

AUTRUI

INTRODUCTION

L'homme ne vit pas seul, mais au contraire toujours dans une communauté, dans une société. Tant dans ses conditions de production que de reproduction, l'homme est impropre à la solitude. J'ai toujours en face de moi quelqu'un. Qui est-il? Qu'est-il pour moi? Un obstacle? un moyen? Qu'est-il en soi?

Le moins que l'on puisse dire est que la solution n'est pas aisée; que les philosophes apportèrent à ces questions des réponses plutôt contradictoires.

Il est vrai qu'Aristote énonce que l'homme est un **animal politique**: ce qui impliquerait qu'il eût en lui quelque chose qui le poussât immédiatement vers l'autre. C'est du reste, ce qu'énonce à sa façon Hegel quand il pose l'altérité de la conscience; qu'il énonce que nous avons besoin non seulement d'un objet en face de nous mais surtout d'une autre conscience.

Certes, j'ai besoin d'autrui pour partager le sentiment de ma propre existence, de ma propre humanité. Et pourtant, cet autre, avec qui il me faut communiquer et sans cesse composer, cet autrui, qui ne peut en conséquence qu'être mon semblable, m'apparaît néanmoins si souvent étrange, tellement dangereux que très vite il se révèle mon ennemi:

L'enfer, c'est les autres. ¹

Si l'on en croit Rousseau, d'ailleurs, l'homme du premier état de nature aurait plutôt tendance à fuir ses congénères qu'à rechercher leur commerce, tant il en a peur.

errant dans les forêts, sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, sans nul besoin de ses semblables comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnaître aucun individuellement, l'homme sauvage, sujet à peu de passions et se suffisant à lui-même ...²

Or, effectivement, dans l'histoire, que de guerres, que de massacres!

Peu enclin à aborder l'autre, peu disposé à le comprendre, mais surtout presque incapable de le saisir, nous sommes ainsi confrontés, sans cesse, à la présence de l'autre, à laquelle, en dépit de tout nous sommes néanmoins contraints de donner un sens.

LA CONNAISSANCE D'AUTRUI.

PLATON

¹SARTRE in *Huis clos*

²J-J ROUSSEAU

Le Banquet et un dialogue tout entier consacré à l'amour. Et pourtant, malgré son sujet, il n'est jamais question de communication entre les consciences. Dans l'amour manifestement, l'homme recherche plutôt l'Idée dont l'autre n'est que le pâle reflet, l'ombre déformée.

Il faut en voir la raison dans l'idéalisme lui-même: le fait pour Platon de poser l'existence séparée des Idées, fait du monde intelligible le modèle essentiel du monde sensible, qui ne serait que l'ombre, dégradée, partielle et fallacieuse de celui-ci. La sagesse consistant dans la contemplation de l'essence, dans la réalisation de l'essence, l'approche de tout ce qui est sensible se révèle une erreur, à moins qu'elle ne soit la voie médiate pour atteindre l'Idée. Par voie de conséquence, l'autre n'est pas approché pour lui-même, mais pour autant qu'il soit le chemin menant à l'Idée, pour autant qu'il reflète, même maladroitement l'être de l'Idée. (Voir texte)

DESCARTES

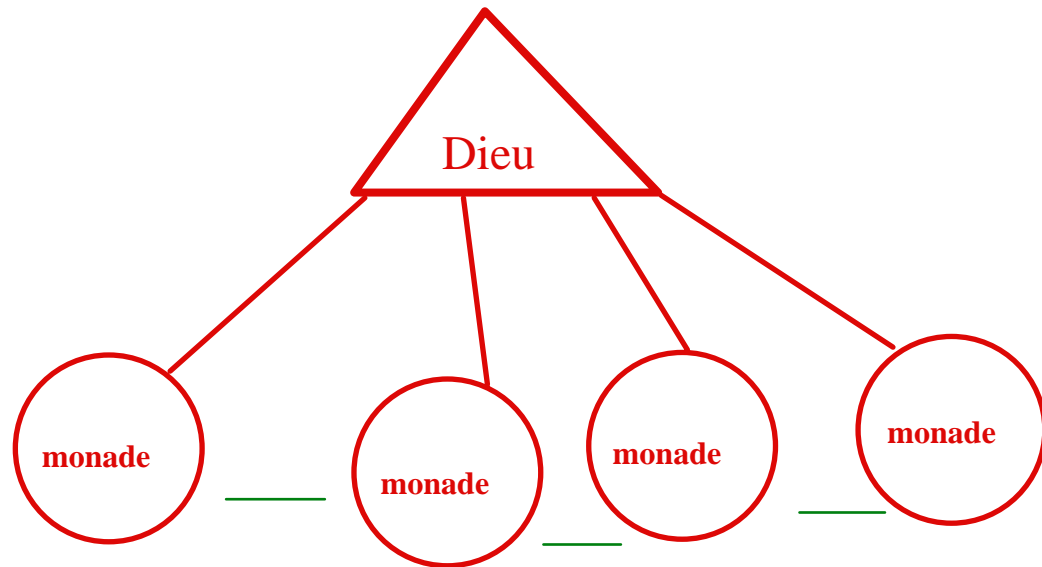
On observera que le moment inaugural de la prise de conscience est en même temps celui du **solipsisme** de la solitude radicale. La prise de conscience s'opère hors de toute réalité objective, alors même que sa réalité matérielle est mise en doute; hors de toute présence également. L'entière distinction de l'âme et du corps cache en réalité l'éloignement d'une pensée qui ne peut saisir l'autre que rationnellement et qui ne peut trouver en elle-même les preuves de sa présence ou de son existence. Dans cette mesure, l'autre est d'abord celui qui trompe, en tout cas une apparence sensible qui peut induire en erreur. La position d'un Descartes méditant en son poêle, n'est pas anodine: elle souligne à l'envi combien la pensée ne peut s'exercer valablement et librement, qu'à l'écart de l'autre.

