AUTRUI

« Ou s'annuler en s'isolant, ou s'avilir en s'agrégeant. »
Jean Rostand, Pensées d'un biologiste, 1954

LE PROBLÈME PHILOSOPHIQUE D'AUTRUI

Ce stylo, cet arbre sont autres que moi. Mais parmi les objets qui m'entourent, certains ont un statut particulier : autrui, l'ensemble des autres personnes, proches ou lointaines. Empruntons la distinction de Buber, dans JE ET TU (1938) : - JE-CELA avec les choses (RAPPORT sujet-objet) ;
- JE-TU avec autrui (RELATION sujet-sujet, c'est-à-dire **l'intersubjectivité**).

Autrui est autre que moi -un « ***ego alter*** »- et comme moi, un « ***alter ego*** », identique et différent.
Souvent, un problème philosophique se clarifie quand il se radicalise. Ici on peut préciser **deux positions extrêmes** qui cadrent la question d'autrui :
-1 Je l'instrumentalise, je nie son humanité en le réduisant à un objet asservi à mes besoins, désirs ou ambitions. Je substitue à la **relation** sujet-sujet le **rapport** sujet-objet. C'est l'esclave, la femme objet, la « masse » en régime totalitaire… On peut aller plus loin que cette objectivation du sujet : on peut carrément nier son existence. C'est le **solipsisme psychiatrique** (du latin *SOLUS*, seul, et *IPSE*, soi-même). Les autres n'existent pas ! Dans Les cinq psychanalyses, Freud analyse la paranoïa d'un magistrat, le président Schreber. Celui-ci estime que les hommes ont disparu et qu'il subsiste seul. Il croit bien apercevoir des silhouettes humaines (ses médecins et infirmiers), mais ce ne sont que des « ombres d'hommes miraculés et bâclés à la six-quatre-deux »…
-2 L'autre extrême, c'est de mettre autrui au cœur de ma vie au point de me nier moi-même. Cela donne, en amour, les paroles de Ne me quitte pas, de Brel ; en religion, c'est le mystique qui se dissout dans son adoration pour Dieu ; en politique, c'est le grand leader charismatique qui exige le sacrifice des masses fanatisées… Dans l'amour oblatif le sacrifice de soi à l'autre peut aussi relever d'une stratégie de culpabilisation, visant sournoisement à rendre autrui dépendant de nos sacrifices (« Regarde tout ce que j'ai fait pour toi ! »)
Le premier problème est donc celui de la bonne distance entre autrui et moi, préservant et stimulant notre épanouissement réciproque ;
Le deuxième problème est celui de la connaissance d'autrui :

- Soit par la présence concrète : le corps, le visage, le regard, la parole…
- Soit par la réflexion : le raisonnement par analogie, l'analyse psychologique ;
- Soit par le sentiment (la sympathie, l'amitié, l'amour…), si nous admettons que le sentiment ouvre à la compréhension d'autrui.

Nous verrons d'ailleurs que plus importante que la connaissance est la **reconnaissance**.

Autrui, c'est « EUX », « ILS », « VOUS », tous les autres. Mais pour étudier leurs interactions avec « moi », ce sont quatre autres pronoms personnels qui vont nous servir à quadriller la question :

NOUS, MOI, ON, TOI.

Photo de Claudia Stefani

I – NOUS. IL y a primauté chronologique du nous, aussi bien dans l'histoire des sociétés que dans celle des individus.

A. LE NOUS- DANS LA SOCIÉTÉ TRIBALE… La tribu est une communauté puissamment cimentée par les mythes et rites. Ce « **nous »** déborde d'ailleurs les hommes vivants pour inclure les ancêtres, et même les animaux totémiques. Le pouvoir du **nous** est bien souligné par Marcel Mauss (dans Sociologie et anthropologie). Dans une tribu, la seule idée culpabilisante qu'on a transgressé un tabou peut être, à elle seule, mortelle. Mauss signale, suite à cette idée, des cas d'excitation hystérique ou de mélancolie dépressive dont l'issue est rapide et fatale. La tribu est une société holiste et organique induisant un tel sentiment d'appartenance que l'ostracisme (l'exclusion) d'un membre peut suffire à le tuer. « La vie primitive, écrit Gusdorf, est une vie unanime ; elle ne se réalise pleinement que dans l'indivision du groupe » (Mythe et métaphysique). A noter aussi que l'identité du « **nous** » se construit en opposition à « **eux** », les « autres », ceux dont l'altérité nous indispose ou nous rend belliqueux. D'où la xénophobie, ou ce qu'Albert Memmi appelé « l'hétérophobie », la peur agressive à l'égard de ce qui est étranger ou différent.

