

Razionalità e interiorità: luoghi della persona

Vittorio Possenti
Università di Venezia, Italia

1

«Razionalità e interiorità»: così suona il tema generale su cui siamo invitati a meditare, e dove entrambi i termini rinviano alla persona. Nell'universo dell'esistenza razionalità e interiorità sono proprietà esclusive e gelose della persona, congiunte in modo strettissimo fra loro, tanto più veracemente quanto più la razionalità non sia intesa solo come una tecnica logica per trattare problemi, bensì come il carattere di un essere capace di portare in sé con la conoscenza il tutto, come un termine equivalente a quello di spiritualità. La razionalità quale modo di una natura spirituale o intellettuale include l'interiorità, nel senso che un soggetto spirituale è capace di autoriflessione, di autopossesso, di rientrare in se stesso e di determinarsi dall'interno. A questo crocevia esiste l'io: essere un io è per Kierkegaard la più grande concessione fatta all'uomo, ed egli deve diventarne consapevole in una scelta che ha per oggetto l'eterno, poiché esistere come un io costituisce proprietà indistruttibile, incancellabile, eterna¹.

Aprendo gli occhi dinanzi alla realtà l'uomo percepisce molte forme di esistenza, presto accorgendosi che la più alta ed enigmatica è l'esistenza della persona: qui

¹ Cfr. S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, Mondadori, Milano 1991, p. 21.

la riflessione incontra un nucleo ontologico in certo modo inesauribile, un centro sempre nuovo di vita, libertà, attività. Per percorrere la strada verso la persona e la sua interiorità, il pensiero si appoggia ad uno scandaglio ad un tempo "ontologico" ed "erotico": essere ed amore costituiscono i luoghi centrali dell'analisi, alla luce dell'idea che l'elemento più radicale nella vita dell'essente personale è il suo atto primo di esistenza, che la più alta realizzazione della persona è il compimento della vita nell'amore.

In certo modo bisogna trasferire nella persona il centro della filosofia, perché là si trovano il centro della vita, della libertà ed una cifra essenziale dell'essere. «Muore il personalismo, ritorna la persona», ha scritto efficacemente Paul Ricoeur². Concordiamo senza sottintesi, aggiungendo che il ritorno alla persona sarà tanto più incisivo e duraturo quanto più sarà ontologico. Ritorno all'essere e ritorno alla persona si collocano sullo stesso asse per un duplice motivo: il livello più alto dell'esistenza è l'esistenza in forma personale, nel senso che la persona costituisce l'essente più perfetto; la persona esiste e non può non esistere se non nella forma della comprensione e dell'apertura all'essere. Razionalità, interiorità, persona: di questa triade si nutrono le filosofie aperte e comunicative, che si distaccano dalle filosofie del Neutro.

2

Esercitiamoci a confrontare tre termini o essenze ideali: interiorità, umanesimo, illuminismo. Un'ispezione non laboriosa ci fa avvertiti di una simpatia tra i primi due e di una sostanziale distanza tra il primo e il terzo. La filosofia dell'illuminismo non è in genere una filosofia dell'interiorità e neppure della persona. E poiché l'Occidente vive da tempo, dopo la chiusura del ciclo romantico, in una temperie culturale neoilluministica e neopositivistica largamente mediata dalla scienza e dalla ricerca dell'utile e dell'*edoné*, è agevole attendersi che settori della filosofia contemporanea nutrano diffidenza o indifferenza nei confronti dell'umanesimo e accantonino l'idea di persona, considerata troppo impegnativa speculativamente, quando non si arrivi nelle ali radicali delle scienze umane ad impronta psicanalitica e strutturalista al tentativo di dissolvere la realtà stessa del soggetto personale. La *koiné* culturale cerca di tirarsi d'impaccio dinanzi all'interrogativo elevato dall'essere persona, non di rado sostituendo il suo concetto con un surrogato funzionale, quello dei diritti dell'uomo o forse meglio dell'individuo.

Delle due possibili definizioni dell'uomo, la definizione in base al suo rapporto con l'Essere e la Verità, oppure a quello col Mondo, le metafisiche della persona/interiorità si orientano verso la prima, capace d'altronde di includere il positivo della seconda. Nelle filosofie che determinano l'essenza dell'umano solo in rapporto al mon-

² P. Ricoeur, *Ésprit*, I, 1983, p. 113.

do, come forse potrebbe essere il filone heideggeriano, è sempre immanente il rischio dell'egemonia del Neutro. Il *Dasein* è definito molto più dalla condizione di essere-nel-mondo che dal rapporto dialogico e comunicativo scaturente dall'interiorità. «In Heidegger il mondo è molto importante. Nel *Feldweg* c'è un albero: non s'incontrano uomini»³, ha osservato Lévinas.