LEIBNIZ:

La **Monadologie** répond bien à la question métaphysique: **Pourquoi quelque chose plutôt que rien?** Mais l'exigence d'une rationalité suffisante n'implique pas la communication entre les monades. Celles-ci sont "sans portes ni fenêtres". Le principe d'ordre y gagne certainement; la relation à l'autre certainement non.

Effectivement, Si Dieu a créé le monde ainsi, et pas autrement, c'est parce qu'il représentait parmi toutes les combinaisons possibles, le meilleur des mondes possibles. Dieu apparaît ainsi non point tant comme un être que l'on vénère et aime, que comme un principe rationnel de raison suffisante. Un principe d'ordre. Le système leibnizien est centralisé puisqu'il implique que le minimum de désordre est assuré lorsque les différentes monades sont directement déterminées par Dieu et n'entretiennent pas de relations entre elles.

L'autre est donc présent, mais toujours médiatement saisi, approché par l'intermédiaire de Dieu.



Le système est économique et obéit ainsi au principe de raison suffisante puisqu'il y a moins de relations de chaque monade à Dieu qu'il n'y en aurait de chaque monade l'une avec les autres et avec Dieu. Mais évidemment, cette combinatoire pour efficace qu'elle soit, et rationnelle, implique l'absence de relation à l'autre, mais aussi l'absence de liberté.

Ainsi, tout se passe-t-il comme s'il était impossible de penser ensemble communication et autrui:

- ou bien l'autre n'est que le prétexte d'une contemplation métaphysique (Platon)
- ou bien la conscience s'érige sans présence même de l'autre (Descartes)
- ou bien enfin quand communication il y a, elle s'opère, certes, mais non avec l'autre: avec Dieu seul (Leibniz)

LA RECONNAISSANCE DE L'AUTRE.

Le statut de l'autre

Cette impossibilité semble tenir à :

- **l'ambivalence de mon approche de l'autre** (théorique comme pratique). S'il m'est peut-être nécessaire pour vivre, il ne me l'est pas pour penser.
- **l'ambivalence de l'autre**: il est à la fois l'autre et le même. Semblable et différent. Toute communication suppose au moins un canal commun et donc une ressemblance. Il faut

que l'autre soit intelligible pour moi, et moi pour lui. Il faut donc qu'il soit doué, comme moi de raison; il faut qu'il soit un être sensible et donc pétri, à mon instar de sens. Mais en même temps pour qu'il puisse devenir l'objet de mon appréhension, il est nécessaire qu'il me résiste, qu'il m'oppose son irréductible altérité.

En conséquence, l'autre est ambigu: même autant que différent; les deux surtout, à la fois. Et c'est cette ambivalence qu'il m'est difficile de comprendre et qui fait que l'autre, en dépit que j'en aie, m'échappe à mesure même que je tente de le saisir.

Pas plus que la conscience de soi n'est immédiatement connaissance de soi; pas plus la conscience que je puis nourrir de l'existence hors de moi d'autres consciences qui pensent et désirent, ne saurait immédiatement correspondre à une connaissance de l'autre. J'ai, tout au plus, le sentiment diffus de l'existence de l'autre. A ce titre l'exhortation socratique («*Connais-toi toi-même*») se justifie effectivement comme définition de la sagesse au moins en ceci que le soi semble plus aisé à connaître que le toi.

La solution intellectuelle

Nous nous trouvons ainsi dans la quasi impossibilité de transformer l'essai. Si effectivement j'ai le sentiment plus ou moins confus de P, mais il débouche malaisément sur une réelle connaissance de l'autre. Ce dont témoignent parfaitement les règles de fonctionnement du langage. Penser c'est quantifier, ramener au même. Le langage, à l'identique, procède par concepts, par généralisation et ramène ainsi la diversité infinie du réel à une aune commune; réduit l'infinie variété du monde dans une combinatoire de mots. Il en va de même pour la raison qui procède par abstraction.

Penser l'autre, c'est donc toujours risquer de le ramener à une combinatoire finie d'éléments et ne plus être capable de le comprendre autrement que comme même.

Or, si l'autre est un **alter ego**, n'est-ce pas précisément parce qu'il est **à la fois** éloigné et proche de moi?

C'est bien ce dont témoigne l'exemple malebranchien de la jeune fille qui pleure. Ce type d'approche de l'autre en terme de compréhension intellectuelle débouche en fait sur la solitude et sur la castration de l'autre. Je ne puis effectivement entendre l'autre que pour la part où il me ressemble et suis condamné à tenir pour nulles les différences qui le constituent comme autre. Toute connaissance de l'autre ramène ainsi au même, suppose l'identité radicale de l'être; et raisonne par analogie. Pour cette raison, ses déductions resteront analogiques et ne pourraient tout au plus déboucher que sur des conséquences possibles; jamais certaines en tout cas. (Voir Malebranche)

On se trouve ici devant un paradoxe confinant à l'aporie:

- d'un côté, je ne puis penser autrui qu'en escamotant son irréductible altérité
- de l'autre (et en même temps) je sens parfaitement qu'autrui ne peut que différer de moi. La question n'est pas encore de savoir si, par cette différence, il me lèse ou me justifie mais seulement de comprendre sans la raboter cette différence que je subodore sans réellement la comprendre.