_ …**ET DANS LA SOCIÉTÉ TRADITIONNELLE**. Notre exigence contemporaine d'une sphère privée nous rendrait insupportables les conditions de vie anciennes, qui nous paraîtraient accablantes de promiscuité, même dans les classes aisées. En les visitant, imaginez-vous vivre dans les résidences aristocratiques du XVIIe et XVIIIe siècles, avec les pièces en enfilade **sans couloir**, supposant une incessante circulation dans les chambres de la famille et de la domesticité… Le couloir, détail architectural d'apparition tardive, révèle par son absence non seulement un déficit d'intimité, mais même l'ignorance d'un tel besoin. Sur un autre registre, prenons la tradition du **charivari** : c'était l'expression communautaire, bruyante et humiliante, de la désapprobation morale du village à l'égard d'un couple déviant, en cas d'adultère par exemple… Dans certaines variantes locales, on promenait même le mari cocu assis à l'envers sur un âne, pour l'exhiber aux quolibets. Et s'il s'enfuyait à temps, le voisin pouvait faire l'affaire, coupable de n'avoir pas dénoncé le scandale ! (Ces deux exemples sont mentionnés par Luc Ferry dans son ouvrage L'homme-Dieu, ou le sens de la vie, 1996).

B- LE NOUS MÈRE-ENFANT. « Le premier groupe **je-tu** se décompose bien en un **je** et un **tu,** mais il n'est pas leur assemblage, il est antérieur au **je**. »(Martin Buber). On parle du « syncrétisme » mère-enfant, véritable symbiose émotionnelle, matrice psychologique de tendresse attentive dans laquelle l'enfant accède lentement à la conscience. Alain écrit : « Tout homme fut enveloppé d'abord dans le tissu humain, et aussitôt après dans les bras humains ; il n'y a point d'expérience qui précède cette expérience de l'humain ; tel est son premier monde. »(Eléments de philosophie, 1941).

C- LA NOSTALGIE DU NOUS. Cette antériorité du **nous** a des conséquences profondes. Nous continuons à chercher l'immersion rassurante dans une communauté chaleureuse, dont l'énergique étreinte viendrait à bout du « quant à soi », de l'égocentrisme esseulé et calfeutré qui caractérise souvent notre modernité. C'est la chaude nichée de la famille, de l'équipe ou du groupe de supporters ; c'est le copinage alcoolisé, voire les rituels initiatiques de substitution comme le bizutage (voyez dans le film de Stanley Kubrick : *Full metal jacket*, une description impressionnante de l'initiation à l'esprit de corps, celui des *marines* américains). C'est, plus gravement encore, la ferveur nationaliste ou religieuse quand elle dégénère en fanatisme collectif. Tous ces exemples inégaux et variés dévoilent le même goût pour les communautés fusionnelles, ou, à un degré moindre, pour une convivialité imitative dont le plus bas degré serait le grégarisme servile… Max Scheler, dans Nature et formes de la sympathie (1913), parle de « **contagion mimétique** », participation quasi-réflexe, impersonnelle, à l'ambiance d'un groupe ou d'un lieu (à ne pas confondre avec l'expérience plus compréhensive de la sympathie). Le triomphe contemporain de l'individualisme n'a jamais fait disparaître cet arrière-plan communautaire, le **besoin vital de faire société**. Ce besoin, quand il n'est pas reconnu, peut être dénaturé et produire le pire.

