NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

116 N° 6 1994

Penser la personne (2ème partie)

Laurent SENTIS

p. 862 - 873

https://www.nrt.be/it/articoli/penser-la-personne-2eme-partie-806

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Penser la personne

(suite)

III. - Comment atteindre la personne?

Nous demandons: «Qu'est-ce qu'une personne?» Mais la question «Qu'est-ce que?» peut être entendue de deux manières différentes. En un premier sens elle signifie: «Quelle est l'essence?»; en un second sens elle signifie «À quoi peut-on reconnaître?», «Quels sont les traits caractéristiques?». Ainsi à la question: «Qu'est-ce que l'homme?», on peut dans un premier temps répondre en réfléchissant sur l'essence de l'homme. On dira que l'homme est un vivant disposant du langage, un animal raisonnable, un fils d'Adam, une chose pensante, le berger de l'être, etc. Entre ces différentes perceptions de l'essence de l'homme, un débat fructueux peut être engagé. Mais la question peut signifier de façon plus simple: «Qu'est-ce qui permet de distinguer un être humain de ce qui n'est pas un être humain?». On observera que la plupart des gens savent d'instinct reconnaître un être humain parmi divers animaux à certains signes: la station debout, la forme de la mâchoire, le volume de la boîte crânienne, etc. Mais on ne prétendra pas que ces signes caractéristiques constituent l'essence de l'homme. Au contraire, le débat sur l'essence de l'homme suppose résolue la question de sa caractérisation. Ce n'est que dans la mesure où tout le monde s'accorde pour répondre de façon identique à la question: «Qui est un homme?» que l'on peut engager un débat fructueux concernant la question: «Qu'est-ce que l'essence de l'homme?». Mais si un doute s'élève sur la première question, on ne voit pas comment engager le débat concernant la deuxième. En quel sens posons-nous donc la question: «Qu'est-ce qu'une personne?»?

Si l'on admet que tout être humain est une personne et que la caractérisation de l'être humain ne pose pas de difficulté, on peut répondre à la question en adoptant la définition de Boèce. Cette définition contribue à éclairer l'essence de l'homme en mettant en relief le fait que le sujet de la raison est l'individu comme tel. On peut aussi envisager d'autres définitions de la personne, toujours

dans le but de souligner tel ou tel aspect de l'essence de l'homme. Cependant, la question que beaucoup se posent à l'heure actuelle ne porte pas seulement sur l'essence de la personne, mais sur la possibilité de reconnaître un être humain comme une personne. Xavier Thévenot écrit par exemple:

> Le savoir philosophique est utile pour décrire les données essentielles de la personne humaine: par exemple pour dire que la personne a une conscience, une liberté, etc. Mais ce savoir n'est pas suffisant pour reconnaître tel être précis comme une personne, surtout quand un certain nombre de ces données essentielles semblent manquer[38].

Aussi convient-il de chercher d'abord s'il est possible de caractériser la personne, c'est-à-dire de déterminer les traits qui permettent de la reconnaître.

Notre enquête historique nous a permis de découvrir une étonnante mutation concernant le mot *persona*. À l'origine, ce mot désignait ce qu'il y a de plus visible et de plus extérieur. Puis, en devenant un concept théologique et métaphysique, il en est venu à exprimer ce qu'il y a de plus invisible et de plus intérieur, à tel point que la dimension relationnelle qui en faisait la valeur a fini par s'obscurcir. Et Kant n'a pu faire un usage éthique du concept métaphysique transmis par la tradition qu'en réintroduisant la dimension relationnelle par l'intermédiaire de l'usage juridique du mot.

La connexion entre l'aspect métaphysique et l'aspect juridique de la personne est manifeste dans la signification dramatique du mot *persona*, à partir de laquelle dérivent d'une part l'aspect juridique, d'autre part la définition boétienne. Dans l'aspect dramatique de la personne se trouve enraciné son aspect relationnel. La personne au sens dramatique, le personnage mis en scène, est constitutivement en relation avec un autre personnage, et aussi avec le spectateur. Cet aspect relationnel, à l'origine de l'usage du lexique personnaliste en théologie trinitaire et en christologie, a été rapidement perdu de vue dans l'histoire de la théologie; aussi faut-il toujours le réintroduire, mais de l'extérieur, comme s'il n'était pas déjà présent dans la notion même de personne.

