personne la dignité d'un être incomparable pouvant s'universaliser tout en accomplissant sa singularité. Selon cette première perspective, il y a une véritable inflation dans l'usage du terme de personne, surtout dans la pensée contemporaine, qui conduit à de graves confusions entre la vie biologique et la vie spirituelle². Cela dit, d'un autre côté, le terme de personne n'entre que par la petite porte en métaphysique : Saint Augustin au livre V du *De Trinitate* explique qu'il a recours au terme de personne faute de mieux, pour ne pas demeurer sans rien dire. Bien plus tard Husserl manifestera la même retenue par rapport à ce terme en disant qu'il lui permet de ne pas diviser l'homme, mais qu'il n'utilise ce terme au sens

¹ Sur cette question je me permets de renvoyer à mes différents ouvrages : *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997 ; *La vocation de la personne*, Paris, PUF, 2007 ; *L'intériorité d'exil*, Paris, Cerf, 2008. Plusieurs articles portent également sur ce sujet, le plus récent étant « La personne en actes », revue *Etudes*, octobre 2012, p. 341-352.

² Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Le livre de poche, 1990, p. 125 : « La notion de personne séparée que nous avons approchée dans la description de la jouissance et qui se pose dans l'indépendance du bonheur – se distingue de la notion de personne telle que la forge la philosophie de la vie ou de la race. Dans l'exaltation de la vie biologique la personne surgit comme produit de l'espèce ou de la vie impersonnelle ».

si large que parce qu'il ne trouve pas d'autre mot³. En effet, c'est un terme qui n'a pour lui d'abord qu'une signification empirique, et ce n'est que sous l'influence de Dilthey, et pour avancer que les sciences de la nature ne peuvent rien dire de la personne, parce qu'il ne peut pas y avoir de zoologie des personnes ou des peuples, qu'il a recours à ce terme pour montrer comment le sujet se construit dans l'unité d'une histoire. Plus encore, en réaction aux multiples figures du personnalisme allemand et français, le terme de personne est parfois purement et simplement refusé : Heidegger use du terme de *Dasein* pour ne pas utiliser celui de personne, comme il s'en explique au § 10 d'*Etre et temps*, car trop lié à l'ancienne métaphysique et à la compréhension de l'homme comme étant doué de conscience. Dans la philosophie d'Emmanuel Levinas, les termes de visage et d'otage permettent de penser un non-phénomène par rapport au phénomène que serait la personne⁴. Pour Merleau-Ponty parler de la chair, c'est pouvoir décrire l'ouverture au monde qui est impensable à partir du terme de personne. Seul Henri Maldiney parvient à redonner une place au terme de personne au-delà de la métaphysique de la subjectivité⁵. Sans vouloir reconstituer ici cette histoire récente du terme de personne, cette tension entre un usage excessif et un refus radical est l'indication d'une difficulté non pas historique, mais philosophique. Ce terme de personne, qui a surtout une signification négative, la personne n'est pas une chose, ne permet pas de faire le partage entre une perspective simplement anthropologique et une considération proprement ontologique, voire qui dépasse l'ontologie elle-même. En effet, il ne suffit pas de penser la personne comme un sujet agissant qui entre dans des relations de personne à personne pour sortir d'une anthropologie qui explique l'homme à partir du monde et donc pour véritablement interroger le sens d'être de la personne. Le parallélisme est tel entre anthropologie et philosophie qu'il est possible de lire toute l'histoire de la philosophie de Kant à Levinas comme celle d'un détachement de l'anthropologie, puisque l'accusation d'anthropologiser la philosophie est énoncée par Kant contre Hume, par Husserl contre Kant, par Heidegger contre Husserl. Ainsi la mise en valeur de la réflexivité du sujet, de sa capacité à se temporaliser et à s'historiciser, à vivre dans une communauté, à répondre de lui-même, ne suffit pas pour quitter une considération ontique dans laquelle l'homme n'est qu'un étant privilégié du monde par rapport auquel le reste du monde peut s'expliquer. Le contresens anthropologique consiste toujours à conférer à une réalité mondaine une fonction transcendantale, or c'est ce dont il est très difficile de se libérer dans une philosophie de la personne qui tend toujours à maintenir un noyau invariant de la personne comme condition de l'unité de son devenir. En effet, toute recherche d'invariants de la personne ne peut que retomber dans une anthropologie qui comprend l'homme comme un être dans le monde et non comme un être au monde et cette dérive anthropologique, presque irrépressible dans l'interrogation sur la personne, tient au fait que la personne est un objet « évident », allant de soi, qui ne demanderait pas tout un travail de réduction pour y accéder. En même temps, la réduction phénoménologique semble plutôt faire disparaître la personne que la donner en laissant apparaître le sujet, le *Dasein*, la chair ou le visage. Il y a là une difficulté intrinsèque pour une philosophie de la personne : soit la réduction est insuffisante et elle demeure, en dépit de toute prise en compte de sa liberté et de son interpersonnalité, un objet, un noème, qui

³ Zur *Phänomenologie der Intersubjektivität*, Husserliana tome XV, Nijoff, Den Haag, 1973, p. 353.

⁴ « La grandeur de l'anti-humanisme moderne – vrai par-delà les raisons qu'il se donne – consiste à faire place nette à la subjectivité d'otage en balayant la notion de personne », *Dieu, la mort, le temps*, Paris, Grasset, 1993, p. 210.

⁵ Voir notre article « L'anthropologie au risque de la phénoménologie dans *Penser l'homme et la folie* », dans *Henri Maldiney : Phénoménologie, psychiatrie, esthétique*, dir J. de Gramont et P. Grosos, Presses Universitaires de Rennes, 2014.

apparaît sur l'horizon du monde, soit la réduction est radicale et la personne devient un non-phénomène, un avenir absolu, au-delà de toute identité comme *idem* ou comme *ipse*. Cette aporie indique sans doute la nécessité de penser la personne en dépassant l'alternative du moi empirique constitué et du sujet autoconstituant. Au-delà de l'anthropologie qui en demeure au fait et manque l'essence de la personne, mais sans doute également au-delà de l'ontologie qui s'en tient à une eidétique de la personne, il est sans doute possible de considérer la personne au-delà de l'essence, dans le don qu'elle fait d'elle-même à l'appel de l'être.

Il ne s'agit pas ici d'exposer toute la réflexion actuelle sur la désubstantialisation toujours plus poussée de la personne, qui conduit à remettre en cause l'idée même de personne comme totalisation continue, pour la comprendre comme un nom propre dans la fragilité de l'existence, mais de tenter de montrer que cette compréhension non-ontologique du *je* se prépare dans la philosophie de Kant qui est loin d'être simplement le nom-titre d'une philosophie déterminant *a priori* son objet. Une telle thèse peut sembler étrange, cependant elle permet de souligner la complexité du concept moderne de personne, notamment par rapport à celui de sujet, dont il est inséparable. En effet, la transformation du terme de personne est à relier directement à la transformation du terme de sujet qui est passé progressivement de l'idée de support des accidents à l'idée d'un sujet de la pensée⁶. Si un concept doit identifier une réalité, il importe de savoir à quelle réalité correspond la personne dans le cadre d'une philosophie du sujet dont Kant donne la formulation la plus haute et dont le personnalisme est l'ultime expression. Il s'agit donc de mesurer toute la signification de la personne comprise comme sujet conscient de lui-même et autonome, qui est très différente et sans véritable continuité avec le concept plus propre à l'Antiquité de personne qui voit en elle l'individu qui fait face au monde, qui tient des rôles, qui rentre dans des relations de droit et dont toute l'essence est de s'universaliser en voulant l'accomplissement d'une communauté éthique et juridique. De ce point de vue, l'histoire du terme de personne antérieur à la Renaissance laisse apparaître au moins six caractères fondamentaux de la personne dont on peut se demander ce qu'ils deviennent avec la détermination de la personne à partir de la conscience de soi. 1. La personne agit et en cela elle n'est pas une chose. En effet, elle possède en elle le principe de son action. 2. La personne n'est pas un simple assemblage de parties, mais un tout, même si elle ne se saisit pas elle-même totalement. C'est tout entière qu'elle s'élève ou qu'elle s'abaisse, qu'elle est libre ou asservie. En outre on ne peut pas être en partie une personne, on l'est totalement ou on ne l'est pas, même si l'essence de la personne n'est jamais totalement accomplie. 3. L'idée de dignité est toujours attachée à l'idée de personne, même s'il convient de distinguer entre la dignité du dignitaire et la dignité intrinsèque à la personne du simple fait d'être. 4. Si chaque homme est totalement une personne, il doit également le devenir en gagnant son unité. L'homme conquiert sa personnalité par sa volonté qui le porte librement vers sa fin appréhendée par l'intellect. 5. La personne possède également une singularité irréductible qui n'est pas liée aux accidents divisant l'espèce et cette singularité se comprend comme un mode singulier de manifestation de l'universel. Ces deux derniers caractères font de la personne un concept éthique. 6. Enfin il y a le sens social de la personne, dans la mesure où il n'est possible d'être une personne que dans la communauté des personnes.