II - MOI

A- SOLITUDE ET ISOLEMENT. Il y a deux niveaux de solitude. Il y a d'abord une solitude ontologique, au sens où personne ne peut vivre ma vie à ma place. « L'homme naît seul, vit seul, meurt seul », disait Bouddha. L'entourage, aussi attentionné soit-il, ne change rien à cette vérité première. Il y a ensuite une solitude voulue, délibérée pour réfléchir sa propre vie. Etre une conscience libre et autonome implique d'être capable de se centrer sur soi, à distance provisoire d'autrui. C'est le moment de

l'introspection, du « connais-toi toi-même », de la prise de décision. Cette solitude cogitante est à distinguer de l'**isolement douloureux,** abrutissant, qui se perd dans le côtoiement hébété d'une foule indifférente, d'un voisinage hargneux, de la bouteille ou du zapping… L'isolement est forcé ; la solitude est assumée. « Etre isolé, écrit Comte-Sponville, c'est être sans contacts, sans relations, sans amis, sans amours, et bien-sûr c'est un malheur. Etre seul, c'est être soi, sans recours, et c'est la vérité de l'existence humaine. » (L'amour la solitude, 2000). Il s'agit, par la **solitude réflexive**, d'assumer la **solitude ontologique**, en évitant pourtant l'isolement qui me mutilerait d'une part de mon humanité. Comme le mentionne Bouddha, cette vie, nul ne peut la vivre ni la penser à ma place, nul ne peut mourir de ma propre mort. On ne saurait dissoudre dans l'intersubjectivité la part irréductible de solitude subjective. Malgré cette part incompressible de la solitude dans nos vies, il faut admettre le caractère artificiel…

1- …DES THÉORIES DE L'ETAT DE NATURE, qui nous décrivent l'homme naturel seul, homme belliqueux ou pacifique selon les auteurs.

« *Afin que je prenne mon raisonnement du plus haut que je pourrai, il faut que nous rebroussions vers le premier état de nature, et que nous considérions les hommes comme s'ils étaient sortis tout à coup de terre, ainsi que des potirons. De cette façon, ils n'auront aucune obligation les uns aux autres* », écrit Hobbes dans Le citoyen. Il devient facile dans cette optique de privilégier l'agressivité comme attitude première, dès lors qu'on occulte la trame des relations familiales ou sociales. La violence serait donc selon Hobbes la nature spontanée de l'homme. A l'inverse, Rousseau attribue à son solitaire, comme premier réflexe vers l'autre, l'élan de la pitié, identification spontanée et irraisonnée à la souffrance d'autrui.

Quelle est la fonction de ces théories ? Elles cherchent à préciser le naturel en nous, en le dissociant de tout ce que le culturel y a superposé. Au début du Discours sur l'origine de l'inégalité, Rousseau compare l'homme moderne à la « **statue de Glaucus** », engloutie dans la mer, recouverte d'algues, de coquillages, de sédiments marins. De même qu'il faudrait la nettoyer de ces scories pour retrouver la forme initiale, Rousseau expurge la réalité humaine de tout ce que les influences sociales y ont surajouté. Il s'agit de concevoir l'homme dans une sorte d'état chimiquement pur. On projette alors cet homme épuré à l'origine des temps, dans un scénario philosophique qui permet de reconstituer les sédimentations successives dont il a été l'objet. **L'originaire (ce qu'il y a d'essentiel en l'homme, ce qui constitue son essence) est extrapolé en originel (ce qui est premier chronologiquement).** L'originaire est notre nature, permanente et **intemporelle** ; Rousseau et Hobbes veulent le rendre lisible en le déroulant dans une **temporalité**. L'état de nature est donc présenté hypothétiquement comme l'origine de l'humanité, dont nous sortons pour nous socialiser. Les théoriciens de l'état de nature souligne son statut d'hypothèse ; ils ne disent pas : « Cela s'est réellement passé ainsi à l'origine des temps ! » Ce n'est qu'une fiction commode pour dissocier en l'homme **l'essentiel** et **l'accidentel**.