3

La ricerca ontologica è più originaria e radicale della ricerca ontica delle scienze positive, comprese quelle umane, onde l'indagine scientifica sulla persona non ne raggiunge mai l'essenza. La comprensione della persona avviene alla luce della comprensione dell'essere, al cui vertice sta, come accennato, l'esistenza in forma personale. Se domandiamo in che cosa consista la sua essenza, la metafisica l'individua così: la persona è un soggetto sussistente di natura spirituale, che vive della vita dell'anima. Coscienza, autocoscienza, interiorità sono suoi attributi e costituiscono il frutto o l'espansione dell'essenza spirituale che sussiste nel singolo soggetto personale; sono il retaggio della spiritualità e non qualità da essa scollegate, autonome⁴. In quanto sussistente di natura spirituale la persona è una totalità aperta e nello stesso tempo sufficiente a se stessa. È capace di tenersi in mano, di ritornare su se stessa attraverso un'autoriflessione compiuta; di possedere la propria interiorità in un'azione immanente e nello stesso tempo di porsi come perfetta exteriorità nella relazione con l'Altro. Senza forzature si può sostenere che la relazione interpersonale è incontro nell'esteriorità di due interiorità, fenomeno ignoto agli individui puramente materiali; che la persona è *coincidentia oppositorum*, ossia coincidenza di autorelazione ed eterorelazione, per cui entro certi limiti l'esteriorità manifesta l'interiorità. Una filosofia dell'interiorità personale è identicamente una filosofia della comunicazione: solo ai soggetti personali è dato comunicare.

La tradizione filosofica definisce la persona tramite l'indipendenza, la capacità di esercitare in proprio l'atto d'essere e di espandersi nell'ordine della libertà, agendo e donandosi. La persona si presenta soprattutto come un *centro di unificazione dinamica* che procede dall'interno, un'unità che dura nel tempo al di sotto di tutti i cambiamenti e al di là dei flussi psicologici, della molteplicità delle sensazioni, dello sparpagliamento temporale e spaziale. In quanto razionale, la persona vive nella di-

³ E. Lévinas, «Filosofia, giustizia e amore», *Aut-Aut*, n. 209-210, settembre-dicembre 1985, p. 15.

⁴ Con il legare l'interiorità all'ontologia della persona si avvia sulla strada giusta la domanda sul soggetto e sulla soggettività. In generale soggetto è chi esercita l'atto d'essere ed è perciò in grado di subire o effettuare un'azione. Nel cosmo esistono pertanto solo soggetti individuali: in essi, ai più vari livelli, dalla pietra allo spirito, l'esistenza (*esse*) non è una determinazione dell'essenza, ma la attua senza appartenerele (l'esistenza non fa parte del contenuto intelligibile dell'essenza). Ora, tra tutte le forme di esistenza del soggetto, la più alta è quella del *soggetto personale*: qui il soggetto esercita un'esistenza spirituale, libera, capace di darsi dei fini.

mensione dell'apertura alla totalità dell'essere: secondo la felice espressione dell'Aquinate l'anima è quell'ente *quod natum est convenire cum omni ente*⁵.

L'interiorità quale proprietà esclusiva della persona non possiede una portata solo psicologica avente a che fare con la coscienza e la memoria. Costituisce una rivelazione del fatto che, non essendo tutto in superficie secondo estensione e durata, si dà la dimensione del profondo e dell'intimo. Non è nella *distensio* con cui l'uomo si protende verso il temporale e il mutevole, né nella *extensio* con cui si dilata verso l'alterità spaziale, ma nella *intentio* con cui esso si concentra verso l'interno e verso la "punta", che si traduce l'esistenza interiore. L'interiorità, prima ancora di essere categoria cristiana decisiva, poichè in essa si diventa consapevoli che l'io esiste dinanzi a Dio, è l'universale categoria in cui si attua il risveglio della persona a se stessa e al vero. Se vi deve essere equilibrio nell'io e nel mondo umano, una legge di parità deve venire adempiuta: quanto più aumenta con la scienza la conoscenza delle cose, tanto più cresca l'autoconoscenza, volta all'io e all'interiorità.