Notre étude nous a conduits à formuler ce qu'on pourrait appeler une caractérisation dramatique de la personne: le sujet qui, en jouant son jeu, masque ou expose son visage. Nous met-

---

38. ***La bioéthique***, cité n. 6, p. 54.

tons ainsi en valeur un signe de ce que Boèce appelle une nature raisonnable. Le jeu, au sens théâtral, implique en effet une certaine distance entre soi-même et ce qui est joué. Cela présuppose une intelligence pour concevoir ce jeu et une volonté libre pour jouer ce jeu-là plutôt qu'un autre. Par ailleurs, ce jeu met en lumière l'aspect relationnel de la personne: on ne joue qu'avec d'autres et pour d'autres. Ainsi, la question de la régulation éthique est introduite très facilement dès que l'on a reconnu l'homme comme ce sujet capable, en jouant son jeu, de masquer ou d'exposer son visage. En contrepartie de ces avantages, la caractérisation dramatique fait apparaître de façon cruciale le problème des êtres humains incapables de jeu. En ce sens la définition de Boèce peut lui être préférée. Il est en effet permis de supposer qu'il existe en tout être humain une nature raisonnable, même si elle ne se manifeste pas. Malheureusement, il est difficile de caractériser une réalité à partir de ce qui ne se manifeste pas. On se demandera donc s'il n'existe pas une expérience de la personne qui permette de la reconnaître chez tous les êtres humains, y compris ceux en qui la vie rationnelle ne se manifeste pas. Or une telle expérience est possible grâce à la vulnérabilité du visage, sur laquelle la caractérisation dramatique de la personne attire notre attention. Cette perspective, qui s'inspire de la pensée d'Emmanuel Lévinas, devrait permettre une approche de la personne à travers le sentiment de respect.

Pour arriver à ce résultat, nous réfléchirons d'abord sur le sujet personnel proprement dit et la portée morale du jeu qu'il joue, puis sur la communauté dont la personne fait partie, enfin sur le lien entre la dignité et la vulnérabilité.

1. La caractérisation dramatique de la personne

Quel type de réflexion éthique peut-on mener à partir du moment où la personne est caractérisée comme un sujet qui, en jouant son jeu, expose et masque son visage? Évitons tout d'abord une qualification morale trop rapide de l'exposition et du masquage. L'exposition de soi n'est pas, ne peut pas et ne doit pas être une exposition de l'ensemble de ce qui constitue l'être humain. En effet, le masquage n'est pas toujours volontaire, et le masquage volontaire est parfois non seulement permis, mais encore moralement requis.

Le masquage n'est pas toujours volontaire ni l'homme transparent à lui-même. Un grand nombre de ses comportements, tout en ayant valeur de mise en scène, proviennent d'une structuration

psychique dont nous ne sommes pas maîtres et dont nous ignorons souvent la nature et l'origine. Ces comportements, dont on peut montrer qu'ils assurent un contrôle des mouvements pulsionnels, non seulement cachent aux yeux de l'intéressé et de son entourage certains conflits intérieurs, mais encore assurent une certaine protection de l'un et de l'autre. Quant à savoir s'il est bon de démasquer ces réalités cachées, de les faire paraître à la claire conscience, il s'agit là d'une question difficile que nous ne pouvons évidemment pas aborder en ces quelques lignes.

Le masquage peut n'être pas tout à fait conscient et volontaire. Il répond alors plutôt à un instinct qu'à une décision. Il s'agit de la pudeur. La pudeur n'est pas seulement ce qui incite l'être humain à voiler sa nudité, elle se manifeste aussi dans l'habillement et le comportement, elle se manifeste surtout dans le secret maintenu sur ce qui nous est le plus intime, nos pulsions spontanées, notre vie spirituelle. La pudeur en tant que sentiment est, en général, un bon guide en matière éthique. Néanmoins, il convient de compléter et d'affiner ce sentiment par l'éducation. En ce domaine, il ne suffit pas de suivre son sentiment, il revient à notre intelligence de déterminer la juste mesure selon les circonstances, et à notre volonté de nous conformer à cette juste mesure. Nous savons qu'un certain nombre de comportements impudiques sont délibérés. Nous savons aussi qu'il y a des fausses pudeurs, qui ne sont pas des comportements satisfaisants au plan éthique.