Or l'inconvénient, c'est que justement on sacrifie l'essentiel : la sociabilité naturelle, innée de l'homme, le fait qu'il soit par nature voué à la société et à la culture. La solitude n'est pas première. L'étude des tribus primitives et préhistoriques nous montre l'individu en totale immersion dans sa société d'appartenance. L'individualisme n'a émergé que tardivement dans les sociétés développées. C'est un acquis artificiel sur un fond naturel de sociabilité. Toujours le **nous** est premier, matrice vitale pour la construction du **moi**, comme le montre l'exemple *a contrario* des enfants sauvages, qu'on ne parvient jamais tout à fait à réintégrer à l'humanité commune. Aussi les théories de l'état de nature ont une valeur analytique (outil abstrait pour analyser la condition humaine), mais peu de valeur psychologique, et aucune valeur historique. Ici, on peut s'aligner sur la position classique d'Aristote : l'homme est par nature ***zoon politikon,*** animal politique, ou social…

2- LE CARACTÈRE DÉSHUMANISANT DE L'ISOLEMENT : LE ROBINSON DE MICHEL TOURNIER. Il a repris, dans Vendredi ou les limbes du Pacifique (1967), le personnage du marin échoué dans une île déserte de Daniel Defoe, Robinson Crusoé. Privé d'autrui, Robinson est coupé du réel, car il n'y a de réel que par la médiation du langage, et par le réseau des regards entrecroisés. Il se sent menacé de folie hallucinatoire : personne ne peut plus démentir l'extravagance de ses visions. « *Il savait maintenant que l'homme est semblable à ces blessés au cours d'un tumulte ou d'une émeute qui demeurent debout aussi longtemps que la foule les soutient en les pressant, mais qui glissent à terre dès qu'elle se disperse. La foule de ses frères, qui l'avait entretenu dans l'humain sans qu'il s'en rendît compte, s'était brusquement écarté de lui…*» Le Robinson de Tournier n'échappe à la désintégration psychique qu'en personnalisant son île (baptisée *Sperenza*), et en préservant à vide ses réflexes sociaux

(il maintient son rapport au langage en tenant un journal). Il échappe ainsi à la tentation de la « souille », étang d'eau putride et toxique ou il cherchait à anesthésier la morsure insupportable de l'absence d'autrui. On comprend que la conscience ne se produit et ne se maintient que dans le rapport à autrui.

Voir aussi le film Seul au monde de Robert Zemeckis (2000), avec Tom Hanks. Ce Robinson contemporain ne supporte la solitude qu'en personnalisant un ballon de volley, « Wilson ». La perte de Wilson, son interlocuteur permanent, est le moment le plus émouvant du film.

3- LA SOLITUDE PHILOSOPHIQUE. La philosophie a souvent insisté sur elle comme sa condition même d'existence.

-Un exemple de misanthropie philosophique : Schopenhauer consacre une dizaine de pages à la nécessité de la solitude, dans les Aphorismes sur la sagesse de la vie, faisant de ce choix une condition centrale de la pratique de la sagesse. Mais ces pages sont toutes imprégnées de dédain misanthropique. Les hommes sont massivement veules et vils, avides et stupides, infréquentables pour l'homme d'élite. Schopenhauer établit un rapport inversement proportionnel entre sociabilité et intelligence, et donc entre solitude et bêtise. C'est leur déficit intellectuel qui explique que les hommes s'agglutinent pour se tenir chaud… La société est ici réduite à un « troupeau », un « entassement ». On peut lire : « *La sociabilité de chacun est à peu près en raison inverse de sa valeur intellectuelle ; dire de quelqu'un : 'Il est très insociable', signifie à peu de chose près : 'C'est un homme doué de hautes facultés.'(…)* ***Tous les gueux sont d'un sociable à faire pitié :*** *en revanche, à cela seul on voit qu'un homme est de plus noble qualité, quand il ne trouve aucun agrément aux autres (…), et qu'il acquiert (…) la conviction que sauf de rares exceptions il n'y a de choix dans le monde qu'entre la solitude et la vulgarité* ». Le sage a en lui assez de carburant intellectuel pour se dispenser du grégarisme mental qui divertit le commun des mortels de leur nullité. Ainsi, « *est heureux l'homme à qui suffit sa richesse intérieure et qui pour son amusement ne demande que peu, ou même rien au monde extérieur, attendu que pareille importation est chère, assujettissante, dangereuse* ».Un tel homme a en lui son centre de gravité. Pour mieux le distinguer dans la foule des « gueux », Schopenhauer écrit : *« On peut comparer la société ordinaire à cet orchestre russe composé exclusivement de cors dans lequel chaque instrument n'a qu'une note (…) L'esprit de la plupart des gens est monotone comme le cor qui n'émet lui aussi qu'un son* ». Le sage se comparerait plutôt à un piano qui, dans une sonate ou un concerto, déploie sa complexe harmonie. Le gueux est ainsi condamné à la vulgarité, c'est-à-dire à la promiscuité familière du ***vulgus*** (en latin, le commun, la multitude ; on dit, en ce sens, « le vulgaire »).