Avant d'étudier le concept kantien de personne pour lui-même, il était important de préciser brièvement sa situation historique. Comment comprendre les analyses de Kant par rapport à l'élaboration du concept de personne de l'Antiquité jusqu'à la philosophie médiévale

⁶ Voir sur cette question, *Généalogie du sujet*, Olivier Boulnois (dir.), Paris, Vrin, 2007.

dont l'un des sommets fut sans doute la pensée de saint Thomas d'Aquin⁷ ? Mais comment les comprendre également par rapport à la « mort du sujet » qui fut également la mort de la personne ? Selon Heidegger, Husserl, Scheler et Bergson ont pu montrer que la personne n'est ni une chose, ni une substance, ni un objet, mais que le terme de personne demeure un concept théologique déthéologisé qui conserve toute l'indétermination du concept théologique qui associe deux définitions, celle de l'homme comme animal rationnel et celle de l'homme comme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. L'antichristianisme de Heidegger le conduit à affirmer que, dans le personnalisme, il n'y a pas de véritable interrogation sur le mode d'être de la personne et qu'on n'explique jamais ce que signifie « agir par soi ». La thèse de Heidegger est bien connue⁸ : la question de l'être de la personne ne serait pas posée, car on n'y accéderait que par le *sum* qui lui-même n'est pas interrogé. Toujours selon cette lecture, que l'on va chercher à remettre en cause, la personne ne serait qu'un étant doué d'intentionnalité, qui posséderait la capacité *a priori* de se maintenir lui-même. Autrement dit, le poids de l'anthropologie antique et chrétienne ferait que la modernité n'aurait pas pu mettre en lumière l'être de la personne et n'aurait effectué qu'une reconstruction associant une couche corporelle avec une couche spirituelle. Sans reprendre une telle histoire du concept de personne, dont la mesure demeure l'analytique existentielle, il n'en demeure pas moins qu'une question incontournable se trouve posée : comment penser la totalité propre à la personne humaine ? Pourtant la réponse kantienne semble simple : pour l'homme disposer « du *je* dans sa représentation⁹ », pouvoir se représenter, tel est le fondement de sa personnalité. Contre cette apparente simplicité on va tenter de montrer la complexité du concept kantien de personne, et pour cela il était nécessaire de déterminer depuis quel présent ce concept kantien se trouve interrogé, car bien évidemment il ne peut se réduire à une figure négative forgée à partir d'autres concepts comme *Dasein*, chair ou visage. Ainsi il convient de libérer Kant de deux représentations opposées qui masquent l'originalité de son approche non anthropologique de la personne : il n'est pas, contre ce que de nombreuses histoires du concept de personne ont tenté de faire, la mesure et le centre de cette histoire, comme si la détermination des essences raisonnables comme fins en soi était la formulation accomplie de la dignité de la personne. En effet, la compréhension de la personne comme *Zweck an sich selbst*, comme être qui ne fait que se soumettre à sa propre volonté et de se constituer librement lui-même, suppose une détermination de la volonté comme capacité d'agir selon la représentation des lois qui est en parfaite rupture avec par exemple la définition augustinienne de la volonté comme accomplissement de l'essence de l'âme dans l'écoute intérieure de la loi divine. Si Kant fait époque, il n'est pas pour autant le principe d'intelligibilité de l'histoire du concept de personne, comme s'il avait enfin mis en évidence l'essence de la personne. Inversement, il n'est pas non plus ce qui ne ferait que manquer le sens d'être de la personne en en restant à une détermination purement formelle qui passerait totalement à côté de l'engagement de l'homme dans le monde. Si avec Kant la personne va pouvoir se comprendre de manière non empirique comme l'être qui se veut lui-même, qui se représente sa fin, et qui est donc un sujet éthique, c'est parce que la temporalité va devenir l'essence de la personnalité. D'une certaine façon, dépasser l'anthropologie demande de développer un concept de personne qui relève de la morale et non de la métaphysique, et si ce concept est formel il n'est pas vide pour autant.

⁷ Voir l'article de Camille de Belloy, « Personne divine et personne humaine selon Thomas d'Aquin : l'irréductible analogie », *Les Etudes philosophiques*, avril 2007.

⁸ Voir sur ce point également les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*.

⁹ Voir *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, I, livre 1, § 1.

Pour montrer cela il convient de revenir à la façon dont Kant formule l'aporie dans les *Paralogismes de la raison pure* : « cette identité du sujet, dont je puis avoir conscience dans toutes ses représentations, ne concerne pas l'intuition de ce même sujet dans laquelle il est donné comme objet. Elle ne peut donc signifier l'identité de la personne par laquelle on entend la conscience de l'identité de sa propre substance, comme être pensant, dans tout changement d'état¹⁰ ». Bien évidemment Kant hérite de Locke cette question de l'identité personnelle qui était nécessaire à Locke dans le chapitre 27 du livre II de *L'essai philosophique concernant l'entendement humain* pour fonder le droit. En effet Locke avait besoin d'une identité qui ne soit pas celle d'une substance, mais celle d'une conscience. Bien sûr il est difficile de ne pas penser également à la mise en cause de l'identité personnelle qui a lieu dans le *Traité de la nature humaine*. Celle-ci ne serait qu'une reconstruction et en rien une donnée de l'expérience. Même si Kant n'a peut-être pas eu un accès direct aux analyses de Hume, il n'est pas improbable qu'il cherche à répondre à l'aporie présentée par Hume¹¹. En effet le point de départ de toute réflexion sur la personne est qu'au moment où l'homme se saisit comme sujet il se manque comme objet et quand il s'appréhende comme objet il se manque comme sujet. Autrement dit le *je* ne peut jamais être donné comme un objet et cette distinction du *je* transcendantal et du moi empirique manifeste l'essence de la subjectivité. Toute la question est celle du sens de cet écart de soi à soi et il est possible d'avancer l'hypothèse que le concept formel de personne va permettre de mettre en valeur une signification positive de cet échec de la coïncidence entre le moi et le *je* en montrant qu'elle ne tient pas à la seule finitude du sujet, mais surtout à ce qu'il a à être. Kant écrit encore dans les *Paralogismes de la raison pure* : « Je suis en tant que pensant un objet du sens interne et m'appelle âme. Ce qui est un objet des sens externes s'appelle corps¹² ». Cependant le « je pense » lui-même ne donne aucun concept, il ne conduit pas à l'idée d'un « être pensant » et Kant peut effectuer une critique de toute psychologie rationnelle, car le « je pense » condition de toute phénoménalité n'est pas lui-même phénomène. Cette limitation de principe de la connaissance que nous pouvons avoir de nous-même est déjà un dépassement de l'anthropologie, car elle conduit à ne pas hypostasier la conscience. Le simple fait que le moi ne puisse se percevoir que comme un objet et se manque alors comme sujet porte en lui le germe d'une compréhension non ontologique du *je*. Certes le « je pense » est une expérience, mais pas une expérience déterminée, puisque c'est une expérience qui accompagne les autres expériences et qui est leur condition de possibilité. Seule une psychologie empirique est possible, mais bien sûr elle ne peut dès lors élucider l'être de la personne. Il est donc possible de dire que les analyses kantienne ont épuisé dans l'histoire du concept de personne dans la mesure où elles montrent que la personne est incompréhensible tant que l'on confond, comme le faisait encore la métaphysique wolffienne, le *je* transcendantal et le moi empirique. Il s'agit en effet d'un pas considérable que de mettre en évidence que le « je pense » condition de toute connaissance d'objet ne peut pas lui-même être connu comme un objet : « *Je*, dont on ne peut même pas dire qu'elle (la représentation) soit un concept, mais qui est une simple conscience accompagnant tous les concepts¹³ ». Seule la représentation est une pensée et le « je pense » est cette simple conscience d'identité, la conscience que c'est « ma » représentation, qui ne donne pas accès à une existence ou à une « *denkende Wesen* », à un sujet pensant. Il n'y a pas là de connaissance de mon être, mais la simple représentation du pouvoir d'unification de ma