La solution par sympathie

C'est bien ici la thèse de Max. Scheler: la **communication par sympathie**. Certes, il faut préalablement distinguer la sympathie de la simple camaraderie qui, quant à elle, est plutôt provoquée par les circonstances ou les déterminations sociales; bien entendu on fera également la différence avec la contagion affective qui dissout les consciences individuelles dans la foule (exemple de la panique).

La sympathie serait un véritable *sentir-ensemble* (compatir): dépassant l'affectivité, mais aussi l'égoïsme que fustigeait La Rochefoucauld, la sympathie permettrait la rencontre immédiate de l'autre puisqu'elle est une intuition.

Je puis fort bien comprendre l'angoisse mortelle d'un homme qui se noie, sans pour cela éprouver rien qui ressemble, même de loin, à une angoisse mortelle³

Puis-je pour autant communiquer avec autrui par le truchement de cette sympathie ou ne serais-je pas exclusivement réduit à sentir avec lui; mais pas nécessairement **comme** lui?

D'un côté, nous avons une certitude: celle de l'existence d'autrui. Face à nous. De la même manière que toute conscience est conscience de quelque chose; de la même manière notre conscience reconnaît l'existence hors de nous d'autres consciences, dans un sentiment originaire de coexistence (Husserl). Certes, l'approche d'autrui est d'abord irréfléchie, mais elle paraît bien être le propre de la personne humaine. L'expérience d'autrui, signe de la spécificité de notre présence au monde de notre humanité. ⁴ D'un côté donc, cette certitude: la conscience de la présence d'autrui face à nous est bien antérieure à l'apparition du langage.

De l'autre côté cependant, il y a une raison et un langage, structurés vraisemblablement de la même manière, qui arasent l'altérité de l'autre en rabattant ses spécificités. L'échange par la parole - le dialogue- n'est effectivement qu'une communication superficielle qui n'énonce, au mieux, que la part de ressemblance que je possède avec autrui, tronquant par là toute spécificité, toute réelle altérité. Et si le silence était effectivement d'or?

En réalité le langage se prête plus à l'échange de données impersonnelles, abstraites et rationnelles qu'à la communication de sentiments intimes. Le langage ne fonctionne

³Scheler

⁴ Voir l'expérience de l'enfant qui communique et donc accorde un sens aux gestes d'autrui bien avant l'apparition du langage.

effectivement qu'à force de concepts; or un concept est une abstraction qui renvoie à une collection d'objets et n'y parvient qu'en éliminant les qualités, les attributs accidentels, tout ceci précisément qui parvient à signer l'altérité, la singularité d'un objet ou d'un être. Le langage édulcore, simplifie ce qu'il doit à sa fonction pratique et à son origine sociale. Mais ceci le rend impropre à rendre compte des sensations, des sentiments. Bergson l'avait vu: le langage nous fait participer à un monde de choses, pas à un monde de consciences:

Nous nous mouvons parmi des généralités et des symboles, comme en un champ clos où notre force se mesure utilement avec d'autres forces; et, fascinés par l'action, attirés par elle pour notre plus grand bien, sur le terrain qu'elle s'est choisi, nous vivons dans une zone mitoyenne entre les choses et nous, extérieurement aux choses, extérieurement aussi à nous-mêmes.⁵

On peut du reste pousser le raisonnement bergsonnien et l'appliquer à la question de l'autre. Si autrui résiste si parfaitement au savoir que je tente d'élaborer à partir de lui et sur lui, ce n'est pas seulement parce qu'il est différent de moi; c'est surtout parce que, vivant, il change, se meut et Qu'il existe ainsi, bien entendu à l'écart de moi-même, mais également en écart à lui. C'est peut-être ici que le langage me trompe le plus, qui s'interpose entre moi et lui, entre moi et moi. Il nous propose un monde de choses dont l'identité serait immédiatement acquise, formée et définitivement affirmée plutôt qu'un monde de vivants, dont l'identité serait tout le temps en train de se former.

Ainsi, de la même manière que le langage s'insinuerait entre nous et les choses, parasiterait-il ma relation à l'autre.

On mesure l'ampleur de l'aporie, le double risque qu'encourt la connaissance de l'autre: parce qu'il est vivant il me ressemble; mais parce qu'autre, il s'éloigne constamment de moi: il **diff-erre**. Je risque ainsi ou bien de nier sa différence par le truchement du langage et de la raison; ou bien de nier sa ressemblance en le réifiant.

La conscience d'autrui nous enferme ainsi dans un tragique dilemme et ce d'autant qu'en fait c'est la ressemblance d'autrui qui me dérange en même temps qu'elle me fascine. Son désir, sa volonté, son histoire sont des menaces constantes et violentes pour ma liberté⁶

N'est-ce pas alors plutôt en terme de reconnaissance que le problème se pose?

LE CONFLIT

La relation dialectique à l'autre

Reconnaître autrui, c'est pour moi admettre que je ne suis pas le seul au monde et qu'il existe une pluralité de consciences. Effectivement le solipsisme est une position intenable, tout au plus pourra-t-on considérer que le moment du doute restait un moment de méthode, de

⁵Bergson in *Le rire*

⁶ cf.: R GIRARD; du désir mimétique au bouc émissaire)

procédure. Le monde et l'autre n'étaient niés que pour être réaffirmés à la fin. La meilleure preuve en reste qu'à l'angoisse du néant répond toujours la mâle assurance de la morale provisoire. Cette séparation inaugurale entre l'autre et moi ne peut pas avoir jamais été originelle: la psychologie classique, parce que fondée sur l'introspection, offre effectivement l'illusion d'un Moi plein, sans fissure. Mais ceci reste une illusion. Le point de vue sociologique, par la définition même de son objet, enfouit d'abord l'individu dans la réalité sociale ⁷. Elle ignore ainsi la relation interindividuelle.