Le masquage, enfin, peut consister en une dissimulation consciente et organisée de certains secteurs de notre existence. Garder le secret confié par autrui exige une dissimulation d'autant plus radicale que l'enjeu est important. Dans le cas du secret de la confession, l'Église n'hésite pas à demander le respect le plus absolu. De façon générale, tout le monde s'accorde, non seulement pour approuver la protection des secrets, mais encore pour réprouver la médisance.

Il existe donc une dissimulation légitime et même souhaitable de toute une part de notre intériorité. Pour la clarté de notre exposé, nous engloberons ces différentes formes de dissimulation légitime sous le nom de discrétion. L'indiscrétion désignera en revanche l'exposition non légitime de ce qui devrait être caché. Sous cette appellation nous trouverons donc, outre l'indiscrétion proprement dite (ce que de façon vulgaire on nomme le commérage), l'impudeur, la médisance et la divulgation des secrets. Il convient de distinguer le masquage requis par la discrétion du masquage qui se manifeste comme manque de loyauté. La loyauté consiste à se présenter devant autrui avec confiance, sans

arrière-pensée, à manifester par nos paroles et notre comportement ce que nous pensons et ce que nous voulons. Or, malgré les apparences, cette loyauté n'est pas un idéal de naïfs, mais la condition de possibilité d'une vie humaine authentique. Être homme, c'est en effet entrer en relation avec autrui et, pour ce faire, s'exposer soi-même et accueillir l'exposition qu'autrui fait de lui-même. Cela exige une certaine loyauté de part et d'autre. Faute de confiance mutuelle, la relation devient purement superficielle. Et, si cette confiance a été trahie, le seul désir qui nous reste est de rompre toute relation avec celui qui nous a déçus.

Chacun de nous, invité à tenir sa place dans le drame que, depuis les origines, l'humanité joue avec elle-même et pour elle-même, se découvre capable de jouer son propre jeu, de masquer ou d'exposer son visage. Le masquage légitime, c'est la discrétion, et le masquage illégitime, la déloyauté. L'exposition souhaitable, la loyauté; l'autre, c'est l'indiscrétion. En toutes circonstances, il faut déterminer avec justesse ce qu'il convient d'exposer ou de dissimuler. C'est l'œuvre de l'intelligence pratique qui conduit notre comportement en fonction des situations concrètes. Cet ensemble, formé d'intelligence, de loyauté et de discrétion, constitue la droiture du comportement. Ce qu'exigent la loyauté et la discrétion n'est pas déterminé une fois pour toutes, mais dépend des circonstances et de l'entourage. À chaque fois, la route à suivre est indiquée par une certaine perception que l'homme a de sa dignité. Il peut se dérober à cette indication, mais on imagine mal qu'il s'y dérobe continuellement et totalement. Ainsi une certaine dignité imprime toujours plus ou moins sa marque au comportement humain. Ce que nous appelons le visage exprime donc non seulement notre intériorité, mais aussi cette dignité rendue visible dans notre comportement.

2. L'éthique requise par la vie en communauté

La personne joue un jeu parce qu'elle vit en société. Toute société ne subsiste que moyennant le respect d'un certain nombre de règles qui définissent l'espace de liberté laissé à chacun. Dès lors, une distinction s'impose en ce qui concerne la régulation morale. En un sens, la morale se propose de diriger le comportement humain à l'intérieur de cet espace qui nous est offert. On parle alors de morale personnelle ou de la vie privée. La droiture, telle que nous l'avons décrite, semble relever de ce type de morale. Mais, en un autre sens, on peut concevoir la morale comme la description des usages prescrits par une société donnée.

