



La personne en actes

Emmanuel Housset

► **To cite this version:**

Emmanuel Housset. La personne en actes. *Études: revue de culture contemporaine, SER*, 2012, pp.341-352. hal-02141822

HAL Id: hal-02141822

<https://hal-normandie-univ.archives-ouvertes.fr/hal-02141822>

Submitted on 28 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

Unicaen

Identité et Subjectivité

La personne en actes

La question de la personne fut omniprésente dans les conflits politiques, juridiques, sociaux et éthiques du siècle dernier et rarement un terme aura été autant utilisé dans les discussions philosophiques, que ce soit dans les différentes figures du personnalisme de Max Scheler à Ricœur ou dans le marxisme. En outre dans les débats les plus contemporains sur la procréation assistée, sur le statut de l'embryon, sur la fin de vie, il s'agit toujours de déterminer le mode d'être, la dignité, de la personne humaine par rapport aux simples choses¹. Cependant comment penser l'unité vivante de la personne humaine dans une époque qui uniformise les individus tout en ne cessant de les diviser par des particularismes ? Comment comprendre, à l'inverse de la tendance actuelle, une distinction des personnes qui rende possible leur union dans une communauté ?

Très souvent les réflexions contemporaines sur la nature de la personne ne prennent en considération qu'un seul aspect de l'existence personnelle : soit la personne sociale qui se comprend à partir de sa place dans un ensemble, soit la personne juridique qui a des droits reconnus par les autres, soit enfin la personne morale qui doit respecter les grandes règles de l'action. Ainsi, finalement, le terme de personne se prend aujourd'hui en de multiples significations et il devient très difficile à partir de la spécialisation inévitable des différentes

¹ Voir les travaux de Jacques Ricot, Corine Pelluchon et Paula La-Marne.

disciplines de recherche d'y voir un concept, c'est-à-dire la détermination d'une réalité effective qui n'est pas une simple abstraction. Le rôle propre de la philosophie n'est pas de créer de nouvelles valeurs ou de nouveaux concepts, mais de mettre en lumière ce que signifie pour tout homme « être une personne », au-delà de la parcellisation des études sur la personne. Un tel travail philosophique est indispensable au moins pour deux raisons : d'une part, éviter l'usage d'un concept indéterminé, ou plutôt non-interrogé, de personne, car cela conduit à des apories insurmontables. D'autre part, cela permet de ne pas masquer par des simplismes les paradoxes qui sont constitutifs de la personne : elle est corps et âme, singulière et universelle, juridique et morale. En conséquence, la fonction d'une « métaphysique de la personne », si on entend par cette expression une étude qui va au-delà de toute compréhension de la personne à partir du monde et qui met donc en lumière la manière d'exister propre à la personne, est de donner à comprendre pourquoi la personne ne peut pas faire nombre avec les autres choses du monde, y compris avec les animaux. Il n'y a pas et il ne peut pas y avoir une zoologie de la personne, car un tel projet nie la vie comme telle dans sa signification spirituelle : la vie biologique n'explique pas la vie spirituelle et c'est bien plutôt la compréhension de la vie spirituelle qui est présumée pour l'intelligence de la vie biologique, puisqu'elle seule donne vraiment un sens au mot vie. Or la personne, si on s'en tient à son être propre, est un « drame » au sens étymologique du terme, c'est-à-dire une action, et c'est pourquoi elle n'est ni un nœud de relations causales (le résultat des forces qui s'exercent sur elle), ni un animal raisonnable, car ces déterminations qui viennent du monde manquent la liberté qui définit la personne. La tâche d'une métaphysique de la personne est donc double : elle doit en premier lieu déconstruire les définitions fausses ou partielles de la personne et elle doit également ouvrir un accès à la vie originare pré-morale qui se trouve au fondement de toute morale.