Ce dont, néanmoins l'on peut être à peu près certain, d'un point de vue à la fois historique et logique c'est que la distinction moi/ l'autre dut être tardive.

L'homme vit d'abord et principalement dans les autres, non en lui-même; il vit plus dans la communauté que dans son propre individu.⁸

De même que l'enfant vit dans un univers où le mien et le tien ne sont pas encore dissociés (syncrétisme infantile); de même le primitif, parce que les conditions d'existence (et en fait de simple survie) l'exigent, vit dans un univers où il n'a d'autre alternative que de se soumettre totalement aux impératifs du collectif, de la tribu ou de l'autorité du chef qui l'exprime. Ce qui revient à dire que le problème de l'existence et du statut d'autrui ne peut réellement se poser qu'à partir du moment où l'existence se focalise sur la notion d'individu conscient de sa séparation à l'égard de ce qui n'est pas lui. Et ceci n'est jamais premier. L'indistinction originelle est du reste confirmée par l'anthropologie, mais également par la psychanalyse.

De ce point de vue, encore, l'autre est toujours/déjà en moi. L'inconscient ainsi que Lacan l'avait observé, est constitué par le discours de l'autre: autrui ne fait ainsi problème pour la pensée consciente que parce qu'inconsciemment il m'habite et me hante;

Dès lors le conflit est **nécessaire**. (Voir Hegel) Et ceci dans les deux sens du terme.⁹ De même que la thèse implique logiquement l'antithèse; de même la conscience de soi ne pourra jamais se poser qu'en s'opposant aux autres consciences. Si **Je** est seul, **Je** n'a pas de sens. Chaque conscience veut être reconnue par les autres, veut atteindre le rang de vérité objective. Or la vérité implique une relation à l'objet. Ainsi la conscience ne peut-elle être objet que pour un autre sujet une autre conscience. Pour que la certitude subjective se transforme en vérité, il faut que se produise, par une autre conscience de soi, la reconnaissance de son existence comme conscience de soi. Mais jamais l'on n'atteint l'autre dans son essence seulement comme objet. Se faire reconnaître par l'autre, indépendamment de toute apparence, c'est se montrer indépendant. C'est donc risquer sa propre vie.

La liberté ou la mort!

⁷ une société est plus que la somme des individus qui la composent selon Durkheim

⁸Max. Scheler

⁹ utile, et déterminé

Celui qui choisit de risquer la mort sera le maître. Celui qui cherche à préserver à tout prix son existence deviendra le serviteur. On voit bien ainsi que la communication échoue à nouveau, puisque le moi ne reconnaît dans un premier temps l'autre que pour mieux l'asservir et le nier dans un second temps. Il n'a plus alors qu'à jouer le rôle de témoin ou de miroir de la gloire du maître.

L'expérience du regard

Si chez Hegel la relation conflictuelle reste néanmoins dépassable dans un troisième terme qui est la synthèse dialectique; si effectivement l'esclave aliéné peut encore se libérer par son travail, chez Sartre en revanche, le conflit semble rester le fond de toute relation humaine. Selon celui-ci effectivement, la relation à l'autre a d'emblée un sens humain. Dès qu'autrui me regarde, je cesse de voir ses yeux comme de simples choses: je leur confère un sens humain.

Ce n'est jamais quand des yeux vous regardent qu'on peut les trouver beaux ou laids, qu'on peut remarquer leur couleur.¹⁰

Mais cette relation reste conflictuelle. Etre vu, c'est être menacé en son être par le regard de l'autre; c'est toujours risquer d'être figé, pétrifié par lui.

L'être est un pur existant, surgissement continu. Il est en devenir; il n'est pas. Etre, c'est continuer à être ce qu'on était. Dans l'idée d'être gît celle de permanence. L'être exclut le devenir. Et l'on voit bien que les philosophies classiques cherchèrent toujours à atteindre l'être et à considérer ainsi le devenir comme une dégradation, une forme déjà dérivée de l'être.

Celui qui devient n'est pas. C'est le contre-pied de cette attitude qu'adopte l'existentialisme sartrien.

“L'existence précède l'essence”

L'affirmation princeps de la philosophie sartrienne signifie d'abord ceci: il ne peut y avoir d'être, de fixité qu'après la mort, lorsque plus rien ne peut plus ni s'ajouter ni se retrancher dans l'être. Figurer l'autre dans le regard, c'est ainsi le réduire à l'état de chose, c'est le tuer ou le réifier; c'est lui interdire d'être autre chose que ce qu'il est. Faire croire que l'on est, quand en réalité l'on est pur devenir; jouer le jeu, les apparences de la substance, c'est être **demauvaise foi** (voir texte de Sartre)

Ainsi, autrui représente-t-il une menace; ce pourquoi la rencontre avec lui comporte inévitablement une dose d'angoisse car sans cesse il me destitue de ma liberté originelle en me transformant en objet. Pourtant toute la relation à l'autre se joue dans et par ce conflit. Car d'un autre côté, le regard est le moyen indispensable par lequel j'acquiesce cette réalité objective, par laquelle je me reconnais et suis reconnu.