4

Nell'esser persona si incontra la paradossale compresenza di incomunicabilità *ontologica* e di comunicabilità *intenzionale*, ed in ciò consiste il suo geloso sigillo. Incomunicabilità ontologica significa che l'atto d'essere del soggetto è posseduto in proprio e non può essere spartito o condiviso o partecipato con nessuno: questa è una legge universale dell'essere finito che non può patire eccezione e che vale per qualsiasi individuo, spirituale o meno. Una tale proprietà della persona viene messa in luce nella nota definizione avanzata da Riccardo di San Vittore: *persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia*, più immediatamente che in quella dovuta a Boezio: *persona est rationalis naturae individua substantia*. Nella determinazione riccardiana emerge il carattere di esistenza ontologicamente incomunicabile e perciò assolutamente singolare propria della persona, rimanendo peraltro implicito che tale carattere è proprio di ogni sostanza individuale⁶. Entrando nell'ordine *intenzionale* della conoscenza e dell'amore, ci si scopre un nuovo universo, in cui la persona è dotata di una sovraesistenza comunicativa che si manifesta in modo polare: conoscendo, essa comunica universalmente in base alla sua capacità di porsi in relazione con l'Intero, *portando in sé* nel fuoco dell'immanenza in atto del proprio conoscere ogni oggetto; amando, *esce da sé* per realizzarsi nella relazione d'amore, che in essenza consiste nell'esistere nel modo del dono.

⁵ «Unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectui», Tommaso d'Aquino, *Sent.*, III, 112.

⁶ Per la determinazione di Riccardo di San Vittore cfr. *De Trinitate*, 4, 22; per quella di Boezio *Contra Eutychen et Nestorium*, c. III. Problema particolarmente impegnativo, a cui qui si fa solo cenno, è l'applicazione delle due formule al *Deus-Trinitas*.

Una filosofia della persona come interiorità fonda l'irriducibilità del singolo al genere e alla totalità. Per la persona vale una legge di paradossi: quello kierkegaardiano secondo cui il singolo sta più in alto del genere; e quello per cui, essendo la persona una totalità, la società non è un tutto composto di parti, bensì un tutto composto di tutti. Possiamo esprimere questo dicendo che la persona esiste *in sé e per sé* e non *in altro*, pur potendo scegliere di esistere *per altro(i)*. Tale carattere di *inseitas* e *perseitas* è traduzione dell'assunto secondo cui la persona è sostanza, che esiste appunto in sé e per sé, come essere autonomo e pienamente singolare, non come modo o proprietà di altro. Il fondamento dell'indipendenza, dell'autonomia e della libertà della persona è il suo essere un tutto, per cui essa non assume valore per il fatto di esistere come parte in una totalità. Da qui quella costante paradossalità della condizione della persona, che su piano empirico appare soltanto come particella del cosmo, mentre nella riflessione ontologica si rivela come un universo. Che cosa è un io nella natura? Granello di sabbia nell'infinità dell'oceano, piccola schiuma iridescente sulla cresta dell'onda, che un momento è e subito dopo non è più. Eppure quell'io che dal lato del cosmo vale come granello minuscolo o bolla evanescente, è lanciato in un'avventura eterna, è un microcosmo fatto per ospitare il finito e l'infinito.

La più alta forma di realizzazione della persona si istituisce nell'amore, il cui soggetto e il cui oggetto più alto (sebbene non unico) è la persona. L'amore va prioritariamente ad essa, e la forma più compiuta di amore è l'amore come dono, come dilezione agapica, più che come desiderio/eros. L'esistere della persona nel modo del dono esige preliminarmente l'autounificazione dall'interno e l'autopossesso: si dona solo ciò che si ha. Porre nell'amore il vertice della vita della persona induce a considerare come inadeguate le dottrine che vorrebbero ridurla a prassi intramondana.

Definita dall'amore, l'interiorità è "ekstatica" come questo. Che l'amore produca l'ekstasi (*ekstasis*, da *existemi*) significa che fa uscire il soggetto da se stesso per cercare la similitudine e l'unione con l'amato. È la dialettica di amore, sia esso volto come eros al bello in sé o al bene in sé come nella scala ascendente del *Simposio* platonico, o al volto dell'Altro come nella filosofia di Lévinas (ma qui forse siamo oltre eros e tra i volti traluce agape), o infine esprima la discesa dell'agape divina nelle profondità dell'umano. Nel richiamarsi perfettamente, azione immanente, interiorità e amore rinviano alla essenziale *generosità dell'essere*, che dovunque si espande e si dona nell'universale interrelazione attivata dalla Causa prima creatrice. Al contrario, una legge di severo egoismo ontologico pervade le metafisiche dell'assoluta identità ed eternità di ogni ente, chiuso in se stesso come in una fortezza inespugnabile. Sostituendo l'avarizia ontologica alla legge della sovrabbondanza e generosità dell'essere, tali metafisiche depauperano al massimo il concetto di persona in un'egologia chiusa.