Toute société politique exprime cette morale à travers une législation et prévoit des procédures pour contraindre les citoyens au respect de la loi. Toutes proportions gardées, on perçoit le même phénomène dans toute communauté. L'identité de cette communauté, et donc sa survie, exigent de ceux qui veulent en faire partie le respect de certaines règles qui, précisément, en définissent la finalité, la vitalité et la visibilité. C'est ce phénomène que je désigne comme l'éthique requise par la vie en communauté. Je voudrais montrer le lien entre cette éthique et la dignité décrite dans le paragraphe précédent.

Ce lien ne semble pas manifeste. Pour la vie communautaire ne suffit-il pas de prescrire quelques règles élémentaires? Il semble en effet que, dans la mesure où ces règles sont observées, le lien communautaire soit compatible avec le loisir laissé à chacun de se comporter comme il l'entend. En un sens cette remarque est exacte; cependant jamais ces règles ne seraient efficaces, si elles ne recueillaient pas l'adhésion minimale du plus grand nombre. Pour me promener en sécurité, il ne suffit pas que la loi considère l'assassinat comme un crime, mais encore que je puisse écarter chez la plupart des gens que je rencontre l'intention de m'égorger au coin de la rue. Pour ouvrir un commerce, il ne suffit pas que le vol soit considéré comme un délit, mais encore que je puisse compter, chez la plupart des personnes, sur la volonté de payer leurs achats. Cette confiance accordée a priori à autrui forme l'un des éléments essentiels de la paix civile. Certes, le pouvoir politique et la législation contribuent au maintien de cette paix, mais, parce que le plus grand nombre souhaite vivre en paix et dans un climat de confiance mutuelle, un consensus se forme pour confier au pouvoir politique la charge de légiférer et de donner vigueur à la législation. La paix et la confiance ne demeurent que dans la mesure où l'expérience confirme à chacun la présence, chez la plupart de ses concitoyens, de cette loyauté minimale évoquée plus haut. Et ceci reste vrai, si nous envisageons des communautés plus restreintes que la communauté nationale, comme les entreprises, les associations sans but lucratif, les syndicats, les partis, les Églises. Ces groupes ne subsistent qu'en raison d'un certain climat de confiance entre leurs membres, et donc d'une certaine loyauté de ceux-ci. La dignité personnelle ne concerne pas uniquement la vie privée de chacun de nous. Elle est une condition de possibilité des communautés humaines en général.

Bien qu'à nos yeux cette éthique requise par la vie en communauté ne soit pas la totalité de l'éthique, il importe cependant d'en préciser la nécessité et le contenu, fût-ce pour rendre justice aux

recherches éthiques d'Habermas. Selon lui la discussion permet d'élaborer un certain nombre de normes:

> Selon l'éthique de la discussion, une norme ne peut prétendre à la validité que si toutes les personnes concernées sont d'accord ou pourraient l'être en tant que participantes à une discussion pratique sur la validité de cette norme[39].

Il s'agit d'aboutir à un accord entre les personnes concernées ou susceptibles de l'être. Par conséquent, c'est bien l'existence de la communauté qui est en vue. Alors seule une discussion franche et honnête donnera un résultat. Sous la forme de l'honnêteté intellectuelle, Habermas a bien vu la nécessité d'une certaine loyauté dans sa réflexion sur l'éthique de la discussion.

3. Le visage et sa vulnérabilité

La tentation existe pour chacun d'entre nous, nous le savons, de tromper notre entourage en jouant un jeu qui fasse apparaître autre chose que ce qui est. Et si nous sommes suffisamment rusés, nous percevons non seulement la possibilité de tromper autrui en respectant les lois en vigueur, mais même celle d'utiliser les faiblesses du système législatif. Un tel comportement fait violence à autrui et l'incite à se défendre par les mêmes procédés[40]. Ainsi se corrompt le climat de confiance indispensable à la vie en commun.

