

Être quelqu'un

Introduction :

Chacun de nous fait de temps à autre, dans la banalité de ses occupations quotidiennes, répétitives, cette expérience étrange consistant à se sentir tout à coup aliéné, c'est-à-dire devenu autre que soi-même. Nous avons alors le sentiment étrange de ne plus être quelqu'un, d'avoir perdu ce qui nous caractérise en propre en étant n'importe qui, « monsieur tout le monde », c'est-à-dire personne de déterminé. Mais qu'est-ce que ce quelqu'un que nous sommes, que nous jouons à être ou que nous ne sommes plus du tout ? Cela peut être une substance (du latin *substare*, demeurer en dessous), un sujet (du latin *subjectum*, le sous-jacent), c'est-à-dire dans tous les cas quelque chose de ferme qui demeure dans le changement. Cependant, il se pourrait bien que ce quelqu'un ne soit qu'une fiction répondant au besoin d'être quelqu'un sans que cela ne désigne une réalité. Enfin, à supposer que l'on puisse être quelqu'un, encore faut-il nous demander si nous devons l'être d'un point de vue éthique.

À supposer que l'on puisse être quelqu'un, demeure encore problématique la question de savoir ce qu'est ce quelqu'un : s'agit-il de quelque chose de tel qu'une substance assurant sa permanence, ou bien encore d'une personne, d'un sujet, ou bien d'une manière d'être ? Mais qu'est-ce qui peut bien nous assurer de la réalité de ce quelqu'un, peut-il être autre chose qu'une fiction répondant à un certain besoin, dont la nature reste encore à déterminer, un besoin d'être quelqu'un ? Enfin, à supposer même que nous puissions être quelqu'un, avons-nous le devoir de l'être, c'est-à-dire est-ce que l'éthique l'exige de nous, ou bien n'est-elle pas une manière de conquérir sa singularité contre les autres, donc d'une manière égoïste parfaitement contraire à l'éthique ?

Nous commencerons par nous demander ce que c'est qu'être quelqu'un, à savoir une substance, un sujet, ou encore une personne. Cela nous conduira à nous demander s'il existe bien quelque chose de tel, ou bien si ce n'est pas plutôt une fiction. Enfin, nous nous demanderons si l'on doit être quelqu'un ou pas, c'est-à-dire si être quelqu'un peut constituer une exigence éthique.

I. Qu'est-ce qu'être quelqu'un ?

Nous sommes partis d'une expérience, à savoir un certain sentiment de ne plus être quelqu'un, de ne plus être personne, c'est-à-dire d'être aliéné, devenu autre que soi. Se pose alors le problème de savoir ce que nous sommes, quand nous disons que nous sommes quelqu'un. Descartes, dans la seconde de ses *Méditations métaphysiques*, après avoir établi la certitude de son existence en se rendant compte que la proposition « je suis, j'existe » est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit, pose cette question de savoir ce que nous sommes. Dans la proposition « *ego sum, ego existo* », je suis cet *ego* qui existe, donc un certain moi, de sorte qu'être quelqu'un signifie d'abord être un moi. Encore faut-il déterminer l'essence de ce moi. Les choses matérielles qui nous font face n'ont rien de tel qu'un moi, elles sont simplement une certaine portion d'étendue pouvant prendre telle ou telle figure. Ne pouvant être matière, l'essence de ce moi semble donc à chercher plutôt du côté de l'esprit. En effet, le moi n'est assuré de son existence que pour autant qu'il la pense, qu'il la conçoit en son esprit, car il se pourrait bien que cessant de penser, il cesse aussi d'être. Le moi sait donc de manière certaine qu'il pense, donc qu'il est une chose qui pense (*res cogitans*). Mais qu'est-ce qu'une chose qui pense,