¹⁰ *Critique de la raison pure*, B 408, trad. *Œuvres philosophiques 1*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1980, p. 1053.

¹¹ Voir Michel Puech, *Kant et la causalité*, Paris, Vrin, 1990, p. 450-451.

¹² *Critique de la raison pure* B 400/ A 382, trad. P. 1047.

¹³ *Ibid.*, B 404 : A 346, trad., p. 1050.

conscience et ce « ma » ne reconduit pas à quelque chose dans le monde, à une personne empirique¹⁴. C'est la seconde édition de la *Critique de la raison pure* qui développe le plus cette question du *je* transcendantal, néanmoins dans la mesure où il s'agit d'élucider l'unité de la conscience la question « Qui suis-je ? » ne se pose pas. En effet, un tel *je* ne s'interroge pas lui-même sur le « qui ». Comme le dira d'une manière très kantienne Husserl dans le livre I des *Idées directrices pour une phénoménologie*, le *je* est seulement le titre de l'irréductible identité de la vie de la conscience, puisque cette identité n'est pas un caractère du *je*, mais bien sa fonction tout entière. Il s'agit d'une thèse bien connue, mais essentielle dans le dépassement de l'anthropologie¹⁵ : le *je* n'est rien d'isolé, il n'est pas isolable de la conscience, et c'est pourquoi il se donne avec chaque représentation. Autrement dit, il est inobjectivable et il n'y a rien à dire d'autre sur lui au-delà de sa fonction synthétique. On peut alors se demander si ce n'est pas cette conception de la subjectivité pure qui va permettre de redonner sa place au concept de personne morale, en permettant de penser une personne morale en dehors de toute empiricité. Pour accéder véritablement à la personne morale dans sa dignité et sa responsabilité, n'est-il pas nécessaire de passer par une doctrine du *je* pur ? Ce sont bien les questions théoriques qui sont décisives.

Kant dissocie l'idée de personne de celle de substance en mettant en lumière que le *je* transcendantal n'est pas un objet de la connaissance et ne pourra jamais le devenir. Ce « je pense » qui accompagne potentiellement toutes mes représentations demeure inchangé, néanmoins cette identité du *je* transcendantal n'a rien de l'identité d'un contenu fixe et il s'agit pas de fixer un nouvel invariant. De ce point de vue, cela n'a aucun sens de parler de « mon » *je* transcendantal par rapport à celui d'une autre personne. Ainsi cette identité du *je* transcendantal n'est pas une identité numérique et elle doit être comprise comme une identité qualitative qui pourtant ne peut jamais devenir l'objet d'une aperception empirique. Kant insiste sur ce point décisif dans les *Paralogismes de la raison pure* : cette identité du *je* transcendantal « ne peut donc signifier l'identité de la personne par laquelle on entend la conscience de l'identité de sa propre substance, comme être pensant, dans tout changement d'état¹⁶ ». Certes le mot « personne » est pris ici dans un sens faible, qui s'opposera au concept pratique de personne, mais justement il est impératif de distinguer le *je*, qui n'est en rien l'invariant d'une représentation, de la personne empirique, pour penser la personne morale. Le *je* n'est pas phénomène et est la condition de toute phénoménalité. Ainsi Kant distingue l'identité du *je* et l'identité personnelle qui demeure la conscience de l'identité de sa propre substance, afin de rendre pensable une autre identité personnelle, celle que le sujet se donne par sa résolution. Il y a dans cette séparation un tournant historique dans l'évolution du terme de personne qui va rendre possible de lui rendre sa signification pratique qui disparaissait avec la simple conscience d'une permanence substantielle.

Bien sûr deux lectures d'un tel tournant sont possibles. Soit on considère que la doctrine kantienne de l'aperception transcendantale ouvre une scission entre le *je* transcendantal et le

¹⁴ Kant ne tomberait pas si facilement sous l'objection de Husserl formulée au début de la troisième leçon de *L'idée de la phénoménologie*.

¹⁵ Mai Lequan résume ainsi la distinction sans séparation de l'individu sensible et du sujet transcendantal : Kant à la fois « désontologise le sujet et évince l'individu du pôle constitutif du connaître, il le satellise (pour filer l'analogie astronomique) et le réduit à un Moi s'intuitionnant comme phénomène, par introspection psychique, succession de mes états dans la forme pure du temps », « Kant ou l'individu absent ? », dans *Kant* J.-M. Vaysse dir., Paris, Cerf, 2006, p. 319.

¹⁶ B 408, trad. p. 1053.

moi empirique, l'individu sensible, la personne phénoménale, et toute la philosophie de la personne de Husserl à Ricœur va tenter de surmonter cette scission en montrant que la personne est également le sujet qui se construit dans l'unité d'une histoire, et qui donc construit son identité personnelle par un travail de réappropriation de soi, de totalisation de soi, à partir de son pouvoir de dire « je ». Soit on estime que cette formalisation du *je* est ce qui permet de désubstantifier la personne, et elle est alors ce qui peut ouvrir à une compréhension de la personne hors de toute totalisation par le travail de la mémoire. La personnalité pratique serait précisément celle qui demeure libre par rapport à la représentation de ma vie passée, pour se comprendre comme une tâche pratique infinie : je suis ce que j'ai à faire et à être au-delà de tout souci d'une identité personnelle stable. Selon cette seconde perspective l'héritage de Hume demeurerait vivant en refusant de comprendre le *je* comme une substance, même relativement invariante, et en considérant la personne comme un être déterminé par sa volonté libre et rationnelle. Par rapport au modèle dominant d'une identité synchronique, il est possible de voir en Kant celui qui donne à penser une identité diachronique¹⁷, qui redonne à la personne sa signification d'acte. L'alternative est donc la suivante : soit une perspective ontologique renouvelée par l'idée d'une totalisation infinie de soi par la mémoire réflexive, soit une désontologisation dans laquelle la résolution articule l'universalité du principe et la particularité de la situation.

Quoi qu'il en soit pour le moment, le « je pense » dans son indétermination, donc quand le sujet échappe à l'illusion transcendantale de pouvoir connaître son être nouménal, est ce qui libère de tout fondement de la personne dans la psychologie rationnelle et permet de passer à des considérations morales. Il s'agit de penser une personnalité morale, c'est-à-dire une dignité absolue de la personne au-delà de toute anthropologie. Certes saint Thomas d'Aquin disait déjà que la personne comme être qui existe « par soi » possède une dignité, mais « par soi » ne s'opposait pas au fait d'être appelé par Dieu et donc au statut de créature¹⁸. Par contraste, selon Kant, la dignité de la personne se fonde sur l'unique pouvoir de dire *je* et donc dans cette aperception transcendantale et non sur une grâce divine. Que le « je pense » puisse accompagner toutes mes représentations est cette formalisation d'un tel être par soi : il ne peut pas y avoir de représentation inconsciente et le « je pense », qui n'est ni une connaissance du moi ou du sujet substantiel, ni un concept, est un X qui n'est connu que par les pensées qui en sont les prédicats. De ce point de vue, ce *je* transcendantal, qu'il ne faut surtout pas hypostasier, est un centre de fonction, et en cela il est la condition de possibilité de l'unité de la conscience, mais également des catégories en général. On trouve donc bien ici la structure formelle de la personnalité sans laquelle la personnalité morale dans un sens nouveau ne serait pas concevable.