Questionner

Il est impossible de s'étendre ici sur le long travail de déconstruction du concept de personne, qui est nécessaire pour écarter les déterminations impropres, néanmoins il est possible d'en indiquer plusieurs dimensions tout en indiquant qu'elle est vitale car elle préserve d'une tendance générale à l'anonymat, qui concentre en elle une puissance destructive sans limite. Notamment, il est impératif d'écarter l'idée que la personne serait un simple composé de corps et d'âme ; encore une fois, comme l'a dit fortement Husserl en 1936 dans *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, il n'y a pas de biologie de la personne, puisqu'elle se définit, telle est la thèse de Kant, par la liberté. Cela dit, si les sciences de la nature ne peuvent

rien dire de la personne sans la faire disparaître en tant que telle, les sciences de l'esprit, pour reprendre la distinction de Dilthey, conduisent à une impasse similaire en demeurant enfermées dans une perspective « anthropologique », qui continue à expliquer l'homme à partir de sa place dans le monde et comme un mode particulier de la vie. C'est pourquoi elles posent encore la question « qu'est-ce qu'une personne ? » et n'accèdent pas au questionnement proprement métaphysique qui demande « qui est la personne ? ». Au-delà de l'étude factuelle des différentes cultures, qui est bien évidemment indispensable aussi pour le philosophe, ne serait-ce que pour ne pas absolutiser une forme particulière de la vie personnelle, une métaphysique de la personne doit se libérer de tout relativisme pour élucider le sens universel de la personne, qui est présupposé par toute comparaison empirique. Autrement dit, on n'accédera pas à l'intelligence de ce qu'il en va d'être une personne à partir de la confrontation empirique des différentes modalités de la vie personnelle selon l'époque et le lieu, et c'est au contraire à partir de l'élucidation du concept de personne qu'une anthropologie éclairée devient possible. La tâche d'une métaphysique de la personne est donc de mettre en évidence quel est le principe d'individuation de la personne dans sa façon de se comprendre et de comprendre son rapport au monde. Elle doit également mettre en lumière ce que la philosophie nomme le « sens social » de la personne, c'est-à-dire le fait qu'elle n'est possible qu'à partir d'un « nous » qui ne se résume pas à une simple intersubjectivité, à un dialogue entre sujets autonomes. Or montrer ainsi que le « nous » précède le pouvoir de dire « je » suppose de déconstruire la figure moderne du sujet, qui se donne les attributs du Dieu de la métaphysique moderne en se déclarent *causa sui*, cause de lui-même. Un tel renversement est nécessaire pour se libérer de cette abstraction d'un sujet pur, tout puissant, créateur de lui-même, qui pourrait dépasser sa finitude, car une telle représentation conduit à une idolâtrie du moi qui fait oublier la signification proprement humaine de la contemplation et de l'action. Il ne s'agit certes pas de tomber dans la simplicité d'un discours apocalyptique, néanmoins l'oubli de l'engagement dans le monde, de la finitude, de l'être-avec-autrui, porte en lui la possibilité d'un échec de l'humanité elle-même, car il met en cause la liberté vraiment humaine.

Ainsi le projet d'écrire une nouvelle métaphysique de la personne ne cherche pas à proposer une définition supplémentaire de la personne après celle de Boèce et celle de Kant, mais elle peut, en comprenant la personne comme indéfinissable selon les normes du monde et en échappant, selon l'impératif énoncé par Levinas, à toute analyse totalisante, mettre en lumière la dimension essentiellement proleptique, c'est-à-dire d'anticipation, de la personne. Dans cette perspective la personne s'annonce d'abord comme une promesse. Par rapport à cela,

il faut bien reconnaître que le projet de libérer le concept de personne de tout naturalisme n'est pas nouveau et renvoie à Dilthey, Husserl, Scheler et Buber, comme il reconduit également à Bergson, Maritain, Nédoncelle et Mounier, néanmoins, au-delà de leur différence et de leur fécondité, ces tentatives ne suffisent pas à renverser l'idée que la liberté se fonde sur la nature de l'esprit humain. Certes, une philosophie de la personne prend en considération l'homme concret avec toute sa vie, son monde, son histoire, son corps, sa communauté, ses engagements et sa responsabilité, cependant elle n'est fidèle à son intention que si elle accepte de ne plus expliquer la liberté à partir des capacités humaines, pour au contraire expliquer l'homme à partir de la possibilité de la liberté, selon un renversement du questionnement mis en lumière par Heidegger. Dès lors, le cœur de la personne ne consiste plus dans un noyau non changeant qui se maintient à travers les épreuves, et, pour reprendre la définition de Boèce, la personne n'est une substance individuelle de nature rationnelle que dans la mesure où sa capacité à se tenir sous ses accidents, à exister, et finalement à posséder une nature rationnelle, se fonde dans la réponse à un appel, et non dans la pure présence à soi du sujet réfléchissant. Seul l'appel comme principe d'individuation peut permettre d'approcher du paradoxe de cette unité multiple de la personne qui est toujours en genèse. Notamment il sera possible de comprendre en quoi le paradoxe de la personne n'est pas d'être universelle et singulière, mais de s'individualiser en s'universalisant, et cela par les actes de la liberté. La personne est pour elle-même une question en questionnant ce qui l'appelle dans l'événement monde, dans la rencontre du prochain et dans la transcendance de Dieu.