Au contraire, dans la mesure où l'homme se conforme à ce qu'il perçoit comme sa dignité et expose son visage au regard d'autrui, il donne prise sur lui-même. Il sait qu'il pourrait jouer un autre jeu fait de séduction, de violence, de tromperie ou de repli sur soi. Celui qu'il joue est loyal, parce que sa dignité lui prescrit une certaine forme de loyauté en fonction de ce qu'il présume être le jeu de son entourage. Mais si lui-même peut jouer un jeu trompeur, il sait aussi son entourage capable de le tromper. S'il est loyal, alors que son entourage ne l'est pas, il y perdra. Agir de façon digne et loyale, s'exposer soi-même, c'est présenter à autrui un visage vulnérable. Demander à autrui d'agir pareillement de façon digne et loyale, c'est lui demander de s'exposer, de devenir

---

39. J. HABERMAS, *Morale et communication*, Paris, Cerf, 1991. p. 87.
40. Ce comportement est celui de l'hypocrite, au sens étymologique du mot (*hypocritês*: le comédien). On connaît la sévérité du Christ à ce sujet.

vulnérable. Bref, la relation ne subsiste que dans la loyauté et celle-ci dans la vulnérabilité. La relation ne se maintient jamais sans une exigence éthique qui pourrait se formuler: «N'abuse pas de ma vulnérabilité.» Ainsi, la dignité en tant qu'elle s'expose, c'est-à-dire le visage, est requête de respect. Or autrui ne vient à moi qu'en exposant son visage, au moins dans une certaine mesure. C'est pourquoi la découverte d'autrui est toujours une expérience éthique: la perception d'une vulnérabilité qui demande à être respectée.

Le visage d'autrui est manifestation d'une exigence éthique. Nous ne rencontrons jamais autrui comme un phénomène animal parmi d'autres, mais toujours comme un visage, en lequel nous reconnaissons la marque de l'exigence qui déjà gouverne notre existence. Cette connivence avec autrui ne se situe pas au plan des corps, des sentiments ou des intelligences; elle est au-delà de l'attirance et de la répulsion; elle est reconnaissance en autrui d'un autre moi-même, que je dois respecter sous peine de ne pas me respecter moi-même. *Respicio* veut dire considérer avec égard. Je découvre en moi une inclination à respecter autrui par égard pour moi-même. En ce sens, manquer de respect envers autrui, c'est nécessairement ne pas le regarder, ne pas laisser notre regard aller jusqu'à son visage, mais en quelque sorte regarder en deçà de lui-même. Regarder, avoir égard pour son visage, en lequel s'expose sa dignité, c'est se laisser éclairer par la lumière intérieure qui, en toutes circonstances, guide notre comportement. Nous comprenons alors que le visage d'autrui peut devenir pour nous source de reproche. À travers le visage d'autrui, «la conscience est mise en question»[41].

La tendance spontanée de l'homme à penser que l'obligation morale est d'origine sociale provient sans doute du fait que, dans notre vie concrète, c'est toujours à travers le visage d'autrui que se forme en nous la conscience d'une exigence morale pourvue d'un contenu déterminé. Cependant, jamais nous ne percevrions la dignité de la personne en autrui, si cette dignité n'était pas déjà présente en nous comme exigence de droiture. Et, nous l'avons déjà souligné, cette exigence intérieure, loin de provenir du pacte social, en est plutôt la source. Toutefois, dans notre vie concrète,

---

41. E. LEVINAS, «La trace de l'autre» (1963), paru dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1988, p. 195.

la révélation de l'obligation morale nous parvient dans ce que Emmanuel Lévinas appelle la visitation d'autrui[42].

4. L'autre moi-même

La vulnérabilité dont nous parlons ne signifie pas l'aptitude - qui ne confère comme telle aucune dignité - à recevoir une blessure corporelle. La souffrance physique suscite un sentiment de pitié, non dépourvu de valeur. Mais la pitié n'est pas le respect. Nous éprouvons de la pitié envers les animaux, mais ne percevons pas en eux une dignité qui demande le respect. La vulnérabilité dont nous parlons indique la possibilité de se voir offensé, bafoué et méprisé. On peut bien sûr mépriser l'homme en le blessant physiquement. Mais précisément on cherche à l'atteindre au-delà de son corps; on peut d'ailleurs le blesser corporellement sans le mépriser et le mépriser sans le blesser corporellement.