Il convient d'ajouter que le *je* transcendantal est la condition du moi empirique qui n'est justement pas la personne au sens fort du terme. En effet, cette personnalité psychologique est l'objet du sens interne : il s'agit de la représentation de soi comme objet selon le temps et cette âme (*Gemüt* ou *Seele*) est ici un phénomène relevant de la psychologie comme science positive étudiant cet étant subsistant qu'est mon moi empirique à côté des autres personnalités psychologiques. L'identité d'un tel moi fait l'objet d'une synthèse continue, toujours à recommencer, et dès lors ce moi empirique possède le même statut ontologique que tous les autres objets de l'expérience, qu'il s'agisse de l'expérience interne ou externe. Jamais la

¹⁷ Sur l'identité diachronique, voir Viktor Teichert, *Personen und Identitäten*, Walter de Gruyter-Berlin-New York, 2000, p. 206.

¹⁸ Voir *Somme théologique* III, question 2, article 2, solution 2.

psychologie empirique ne pourra dire ce qu'est la personne et ce qui constitue sa dignité, et d'une façon générale la personne dans son sens fort de personnalité morale est un concept qui ne peut qu'échapper aux sciences positives, à ce que l'on nomme aujourd'hui les sciences humaines, qui méthodologiquement prennent l'homme comme objet et ne peuvent donc le considérer comme une liberté. Un concept anthropologique de personne est un non-sens, car il conduirait au mieux à considérer la personne comme une chose supérieure, mais dont le caractère incomparable de dignité par rapport à toute chose n'est pas reconnu. *Les fondements de la métaphysique des mœurs* et *La doctrine de la vertu* reformulent cette idée chrétienne fondamentale que la personne à la différence de l'individu n'a pas de prix, mais une dignité. Avec Kant il devient possible de séparer radicalement la dignité aristocratique du dignitaire, relative à la place dans le monde, de la dignité absolue, sans condition empirique. Dès lors, le fait que dans sa réalité, en soi, le moi ne soit pas connaissable, est loin d'être un obstacle à l'existence comme personne morale. En montrant qu'il n'y a pas d'intuition qui donnerait le fond de son être, en récusant toute intuition intellectuelle pour se connaître avant tout acte de détermination, en mettant en évidence au § 25 de l'*Analytique transcendantale* que le *je* pur est une pensée et non une intuition, Kant permet de donner une signification positive à cette finitude dans la mesure où elle se donne comme ce qui rend possible la conscience du devoir et la connaissance de soi comme personne morale. Pour le dire autrement, reconnaître que le moi empirique n'est qu'une chose qui se donne peu à peu dans le temps par le pouvoir de synthèse de la conscience et que le *je* pur n'est accessible que de manière régressive comme condition de possibilité des représentations, n'est-ce pas ce qui conduit à reconnaître que la personne n'est ni le moi empirique, ni le *je* pur, mais bien le sujet moral ? L'*ego* comme centre de fonction, et non comme identité substantielle, cet *ego* vide et indéterminé, n'indique-t-il pas que c'est comme fin en soi que la personne possède une réalité comme valeur, que c'est par sa résolution qu'elle se donne un contenu ?

La compréhension de la personne comme sujet moral est indissociable du tournant critique de la morale avec la philosophie kantienne, la thèse fondamentale étant que « la raison pure est pratique par elle seule et donne (à l'homme) une loi universelle que nous appelons la loi morale¹⁹ ». Cela confirme l'absence de fondement anthropologique de la morale et l'idée que la métaphysique conserve une fin morale qui sont le cadre dans lequel se déploie un concept fort de personne : la personne est le sujet d'actes qui sont susceptibles d'imputation et qui présupposent donc une responsabilité. On voit ici apparaître un lien d'essence entre personne et responsabilité qui appartient à la philosophie du sujet : la liberté pratique est l'expérience même de la personne, la modalité selon laquelle elle prend conscience d'elle-même en son effectivité. Il convient ici de reprendre la distinction des trois dispositions dans *La religion dans les limites de la simple raison* : la disposition à l'animalité de l'homme en tant qu'être vivant, la disposition à l'humanité de cet être en tant que vivant et en même temps raisonnable, et enfin la disposition à la personnalité en tant qu'être raisonnable qui est à la fois apte à la responsabilité²⁰. Cette troisième disposition est par elle-même pratique et le terme de « personnalité » ne possède pas ici de sens mondain et se prend toujours au singulier ; il s'agit de l'être personne de la personne. On voit que « personnalité » n'a pas non plus le sens large de conscience de soi en général, car au sens strict elle est la conscience de soi morale qui ne

¹⁹ *Critique de la raison pratique*, V, 31, trad. *Œuvres philosophiques* tome 2, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1985, p. 645.

²⁰ Voir les analyses de Heidegger dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 158-190.

correspond ni au *je* pur, ni au moi empirique. Certes il faut être un moi qui pense et qui intuitionne, comme il convient également de ne pas être un moi anonyme, pour être une personne, néanmoins l'être de la personne se trouve dans ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même, c'est-à-dire dans cette responsabilité de soi. La personne ne peut donc se comprendre simplement comme l'animal rationnel, car étant l'être qui agit pour lui-même la personnalité n'est pas une couche supplémentaire. La responsabilité est la personnalité, le mode d'être de l'homme qui agit en tant que conscience de soi morale. Or il devient clair que cette responsabilité non seulement ne repose pas sur une connaissance empirique de soi, mais présuppose de mettre entre parenthèses une telle vie empirique. D'une certaine façon, le fait de demeurer caché à soi-même est ce qui permet à l'homme de se trouver dans sa tâche : la possession de soi comme personne morale demande une certaine dépossession de soi sans laquelle le sujet ne peut se consacrer à son combat moral. Kant peut écrire : « La personne est ce sujet dont les actions sont susceptible d'une imputation. La personnalité morale n'est rien d'autre que la liberté d'un être raisonnable soumis à des lois morales²¹ ». Tel est le tournant propre à la philosophie critique : la personne n'est pas cette identité substantielle dont on prendrait peu à peu conscience à travers les différents états de son existence, mais elle est la conscience de son devoir, puisque c'est la responsabilité qui fait la véritable différence entre chose et personne. La véritable identité personnelle, celle qui n'est pas une version modifiée de l'identité de la chose, ne peut se comprendre qu'à partir de l'exercice de sa volonté : la personne est l'être pour lequel l'idée du devoir est un motif suffisant pour respecter la loi²².

Le texte fondamental ici est bien sûr la célèbre formulation de l'impératif catégorique dans la deuxième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « *Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst* ». Tout ce texte qui formule donc l'exigence absolue de se considérer dans sa personne et de considérer la personne de tout autre aussi comme une fin et pas seulement comme un moyen est certes précédé par une considération plus générale sur le fait que bien évidemment la personne est également un personnage, qu'elle tient une place, un rôle, et qu'en cela elle est un moyen. Cependant la thèse essentielle est que le personnage ne définit pas le mode d'être de la personne qui est une « fin en soi » et qui par cette valeur absolue se distingue de toutes les choses. On voit bien qu'il ne s'agit pas d'une simple reprise des thèses médiévales sur la personne humaine pour lesquelles si la personne pouvait être aimée pour elle-même et non pour soi, elle doit théologiquement être aimée pour Dieu. Considérer la personne comme une « fin en soi » ne peut pas être une thèse chrétienne, ce qui ne signifie pas pour autant que la thèse kantienne soit anti-chrétienne. Kant montre que la personne est voulue pour elle-même, ce qui signifie d'abord que ce ne sont pas les circonstances qui déterminent son être et sa valeur. Dans le rapport à soi comme dans le rapport à autrui la personne possède cette valeur inconditionnée de fin en soi qui la distingue clairement de tous les objets des inclinations qui n'ont qu'une valeur conditionnée, qui ne sont que des fins subjectives et non une fin objective. Autrement dit, les objets de nos inclinations ont bien une valeur, mais cette valeur ne tient pas uniquement au contenu lui-même et repose justement sur

²¹ *Introduction à la métaphysique des mœurs* IV, VI, 223, trad. *Œuvres philosophiques* tome 3, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1986, p. 470.