S'unifier

Toute l'histoire moderne et contemporaine du concept de personne, qui culmine dans l'idée d'un sujet qui se représente lui-même, et qui se donne ses lois et ses fins, semble issue d'une orientation volontariste qu'il serait possible de faire remonter à Duns Scot. Il est alors possible de se demander si dans ce tournant vers une volonté pure le sens originnaire de *persona* ne se trouve pas perdu². L'Antiquité tardive et le Moyen-âge donnaient à penser que la personne n'est pas un simple masque, un nom-titre ou un rôle, en mettant en avant la dimension responsive de la personne, qui permet de passer du regard vide du masque au visage. Avec le visage *persona* devient un concept qui tient les différentes dimensions de l'existence

² Sur cette question et sur l'histoire du concept de personne nous renvoyons à nos deux ouvrages : *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustiniennne à sa redécouverte phénoménologique*, PUF, coll. Epiméthée, Paris, 2007 et *L'intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*, Paris, Les éditions du Cerf, coll. La nuit surveillée, 2008.

personnelle et l'unité de la personne cesse d'être comprise comme une unité de composition. Comme l'a montré saint Thomas d'Aquin, l'unité de la personne est celle d'un acte d'être, qui est celui de l'homme tout entier et qui fait sa dignité. Or parvenir à entendre à nouveau *persona* dans l'usage contemporain du terme de personne est ce qui permet de mettre fin à la définition de la personne par la conscience de soi, ou par la réciprocité des consciences, afin de retrouver l'idée d'un être-appelé et ainsi investi d'une mission unique. La *persona* n'est pas l'être qui se veut absolument lui-même, mais celui qui découvre qui il est en étant rejeté à lui-même par l'appel d'autrui, du monde et de Dieu.

Persona signifie donc que l'unité de la personne ne tient ni à un noyau non changeant, ni à un processus de totalisation continue par le travail du souvenir notamment, mais que cette unité tout à fait remarquable tient à la possibilité d'être toujours en départ en étant dans l'ignorance de sa place dans le monde et dans l'incapacité de s'unifier par ses seules forces. La « dramatique de la personne », c'est-à-dire son devenir comme être agissant, consiste pour elle à se laisser mettre à nu par ce qui la requiert et pouvoir ainsi donner une réponse libre. La tâche d'être soi est une tâche d'unification, mais dans la signification transitive d'une union avec un être qui échappe à ses prises. Encore une fois, la personne est l'individu conscient qu'il ne peut s'unifier par ses seules forces et que son unité, toujours en mouvement et toujours en départ, est inséparable de la tâche de rendre le monde à son unité propre.

Ressentir

La nécessité de considérer la personne comme une unité intrinsèque donne toute sa signification à l'incarnation humaine et permet d'écarter l'image d'un sujet désincarné : un pur esprit sans corps ne peut pas être une personne humaine. Le corps prend alors une signification tout à fait décisive puisque, dans sa finitude et son historicité, il est indissociable de la personne, et cela à tel point que l'accomplissement de soi doit se comprendre comme une tâche d'incarnation, comme le devoir de se rendre sensible aux autres et au monde. Si, comme le dit Levinas, une main de Rodin est un visage, c'est que le corps n'est pas un simple lieu de réflexion et qu'il n'est lui-même qu'à rendre visible ce qui n'est pas lui. Comme pour *persona*, c'est une question en retour depuis notre présent vers la philosophie de l'Antiquité tardive et du Moyen-âge qui permet, par delà les philosophies du sujet qui ont avant tout élucidé la dimension réflexive du corps, de retrouver la signification proprement transitive du corps. Or l'élucidation d'une telle possibilité d'ouverture du corps est en même temps ce qui permet de redonner toute