A che cosa si rivolge amore? Qui l'*esprit de finesse* di Pascal non è forse stato in pari con se stesso. Alla domanda se l'amore si indirizzi alla persona o alle sue qua-

lità, egli risponde optando apertamente per il secondo corno. «Che cosa è l'*io*? Un uomo che si mette alla finestra per vedere i passanti, se io passo di là posso dire che si è messo per vedermi? No, perché non pensa a me in particolare. Ma colui che ama qualcuno per la sua bellezza, l'ama veramente? No, perché il vaiolo che ucciderà la bellezza senza uccidere la persona, farà che egli non l'ami più».

E se mi si ama per il giudizio o la memoria, si ama il mio *io*? No, perché posso perdere queste qualità senza perdere me stesso. Dov'è dunque questo *io*, se non è né nel corpo né nell'anima? e come amare il corpo o l'anima, se non per queste qualità, che non costituiscono punto ciò che fa l'*io*, poiché sono periture? Si potrebbe amare la sostanza dell'anima di una persona, astrattamente, e quali che siano le qualità presenti? Ciò è impossibile e sarebbe ingiusto. Non si ama dunque mai la persona, ma solamente delle qualità»⁷. Pascal, mentre intende che l'*io* è un nucleo intimo che non si risolve nelle sue qualità, nega che esso come tale possa valere come oggetto di amore. È così certo che egli abbia ragione? In realtà l'amore umano autentico, che è possibile chiamare il bell'amore, va soprattutto all'esistenza stessa dell'essere amato, gioendo che esso esista e cercando di coglierlo nel suo nucleo più interno, quello che le sue qualità ad un tempo rivelano e velano. Poiché certe qualità oggi ci sono e domani possono venir meno, l'assunto di Pascal preso alla lettera renderebbe impossibile l'amore umano autentico e duraturo. Esso invece appartiene alla categoria dell'amore di amicizia, in cui si ama l'altro in quanto altro, si vuole non solo il bene dell'altro, ma bene all'altro amato per lui stesso, diversamente dall'amore di desiderio, in cui l'amato è cercato per il bene dell'amante.

L'amore si apre una strada verso la soggettività e l'interiorità dell'altro: strada unica e perciò infinitamente preziosa, perché senza di essa l'altro come tale, la soggettività dell'altro rimarrebbe ultimamente inattinta. Si presenta a tale proposito un tema delicato e profondo, su cui occorre sostare un istante. Fissiamo dapprima il problema: senza l'amore sarebbe possibile conoscere in concetti la soggettività in quanto tale? L'intelletto conosce solo oggettivando, mentre l'universo dell'interiorità personale è ultimamente inoggettivabile. La conoscenza umana avanza mediante concetti e nozioni universali, cioè appoggiandosi su oggetti di pensiero che lasciano da parte l'individuale, mentre qui si tratta proprio di conoscere la soggettività e l'interiorità individuali, che sfuggono per definizione a ciò che conosciamo tramite concetti. Come uscire da questa *impasse*, attraverso cui si tramanda il retaggio di non poter rendere vera giustizia alla persona? Se attraverso l'intelletto conosciamo come oggetti i soggetti personali, noi non rendiamo loro giustizia, perché non adeguiamo mai l'intuizione, oscura ma reale, che ogni soggetto ha di se stesso in quanto soggetto; intuizione esistenziale che forse non possiamo concettualizzare pienamente neppure a noi stessi. Solo nell'amore mi è rivelata in qualche modo la soggettività dell'altro. Il concetto oggettiva, l'amore (di dilezione) soggettiva, nel senso che raggiunge oscuramente ma realmente l'interiorità dell'altro. Ma questo genere di amore è raro.

⁷ *Pensées*, ed. Brunschvicg, n. 323.