¹⁰ SARTRE

*Autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même.*¹¹

LA SAGESSE DE L'AMOUR

La démarche chrétienne

Nous savons tous que la religion chrétienne se veut religion de l'amour. Derrière ce que ce terme peut trahir de sentiment fleur bleue, ou bien seulement de vœu pieux, il faut rechercher la vertu d'une puissance, la puissance d'une énergie.

En effet, à bien y regarder la religion chrétienne, en reprenant les acquis de la tradition judaïque, prolonge un message ancien, et pourtant totalement inédit: l'interdiction de la violence. Certes, celle-ci se poursuit, mais au moins, et pour la première fois dans l'histoire de la culture humaine, la violence ne pouvait plus paraître comme la solution normale des conflits humains. Tous les commandements, de l'interdit du vol, à la condamnation de l'adultère, tournent autour de l'interdiction de la violence. Ce qui signifie d'abord que la vie, l'humain, est la valeur suprême que l'on ne peut remettre en question.

Aime ton prochain comme toi-même

Certes, on peut considérer dans ce commandement l'impossibilité de percevoir l'autre autrement que comme un alter ego, et donc, comme le résultat de l'étroitesse de notre démarche intellectuelle. Mais en même temps, considérer l'identité en l'autre, ne revient-il pas aussi à le reconnaître, lui et sa place, comme des réalités incontournables, des positions imprenables.

L'amour, dans la religion chrétienne, se veut l'antidote de la violence. On peut considérer qu'il l'est au moins dans la mesure où l'amour est une relation, donc un appel de et à l'autre. Que cet appel ne puisse être initié que par référence à soi, atteste seulement de notre incapacité à véritablement admettre l'irréfutable réalité de l'autre. Qu'il faille nous convier à l'amour, atteste seulement que la violence reste encore la réaction spontanée, le réflexe qui nous meut dans tout rapport. Mais qu'un message, émis par un Dieu ou non qu'importe ici, exhorte l'homme à aller au devant de l'autre est déjà un signe de l'excellence de la relation à l'autre.

Le christianisme lui aussi fait de la co-présence de l'autre l'indice de l'humain dans l'homme.

La religion chrétienne, comme tout messianisme, institue un dialogue entre l'au-delà et l'en-deçà: mais encore une fois le dialogue est reconnaissance. Même en nous jugeant, même en nous expulsant, même en nous menaçant des foudres apocalyptiques, Dieu se pose en face de nous, et en même temps fonde l'identité de la réalité humaine. Le modèle chrétien de la sagesse est un modèle mimétique: il est demandé à l'homme de faire à l'égard de ses proches non

¹¹Sartre

seulement ce qu'il ferait à son propre égard, mais aussi ce que Dieu réalise à l'endroit de l'humanité.

L'appel de l'autre.

C'est sans doute chez Lévinas que l'on peut trouver l'approche la plus intéressante du problème. Plutôt que d'envisager exclusivement l'aspect conflictuel de la relation à l'autre, il préfère insister sur le rôle éminemment positif de cette relation. Via le désir, l'autre me constitue effectivement en tant que conscience. On peut aller plus loin: Certes, l'autre est différent; mais cette différence loin d'être négative [même s'il est exact qu'elle soit délicate à appréhender par la raison] représente plutôt la chance même de la relation. En effet, pour que la relation puisse avoir lieu, il faut, certes, que l'autre participe de la même réalité que moi; mais en même temps serait-il totalement identique à moi, que je n'aurais plus rien à lui dire qui ne le fût déjà. Nous n'aurions plus rien à communiquer non plus qu'à partager. Il en va ici comme du désir. Nous avons déjà souligné combien la pleine réalisation de nos désirs dans le plaisir équivaudrait à la négation de celui-ci en sorte que la nécessaire insatisfaction de nos pulsions, soulignée par Freud, ne puisse pas être considérée comme réellement tragique. L'autre, oui, me résiste, mais c'est par cette résistance qu'il demeure l'autre et m'autorise à entretenir un rapport avec lui.

Si la notion d'intersubjectivité, telle que la développa la philosophie contemporaine, a un sens c'est bien ici. L'autre est celui qui me permet de prendre conscience de moi et de la complexité des visages que je puis proposer dans ma vie sociale. Qui me permet de conférer une épaisseur au monde; et de me confronter ainsi à la pluralité des points de vue. Ce que Nietzsche nommait le perspectivisme.

C'est ainsi notre humanité qui se joue dans le rapport à l'autre, au moins autant que notre socialité. On n'a ainsi jamais assez insisté sur la réalité du dialogue entrepris avec l'autre, qui certes nous apparaît trop souvent comme rugueuse et parfois violente confrontation d'idées; mais qui suppose toujours et en même temps que le conflit, la reconnaissance de l'autre comme interlocuteur. Nous ne parlons pas aux pierres. Le fait même de s'adresser à l'autre suppose sa reconnaissance comme autre.

D'où l'on peut tirer la notion de **respect**. et montrer l'implication fortement morale de la relation à l'autre. Par ce respect, se joue toute la reconnaissance de la différence, du droit à la différence, et peut-être même du devoir de la différence si impérieux en ces temps qui voient reflourir les manifestations les plus absurdes de l'intolérance et du racisme. On n'aura de cesse de relier ce thème de la différence reconnue et respectée avec le désir mimétique tel que l'avait défini René GIRARD car il nous semble effectivement que la violence est la conséquence inévitable du non-respect de la différence.

La question d'autrui, on le voit, n'a donc rien de scolastique ; elle est au contraire *la* question contemporaine par excellence. Ce n'est que par ce dépassement de l'antagonisme JE/TU, dans l'avènement du NOUS que nos sociétés et cultures pourront encore s'inventer un avenir.