La dignité de la personne se manifeste dans la vulnérabilité du visage. Je suis invité à respecter autrui en raison de sa vulnérabilité, qui reflète la mienne, et je ne peux demander le respect de celle-ci sans vouloir le respect de celle-là. Plus la personne est exposée, impuissante, plus elle présente un visage vulnérable, et plus elle demande le respect malgré son impuissance et en raison de son impuissance. Cette demande de respect demeure même en celui qui est momentanément ou définitivement privé d'activité consciente. À la limite, certains humains réduits à une totale impuissance ne semblent pas en mesure de jouer un jeu dans la communauté humaine. Ils sont exposés devant nous, dans leur misère, leur faiblesse, leur détresse. Ils sont là, tels qu'en eux-mêmes, et leur personne est tout entière visage sans aucune dissimulation, masque ni protection. Et cette extrême vulnérabilité inspire le respect à tous ceux qui, en les voyant, voient ce qu'ils ont été ou ce qu'ils pourraient devenir. Précisons que le visage se situe au-delà de la figure, bien qu'il se manifeste de façon privilégiée grâce à la figure. Le visage est la visibilité d'un sujet qui ne se masque pas. Ainsi un être humain sans figure, comme l'embryon, ou défiguré, comme un grand blessé, a un visage. Et ce visage inspire le respect. Chez qui n'est pas réduit à l'impuissance, le visage appelle un respect conditionné: «Respecte-moi comme tu veux

42. «Le phénomène qu'est l'apparition d'Autrui est aussi *visage* ou encore ainsi (pour montrer cette entrée à tout instant dans l'immanence et l'historicité du **phénomène): l'épiphanie du visage est *visitation*», (*ibid.*, p. 194).**

que je te respecte.» Mais qui est réduit à l'impuissance exprime plutôt: «Respecte-moi, car tu as devant toi l'image de ce que tu as été ou de ce que tu pourrais devenir. En me respectant, c'est toi-même que tu respectes.» Ce respect éprouvé devant l'être humain en tant que tel, même et surtout réduit à l'impuissance est l'expérience décisive qui nous permet de passer de la caractérisation dramatique de la personne à une approche plus large et plus fondamentale. Ce qui mérite le nom de personne, c'est cette réalité méta-physique[43], que nous ne saisissons pas par un concept, mais par l'expérience et par le sentiment de respect que cette réalité nous inspire.

IV. - La personne reconnue dans le respect

Distinguons ici, pour la clarté de notre exposé, le respect comme sentiment ou disposition et le respect comme attitude. Le plus souvent, quand nous parlons de respect, nous envisageons un comportement libre et volontaire. Respecter son prochain semble une démarche moralement bonne, qui s'oppose au mépris et à l'indifférence habituellement considérés comme moralement mauvais. Pour désigner ce respect au sens actif et responsable, nous emploierons le mot attitude. Mais le respect apparaît aussi comme un sentiment que nous ne pouvons ni provoquer ni maîtriser, du moins dans son surgissement. C'est en ce sens précis que Kant parle du sentiment de respect envers la loi[44]. Pour Kant le devoir n'est pas un objet empirique qui puisse susciter l'inclination ou la crainte. Néanmoins il provoque en moi ce sentiment *sui generis* qu'est le respect et peut ainsi déterminer ma sensibilité et donc mon comportement.

Devant autrui, nous éprouvons un sentiment analogue au respect kantien de la loi. Mais, selon l'analyse ici proposée, le respect devant autrui est plus fondamental que le respect devant la loi. L'attitude de respect ne se réduit pas, en effet, à la soumission à une loi qui nous prescrirait de respecter autrui de telle ou telle

43. Le mot «métaphysique» peut être employé au sens strict pour désigner le savoir recherché par les philosophes concernant l'étant en tant que tel, mais aussi, selon l'usage commun, pour qualifier les réalités qui se situent au-delà du champ du savoir phénoménal. Comme ces réalités ne sont pas précisément objet d'un savoir, il semble préférable d'adopter l'orthographe méta-physique, mettant ainsi en relief la particule *meta* (en latin *trans*, en français *au-delà*).

44. Voir en particulier la note très importante à ce sujet dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, cité n.3, p. 102.

manière, dans telle ou telle circonstance. Certes, de façon occasionnelle elle se présente ainsi, mais elle reste alors extérieure et inauthentique. La vulnérabilité du visage d'autrui requiert davantage. Notre méditation sur le respect inconditionné dû à l'homme réduit à l'impuissance permet de percevoir que la seule attitude authentique de respect se fonde sur le sentiment de respect et consiste à se maintenir librement en un tel sentiment.