demande encore Descartes ? C'est une chose qui sent, qui imagine, qui se souvient, qui veut, qui doute, *etc.* Nous distinguons ici au sein de la chose qui pense ce qui est substance et ce qui est un mode de la substance. « Par le nom de substance, nous concevons simplement quelque chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister », écrit Descartes dans l'article 51 des *Principes de la philosophie*. Les modes de la substance sont toutes les pensées particulières, tout ce qui se rencontre en nous de telle sorte que nous en sommes immédiatement connaissant. Ces modes ne subsistent pas, ils varient, ils changent sans cesse, et ils ont besoin de la substance pour exister, car ils n'existent qu'en elle. Descartes écrit en effet dans la réponse aux troisièmes objections que « la pensée ne peut pas être sans une chose qui pense, et en général aucun accident ou aucun acte ne peut être sans une substance de laquelle il soit l'acte ». La substance n'a donc besoin de rien d'autre pour exister parce qu'à la différence de ses modes, elle n'est pas en autre chose, elle est en soi. Dès lors, que signifie être quelqu'un pour une telle substance ? Être quelqu'un, c'est être moi, et surtout c'est le rester. Les modes varient dans le temps, je ne cesse pas de changer, mais dans ce changement il y a quelque chose qui ne change pas, à savoir que c'est moi, identique à moi-même, qui subsiste sous le changement. Être, pour une telle substance, c'est être moi. Ce moi ne disparaît que si cette substance disparaît, c'est-à-dire si le moi n'est plus. Ne pas être moi, c'est donc ne plus être du tout. Le quelqu'un que je puis être n'est donc rien d'autre que le moi. Cependant, il y a ici un problème car nous sommes partis d'une expérience consistant à sentir que l'on n'est plus quelqu'un, c'est-à-dire plus personne. Comment rendre compte d'une telle expérience si être équivaut à être quelqu'un, à savoir moi ?

L'expérience dont nous sommes partis témoigne du fait que le quelqu'un que nous sommes ne subsiste pas toujours, il a des intermittences, ce dont le concept de substance ne permet pas de rendre compte. Qu'est-ce alors qu'être quelqu'un ? Locke, dans son *Essai sur l'entendement humain*, II, 27, entend justement rendre compte de ces intermittences du « quelqu'un » en montrant qu'il ne peut s'agir d'une substance. Qu'est ce qui fait que nous sommes quelqu'un et qui peut aussi faire que nous ne le soyons plus ? Autrement dit, qu'est-ce qui fait l'identité de ce quelqu'un ? Ce quelqu'un, Locke l'appelle le soi (*self*). Or, ce qui fait que nous sommes à chaque instant le même soi, c'est la conscience de soi. En effet, dans le flux des idées immanent à notre esprit, il y a quelque chose qui demeure, à savoir la conscience que nous avons de penser, conscience qui accompagne chacune de nos pensées, car percevoir, c'est avoir conscience qu'on perçoit, imaginer c'est avoir conscience qu'on imagine, de sorte que penser est toujours penser qu'on pense, et c'est cela qui demeure identique, qui fait la permanence du soi, ce dernier étant l'unité du flux toujours variant des idées. L'identité de ce soi implique donc la conscience, mais du même coup la mémoire qui permet de rassembler en un seul soi les états passés dont on se souvient et l'état présent. Ainsi, pour reprendre l'exemple de Locke, si je me souviens du déluge de Noë aussi bien que je me souviens d'avoir vu la Tamise déborder l'hiver dernier, eh bien j'ai conscience d'être le même soi qui a existé il y a des milliers d'années ou qui existe à présent. Cependant, nous avons vu que le quelqu'un que nous sommes peut avoir des intermittences. Mais précisément, si le concept de substance empêche d'en rendre compte, concevoir ce quelqu'un comme un soi, c'est-à-dire comme une personne, permet de le faire, car la conscience et la mémoire qui le constituent ont elles-mêmes des intermittences. En effet, nous pouvons perdre conscience, donc perdre conscience de ce soi, ce quelqu'un, et il semble bien alors que nous ne soyons plus personne. De la même manière, la mémoire est toujours exposée au risque de l'oubli, de sorte que le quelqu'un qu'elle constitue peut très bien se défaire. L'exemple le plus évident de cette perte d'identité personnelle, c'est celui de l'amnésique. Ayant perdu tout souvenir du quelqu'un qu'il était, il n'est à proprement parler plus personne, et ses nouveaux souvenirs vont faire de lui une autre personne, un autre quelqu'un. Il semble bien qu'il s'agisse de la même substance, mais qui pourtant n'est plus la même personne, de sorte que l'identité du