sa place à la pitié comme origine de la vie morale, alors qu'elle avait été exclue de la plupart des philosophies de la volonté pure. Une telle pitié n'est pas dangereuse, car elle n'est pas réduite à une signification purement subjective, à un pur sentimentalisme, pour la comprendre à nouveau comme un acte de substitution au sens théologique du terme. La théologie travaille ici de l'intérieur la philosophie et lui permet d'échapper à cette représentation d'un sujet proprement étouffé en lui-même.

Réentendre *persona* et retrouver l'inquiétude de la pitié sont une seule et même chose qui rend possible cette pudeur qui est l'attente patiente du prochain et du monde. Ainsi la personne dans sa corporalité montre que le pouvoir d'être soi ne peut pas venir que de soi et provient d'abord d'un appel qui m'interpelle et me reconduit à ce que j'ai à être. Au-delà de tout dolorisme, la souffrance est pour la personne un chemin et sans cette possibilité de souffrir l'homme tomberait dans la tranquillité de l'indifférence, qui est en cette vie la mort même. De ce point de vue, contre toute la lecture que Nietzsche a pu faire de l'histoire du nihilisme dans la pensée occidentale, la vraie compassion n'est pas une valeur d'épuisés plus dangereuse que n'importe quel vécu, et, bien au contraire, elle est ce vrai courage qui ne comprend pas la vie comme une volonté de puissance, mais comme un don, car l'essence de la vie est de se donner. Le « oui » à la vie ne peut être qu'un « oui » à une personne qui s'annonce au-delà de mes projets et on ne se dit « oui » à soi-même qu'en disant « oui » aux autres.

Répondre

Mettre entre parenthèses les compréhensions habituelles de la personne comme animal raisonnable et comme sujet conscient de lui-même, pour montrer que l'homme n'existe comme personne que dans l'acte de d'unifier et de ressentir, conduit à mettre en lumière la dynamique de l'appel et de la réponse comme ce qui forme l'essence de la vie personnelle³. La personne se définit comme un répondant et il y a là une réappropriation philosophique de la définition théologique de l'homme comme image de Dieu. En effet, l'appel et la réponse, en tant que structures de l'existence de la personne, furent à l'origine du concept biblique de personne : l'homme cesse d'être un simple individu pour devenir une personne en répondant par tout son être, y compris son corps, à l'appel de Dieu, tout en ayant conscience de son impossibilité de coïncider totalement avec la mission qui est la sienne, car l'homme résiste à ce qui l'appelle.

³ Sur cette question qui se trouve au cœur des analyses phénoménologiques contemporaines, voir de Jean-Louis Chrétien, *L'appel et la réponse*, Paris, Minit, 1992 ainsi que *Répondre*, Paris, PUF, 2007. Voir également de Jean-Luc Marion, *Etant donné*, Paris, PUF, 1997.

De là le paradoxe longuement médité par Kierkegaard : la personne n'est rien qu'elle n'ait reçu et elle n'est rien qu'elle n'ait donné. En conséquence, c'est en perdant son âme que la personne peut parvenir à sa véritable identité, qui est une identité d'exode toujours autre que la nature à laquelle il est attaché. La force de cette conception biblique est de travailler de l'intérieur la philosophie pour concevoir une identité personnelle qui ne se fonde pas sur la conscience de soi, mais sur la rencontre dans laquelle le sujet se trouve constitué en besoin de l'autre et tient dans sa réponse sa liberté et sa dignité.