Que penser de cet aristocratisme intellectuel, qui se claquemure dans sa supériorité autoproclamée ? Certes, Aristote a pu dire que « le bonheur appartient à ceux qui se suffisent à eux-mêmes.» Mais c'est aussi lui qui en nous définissant comme animal social souligne la stimulation nécessaire de la société. Or celle-ci ne se réduit pas fatalement à un « troupeau ». Au dessus de l'instinct grégaire, il y a la sociabilité consciente, voulue, délibérative, centrée sur une communauté de valeurs, et respectueuse de l'autonomie de chacun. L'autarcie méprisante de Schopenhauer est une rupture irrecevable avec la commune humanité. La pensée même géniale se nourrit en permanence dans un réseau relationnel. Mais en écrivant un livre à la disposition d'un public de lecteurs, notre vieux misanthrope va-t-il jusqu'au bout de sa logique de réclusion élitiste ?

- D'autres philosophes font de la solitude un moment nécessaire de la respiration de l'esprit, avant de retourner à autrui pour les exigences du dialogue.

1-Le moment de la solitude : + C'est **Socrate**,dont Alcibiade raconte, dans Le banquet de Platon, la capacité qu'il avait, durant ses campagnes militaires de se retirer, des heures durant, dans une solitude

immobile : « Il était déjà midi ; les soldats l'observaient et se disaient les uns aux autres : Socrate est là debout à méditer depuis le point du jour »… L'homme du dialogue avec le tout-venant est aussi celui du repliement réflexif sur soi. + C'est **Descartes,** qui a, dans la solitude hivernale du « poêle », « tout loisir de m'entretenir de (*ses*) pensées », et l'illumination de son projet philosophique ; ou qui choisit de vivre à Amsterdam pour la solitude que lui garantit une ville populeuse tout entière consacrée au commerce : « *en cette grande ville ou je suis, n'y ayant aucun homme excepté moi, qui n'exerce la marchandise, chacun y est tellement attentif à son profit, que j'y pourrais demeurer toute ma vie sans être jamais vu de personne* », explique t-il dans une lettre à Guez de Balzac (1631) ; il dit aussi, dans le discours de la méthode (1637), qu'il y peut « vivre aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés ».

2- Mais il y a aussi **le moment du rapport à autrui** : + C'est **Socrate** pratiquant la maïeutique dans les rues d'Athènes ; + C'est **Descartes** en rapport épistolaire avec toute l'intelligentsia européenne de son temps…

Cette ambivalence est à la fois une question de méthode (réajustement permanent de notre pensée se frottant à celle d'autrui), et une question d'éthique (impératif du partage). En deux mots : « Solitaire, solidaire » (Hugo).

B- COMMENT LE MOI CONNAÎT-IL LES AUTRES MOI ?

La question se dédouble : les autres moi existent-ils vraiment ? Et s'ils existent, comment les connaître ?

En effet, je n'ai pas d'expérience directe, immédiate d'une autre conscience que la mienne. Les corps animés comme le mien pourraient être des automates ! A la limite, je suis peut-être seul au monde… C'est le **solipsisme métaphysique**, hypothèse limite qu'il faut distinguer du solipsisme psychiatrique dont est atteint, on l'a vu, le président Schreber. On a souvent contesté l'intérêt de cette expérience de pensée : elle relève de la douche froide, ricanait Schopenhauer. Elle est pourtant au cœur des discussions sur le rationalisme cartésien.

1- Chez Descartes, **le moment du doute hyperbolique est-il un solipsisme ?** Le problème n'est qu'effleuré dans la 2e méditation métaphysique : « je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps », et dans les réponses aux cinquièmes objections de Gassendi : « Vous parlez ici à un esprit qui est tellement détaché des choses corporelles qu'il ne sait même pas si jamais il y a eu aucuns hommes avant lui » (donc en même temps que lui ?)