quelqu'un n'est pas une identité de substance. Être quelqu'un doit donc signifier être soi, être la même personne, non être un moi-substance toujours identique à lui-même. Locke écrit en effet, « le soi n'est pas déterminé par l'identité ou la diversité de substance, ce dont on ne peut être assuré, mais par l'identité de conscience », *Essai sur l'entendement humain*, II, 27, 23. En effet, au sein d'une seule et même substance, il peut y avoir deux personnes si on se rend compte que un seul et même homme est deux personnes différentes selon qu'il fasse jour ou qu'il fasse nuit. On peut aussi tout à fait concevoir que la même personne demeure en deux substances distinctes, comme le montre *La métamorphose*, la nouvelle de Kafka où le personnage Gregor Samsa se réveille un jour dans le corps d'un insecte monstrueux. Être quelqu'un, ce n'est donc pas être une substance, c'est être une personne.

Cependant, plusieurs objections peuvent être formulées contre cette manière de concevoir le quelqu'un. En effet, malgré les intermittences de la mémoire et de la conscience, il semble bien que notre personne demeure en un certain sens, car il est possible de se ressouvenir de ce que nous avons oublié, donc d'être finalement la même personne, de sorte qu'il faut bien qu'elle ait subsisté en un sens malgré l'oubli, malgré la rupture. De plus, nous avons dit que la conscience de soi unifie la diversité des idées qui change en un certain soi, une certaine personne qui est l'unité de ce flux. Or, comment pourrait-elle ainsi unifier si elle n'avait pas toujours déjà une unité sous laquelle ramener la diversité des idées ? En somme il faut ici distinguer, comme le fait Kant dans la *Critique de la raison pure*, un moi empirique et un moi transcendantal. Le moi empirique n'est rien d'autre que ce que nous avons appelé le soi, la personne, c'est-à-dire l'unité empirique du flux de représentations donné dans l'intuition du sens interne, dont la forme est le temps. Un tel divers ne pourrait être unifié en une seule personne s'il n'était ramené à une unité qui subsiste même dans les intermittences du soi, de la personne. Cette unité est celle du « je pense », et nous ramenons le divers des représentations sous cette unité parce que, comme Kant l'affirme au paragraphe 16 de la *Critique de la raison pure*, ce « je pense » accompagne toutes mes représentations. On pourrait ici croire que nous régressons en faisant de nouveau du quelqu'un une substance, ce qui n'est pas le cas, car cette unité originellement synthétique de l'aperception n'est pas une substance ; étant au fondement des catégories, on ne saurait lui appliquer la catégorie de substance. Un tel je pense n'est donc pas une substance, il est un sujet transcendantal, c'est-à-dire une fonction logique, une forme vide qui ne donne aucun objet, aucun Je, identique en tout homme, et qui ne connaît aucune intermittence, une unité de la conscience par laquelle nous sommes quelqu'un. Comme l'écrit Kant dans *L'anthropologie d'un point de vue pragmatique*, « c'est par l'unité de la conscience, qui persiste à travers tous les changements auxquels il est sujet, qu'il est une seule et même personne ».

Être quelqu'un nous a d'abord semblé être une substance, mais les intermittences de ce moi exigeaient de le comprendre comme personne, puis comme sujet. Cependant, d'un tel sujet, nous n'avons aucune intuition, car il n'est qu'une forme vide identique en tout homme. Dès lors, n'est-il pas simplement une fiction qui nous donne l'illusion d'être quelqu'un ?

II. Y a-t-il quelque chose de tel que le quelqu'un ?

Nous nous sommes demandés ce que signifie être quelqu'un, et nous avons déterminé s'il est une substance, une personne ou encore un sujet. Ce faisant, nous présumons qu'il est possible d'être quelqu'un, c'est-à-dire qu'il existe quelque chose de tel. Or, qu'en savons-nous ? Il semble bien que nous n'ayons aucune intuition de ce « quelqu'un », il n'est pas un objet donné dans l'intuition du sens interne, car seules les représentations y sont données. Dès lors, il faut nous demander si ce quelqu'un n'est pas tout simplement une fiction, une illusion, et il faut aussi nous demander ce qui nous pousse à y tomber.