Ainsi répondre à ce qui la requiert est pour la personne le seul chemin pour advenir à elle-même. Or cette nature responsive de la personne, par laquelle elle est toujours en avant d'elle-même, n'a cessé d'être étudiée de Saint Augustin à Luther, et il est possible de la retrouver par-delà les philosophies du sujet qui enferment dans l'abstraction idolâtrique d'un sujet autocréateur. Cela donne alors à comprendre que la vie spirituelle est une vie dans l'espérance de la manifestation par rapport à laquelle je suis toujours en dette infinie. Tel est le sol infra-éthique à partir duquel le devoir peut ne pas se laisser figer en des règles abstraites, car la conscience du devoir ne vient pas d'abord d'une représentation de soi, mais d'une écoute patiente de ce qui se donne et dans laquelle notre fin peut apparaître. Si l'amour « peut tout », c'est d'abord par l'humilité d'une écoute de l'appel du monde et d'autrui qui seule permet d'être véritablement « présent ». Dans l'appel et la réponse, le pouvoir d'être soi vient d'au-delà de soi, et la personne peut alors s'accomplir bien au-delà des représentations qu'elle pouvait avoir d'elle-même.

Témoigner

Ce n'est donc pas la solitude de l'épreuve de soi ou la solitude de l'être-pour-la-mort qui reconduisent l'homme à son être le plus propre, mais la « surprise » même de la réalité, c'est-à-dire cette épreuve de l'être qui rejette à soi en introduisant une discontinuité. Bien évidemment il en va ici d'une toute nouvelle compréhension du « soi » par rapport aux philosophies de la conscience. L'idée centrale est que la personne vit d'abord de l'acte de témoigner de l'inattendu de l'être, c'est-à-dire de porter par sa vie tout entière une vérité qu'elle ne produit pas et qui ne lui appartient pas. Ainsi comprendre la personne comme témoin, et non comme sujet, est un bouleversement plus profond que reconnu, car cela conduit à dire que l'essence de la vie personnelle est de s'exposer à une vérité que l'homme ne produit pas et dont il n'est pas la mesure. Dès lors, la personne n'est pas un sujet pur désincarné qui force le monde

à répondre à ses questions, mais cet être charnel, qui dans sa fragilité et sa finitude tente d'exister, et même d'incarner, une vérité dont il n'est pas le propriétaire et qui le déborde. En cela, devenir une personne consiste à accepter d'être témoin, en agissant et en contemplant, en renonçant à la position confortable d'être un simple spectateur neutre du théâtre du monde. Or la force du témoignage vient de son objet même, et c'est pourquoi il n'est possible de témoigner qu'en s'engageant tout entier, en cherchant à comprendre, tout en sachant aussi qu'on ne sera jamais un témoin parfaitement fidèle. Cette nouvelle définition de la personne permet en retour de récuser toutes les fausses images de la personne idéale : elle n'est ni un spectateur, ni un juge, ni un héros, ni un génie, mais seulement un être patient qui n'est pas passif, qui agit avec prudence et discernement. On voit alors que l'acte de témoigner suppose un renversement de notre être tout entier, car cela suppose de renoncer à l'ombre de sa cachette, y compris celle du spectateur impartial et désengagé qui dans la simple observation, fut-elle scientifique, devient vite un voyeur, pour s'exposer « en personne », pour se risquer, dans une réponse à la vérité du monde dont on sait qu'elle ne sera jamais parfaitement adéquate. Il y a là deux styles de vie : soit cette forme d'anonymat qui consiste à faire sien l'idéal commun dominant d'être un simple animal impatient qui calcule avec aisance, manipule avec dextérité, et sauve ainsi sa place au soleil. Soit accepter de prendre calmement et fermement en garde la vérité du monde et vivre dans l'incertitude de sa place, puisque c'est ce qui m'appelle qui me donne mon avenir.

Ainsi, avec la pitié, la patience est un mode fondamental de l'existence de la personne, à condition là encore de la libérer de sa signification purement psychologique qu'elle reçoit actuellement. La vraie patience qui sait endurer n'est pas une dureté de cœur, mais le souci de ne pas fixer de condition à ce qui se donne. Il est impossible de témoigner sans patience, qui se comprend ici comme une espérance étrangère à toute certitude et même à toute probabilité. De ce point de vue, la vraie patience n'est pas passive et elle est même l'acte par lequel la personne échappe à l'anesthésie de la résignation ou de l'indifférence, comme au vide de l'utopie, et apprend à être ouverte à l'altérité, dans la recherche de l'unité et de la paix. La patience n'est donc pas une qualité du psychisme, dans la mesure où on n'est soi-même que dans la patience, et pourtant elle ne nous appartient pas. Témoigner et patienter ne sont donc pas des activités extérieures au fait d'être soi, mais sont l'acte même de la personne qui ne se perd pas dans le monde parce qu'elle est en attente de la vérité.