²² Comme le souligne Mai Lequan dans *La philosophie morale de Kant* (Paris, Seuil, 2001, p. 211), cela explique que Kant n'utilise pas les concepts de personne ou de personnalité dans les sept premiers paragraphes du chapitre premier *Des principes de la raison pure pratique* dans la *Critique de la raison pratique* et attend l'exposé de la loi morale comme fait pur de la raison.

nos inclinations ; ce sont des fins relatives et des valeurs a posteriori. Kant libère donc la compréhension de la personne de toute forme d'anthropologie empirique en montrant que la disposition à la moralité élève l'homme au-delà de sa nature sensible. Néanmoins ce refus de fonder d'une façon ou d'une autre la morale dans l'anthropologie ne veut pas dire que l'anthropologie n'a aucune place dans la réflexion morale. En effet, elle possède un rôle non négligeable pour la réflexion sur la mise en œuvre de la loi morale dans les circonstances particulières auxquelles on peut être exposé²³. Ainsi, dans l'action morale, considérer autrui comme une personne revient à la regarder comme une fin en soi de mon action, à vouloir agir pour elle, et c'est à partir de là que je peux entrer dans l'intelligence d'une situation. Dès lors l'idée très ancienne, qui remonte au moins au droit romain, selon laquelle la personne est l'individu qui a des droits et des devoirs, prend ici une signification très nouvelle de par son caractère formel qui donne la personne à voir comme une pure liberté pratique, comme une autonomie, qui n'est pas dépendante du monde même si elle n'est pas sans monde. En effet, si la chose se laisse déterminer purement et simplement comme moyen, que c'est là son être, c'est-à-dire un être conditionnel, la personne est la possibilité de se déterminer elle-même, et c'est par cette autonomie qu'elle est un être absolu. On a donc bien là une détermination a priori de l'apparaître des choses et de l'apparaître des personnes. La chose se donne toujours négativement comme ce qui est dépourvu de raison, comme ce qui vaut toujours pour autre chose qu'elle-même, et comme ce qui ne limite pas en droit ma liberté d'agir. Au contraire, la personne d'autrui se donne en tant qu'elle possède un principe interne d'action et donc en tant qu'elle limite ma faculté d'agir comme bon me semble. Autrui n'est pas pour autant en soi un obstacle à ma liberté, mais en tant que personne il possède en lui-même le principe de son être, et cela vaut bien évidemment aussi du rapport à moi-même. Une telle autodétermination est ce qui rend possible que la personne par elle-même impose le respect et non par quelque caractère extraordinaire. En effet, les simples choses ne m'imposent rien et elles sont un libre support pour mes inclinations. En conséquence, c'est bien la raison pure en tant qu'elle est pratique par elle-même qui demande des fins objectives, c'est-à-dire des choses qui ne sont pas seulement des fins pour nous, mais qui sont en elles-mêmes des fins. Pour reprendre la célèbre distinction de Kant, une chose est ce que l'on peut acquérir, elle a seulement une valeur technique, elle a un prix, et c'est pourquoi elle peut être remplacée. Deux choses similaires ne diffèrent que par le plaisir qu'elles peuvent me donner²⁴. Au contraire, la personne possède une dignité et en cela elle est incomparable et insubstituable, sauf bien évidemment quand elle est niée comme personne et considérée comme une simple chose à disposition.

Kant ne parle pas d'une expérience de la personne, car cela ne convient pas à son concept d'expérience, néanmoins la personne se donne comme une fin objective, qui encore une fois ne dépend pas de mon plaisir ou de ma liberté. En effet, le tournant critique de la morale correspond bien au souci de la libérer de toute convention pour montrer que c'est l'homme lui-même, comme sujet de la moralité, qui devient la valeur absolue. Dans cette réflexion, c'est la personne elle-même qui s'apparaît comme valeur absolue. L'homme se représente sa propre existence comme une nature raisonnable qui existe comme fin en soi, et ce qui n'est d'abord qu'un principe subjectif de mes actions devient un principe objectif à partir de ce qui n'est pour le

²³ Sur le nécessaire entraînement au jugement moral dans la pensée de Kant, voir l'article de Raphaël Ehrsam « Les intentions morales au croisement de l'universel et du singulier : relire Kant », revue *Philosophie* n°121 printemps 2014.

²⁴ Voir l'ouvrage classique de G. Krüger, *Critique et morale chez Kant* [1931], trad. M. Régnier, Paris, Beauchesne, 1961, notamment p. 177.

moment qu'un postulat, à savoir que tout homme se représente ainsi son existence²⁵. Ainsi, dans les autres personnes comme en moi, en tant qu'être raisonnable, je rencontre une fin dernière qui s'impose à moi et me nécessite. Kant comprend donc la personnalité comme le principe pratique suprême et dans cette formulation l'impératif catégorique s'impose bien immédiatement à ma volonté, et en cela il possède une nécessité absolue. De ce point de vue il détermine ma volonté en mettant entre parenthèses tout rapport aux objets des sens, donc indépendamment de la phénoménalité, et en conséquence, traiter l'humanité comme une fin en soi n'est pas autre chose que l'obéissance à la loi morale, qui libère de la soumission aux inclinations. Dès lors se reconnaître comme personne et reconnaître les autres comme des personnes est une dépossession de soi qui manifeste le pouvoir de la raison pure d'être elle-même pratique. En effet, le devoir s'impose du seul apparaître de l'homme comme personne et n'est en aucune façon déterminé par une quelconque connaissance scientifique ou métaphysique de ce que l'homme, de fait, peut. La résolution de considérer la personne comme une fin absolue ne peut être que l'expérience d'une obligation inconditionnelle, et selon cette perspective formelle la résolution ne se donne plus comme une condition de la vertu, car elle est la vertu elle-même. Kant a ainsi pu mettre en lumière que l'injonction de reconnaître l'autre homme comme une personne ne vient pas du monde, ni à proprement parler de lui, ni de Dieu, mais de moi. Si le devoir s'impose à moi, la loi morale s'entend en moi, et elle est alors également un projet de l'homme sur lui-même, un souci d'être dépossédé des inclinations pour entrer en possession de son autonomie en apprenant à n'être affecté que par la loi morale. L'expérience de soi comme personne, si on me permet l'expression, n'est pas autre chose que l'expérience de son autonomie, et comme le souligne Heidegger²⁶, le véritable législateur du vouloir devient le vouloir lui-même. Le sujet décide de lui-même en obéissant à la loi morale et de ce point de vue la personne est autotélique, elle se meut elle-même comme fin en soi, et le problème moral n'est plus de réaliser telle ou telle valeur, mais de vouloir réellement, d'exister sans la résolution, c'est-à-dire dans la responsabilité de soi-même. Dans cette auto-responsabilité la personne est l'être qui se lie à lui-même, à la loi en lui, et à rien d'autre, même dans la relation à une autre personne ou dans la relation au Christ.