Nous avons commencé par envisager le quelque'un comme substance, mais que vaut ce concept ? Nous pouvons ici lui appliquer la méthode humienne de généalogie des idées. Les perceptions sont des impressions, ou alors des idées, c'est-à-dire des copies moins vives de nos impressions. Dès lors, une idée n'est consistante que si on peut trouver l'impression dont elle dérive. Or, si on applique cette méthode à l'idée de substance, nous voyons que nous n'en avons aucune impression. Lorsque nous percevons un morceau de cire, nous avons l'impression de dureté, peut-être aussi de chaleur, une certaine saveur, une odeur, *etc.* Nous saisissons les modes changeants de la substance, mais jamais la substance en tant que telle. Que vaut alors une telle idée ? Hume écrit dans le *Traité de la nature humaine*, I, 6 : « L'idée de substance (...) n'est rien d'autre qu'une collection d'idées simples qui sont réunies par l'imagination et se voient attribuer un nom particulier qui nous permet de rappeler cette collection soit à nous-mêmes, soit à autrui ». Autrement dit, la substance est un effet de langage qui rassemble les idées de chaleur, de dureté, de saveur, *etc.*, pour penser une seule chose, mais cette substance ne correspond à rien de réel. Dès lors, en va-t-il de même pour le quelque'un ? Nous pouvons élargir le constat au « quelque'un », car quand nous rentrons en nous-mêmes, jamais nous ne tombons sur le moi, nous ne rencontrons à chaque fois que telle ou telle perception particulière. Le moi désigne lui aussi une collection d'idées, à savoir les nôtres, le flux que nous rencontrons en nous-mêmes, mais ce n'est qu'un produit de l'imagination et du langage, de sorte que comme l'écrit Hume dans le *Traité de la nature humaine*, IV, 6, « notre esprit est une sorte de théâtre où des perceptions diverses font successivement leur entrée ».

Ce « quelque'un » que nous prétendons être semble bien n'être qu'une fiction, une illusion linguistique, ce que Nietzsche appelle dans le paragraphe 17 de *Par-delà bien et mal* « une superstition de logicien ». En effet, nous sommes partis du cogito et nous avons montré que ce cogito implique une chose qui pense. Ce faisant, nous partons de la forme logique de toute proposition, à savoir le sujet et le verbe, pour l'appliquer au réel, de sorte que l'action de penser suppose la substance qu'est le moi. Or, ce « je pense » a tout sauf l'évidence d'une certitude immédiate. On présuppose qu'il y a quelque chose derrière la pensée, on présuppose que c'est moi qui pense. La pensée est conçue comme une action du moi alors qu'il n'est pas du tout évident qu'elle le soit, car « une pensée vient quand « elle » veut, non pas que « je » veux », comme l'écrit Nietzsche dans le même paragraphe. Il faudrait donc dire qu'il y a de la pensée, ou encore que « ça pense », mais il n'est pas du tout évident qu'il y a quelque'un qui pense. On a pris la pensée pour une action, et ce faisant on se croit tenu de dire, comme nous l'avons vu avec Descartes, que l'acte ne peut être que dans la substance dont il est l'acte. Telle est l'illusion qu'il faut arriver à dépasser. Nietzsche écrit en effet dans la première dissertation de la *Généalogie de la morale*, au paragraphe 13 : « Un tel substrat n'existe pas ; il n'y a pas d'« être » derrière l'agir, la production d'effet, le devenir ; l'« agent » est purement et simplement ajouté en imagination à l'agir – l'agir est tout ». La possibilité d'être quelque'un n'en semble que plus illusoire. Cependant, quel est ce ça qui pense, même s'il n'est pas un moi ? Comme le montre Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, dans le discours « Les contempteurs du corps », nous ne sommes rien d'autre que le corps, et l'âme n'est que quelque chose qui appartient au corps. Qu'en est-il alors du moi ? Nietzsche écrit : « Tu dis moi et tu es fier de ce mot, mais ce qui est bien plus grand, en quoi tu ne veux pas croire, ton corps et sa grande raison, il ne dit pas moi, il le fait ». Le corps façonne donc notre moi, mais celui-ci n'est qu'une résultante tardive d'un ensemble de pulsions en lutte pour imposer leur perspective qui devient alors régulatrice pour la vie du corps. Mais cette dernière est inconsciente, impersonnelle, donc n'est pas quelque chose de tel que le « quelque'un », la personne.