TEXTES

PLATON:

Quand un homme aura été conduit jusqu'à ce point-ci par l'instruction dont les choses de l'amour sont le but, quand il aura contemplé les belles choses, l'une après l'autre, aussi bien que suivant leur ordre exact, celui-là, désormais en marche vers le terme de l'institution amoureuse, apercevra soudainement une certaine beauté, d'une nature merveilleuse, celle-là même, Socrate, dont je parlais, et qui, de plus, était justement la raison d'être de tous les efforts qui ont précédé.

[Cette beauté] il se la représentera plutôt en lui-même et par elle-même, éternellement jointe à elle-même par l'unicité de la forme, tandis que les autres choses belles participent toutes à celle dont il s'agit, en une façon telle que la génération comme la destruction des autres réalités ne produit rien, ni en plus ni en moins, dans celle que je dis et qu'elle n'en ressent non plus aucun contrecoup. Quand donc, en partant des réalités de ce monde, on s'est, grâce à une droite conception de l'amour des jeunes gens élevé vers la beauté en question et qu'on commence à l'apercevoir, on peut dire qu'on touche presque au terme. Car c'est là justement le droit chemin pour accéder aux choses de l'amour, ou pour y être conduit par un autre, de partir des beautés de ce monde, et avec cette beauté-là comme but, de s'élever continuellement, en usant dirais-je, d'échelons, passant d'un seul beau corps à deux, et de deux à tous, puis des beaux corps aux belles occupations, ensuite des occupations aux belles sciences, jusqu'à ce que, partant des sciences, on arrive pour finir à cette science que j'ai dite, science qui n'a pas d'autre objet que, en elle-même la beauté dont je parle, et jusqu'à ce qu'on connaisse à la fin ce qui est beau par soi seul.

Voilà, cher Socrate, dit l'Etrangère de Mantinée, quel est le point de la vie où autant qu'en aucun autre imaginable, il vaut pour un homme de vivre: quand il contemple la beauté en elle-même.¹²

¹²in *Le Banquet*

MALEBRANCHE

De tous les objets de notre connaissance, il ne nous reste plus à examiner que les âmes des autres hommes, et que les pures intelligences: et il est manifeste que nous ne les connaissons que par conjecture. Nous ne les connaissons présentement ni en elles-mêmes, ni par leurs idées, et comme elles sont différentes de nous, il n'est pas possible que nous les connaissions par conscience. Nous conjecturons que les âmes des autres hommes sont de même espèce que la nôtre. Ce que nous sentons en nous-mêmes, nous prétendons qu'ils le sentent.

Je sais que deux fois deux font quatre, qu'il vaut mieux être juste que d'être riche, et je ne me trompe point de croire que les autres connaissent ces vérités aussi bien que moi. J'aime le bien et le plaisir, je hais le mal et la douleur, je veux être heureux et je ne me trompe point de croire que les hommes ont ces inclinations.

Mais lorsque le corps a quelque part à ce qui se passe en moi, je me trompe presque toujours, si je juge des autres par moi-même. Je sens de la chaleur, je vois une telle grandeur, une telle couleur, je goûte une telle ou telle saveur à l'approche de certains corps: je me trompe si je juge des autres par moi-même. Je suis sujet à certaines passions, j'ai de l'amitié ou de l'aversion pour telles ou telles choses; et je juge que les autres me ressemblent: ma conjecture est souvent fautive. Ainsi, la connaissance que nous avons des autres est fort sujette à l'erreur si nous n'en jugeons que par les sentiments que nous avons de nous-mêmes.¹³

HUSSERL

Ce qui est vrai de moi vaut aussi, je le sais bien, pour tous les autres hommes que je trouve présents dans mon environnement. Par expérience que j'ai d'eux en tant qu'hommes, je les comprends et je les accueille comme des sujets personnels au même titre que moi-même, et rapportés à leur environnement naturel. En ce sens toutefois que je conçois leur environnement et le mien comme formant objectivement un seul et même monde qui accède seulement de façon différente à toutes nos consciences. Chacun a son poste d'où il voit les choses présentes, et en fonction duquel chacun reçoit des choses des apparences différentes. De même le champ actuel de la perception et du souvenir différencie chaque sujet, sans compter que même ce qui est connu en commun, à titre intersubjectif, accède à la conscience de façon différente, sous des modes différents d'appréhension, à des degrés différents de clarté etc. En dépit de tout cela, nous arrivons à nous comprendre avec nos voisins et posons en commun une réalité objective d'ordre spatio-temporel qui forme ainsi pour nous tous l'environnement des existants, bien qu'en même temps, nous en fassions nous-mêmes partie.¹⁴

¹³in *De la recherche de la Vérité*, 259

¹⁴in *Idées directrices pour une phénoménologie*, 93

HEGEL

Pour se faire valoir et être reconnue comme **libre**, il faut que la conscience de soi se **représente** pour une autre comme **libérée de la réalité naturelle présente**. Ce moment n'est pas moins nécessaire que celui qui correspond à la liberté de la conscience de soi en elle-même. L'égalité absolue du Je par rapport à lui-même n'est pas une égalité essentielle immédiate, mais une égalité qui se constitue en supprimant l'immédiateté sensible et qui, de la sorte, s'impose aussi à un autre Je comme libre et indépendante du sensible. Ainsi la conscience de soi se révèle conforme à son concept et, puisqu'elle donne réalité au Je, il est impossible qu'elle ne soit pas reconnue.