Il était nécessaire de rappeler ces célèbres thèses pour souligner qu'une philosophie de la volonté pure rend possible de comprendre la personne non comme une identité substantielle, mais comme un combat pour l'autonomie, un combat pour n'être lié qu'à soi-même dans l'écoute de la loi morale. La personne est donc l'homme en tant qu'il appartient au monde intelligible, au règne des fins, dans ce combat pratique qui vise la sainteté dans un progrès allant à l'infini, ce qui suppose selon la *Critique de la raison pratique* (I, IV), l'immortalité de l'âme, afin que ce combat puisse se poursuivre même après la mort. Ainsi portée par l'idéal infini d'une volonté sainte²⁷, c'est-à-dire purement adéquate à la loi morale, la personnalité est une tâche infinie. Le *sollen* qui me lie absolument à moi-même est donc bien ce qui me constitue comme personne et la personnalité devient une Idée que tout sujet porte en lui et par laquelle il peut s'élever au-dessus de sa nature sensible. La seule connaissance de soi nécessaire est le savoir de cette tâche infinie qui me constitue ; c'est en effet le seul savoir sur moi-même qui

²⁵ La proposition ne sera vraiment fondée que dans la troisième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

²⁶ *De l'essence de la liberté humaine*, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1987, p. 258.

²⁷ Bien évidemment la sainteté selon le christianisme n'a rien à voir avec cela et se comprend comme une participation finie au plan de Dieu qui justement libère d'une telle tâche infinie dans laquelle l'homme peut se perdre.

importe, car c'est le seul qui fait de moi un projet. Il est donc à nouveau possible de poser la question : est-ce que ce n'est pas précisément cette impossibilité de me connaître comme chose en soi par une intuition intellectuelle qui me permet de me connaître comme projet, c'est-à-dire comme personne morale²⁸ ? Dans l'*Opus postumum* Kant dira explicitement que la personne est cet être moral qui est l'auteur de lui-même, qui se fonde lui-même²⁹, néanmoins pour que le sujet autofondateur puisse s'obliger ne doit-il pas être dans l'ignorance de son être nouménal ? Quoi qu'il en soit, Dieu comme sujet qui oblige hors de moi n'est qu'une Idée de la raison, et il y a là un complet renversement par rapport à saint Thomas d'Aquin. Pour saint Thomas l'homme ne pouvait être dit une personne que par une analogie avec les Personnes divines, mais ici il n'y a plus d'analogie, mais bien une synonymie³⁰, car Dieu comme personne n'a que le sens d'une idéalisation de la personne morale humaine, un homme infiniment à venir, éloigné, comme dira de façon très kantienne, Husserl. Il y a une communauté d'essence entre l'homme et Dieu, et c'est comme pure autodétermination pratique que Dieu est la personne morale parfaite³¹.

Pour défendre cette thèse que seul un *je* pur peut conduire à un concept non anthropologique de personne, il faut élucider le respect comme reconnaissance de la personnalité, de la dignité incommensurable avec la valeur des choses. En effet, dans la description de l'apparaître de la personne dans la *Critique de la raison pratique*³², le respect tient une place centrale dans la reconnaissance « et » l'institution de la personne, car la personne est à la fois celle qui suscite et celle qui éprouve le respect. Le sentiment du respect est présenté comme la présence d'une inclination au bien sans laquelle on ne peut se représenter l'homme vicieux en tant qu'il est accablé par ses fautes (même si cela peut ne pas avoir lieu en fait). Kant met ainsi en lumière que le respect pour la personne est un respect pour la loi morale qui rend possible la personnalité morale : « La disposition à la personnalité est l'aptitude à ressentir le respect pour la loi morale comme mobile suffisant en soi pour l'arbitre³³ ». De ce point de vue, ressentir le respect correspond à l'épreuve de soi comme sujet agissant et responsable. Bien évidemment, ce sentiment ne doit pas remettre en cause l'autonomie de la personnalité morale, et c'est pourquoi ce n'est pas un sentiment au sens commun du terme : la sensation du respect est produite pratiquement et non pathologiquement. Ici toute la dimension d'extériorité propre au sentiment se trouve écartée, car ce n'est pas un sentiment sensible, et s'il y a une passivité dans le respect, dans ce sentiment du sublime, au sens où il s'impose à moi, où « il nous ravit plus que toute autre beauté³⁴ », elle n'a rien de commun avec la passivité du sentiment pathologique. Dans les célèbres pages sur le respect, Kant montre que le respect est l'effet produit par la loi morale sur la sensibilité d'un être raisonnable et qu'il n'a donc rien de sensible, qu'il n'est pas déterminé par le plaisir et la peine, et qu'il n'a rien à voir avec le simple sentiment de crainte. Ainsi le respect qui s'adresse à la personne comme sujet de la loi morale n'est ni un

²⁸ Mai Lequan dans *La philosophie morale de Kant* (Paris, Seuil, 2001, p. 209) semble suggérer cette lecture, mais s'en tient plus à une juxtaposition des deux thèses, sans vouloir attribuer à Kant leur articulation.

²⁹ Trad. F. Marty, Paris, PUF, 1986, p. 200.

³⁰ Et non une polysémie.

³¹ Voir l'article de Hedwig Marzolf, « Autonomie et reconnaissance chez Kant », revue Philosophie n° 121, printemps 2014. Elle cite p. 89 ce passage de *La fin de toute chose* : le Christ « parle non en maître qui impose sa volonté et exige l'obéissance, mais en ami de l'homme qui recommande à ses semblables leur propre volonté bien comprise ». Sur le caractère néanmoins plus élargi de la christologie de Kant voir de Jérôme de Gramont, *L'appel de la loi*, Peeters, Louvain-Paris, 2014, p. 136.

³² I, III *Des mobiles de la raison pure pratique*.

³³ *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. Œuvres philosophiques tome 3, p. 39.

³⁴ *Ibid.*, p. 34.

sentiment de plaisir, d'amour ou d'admiration et doit se comprendre comme une attitude rationnelle originelle qui est associée à la joie pure de la contemplation. En outre, ce respect révèle à l'homme sa propre indignité et fonde son appréhension à transgresser la loi. Ainsi, devant la grandeur d'autrui comme exemple, je découvre ma bassesse et comme sentiment pur pratique ce respect participe donc au combat pratique de la personnalité morale en faisant obstacle aux sentiments sensibles qui menacent notre autonomie. C'est donc par rapport à l'horizon infini de la volonté sainte, qui ne sera jamais atteint par l'homme, que la loi morale vient à la rencontre de l'homme sous la forme du respect, que l'homme comprend qu'il est voué à une plus haute destination qu'à être déterminé par l'amour-propre. Néanmoins, en prenant en même temps conscience de son indignité et de la dignité à laquelle l'homme est appelé, le respect est pour l'homme une relation avec la démesure de la sublimité de sa nature, une relation avec un plus qu'être qu'il ne pourra jamais être comme existant. La désontologisation de la personne tient ainsi également à cette relation essentielle avec ce qui ne pourra jamais se réaliser dans une vie d'homme. Ce respect provoque à la fois du déplaisir en troublant notre égoïsme et le plaisir d'être soi dans cette élévation absolue de notre dignité qui est relation au-delà de l'être³⁵.

Kant peut alors dire que le respect ne s'adresse qu'à des personnes, c'est-à-dire à des essences qui parviennent à se déterminer par leur volonté libre et rationnelle et à être ainsi un exemple de la loi. On voit bien qu'il ne s'agit pas du respect de l'homme dans sa particularité empirique ou dans sa constance mondaine relative, qui demeurerait la dignité du dignitaire, mais du respect de ceux qui ont le pouvoir de se tenir dans le monde intelligible. Ce n'est donc pas non plus la personne en tant que telle, ce n'est pas l'humanité en elle, qui inspire le respect, mais sa personnalité comprise comme capacité à être un exemple de la possibilité d'écouter la loi. Ainsi le respect pour une personne particulière est un respect pour la loi à laquelle la personne manifeste une obéissance et la rend visible³⁶. Encore une fois, il ne s'agit pas d'une affection pathologique comme l'admiration, l'étonnement ou la pitié, mais d'une auto-affection, puisque j'éprouve en moi le respect pour la loi à l'occasion d'une personne qui me donne un exemple à imiter (et non un modèle à copier). Ce « terrible respect (*abschreckende Achtung*)³⁷ » me rappelle une loi qui confond ma présomption et qui me rend à ma responsabilité. De ce fait, l'objet du respect est ce que la raison se donne à elle-même en tant qu'elle est libre, à savoir la loi morale, et c'est pourquoi il est la condition de l'auto-détermination du sujet. Du fait de notre nature sensible, la loi doit se manifester sous la forme d'un sentiment qui permet de vaincre une résistance intérieure, et ce mobile de la raison pure pratique est ce qui rend possible notre bonne volonté. La personne n'est pas un étant, elle est ce combat entre les inclinations sensibles et le projet de soi d'une volonté sainte. Elle est à la fois otage du monde et ravie par la beauté de la loi, et elle n'est elle-même qu'à porter cette tension. Par le respect l'homme se donne son propre baptême moral et se constitue comme personne ; il