Cependant, si être quelque'un est bien une illusion, pourquoi tombons nous à chaque fois en elle ? Ne répond elle pas à un besoin, et n'est elle pas du même coup une fiction utile ?

En effet, Nietzsche affirme que l'illusion du sujet agissant vient des faibles, des hommes du ressentiment qui ont besoin de cette fiction pour faire passer leur faiblesse en mérite et pour accuser les forts d'être méchants. Ceci nous apprend que la fiction du sujet répond avant tout à un besoin moral, elle est utile car elle permet de trouver des coupables et de les punir. En effet, sans ce « quelqu'un » toujours identique à lui-même, il ne serait pas possible d'imputer des actions à quelqu'un. Différent à chaque instant, jamais le même qu'un instant auparavant, il devrait toujours jouir d'une irresponsabilité qui l'excuse de tout. La morale n'est donc possible que si nous sommes quelqu'un.

Être quelqu'un nous est apparu comme une illusion, une fiction, mais nous voyons à présent que cette fiction répond à un besoin impérieux de la morale. Dès lors, il ne faut plus se demander ce que c'est qu'être quelqu'un, ni même s'il existe quelque chose de tel que le « quelqu'un », mais nous demander : doit-on être quelqu'un, être quelqu'un est-il un devoir exigé par l'éthique ?

III. Faut-il être quelqu'un ?

Pour penser le devoir d'être quelqu'un, il nous faut en retracer la genèse en partant d'un état premier neutre à l'égard de l'éthique pour voir si nous y sommes déjà quelqu'un ou bien si être quelqu'un n'est-il pas justement l'exigence de dépasser un tel état. En effet, Kierkegaard montre dans *L'alternative* que nous n'existons pas d'abord de manière éthique. Nous existons d'abord de manière spontanée selon le stade esthétique, ce qui signifie que nous n'existons que dans l'instant, et que notre existence vit selon la maxime selon laquelle il faut jouir de la vie, donc rechercher le plaisir sans soucier du bien et du mal, c'est-à-dire de l'éthique. Or, peut-on dire de celui qui existe selon un tel stade qu'il est quelqu'un ? Pour cela, il faut trouver un modèle, un exemple paradigmatique, et Kierkegaard le trouve dans le personnage de Don Juan. Ce qui caractérise ce personnage est qu'il refuse de choisir entre les femmes, puisqu'il les lui faut toutes. Ce qui le caractérise aussi est l'absence de constance : aussitôt conquise la femme cesse d'être aimée, Don Juan est blasé et sautille ainsi d'une femme à une autre. Voilà les traits de l'esthète : il joue avec l'infinité des possibilités sans jamais en choisir une une fois pour toutes. L'esthète ne sait pas ce qu'il doit faire de sa vie, sa vocation change à chaque instant, de sorte que sa vie est vide, vouée à l'impermanence, dissoute à chaque instant. L'esthète est-il quelqu'un ? Non, il n'est personne de déterminé car il refuse de choisir ce qu'il doit être. Il est incapable d'agir, donc il ne peut se déterminer, ce qui nous apprend qu'être quelqu'un n'est pas être une substance, ni même être un sujet, c'est avant tout être une liberté qui agit. En effet, comme Sartre le montre dans *L'existentialisme est un humanisme*, en renvoyant d'ailleurs à Kierkegaard, « l'homme n'est rien d'autre que son projet, il n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est donc rien d'autre que l'ensemble de ses actes, rien d'autre que sa vie ». Cela signifie que l'existence précède l'essence, l'homme existe d'abord, mais il n'est d'abord rien ni personne, et c'est seulement ensuite dans chacun de ses actes qu'il va déterminer ce qu'il est, donc devenir quelqu'un. Ainsi, un grand écrivain n'est rien d'autre que celui qui a écrit de grandes œuvres, un homme bon n'est rien d'autre que celui qui a bien agi, et il en va ainsi pour tout ce qu'il peut être. Être quelqu'un, ce n'est donc pas une substance permanente, c'est agir, donc essentiellement devenir quelqu'un.