Aimer

Tous les actes de la personne (s'unifier, ressentir, répondre, témoigner) conduisent à voir dans l'amour non pas une qualité possible de la nature humaine, mais la personne elle-même en acte. Pourtant il est difficile d'avoir recours à ce mot « amour » dont on use et abuse tant aujourd'hui, parfois jusqu'à la nausée, y compris dans les propos pseudo-philosophiques qui en rajoutent sur les phantasmes du moment⁴. Pour conserver la question de l'amour comme consubstantielle à la philosophie de Platon à Levinas, il convient donc de ne pas figer l'amour en un état psychique : l'amour n'est pas une qualité psychologique, mais il est la façon proprement humaine de se tenir dans le monde. Selon ce point de vue, l'amour est à la fois réceptif et actif en ce qu'il met en situation d'apprendre de l'autre ce qu'il est bon de faire pour lui. Cela confirme qu'il n'est pas une qualité qui s'ajoute à l'esprit et il n'est pas non plus une qualité, *a priori* du sujet. En effet, l'intelligence de l'amour est l'esprit en acte qui unifie, ressent, répond et témoigne, et de cette façon la personne trouve son unité dans l'acte de recevoir et de donner, c'est-à-dire de transmettre. Or, décrire le pouvoir d'être soi comme un pouvoir d'aimer justifie que l'appel de la conscience ne vient pas de soi et que la vie personnelle repose sur autre chose que sur le partage et la réciprocité. Dès lors, si la personne se comprend non comme une personne mais comme une relation, il importe pour comprendre le sens de cette relation essentielle qu'est l'amour de dépasser le vocabulaire de la relation qui enferme dans l'idée dérivée d'une réciprocité des consciences. Comme l'a montré d'une façon inoubliable la théologie trinitaire, chaque personne est l'acte de se donner pour une autre personne et consiste précisément à donner gratuitement, sans condition, et surtout pas celle de la réciprocité, ce qui n'empêche pas de désirer que l'amour soit mutuel.

La personne est donc bien un paradoxe, car elle est elle-même là où elle s'oublie, là où elle se donne sans condition, et, de ce point de vue, ce n'est pas elle qui donne, mais c'est l'amour qui se donne en elle. Il est alors possible de dire que chaque acte d'amour est une perfection de l'existence personnelle, mais cette perfection demeure celle d'un être faible et fini : celui qui aime est fort dans sa faiblesse, et il s'ouvre à l'infini à travers sa finitude. Ainsi se confirme la thèse que la personne ne peut pas se comprendre en dehors de sa propre dramatique et que sa singularité doit être comprise comme une promesse de liberté liée à l'événement de la substitution, de la vie pour une autre personne. Si aucune personne humaine

⁴ Emmanuel Levinas utilisait une expression assez percutante pour dénoncer ce type de discours grand public et soumis à l'air du temps, autrement dit cette forme contemporaine de la parole sophistique, en disant qu'avec les vieux mégots de la pensée on fait une fumée de locomotive. Voir *Carnets de captivité et autres inédits*, Paris, Grasset-IMEC, 2009, p. 315.

ne saurait être pleinement l'amour lui-même, l'homme ne peut être une personne qu'en aimant à travers sa finitude, sa faiblesse et sa non-vérité. Selon saint Augustin il y aurait même une bonne concupiscence, et le devenir est l'acte de rendre en nous l'amour de plus en plus substantiel. En conséquence, il ne s'agit pas de comprendre l'amour à partir de l'homme, mais de comprendre ce qu'il en est d'être une personne à partir de l'amour, qui est à la fois une passion comme épreuve de l'altérité, un choix rationnel, une vertu acquise et un attachement à ce qui est cher, pour reprendre les analyses de saint Thomas d'Aquin.