³⁵ Jérôme de Gramont souligne cette impossibilité de comprendre le sujet éthique comme pure identité à soi dans une synthèse saisissante : « Humilié, révélé ; dépouillé, rendu à sa tâche la plus propre – le sujet (éthique) ne tire donc tout son être que de l'appel de la loi, c'est-à-dire du double fait de le recevoir et de se l'adresser à lui-même. Hors de cette intrigue éthique inaugurée par le fait de la loi (fait premier, absolu, archi-fait) le sujet ne saurait prétendre à l'être, et ce qui pourrait passer pour simple précepte de moraliste (la dénonciation de l'amour-propre) doit aussi être interprété de manière radicale comme l'impossibilité pour le sujet d'être par soi-même, d'être comme substance, au titre de cette parfaite identité à soi d'un Je tirant jouissance et satisfaction de son être propre », *L'appel de la loi*, Peeters, Paris-Louvain, 2014, p. 68.

³⁶ Voir Jérôme de Gramont, *L'appel de la loi*, Peeters, Louvain-Paris, 2014, p. 74-75.

³⁷ *Œuvres philosophiques* tome 2, p. 704.

permet à l'homme de se détourner d'un lieu où il ne peut pas être pour le rendre à sa tâche pratique infinie. Ainsi le respect rend sensible la voix de la loi morale qui « fait trembler même le plus hardi scélérat » et appelle l'homme au loin de sa nature sensible en le conduisant à agir par devoir. La personne est alors cette réponse à la voix de la conscience qui inaugure une autre forme d'action, l'action purement par devoir, en imposant le silence à ses penchants. De ce point de vue, la personne est bien un concept de totalité, et c'est pourquoi elle appartient à deux mondes, le monde sensible et le monde intelligible, tout en étant cette vénération (*Verehrung*) pour cette haute destination qui fait de sa vie un combat. Ainsi cette idée de la personnalité n'est pas réservée à quelques sages, mais elle est « naturelle » et « simple à remarquer » ; elle est « facile », car elle n'est pas une construction élaborée de l'esprit humain, et cette facilité fait son universalité et son efficacité. Contrairement à ce que dit Michel Henry dans *Généalogie de la psychanalyse*, il ne s'agit pas d'un oubli de la vie, mais de l'exigence de ne pas subordonner en aucune façon la vie morale avec les « jouissances de la vie » et concevoir ainsi une vie personnelle, libre par rapport aux déterminations de la vie sensible, qui est relation avec ce qui demeure toujours autre, la loi morale en soi. Il n'y a donc pas de refus de la vie sensible dans la philosophie pratique de Kant, mais un souci de ne pas fonder la vie morale dans la vie sensible, car ce pseudo fondement abolit toute valeur absolue et toute fin en soi. Ce mélange évoqué par Kant de ces éléments hétérogènes serait la mort de la personne, car ce serait l'incapacité de trouver sa force motrice dans la raison elle-même et cela conduirait à accepter l'inacceptable au nom des motifs de la sensibilité. Que la vie sensible soit une condition de la vie morale n'en fait pas un fondement, la philosophie n'a cessé de le montrer.

Les objections à cette conception kantienne du respect n'ont pas manqué³⁸, néanmoins ce sentiment pur a priori, ce tribut qu'on ne peut refuser au mérite, qui me fait prendre conscience de mon indignité et de ma dignité à porter, est bien ce qui libère de la conception d'une identité substantielle dans une synthèse continue, et donne à voir que la conscience du devoir ne s'inscrit pas dans la temporalité sensible avec ses hauts et ses bas, mais introduit une discontinuité radicale, qui ouvre à une autre temporalité dont le fait originaire de la loi est la source. En effet, la temporalité éthique est celle du combat pratique, qui, s'il est infini, demeure en même temps celui de chaque instant, de l'instant critique de la résolution : ou la voix des sens, ou la voix du devoir³⁹. Cette identité diachronique est bien une désontologisation de la personne en ne réduisant plus la personne à l'ipséité produite par la mémoire pour découvrir la vraie vie dans l'appel inconditionné du devoir. Si Kant est un tournant dans l'histoire du concept moderne de personne, c'est parce qu'il nous apprend à éviter tout mélange entre personnalité psychologique et personnalité morale. En effet, la personne n'est pas un concept anthropologique, dans la mesure où elle se révèle dans l'individu quand la voix du devoir parvient à se faire entendre, ce qui permet à l'individu d'entrer dans une relation intelligible avec les autres hommes. Si pour la théologie la personne était l'expression du caractère unique, surnaturel et divin de l'homme appelé par grâce, pour l'idéalisme transcendantal la personne est l'expression du caractère intelligible du sujet rationnel et libre. Il n'y a de personne que là où il y a une mission, néanmoins, pour la philosophie critique, la mission est ce que le sujet reçoit dans sa *Besinnung* et elle est identique pour chaque homme: l'homme doit répondre à la loi morale qui parle en lui et non qui lui est inspirée de plus haut. Cette voix ne peut jamais

³⁸ Voir notre ouvrage, *L'intelligence de la pitié*, chapitre 3, Paris, Cerf, 2003.

³⁹ « C'est la vertu, c'est-à-dire l'intention morale en lutte, et non la sainteté dans la possession présumée d'une parfaite pureté des intentions de la volonté », *Critique de la raison pratique*, trad. Œuvres philosophiques 2, p. 751.

devenir totalement inaudible et en retour aucun homme, parce que sa temporalité est celle de la lutte, ne peut lui devenir totalement identique. Si tout homme peut rendre audible la voix de la loi, aucun homme n'est la voix de la loi.

En un certain sens Kant reprend le thème stoïcien de la dignité comme liberté par rapport à tous les affects⁴⁰, mais pour insister sur l'idée que la personne a une valeur intrinsèque par l'écoute de la raison qui est la seule autorité. Certes saint Augustin disait déjà que la *mens* et la *ratio* constituent la *dignitas* propre de l'homme, néanmoins cette conception de la dignité était liée à l'idée que l'homme est créé à l'image de Dieu et qu'il puisse ainsi se tourner vers Dieu. En outre cette dignité ne pouvait pas disparaître, même dans la plus grande difformité, et elle n'était pas dépendante des autres hommes, car elle était donnée et garantie par Dieu. Renouvelé par le Christ, y compris dans son corps, l'homme trouvait sa dignité dans sa volonté, mais au sens d'un consentement au Bien. Dans la pensée augustinienne, la dignité était donc indissociable de l'Incarnation. De plus saint Augustin faisait déjà la différence entre la raison qui considère la valeur intrinsèque d'une chose et la nécessité ou la volupté qui estiment le prix d'une chose à partir de ce que l'on attend d'elle⁴¹. Ainsi l'homme comme créature possède une valeur en lui-même, mais quand il est esclave il se trouve réduit à un simple prix. Quoi qu'il en soit, la dignité de l'homme se comprenait par rapport à la dignité de Dieu qui ne crée pas le mal. En considérant cette dignité avec un cœur pur l'homme peut s'élever. Cette simple indication a seulement pour but de souligner à quel point on se trouve loin de telles thèses avec les analyses de Kant qui comprennent la volonté comme une autodétermination, comme une volonté de volonté, dans laquelle la dignité de l'homme ne vient que de lui-même, puisque Dieu devient un Dieu éthique dont le Fils est l'archétype de la loi. Cela permet de penser autrement le double aspect de la dignité humaine : elle est absolue au sens où elle est ce que tout homme peut développer, et elle est relative à mon effort pour développer le projet d'une volonté sainte.