6

In base a queste riflessioni è possibile tracciare l'invalicabile spartiacque tra filosofia e religione. La prima - ed è il suo limite - conosce i soggetti in quanto oggetti entro la relazione tra intelletto e oggetto; la seconda entra in pieno nel cuore della soggettività e dell'interiorità, e concerne propriamente i rapporti fra soggetto e soggetto. «Per questo», osserva Maritain, «ogni religione filosofica od ogni filosofia che pretenda, come quella di Hegel, di assumere in sé e di integrare la religione, è in definitiva una mistificazione»⁸. La religione, in quanto rapporto da persona (umana) a persona (divina), appartiene all'espansione più essenziale e perenne della soggettività. Solo l'Assoluto non oggettiva il soggetto; solo l'Assoluto mi conosce in quanto soggetto nella mia stessa interiorità profonda. Se non fossi conosciuto da Dio, nessuno mi conoscerebbe come soggetto, come persona, come interiorità; nessuno mi renderebbe giustizia. In definitiva, dove la filosofia si arresta, là entra la religione. E per questo, nonostante ogni secolarismo, la religione non verrà mai meno: dal lato dell'umano essa corrisponde all'indistruttibile desiderio della persona di essere conosciuta come soggetto, di non essere obiettivata né separata dalla propria identità da uno sguardo estraneo, secondo la fenomenologia dell'estraneazione analizzata da Sartre.

Mai completamente sottoposta alla presa della filosofia, l'interiorità deve rimanere al centro come uno stimolo e un segno di contraddizione. In ciò le dottrine personaliste, e in specie la *Seinsphilosophie* che a pieno titolo vale come una filosofia dello spirito e della libertà, godono di un vantaggio rispetto a quelle che non lo sono. Queste ultime, quali il positivismo, il naturalismo, il marxismo, vari filoni della filosofia analitica, espungendo l'interiorità dal filosofare perché essa non può essere detta compiutamente, o forse meglio perché la considerano un'inutile superfetazione, si semplificano il compito a buon mercato. Dietro occhieggia una metafisica naturalistica, l'idea che l'uomo è semplice parte del cosmo inteso come una *physis* ingenerata ed eterna: filosofie che finiscono per risolvere il soggetto personale nella corrente universale cosmica, in una parola filosofie del Neutro. Si pensi all'ultimo Nietzsche e anche a Karl Löwith⁹.

7

Tra le molte valenze della filosofia dell'interiorità, mi limito ad un cenno su un tema notevole: in essa è inclusa una filosofia della comunicazione personale non

⁸ J. Maritain, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965, p. 58.

⁹ «Come predicato del cosmo intero e perciò compiuto, il divino non è un Dio personale al di sopra e al di fuori del cosmo stesso, e l'uomo non è un'immagine di Dio unica nel suo genere perché anch'essa metacosmica, bensì, come qualsiasi essere vivente, è un essere del mondo mediante il quale il mondo perviene al linguaggio»: K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 204.

oggettivante, che non si limita solo al linguaggio espresso e che perciò si colloca ad un livello più alto delle etiche del discorso. Abbiamo sostenuto che solo le persone, ossia le interiorità, comunicano: un tale evento lascia intendere che il comunicare costituisca un evento essenziale e originario dell'esistenza. L'intendimento di questo nucleo è dischiuso dall'inizio del Vangelo di Giovanni: «In principio era il Logos», ossia il Verbo, la Parola. Poiché la Parola parla e non può che parlare a qualcuno, che in principio essa fosse, implica un altro asserto: «In principio era la Comunicazione». In ciò sono come precontenuti l'umanesimo dell'altro uomo, l'attenzione al volto dell'Altro, e la metafisica del *Bonum* come *diffusivum sui* (non dimentichiamo che una delle più antiche metafore del bene è il sole, la luce che si effonde e diffonde). Siamo su rive lontane da chi afferma che in principio era il Mondo, o l'Azione o la Tecnica: assunti nei quali emergono forme di predominio del Neutro, il che significa che non vi sono nel cosmo veri soggetti, né quello umano né quello divino.

Vi è nella comunicazione umana il luogo della maternità, l'evento del rapporto io-tu fra madre e figlio, mistero sempre antico e ad un tempo nuovo, dove il "cucciolo d'uomo" si apre all'alterità. Al di là di questa sfera, il carattere di tanta comunicazione non consiste nel passaggio dall'"io" al "tu" e al "noi", ma viceversa dal "noi" all'"io"; ossia dalla comunicazione collettiva e parzialmente anonima data nel mondo della vita alla comunicazione personale liberamente guadagnata. Questo rimane un compito per ogni uomo, reso non facile dalle false forme di comunicazione e dal rischio di integrazione sistemica funzionalistica, in cui le persone valgono solo come ruoli interscambiabili. L'osservazione ha il suo rilievo anche per la teoria della democrazia, dove si può domandare se una sua identificazione con le regole del gioco salvaguardi la natura comunicativa del rapporto politico.