Mais l'**autonomie** est moins la liberté qui **sort** de la présence sensible immédiate et qui se **détache** d'elle que, bien plutôt, la liberté au sein de cette présence. Ce moment est aussi nécessaire que l'autre, mais ils ne sont pas d'égale valeur. Par suite de l'**inégalité** qui tient à ce que, pour l'une des deux consciences de soi, la liberté a plus de valeur que la réalité sensible présente, tandis que pour l'autre, cette présence assume, au regard de la liberté, valeur de réalité essentielle, c'est alors que s'établit entre elles, avec l'obligation réciproque d'être reconnues dans la réalité effective et déterminée, la relation maîtrise/servitude, ou, absolument parlant, **servitude/obéissance** dans la mesure où cette différence d'autonomie est donnée par le rapport naturel immédiat.

Puisqu'il est nécessaire que chacune des deux consciences de soi, qui s'opposent l'une à l'autre, s'efforce de se manifester et de s'affirmer, devant l'autre et pour l'autre, comme un être-pour-soi absolu, par là même celle qui a **préféré la vie à la liberté**, et qui se révèle impuissante à faire, par elle-même et pour assurer son indépendance, abstraction de sa réalité sensible présente, entre ainsi dans un rapport de servitude.¹⁵

SARTRE:

Je viens de faire un geste maladroit ou vulgaire; ce geste colle à moi, je ne le juge ni ne le blâme, je le vis simplement, je le réalise sur le mode du pour-soi. Mais voici tout-à-coup que je lève la tête: quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout-à-coup toute la vulgarité de mon geste et j'ai honte. Il est certain que ma honte n'est pas réflexive, car la présence d'autrui à ma conscience, fût-ce à la manière d'un catalyseur, est incompatible avec l'attitude réflexive: dans le champ de ma réflexion, je ne puis jamais rencontrer que la conscience qui est mienne. Or, autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même: j'ai honte de moi tel que je m'**apparais** à autrui. Et, par l'apparition même d'autrui, je suis mis en demeure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme objet que j'apparais à autrui. Mais pourtant, cet objet apparu à autrui, ce n'est pas une vaine image dans l'esprit d'un autre. Cette image serait en effet entièrement imputable à autrui et ne saurait me *toucher*. Je pourrais ressentir de l'agacement, de la colère en face d'elle, comme devant un mauvais portrait de moi, qui me prête une laideur ou une bassesse d'expression que je n'ai pas; mais je ne saurais être atteint jusqu'aux moelles: la honte est par nature **reconnaissance**. Je reconnais que je **suis** comme autrui me voit.¹⁶

¹⁵in *Propédeutique philosophique*.

¹⁶in *L'être et le Néant*

SARTRE

Il semble que la philosophie du XIX^e et du XX^e siècle ait compris qu'on ne pouvait échapper au solipsisme si l'on envisageait d'abord moi-même et autrui sous l'aspect de deux substances séparées: toute union de ces substances, en effet, doit être tenue pour impossible. C'est pourquoi l'examen des théories modernes nous révèle un effort pour saisir au sein même des consciences une liaison fondamentale et transcendante à autrui qui serait constitutive de chaque conscience dans son surgissement même.¹⁷

SARTRE

Par le *je pense*, contrairement à la philosophie de Descartes, contrairement à la philosophie de Kant, nous nous atteignons nous-mêmes en face de l'autre, et l'autre est aussi certain pour nous que nous-mêmes. Ainsi l'homme qui s'atteint directement par le *cogito* découvre aussi tous les autres et il les découvre comme la condition de son existence. Il se rend compte qu'il ne peut rien être (au sens où l'on dit qu'on est spirituel ou qu'on est méchant, ou qu'on est jaloux) sauf si les autres le reconnaissent comme tel. Pour obtenir une vérité quelconque sur moi, il faut que je passe par l'autre; L'autre est indispensable à mon existence, aussi bien d'ailleurs qu'à la connaissance que j'ai de moi. Dans ces conditions, la découverte de mon intimité me découvre en même temps l'autre, comme une liberté posée en face de moi, qui ne pense et qui ne veut que pour ou contre moi. Ainsi, découvrons-nous tout de suite un monde que nous appellerons l'intersubjectivité et c'est dans ce monde que l'homme décide ce qu'il est et ce que sont les autres.

En outre, s'il est impossible de trouver en chaque homme une essence universelle qui serait la nature humaine, il existe pourtant une universalité humaine de *condition*. Ce n'est pas par hasard que les hommes d'aujourd'hui parlent plus volontiers de la condition de l'homme que de sa nature. Par condition ils entendent avec plus ou moins de clarté l'ensemble des *limites* a priori qui esquissent sa situation fondamentale dans l'univers. Les situations historiques varient: l'homme peut naître esclave dans une société païenne ou seigneur féodal ou prolétaire. Ce qui ne varie pas, c'est la nécessité pour lui d'être dans le monde, d'y être au travail, d'y être au milieu des autres et d'y être mortel [...]. En conséquence, tout projet, quelque individuel qu'il soit, a une valeur universelle.¹⁸

¹⁷ *ibid.*

¹⁸ in *L'Existentialisme est un humanisme*, 66 et sqq

LEVINAS

Je me demande si l'on peut parler d'un regard tourné vers le visage, car le regard est connaissance, perception. Je pense plutôt que l'accès au visage est d'emblée éthique. C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme vers un objet; La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne même pas remarquer la couleur de ses yeux! Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui. La relation avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c'est ce qui ne s'y réduit pas...