Pour mieux souligner ce qu'un tel sentiment a d'original, nous parlerons plutôt de disposition. En effet, le sentiment de respect est comparable à la *Stimmung*[45], qu'Heidegger pense en correspondance avec le grec *pathos* et traduit en français par le mot *disposition*:

> Il est téméraire comme toujours en pareilles occurrences de traduire *pathos* par disposition en quoi nous avons en vue la convocation accordante et la vocation déterminante. Mais il nous faut toutefois risquer cette traduction, parce qu'elle seule nous préserve de nous représenter le *pathos* au sens de la psychologie moderne. C'est seulement si nous comprenons le *pathos* comme dis-position[46] que nous pouvons aussi caractériser de manière plus précise le *thaumazein*, l'étonnement[47].

Ce n'est pas ici le lieu d'entrer en discussion avec Heidegger et de se demander si le respect présente un caractère spécifique. Qu'il nous suffise d'avoir indiqué une certaine parenté entre le sentiment de respect au sens de Kant et les dispositions fondamentales que sont aux yeux d'Heidegger l'angoisse, l'étonnement ou l'ennui.

La disposition de respect est mise en lumière grâce à une réflexion éthique, mais elle précède tout comportement. Elle est liée à l'événement de la rencontre d'autrui, dans laquelle elle se rapporte à un autre moi-même. Or je ne m'atteins jamais moi-même par un savoir objectivant. La disposition de respect ne saurait donc me faire atteindre autrui par un tel savoir. Par le respect qu'il m'inspire, autrui découvre sa propre transcendance. Et cette transcendance a été visée dans les lignes précédentes par le mot *personne*. De ma personne et de celle d'autrui nous ne pouvons

---

45. Cf. *Sein und Zeit*, § 29.
46. En français dans le texte.
47. M. HEIDEGGER, «Qu'est-ce que la philosophie?», conférence donnée en 1955 au Colloque de Cerisy,. dans *Questions III*, Paris, Gallimard, 1968, p. 33.

former aucun concept, et pour cela certains sont parfois tentés de considérer comme illusoire le mystère de la personne. Mais céder à cette tentation, c'est récuser ce qu'atteste la disposition de respect et, par voie de conséquence, réduire la morale à un fait social dépourvu de fondement.

Penser la personne, c'est refuser cette solution de facilité et prendre au sérieux la dimension éthique de l'existence et son présupposé: la disposition de respect. Penser la personne, ce n'est pas maîtriser celle-ci par une définition ou une caractérisation, mais s'efforcer de penser à partir de cet événement qu'est la rencontre d'autrui. Penser la personne, c'est se préparer à accueillir le témoignage biblique concernant l'image de Dieu.

Il conviendrait de développer longuement ce dernier point et d'équilibrer ainsi par une réflexion théologique ce que notre approche de la personne peut avoir de trop exclusivement éthique. Disons simplement que l'existence temporelle où se déploie notre relation à autrui est aussi le lieu où nous éprouvons la contingence de cette existence. L'homme se découvre alors comme personne dans une dépendance radicale par rapport à Celui qui lui a donné cette existence. Ce thème est admirablement indiqué dans la préface n°6 des dimanches du temps ordinaire: «Dans cette existence de chaque jour que nous recevons de ta grâce, la vie éternelle est déjà commencée».

F-83260 La Crau Laurent SENTIS
Séminaire de la Castille

Sommaire. — La dignité de la personne humaine est devenue un des thèmes fondamentaux de la morale. Mais que veut-on dire au juste quand on parle de personne? Dans le monde moderne, la référence à Kant est implicite. Mais la pensée de Kant s'inscrit elle-même dans une tradition à la fois philosophique et théologique. L'étude de cette tradition permet de comprendre ce qui est en jeu quand il est question de personne et de dignité humaines. Une attention particulière est accordée aux origines de l'usage théologique du mot personne (chez Tertullien). L'article propose une approche du mystère de la personne qui tienne compte des intuitions anciennes et des préoccupations contemporaines.