8

Che dire infine delle vite fallite? Degli io sciupati per sempre? Ah! nell'esistenza quotidiana quanto frequentemente si conversa di vite fallite, un punto su cui si concentra la tristezza di non poter più cambiare il filo conduttore di un'esistenza largamente trascorsa, e la nostalgia per qualcosa di diverso. Se la conversazione mondana parla con abbondanza delle molteplici forme di vita sciupata, conosce a sufficienza ciò di cui si occupa? Non potrebbe essere vita sciupata quella dell'uomo che non diventò consapevole di se stesso come interiorità? «Sciupata è soltanto la vita di quell'uomo che la lasciava passare, ingannato dalle gioie o dalle preoccupazioni della vita, in modo che non diventò mai, in una decisione eterna, consapevole di se stesso come spirito, come io»¹⁰. Forse l'eternità è offerta alla persona umana, affinché possa, in vario modo e secondo diversi cammini, divenire pienamente cosciente di essere un io e un'interiorità.

¹⁰ *La malattia mortale*, p. 29.

L'uomo è colpito nel centro dell'anima se, entro un'intuizione anche fuggitiva, comprende di non aver vissuto nella coscienza di essere un io. Questo resta comunque una possibilità nel tempo dell'esistenza mondana, quando egli, preferendo la distrazione, può rifiutare la propria interiorità. Non può però distruggerla, perché è l'interiorità di un io eterno, e perciò in-ammissibile, non-toglibile. Essere inchiodati al proprio io eterno, questo è lo scandalo del vivere umano che la filosofia fatica a comprendere, questa è la croce contro cui si spuntano i facili pensieri della fenomenicità dell'io.

Riassunto. Ritorno all'essere e ritorno alla persona si collocano di diritto lungo lo stesso asse, poiché tra le forme di esistenza la più alta è quella personale. A differenza delle filosofie del Neutro e dell'Illuminismo, la riflessione sulla persona conduce ad una concezione dell'interiorità e della comunicazione, in cui il compito ultimo del soggetto è di divenire consapevole di se stesso come *io*. L'*io* si rivela soprattutto nell'esperienza dell'amore, in specie in quello di dilezione o agapico, il cui termine ultimo (contrariamente ad un'opinione di Pascal) è il nucleo intimo della persona amata, più che le sue qualità; è l'interiorità dell'altro.

Résumé. Retour à l'être et retour à la personne se suivent de droit le même axe, puisque de toutes les formes d'existence, la plus élevée est celle de la personne. Contrairement aux philosophies du Neutre et des Lumières, la réflexion sur la personne conduit à une conception de l'intériorité et de la communication, dans laquelle le devoir ultime du sujet est de devenir conscient de lui-même, en tant que *moi*. Le *moi* se révèle avant tout dans l'expérience de l'amour, en particulier dans celui de dilection ou amour agapique, dont le terme ultime (contrairement à une opinion de Pascal) est le noyau intime de la personne aimée plus que ses qualités; c'est l'intériorité de l'autre.

Summary. The return to being, and the return to the person, take their rightful place within the same axis. The reason is because the personal is among the highest forms of existence. Different from the philosophies of Indifference and Illuminism, the reflection on the person leads to a conception of interiority and communication in which the final duty of the subject is to become conscious of itself as a personal «*I*». This is revealed especially through the experience of love, in particular that of delight or agape, whose final object (contrary to an opinion of Pascal) is the intimate nucleus of the person who is loved rather than the person's qualities. It is the inner heart of the other.

Inhaltsangabe. Die erneute Hinwendung zum Sein und zur Person gehen in die gleiche Richtung, da unter allen Formen der Existenz die der Person die höchste ist. Im Gegensatz zur Philosophie der neutralen Objektivität und der Aufklärung führt das Nachdenken über die Person zu einer Konzeption der Innerlichkeit und der Kommunikation, in der die letzte Aufgabe des Subjekts darin besteht, des eigenen «*Ichs*» bewußt zu werden. Das «*Ich*» enthüllt sich vor allem in der Erfahrung der Liebe, insbesondere der Liebe zu Gott und dem Nächsten, deren letztes Ziel (im Gegensatz zu einer Ansicht von Pascal) der innere Kern der geliebten Person ist, mehr als deren Eigenschaften: die Innerlichkeit des anderen.