- Les arguments contre le solipsisme. + Le langage : Ce qui semble attester l'existence d'autrui, même dans la nuit du doute, c'est *a priori* le langage qui présuppose la communication, donc l'existence d'autrui. Si je suis locuteur, c'est que j'ai des interlocuteurs. Descartes dit douter de tout, mais il ne doute jamais du sens des mots qu'il utilise, donc *a fortiori* d'interlocuteurs ou de lecteurs virtuels. Il ne choisit pas l'aphasie du scepticisme absolu. Il ne présente jamais son propos comme un monologue exclusif. Bien sûr, au moment du doute, cet autrui locuteur est **en pointillé**...

+ Dieu : Tout de suite après avoir formulé l'évidence de son existence comme chose pensante (*res cogitans*)**,** Descartes pose celle de Dieu, déduite de l'idée de perfection. Mais Dieu est présent tout le long de la chaîne du raisonnement, dont il garantit la vérité par sa perfection même, dès lors que je respecte la méthode. Dieu « vérace » est toujours à l'arrière plan de la pensée cartésienne : ***Sum, ergo Deus est* !** Dieu est présent **rétroactivement** au moment du doute.

+ La raison : Le «je» du «je pense» n'est plus ici celui, psychologique, de René Descartes, mais celui d'une raison universelle à laquelle nous participons tous. Le doute ne renvoie donc pas Descartes dans la solitude absolue d'une individualité close, mais au contraire le fait rebondir vers une rationalité à laquelle participent toutes les âmes pensantes. Par le **cogito**, on sort du particulier qui nous isole pour accéder à l'universel qui nous réunit sous l'égide de la raison. Il y aurait une sorte de société des esprits, un ***cogitamus*** (nous pensons) ! Même si, là aussi, c'est rétroactif.

Autrui (les hommes locuteurs et raisonnables, Dieu parfait) serait donc constamment présent à l'arrière plan du **cogito** (et le *dubito est un cogito)*. Le solipsisme est bien présent, mais à la manière d'une frontière infranchissable, une visée sur laquelle la pensée rebondit pour être renvoyée à autrui comme constitutif de son essence. Le solipsisme est la limite externe du doute, impossible à affirmer. C'est une « hypothèse limite » sur laquelle on rebondit pour retrouver la pluralité humaine. On voit donc que le débat sur le « solipsisme cartésien » n'est pas une fantaisie spéculative stérile. Il nous fait toucher du doigt **l'essentiel de la pensée : sa vocation au relationnel et à l'universel**. Descartes aurait pu dire : Je

pense, donc nous sommes. Si le doute vient chatouiller l'hypothèse solipsiste, l'évidence du cogito la balaie.

Insistons : Descartes, pas plus qu'aucun grand philosophe, n'a soutenu la théorie solipsiste. Ce fut plutôt un argument polémique, un chef d'accusation contre les philosophies qui, comme la sienne, se fondaient sur la primauté du sujet cogitant. Cela dit, comment ce sujet, cloîtré dans la forteresse intérieure de l'âme, a-t-il accès à l'intersubjectivité ? Le cartésien Malebranche approfondit la question.

2- La connaissance des autres moi par conjecture selon Malebranche (De la recherche de la vérité, 1674). N'ayant aucun accès immédiat à la conscience d'autrui, je ne connais sa nature et son contenu que de manière hypothétique et médiate. Je me prends pour étalon, pour instrument de mesure de cette connaissance : elle est donc **égocentrée et aléatoire**. J'entreprends un raisonnement par **analogie** en extrapolant les pensées des autres à partir des miennes. Malebranche précise qu'il y a des cas où je ne me trompe jamais, et d'autres souvent. – J'ai des certitudes au sujet du contenu purement spirituel des âmes : les vérités mathématiques, morales comme les tendances universelles de la nature humaine au bien, et au bonheur. C'est que, lorsque nous méditons ces vérités, nous les « voyons en Dieu », conformément à l'intelligence divine : autrement dit nous les découvrons dans la raison universelle (dès lors qu'on est attentif). Toutes ces pensées accèdent par le haut à la pensée de Dieu. Cette connaissance est certaine… mais impersonnelle. Ce que je conçois ainsi en autrui est totalement uniforme. Si j'apprends que pour vous les angles d'un triangle valent deux droits, ou que vous espérez être heureux, ma connaissance de vos pensées est bien succincte !