Le visage est signification et signification sans contexte. Je veux dire qu'autrui, dans la rectitude de son visage, n'est pas un personnage dans un contexte; D'ordinaire on est un "personnage": on est professeur à la Sorbonne, vice-président du Conseil d'Etat, fils d'Untel, tout ce qui est dans le passeport, dans la manière de se vêtir, de se présenter. Et toute signification, au sens habituel de ce terme, est relative à un tel contexte: le sens de quelque chose tient dans sa relation à autre chose. Ici, au contraire, le visage est sens, à lui seul. Toi, c'est toi. En ce sens on peut dire que le visage n'est pas *un*. Il est ce qui ne peut devenir un contenu, que votre pensée embrasserait; il est l'incontenable, il vous mène au-delà. C'est en cela que la signification du visage le fait sortir de l'être en tant que corrélatif d'un savoir. Au contraire, la vision est recherche d'une adéquation: elle est ce qui par excellence absorbe l'être. Mais la relation au visage est d'emblée éthique. Le visage est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins ce dont le *sens* consiste à dire: "Tu ne tueras point".¹⁹

¹⁹in *Ethique et Infini*.

LEVINAS

La relation sociale n'est pas initialement une relation avec ce qui dépasse l'individu, avec quelque chose de plus que la somme des individus et supérieure à l'individu au sens durkheimien. La catégorie de la quantité, ni même celle de la qualité ne décrit pas l'altérité de l'autre qui n'est pas simplement d'une autre qualité, mais qui porte, si l'on peut dire, l'altérité comme qualité. Encore moins le social consiste-t-il dans l'imitation du semblable. Dans ces deux conceptions, la sociabilité est cherchée comme un idéal de fusion. On pense que ma relation à l'autre tend à m'identifier à lui en m'abîmant dans la représentation collective, dans un idéal commun ou dans un geste commun. C'est la collectivité qui dit *nous*, qui sent l'autre à côté de soi et non pas en face de soi; C'est aussi la collectivité qui s'établit nécessairement autour du troisième terme qui sert d'intermédiaire, qui fournit le commun de la communion.

....

A cette collectivité de camarades, nous opposons la collectivité du moi/toi qui la précède. Elle n'est pas une participation à un troisième terme - personne intermédiaire, vérité, dogme, œuvre, profession, intérêt, habitation, repas - c'est-à-dire elle n'est pas une communion. Elle est le face-à-face redoutable d'une relation sans intermédiaire, sans médiation. Dès lors, l'interpersonnel n'est pas la relation en soi indifférente et réciproque de deux termes interchangeables. Autrui, en tant qu'autrui, n'est pas seulement un alter ego. Il est ce que moi je ne suis pas: il est le faible alors que je suis le fort; il est le pauvre, il est "la veuve et l'orphelin". Il n'y a pas de plus grande hypocrisie que celle qui a inventé la charité bien ordonnée. Ou bien, il est l'étranger, l'ennemi, le puissant. L'essentiel c'est qu'il a ses qualités de par son altérité même. L'espace intersubjectif est initialement asymétrique. L'extériorité d'autrui n'est pas simplement l'effet de l'espace qui maintient séparé ce qui, par le concept, est identique, ni une différence quelconque selon le concept qui se manifesterait par une extériorité spatiale. C'est précisément en tant qu'irréductible à ces deux notions d'extériorité que l'extériorité sociale est originale et nous fait sortir des catégories d'unité et de multiplicité qui valent pour les choses, c'est-à-dire valent dans le monde d'un sujet isolé, d'un esprit seul. L'intersubjectivité n'est pas simplement l'application de la catégorie de multiplicité au domaine de l'esprit. Elle nous est fournie par l'Eros, où, dans la proximité d'autrui, est intégralement maintenue la distance dont le pathétique est fait, à la fois, de cette proximité et de cette dualité des êtres. Ce qu'on présente comme l'échec de la communication dans l'amour, constitue précisément la positivité de la relation: cette absence de l'autre est précisément sa présence comme autre. L'autre, c'est le prochain - mais la proximité n'est pas une dégradation ou une étape de la fusion.²⁰

²⁰in *De l'existence à l'existant*, 161-163

LACAN

Le désir s'ébauche dans la marge où la demande se déchire du besoin: cette marge étant celle de la demande, dont l'appel ne peut être inconditionnel qu'à l'endroit de l'Autre, ouvre sous la forme du défaut possible qu'y peut apporter le besoin, de n'avoir pas de satisfaction universelle (ce qu'on appelle angoisse). Marge qui, pour linéaire qu'elle soit, laisse apparaître son vertige, pour peu qu'elle ne soit pas recouverte par le piétinement d'éléphant du caprice de l'Autre... La nescience où reste l'homme de son désir est moins nescience de ce qu'il demande, qui peut après tout se cerner, que nescience d'où il désire... Et c'est à quoi répond notre formule que l'inconscient est discours de l'Autre où il faut entendre le *de* au sens du *de* latin (détermination objective)

Mais en y ajoutant que le désir de l'homme est le désir de l'autre où le *de* donne la détermination dite par les grammairiens subjective, à savoir que c'est en tant qu'autre qu'il désire (ce qui donne la véritable portée de la passion humaine.)

C'est pourquoi la question *de* l'autre qui revient au sujet de la place où il attend un oracle, sous le libellé d'un *Che vuoi?* que veux-tu? est celle qui conduit le mieux au chemin de son propre désir,- s'il se met, grâce au savoir faire d'un partenaire du nom de psychanalyste, à la reprendre, fût-ce sans bien le savoir, dans le sens d'un: Que me veut-il? ²¹

²¹in *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, P 174 et sq