Cela confirme que l'amour ne relève pas d'une puissance du sujet et est au contraire ce qui organise la personne, et c'est pourquoi on ne décide pas d'aimer, mais on cesse ou non de résister à cet amour qui se déploie en soi. Ainsi l'amour est cet « être-avec » sans projet ni souci qui écoute et répond à l'appel d'autrui. Un tel amour se situe au-delà de toutes les mièvreries sentimentalistes en étant ni niais ni facile, et il doit au contraire être compris comme un combat pour maintenir en soi une patience qui n'est pas une résignation. Or une telle description de l'amour remet également en cause tout projet de totalisation de soi, de construction d'une identité narrative, car il est d'abord à être un renoncement à être véridique par soi seul : on aime par l'autre et pour l'autre, y compris soi-même. Pour le dire autrement, l'amour n'est pas une vie livrée à soi, traversée par aucune rupture, et qui saurait demeurer indemne de toute rencontre en se reconstituant toujours parfaitement lui-même. On peut soutenir que l'amour fait la vie personnelle, car en lui l'homme accepte de perdre sa belle identité de sujet autocréateur et il accepte de devenir vulnérable, et dans ce don du moi lui-même il reçoit sa vraie vie. Cela donne à comprendre que la liberté humaine n'est pas ici dans l'autonomie d'un sujet isolé, mais dans le « oui » à l'appel de l'être et dans la reconnaissance de l'être de l'autre comme pur don, car il n'y a de liberté que commune, par et pour les autres. L'amour est le don de soi qui libère l'autre vers lui-même pour lui rendre sa liberté de personne.

Conclusion

Les actes de la personne montrent donc qu'il n'y a de devoir qu'incarné, à partir des situations concrètes dans lesquelles la personne est par et pour l'autre, comme la filiation, le mariage, la paternité, l'amitié, mais aussi le simple respect. Ainsi, la *persona*, le visible de l'homme, ne se manifeste qu'à rendre visible autre chose que soi, tel saint Augustin qui dans les *Confessions* ne se montre qu'en donnant l'action de Dieu à voir. La singularité ne se comprend plus alors comme une limitation qui fait la différence entre les individus d'une même

espèce, mais elle prend la signification positive d'une vocation. Contre le nihilisme de la naturalisation de l'homme, la tâche de la métaphysique est de rendre la personne à sa dimension d'envoi par laquelle elle est là où elle est appelée. Si l'amour fait la personne, c'est pour qu'il libère de toute représentation de soi pour exister en avant de soi, vers l'inimaginable de ce que l'on peut avoir à être en répondant au monde et aux autres. Cette liberté d'aimer est irréductible à tout projet d'autonomie, car elle suppose d'être libéré en vue de son pouvoir-être et dès lors la personne se donne à comprendre comme l'être qui consent à convertir son intériorité finie en espace de révélation de ce bien qu'est l'être transcendant. La personne est donc d'abord l'histoire de ce qu'elle a à être en répondant à ce qui la requiert et la rejette ainsi à ses possibilités les plus propres.

Ainsi une nouvelle métaphysique de la personne peut aujourd'hui ne plus être une variante de la métaphysique du sujet et elle en est même plutôt le dépassement, notamment par un retour à Platon, comme le défend Levinas, dans la mesure où tous les actes de la personne, dans le concret de l'existence quotidienne, vivent de la transcendance du Bien. En cela la personne ne se comprend pas à partir d'un idéal indéfiniment éloigné qui serait sa norme, et si elle n'a pas le mode d'être des choses, c'est également par son caractère profondément baroque. L'irrégularité est ici la marque de l'esprit et de la promesse. Exister pour une personne, c'est répondre librement à l'appel du Bien, que ce soit à partir d'un trait de lumière sous une porte, l'éclat du mimosa en fleur, le cri d'un visage ou une main tendue. Dans une telle métaphysique la liberté serait celle d'un dialogue sans contrainte, puisque, pour reprendre *L'invitation au voyage* de Baudelaire, « Tout y parlerait/A l'âme en secret/ Sa douce langue natale ».