- Par contre, nous restons incertains des pensées d'autrui quand elles sont affectées par le corps et la sensibilité. Le corps vient particulariser l'existence du moi et l'imprégner de subjectivité. C'est de manière singulière et unique que l'âme est affectée par les sensations et les sentiments. Je ne saurai jamais si ce vert est exactement celui que vous percevez, si la peur ou le plaisir a pour vous la même saveur que pour moi… Nous retrouvons l'idée cartésienne : **Par l'âme je participe à l'universel ; par le corps, je vis la séparation inéluctable des consciences, et donc l'incommunicabilité partielle des percepts et des affects.** Ainsi, si le langage atteste selon Descartes de l'existence de l'âme d'autrui, il réduit sans l'abolir jamais la séparation des consciences.

Opacité des corps… Est-ce si sûr ? On peut supposer, avec Max Scheler, qu'il y a dans la sympathie une intuition d'autrui. Une telle intuition nous ferait faire l'économie de la laborieuse médiation mentale du raisonnement par analogie. Elle nous rendrait immédiatement transparent le sens des expressions corporelles (voir plus loin).

C- L'INDIVIDUALISME, « LA ROUILLE DES SOCIÉTÉS » SELON TOCQUEVILLE (De la démocratie en Amérique). Nous abordons ici la face politique de la primauté du moi.

Les progrès démocratiques, en égalisant les conditions, font prospérer une attitude mentale dangereuse pour le corps social : l'individualisme. C'est l'esprit du chacun pour soi, le désintérêt du bien public amenant une atomisation des consciences. « *L'individualisme est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle même.* » On a affaire ici à une variante dépassionnée, et typiquement démocratique, de l'égoïsme. Les sociétés aristocratiques unissaient entre elles les générations et les classes, selon « une longue chaîne qui remontait des paysans au roi ». La démocratie certes abolit les privilèges et disloque les hiérarchies, mais par contrecoup elle risque de renvoyer chacun à l'indifférence politique. « La démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part ». Paradoxalement, elle rend ainsi possible un despotisme inédit : celui de l'Etat Providence. L'affirmation des droits de l'Homme peut s'accompagner d'une négligence des devoirs de chacun envers le corps social. Mais les U.S.A ont su, selon Tocqueville, secréter les contrepoisons de l'individualisme : décentralisation des pouvoirs, intense pratique associative, ardente foi religieuse dans divers cultes protestants… Contrepoisons d'autant plus essentiels qu'un autre danger menace la démocratie : un conformisme intellectuel généralisé. Tocqueville s'inquiétait aux U.S.A d'une tyrannie de la majorité. « Il y a pression immense de l'esprit de tous sur l'intelligence de chacun ». Chacun fait confiance « en la vérité du plus grand nombre ».

Ainsi individualisme rime avec conformisme tout autant qu'avec étatisme. L'époque contemporaine ne confirme t'elle pas ce paradoxe ? Nous nous laissons gouverner par le vague « ON » de la masse et de l'opinion publique, du moment que nous puissions satisfaire notre petit intérêt privé, coupé de l'intérêt général. Les conséquences de la massification, notamment par les medias, ont souvent été décrites. Ex

dans L'Age des foules, de Moscovici (1981) : *« Par une espèce de télépathie sociale, les mêmes pensées et les mêmes images sont évoquées par des millions d'individus et se propagent à la façon des ondes de radio. De sorte qu'ils sont constamment préparés à se retrouver en masse. Quand cela se produit effectivement, on observe le spectacle inquiétant et inoubliable d'une multitude d'inconnus qui, sans s'être jamais vus, sans s'être concertés, sont parcourus par une émotion identique, répondent comme un seul homme à une musique ou à un slogan, fusionnent spontanément en un seul être collectif ».*