Nous venons de voir que l'absence d'éthique est caractérisée par l'absence d'être quelqu'un, car on n'y est personne de déterminé. Ne faut-il pas en conclure que l'éthique nous demande justement d'être quelqu'un, de sorte qu'il y aurait bien un devoir d'être quelqu'un ? Utilisons la même méthode que précédemment pour voir si le stade éthique permet, ou plutôt exige, d'être quelqu'un. Kierkegaard, toujours dans *L'alternative*, appelle stade éthique cette sphère d'existence où l'homme cesse de vivre dans l'instant pour vivre selon la constance,

donc la durée. Il n'est plus guidé par la recherche incessante de nouveaux plaisirs, mais par la distinction entre le bien et le mal. Il comprend dès lors qu'il doit se choisir une vocation et se choisir une femme. C'est là la figure de l'assesseur Whilelm, qui est aussi un époux. Il est quelqu'un parce qu'il a choisi ce qu'il veut faire de sa vie et maintient son choix. Il est aussi celui qui se marie, il a choisi une femme et maintenu son choix. Ceci nous apprend qu'être quelqu'un, c'est choisir, donc agir, mais cela nous apprend aussi que l'on ne peut être quelqu'un que pour autrui. En effet, l'assesseur, l'éthicien, choisit sa place au sein de la communauté en choisissant d'être un assesseur, de sorte qu'il devient quelqu'un aux yeux des autres. De même, le mariage est le choix d'une femme consacré par la communauté. Comme Sartre l'a bien vu après Kierkegaard, être quelqu'un n'est possible que par autrui. « Autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même » écrit-il dans *L'Être et le néant*. En effet, celui pour qui être quelqu'un signifie être un grand écrivain ne peut être tel que s'il est reconnu comme tel par les autres, et il en va de même pour tout ce que l'on peut être. Être quelqu'un est donc par excellence un devoir pour l'éthique.

Cependant, on peut se demander si l'éthique a véritablement pour résultat de faire de nous « quelqu'un ». En effet, la reconnaissance de ce « quelqu'un » par autrui présente le risque de se trouver aliéné par les autres, de ne plus être soi-même. De plus, s'identifier purement et simplement à ce que l'on fait, et n'être plus rien d'autre qu'un assesseur, pourrait bien être aussi la pire des aliénations. Heidegger appelle inauthenticité cette manière d'exister qui consiste à se comprendre à partir de l'étant avec lequel nous frayons au quotidien, et du même coup à ne plus être soi-même. Par exemple, celui qui occupe chacune de ses journées à préparer le pain n'est plus présent à lui-même qu'en tant que boulanger, il s'est identifié à l'objet de sa préoccupation. Sartre, toujours dans *L'Être et le néant*, donne l'exemple célèbre du garçon de café qui joue à être garçon de café comme si c'était là tout son être, à la manière dont la table est une table. Il oublie qu'il est une liberté et se fait chose parmi les choses. Il semble bien en aller de même pour l'éthicien qui n'est plus qu'assesseur et époux. Nous avons vu qu'il l'est pour et par autrui, ce qui empêche à nouveau d'être quelqu'un. Comme le montre Heidegger au paragraphe 27 de *Sein und Zeit*, notre quotidien est bien caractérisé par cette aliénation qui empêche d'être soi dans la mesure où « chacun est l'autre et nul n'est lui-même ». Chacun s'identifie au On, de sorte qu'il fait ce qu'on fait, il parle dans le bavardage de ce dont on parle, et il en dit ce qu'on en dit, il va même jusqu'à se réjouir de ce dont on se réjouit. Dès lors, l'homme n'est plus quelqu'un, il n'est personne, il est « monsieur tout le monde », il est le On. Dès lors, si autrui nous empêche d'être quelqu'un, ne peut-on pas être quelqu'un dans la rupture avec autrui, dans l'isolement ? C'est là la possibilité d'exister authentiquement, en propre, ce qui est rendu possible par l'angoisse, comme le montre Heidegger au paragraphe 40 de *Sein und Zeit*. En effet, dans l'angoisse les étants qui nous entourent perdent leur sens, ils ne nous disent plus rien, de telle sorte que l'on ne peut plus se comprendre à partir d'eux. Il faut alors aller au devant de sa propre mort pour s'y résoudre. La mort est cette possibilité que nul ne peut déléguer à un autre. En elle, nous sommes revendiqués dans notre unicité, de sorte que c'est à partir d'elle qu'il faut se comprendre. Face à elle, je ne suis plus « l'assesseur » ou « le garçon de café », je suis vraiment quelqu'un, à savoir moi-même.