On a pu montrer depuis longtemps que la conception kantienne de la personne n'est pas sans tensions, notamment entre le *je* centre de fonction pensé et non intuitionné et la personne morale, entre le moi empirique constitué et le *je* constituant, entre le sujet comme substance finie et limitée à la réceptivité et le sujet comme fin en soi. Il est également possible de se demander avec Heidegger si, en dépit de tous les efforts de Kant pour comprendre la personne par l'autonomie, il ne s'agit pas encore de comprendre l'exister au sens de l'être subsistant. Néanmoins il est possible de comprendre ces apories positivement comme une tentative de désontologisation de la personne, qui conduit à la comprendre à partir de la responsabilité et d'une responsabilité prise en un sens nouveau de responsabilité de soi: la personne est le sujet responsable de lui-même qui s'universalise en se soumettant à lui-même comme raison pure. Comme le montre Jean-Louis Chrétien, le terme de responsabilité n'apparaît qu'à la fin du XVIII^e siècle, même si le terme responsable et le verbe répondre sont bien plus répandus⁴². Alors que toute la littérature sur la personne du XX^e siècle utilise beaucoup ce terme, Kant

⁴⁰ Voir Cicéron, *Traité des devoirs* I, 69 : « Il faut être exempt de toute passion de l'âme, du désir et de la crainte aussi bien que de la peine, du plaisir et de la colère pour que viennent en l'âme la tranquillité et l'assurance qui apportent avec elles constance et dignité », trad. *Les Stoïciens*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1962, p. 518-519. Sur la façon dont Kant s'éloigne tout de même de la pensée stoïcienne, voir Johannes Schwartländer, *Der Mensch ist Person, Kants Lehre vom Menschen*, Kohlhammer, 1968, p. 166.

⁴¹ Voir *La Cité de Dieu*, livre XI, chapitre XVI : « La raison regarde ce qui apparaît de vrai à la lumière de l'esprit ; la volupté voit ce qu'il y a d'agréable et de flatteur pour les sens ». Bibliothèque augustinienne tome 35, DDB, 1959, p. 83-85.

⁴² Voir ici toutes les analyses de *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, Paris, PUF, 2007, et notamment p. 161.

en use encore assez peu pour signifier que la personne fonde en elle-même ses actions, qu'elle peut se les imputer. Cependant Kant ne décrit pas vraiment les modalités de la responsabilité libre et son souci principal est d'établir l'existence d'une causalité libre par rapport à la causalité de la nature. Si, comme l'a mis en lumière Jérôme de Gramont, il s'agit de répondre à l'appel de la loi, il n'en demeure pas moins que cette responsabilité demeure pensée par contraste avec la causalité naturelle, et c'est pourquoi elle demeure une responsabilité solipsiste dans laquelle il ne s'agit pas de répondre des autres, ni d'exercer une responsabilité collective. En conséquence, la responsabilité de la personne morale pour Kant est diachronique et intemporelle, elle est solitaire et hors du monde ; elle n'est pas engagée avec d'autres libertés et elle n'est pas engagée dans le monde avec toute la finitude de l'engagement dans le monde. Tel est le paradoxe de la compréhension kantienne de la personne : elle libère de toute considération de la personne comme simple étant dans le monde et met du coup en évidence une dignité incommensurable avec le monde, mais en retour elle conduit à la pensée d'une personne sans monde et sans les autres hommes, dans une conception purement égologique de l'imputation qui semble le sommet de l'individualisme. Il s'agit de ne répondre que de soi, puisque c'est seulement en s'ouvrant à la loi morale en soi que l'homme peut accéder à une identité personnelle. En un sens tout l'effort du personnalisme sera de tenter de retrouver une responsabilité finie dans le monde et une interpersonnalité première et essentielle, mais on peut se demander si ce n'est pas parfois au prix d'un retour à une conception plus ontologique de la personne.

Il est alors possible de penser en quoi la thèse kantienne peut être encore pour nous une source d'étonnement dans la mesure où elle libère la personne de tout fondement anthropologique et effectue ainsi un tournant que Husserl et Heidegger ne feront que radicaliser. De ce point de vue les analyses kantienne dans toutes leurs nuances ne permettent pas simplement d'opposer philosophie et anthropologie, mais elles permettent également d'envisager un nouveau rapport à l'anthropologie dans lequel elle n'a pas un rôle de fondement. L'entrelacs et le chiasme, pour reprendre deux catégories de Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*, seraient de meilleures catégories pour penser les relations de l'anthropologie et de la philosophie. Autrement dit, l'anthropologie peut devenir un élément moteur de la recherche eidétique en donnant à penser la diversité du « comment » de l'être en vie de l'homme. Il est donc hors de question d'attribuer à une réalité mondaine une fonction transcendantale, et il est essentiel de dépsychologiser la personne, car la personne n'est pas une part du monde obtenue par abstraction. Paradoxalement, l'anthropologie étudie l'homme sans pouvoir répondre par elle-même à la question « qu'est-ce que l'homme ? », car elle ne pose pas la question de la question, à savoir comment interroge-t-on l'homme, comment l'homme peut-il s'interroger lui-même. On ne peut que constater que bien des livres sur la personne présupposent la définition de la personne et ne se questionne pas sur le mode d'être de la personne. La philosophie critique de Kant propose au contraire une véritable interrogation sur la provenance de la personne dans l'écoute de la loi, mais aussi sur la façon dont la loi est rendue visible par des exemples de moralité. Dès lors, un autre rapport à l'anthropologie est bien possible dans la mesure où la personne n'est pas dans le monde, ni une spectatrice du monde, mais peut se laisser questionner par le monde et peut trouver dans cet entrelacs un lieu où elle peut s'apparaître à elle-même dans son devoir-être. L'anthropologie, sans être un fondement, peut donner la possibilité à une philosophie de la personne de remettre en cause toute idée d'une identité comprise comme un invariant, en montrant par exemple que même le pouvoir de dire *je* peut être aboli dans des situations d'extrême souffrance ou d'extrême violence. Ainsi, l'anthropologie, libérée de ses

prétentions à être la philosophie première, devient alors un support indispensable à une philosophie de la personne comme chair, comme visage, comme témoin, pour laquelle la personne n'est rien de stable, mais est une réponse fragile, toujours à recommencer, jamais définitivement acquise, finie et temporelle, à ce qui nous arrive. La doctrine kantienne du « je pense » bien sûr ne contenait pas une telle perspective, mais elle en a véritablement ouvert la possibilité ; elle a ouvert le chemin qui peut conduire à la pensée d'une identité d'exil selon laquelle le chez soi n'est pas un lieu que l'on aurait quitté volontairement ou par force, mais est l'avenir de notre rencontre avec le monde. La dépossession décrite par la pensée kantienne de la personne peut permettre de penser une identité qui ne soit pas un demeurer le même. De ce point de vue, la personne n'est pas l'individu qui chemine en se constituant lui-même, fût-ce comme un autre, mais est le cheminer lui-même. Certes on peut sembler ici très éloigné de la pensée kantienne de la résolution, néanmoins on a voulu montrer que cette dépossession peut conduire à deux conceptions très différentes : soit une philosophie de la volonté pure, dont l'intersubjectivité n'est qu'une figure plus complexe, soit une philosophie pour laquelle je ne suis donné à moi-même qu'à partir d'un ailleurs, je n'advieus à moi que dans la rencontre au-delà de toute identité stable. Il s'agissait juste d'indiquer que l'anthropologie peut recevoir une nouvelle place en phénoménologie en donnant la possibilité de décrire la fragilité de l'existence, la façon dont les hommes ont pu être passibles de l'altérité. Autrement dit, la phénoménologie doit passer par l'anthropologie si elle veut montrer que l'identité personnelle n'est pas un état invariant, ni même peut-être seulement une ipséité liée à l'acte de répondre de soi dans le tumulte du monde, mais une manière de cheminer avec son rythme et ses ruptures, un style, qui dans son opacité irréductible est plus donné à être qu'à voir.