Cependant, une telle rupture avec autrui est-elle encore compatible avec l'éthique ? En effet, l'éthique parle la langue de l'universel, elle s'adresse à tout homme, pas uniquement à moi-même, et exige le respect de l'humanité en autrui. Dès lors, cette manière qu'a la résolution devançante d'être quelqu'un face à la mort ne semble pas pouvoir faire l'objet d'un devoir moral. Ce qui sera un devoir, ce serait de ne pas être quelqu'un. A moins que soit possible une manière d'être quelqu'un par autrui qui ne fasse pas de moi l'agent de la dictature du On. Pour en saisir la possibilité, il faut, non plus partir de ma mort, mais de la mort d'autrui, en tant que je puis le tuer. Ce qui se passe alors, comme le montre Levinas dans

la troisième section de *Totalité et infini*, c'est qu'advient l'épiphanie du visage qui profère silencieusement l'impératif éthique « tu ne tueras point ». Il ne s'agit plus des relations décentes de la quotidienneté où nous sommes les uns à côté des autres réunis autour du même objet de préoccupation, il s'agit d'un face à face et de la nudité d'autrui, de son dénuement, ses yeux sans défense me découvrant comme responsable d'autrui et de sa mort, puisque je peux le tuer. Comme le montre encore Levinas dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ce rapport où je suis responsable moralement d'autrui est une substitution : je me substitue à autrui pour répondre de lui à sa place. Ce qui se passe alors dans cette substitution est que je suis l'otage d'autrui car je ne peux refuser une telle charge, cette responsabilité est incessible. Ceci signifie une élection : je suis élu à la responsabilité pour autrui, et c'est là ma singularité, ce que j'ai en propre, de sorte que je suis moi-même, et donc quelqu'un, par autrui. Nous avons opposé, comme le fait Heidegger, la substitution caractéristique des relations quotidiennes dominées par le On, au caractère insubstituable de la mort que nul ne peut mourir à ma place. Cette opposition se trouve dépassée dans la responsabilité pour autrui qui est une insubstituable substitution. Le devoir moral d'être infiniment responsable d'autrui surmonte l'opposition entre être quelqu'un et être aliéné, car j'y deviens quelqu'un dans l'aliénation à autrui. Être quelqu'un constitue donc bien un devoir pour l'éthique : je dois être quelqu'un.

Conclusion :

Nous nous sommes d'abord demandé ce que c'est qu'être quelqu'un, en examinant plusieurs possibilités comme le concevoir comme substance, comme personne ou encore comme un sujet transcendantal.

Ce faisant, il fallait nous demander s'il existe bien quelque chose de tel qu'un être quelqu'un, ou bien si ce n'est pas une illusion. Il est en effet apparu qu'il s'agit d'une fiction utile qui répond à un besoin moral, celui d'imputer à un homme ses actions pour pouvoir le punir.

C'est pourquoi nous nous sommes enfin demandé si on doit être quelqu'un, si c'est là un devoir moral. Il est apparu que l'existence qui n'est pas encore morale consiste justement à ne pas être quelqu'un, de sorte qu'être quelqu'un caractérise bien l'éthique comme choix de soi devant les autres. Il a d'abord semblé que cela constitue un risque d'aliénation à autrui qui fasse de nous personne, c'est-à-dire le On. Être quelqu'un s'est pourtant révélé comme le devoir moral par excellence, celui de se substituer à autrui, en devenant quelqu'un, à savoir soi-même, par l'élection à une responsabilité incessible. Être quelqu'un ne désigne donc pas une substance ni un sujet, cela désigne plutôt une manière d'exister qui tantôt peut être la nôtre, tantôt pas, mais qui demeure moralement celle selon laquelle chacun de nous doit exister.