Photo de Claudia Stefani

III- ON. ANALYSE DE LA « DICTATURE SANS VISAGE DU ON », DANS L'ÊTRE ET LE TEMPS (1927), DE HEIDEGGER

Notre présence au monde est simultanément présence aux autres. Le ***Dasein*** (en allemand : l'être-là, être en situation) est un ***Mitdasein*** **(**être en commun). L'existence est une coexistence. Or dans notre modernité cette coexistence, par un effet de masse social, estompe les différences et les singularités. Chaque ***Dasein*** perd son authenticité, se dissout dans la neutralité du « **on »,** qui s'impose comme norme moyenne, anonyme et homogène. Je vis ma vie comme « on » la vit. Le mot allemand est ***Man,*** qui peut signifier **on** ou **ils.** En m'immergeant dans le **« on »**, je suis à distance de moi-même, dans une uniformisation insidieuse et douce qui distille le conformisme du « qu'en dira t-on », contaminé par une opinion publique bavarde, versatile, insignifiante. L'humanité rapetisse aux dimensions d'un « monsieur Toutlemonde », prototype du médiocre passe-partout.

La haine de Heidegger pour le « **on »** explique t'elle son égarement passager dans le nazisme, qui exalta le **nous** passionnel de la race, une pseudo authenticité collective ?

En tout cas, ces pages ont souvent été considérées comme une anticipation prophétique de la société de communication, fébrile et ultra médiatisée : notre époque de triomphe des sondages et de l'audimat n'est-elle pas celle d'un « **on »** gélatineux, anesthésié par la télé-hypnose ?

« Qu'est-ce **qu'on** regarde à la télé ce soir ? ». Que la « masse » soit celle d'un « on » pseudo démocratique, informe et anonyme, vomi par Heidegger, ou d'un « nous » national, exalté et fanatisé, nous n'avons affaire qu'à deux impasses symétriques et inauthentiques.

La voie de l'authenticité n'est-elle pas alors celle du **toi** ?

IV- TOI. A- LE CONFLIT DES REGARD SELON SARTRE (L'ÊTRE ET LE NÉANT, 1943)

1- L'existence précède l'essence. Cette formule centrale de l'existentialisme signifie qu'il n'y a pas d'essence humaine *a priori*, pas de « nature humaine » complètement prédéterminée. C'est à chacun, en toute liberté, de viser une essence. Cela suppose de distinguer l'**en soi** et le **pour soi**. L'**en soi est** : c'est l'être massif des choses qui coïncident avec elles-mêmes. Prenons cette pierre, au bord du chemin. Sa réalité fait une avec son essence. Elle est tout entière enfermée, inerte, dans sa nature de pierre. A l'inverse, le **pour soi existe (*ex sistere*,** sortir de soi). L'homme existe comme **pour soi**, c'est-à-dire une conscience qui implique toujours une distance minimale à soi-même. Je ne peux jamais totalement m'identifier à une essence rassurante et valorisante. **La conscience est une « impalpable fissure »** entre l'être et la pensée de l'être, fissure impossible à réduire. Ainsi je suis présent à moi-même sur le mode de l'écartèlement. Imaginons par exemple que je revienne de la guerre avec une réputation de courage héroïque, médaillé, célébré par tous : je sais, malgré ces signes extérieurs qu'à tel moment j'ai été lâche ; je sais qu'à tel autre moment c'est la peur, et non l'héroïsme, qui m'a fait agir témérairement. Si je suis de bonne foi, je sais que je ne coïncide pas tout à fait avec l'image lumineuse que les autres ont de moi… Mais ai-je envie d'être de bonne foi ?

2- La condition humaine est double : transcendance et facticité. La facticité, c'est mon corps, mon rôle social, ma réputation, mon passé *etc*. : le cercle des **faits** au centre duquel jaillit ma liberté. Car au-delà de l'en-soi de la facticité, ce que j'expérimente de l'intérieur, c'est une liberté transcendante, un néant d'être qui est aussi projet d'être : le pour-soi. Mais mon projet quel qu'il soit ne peut jamais remplir et colmater ce « néant ». Tant que je vis, je suis toujours libre d'être ceci ou cela. C'est justement parce que je suis « néant d'être » que **ma liberté, si elle est conditionnée (il y a une condition humaine), n'est déterminée par rien (il n'y a pas de nature humaine, une essence prédéterminée)**. Cette liberté absolue est une adaptation contemporaine du libre arbitre. Elle implique que je ne peux me définir dans une essence fixe, qui serait le reposoir ou l'étouffoir de ma liberté. Cette liberté est donc à assumer à tout instant. Ma réputation par exemple peut se renverser : Après tout l'illustre vainqueur de Verdun n'a-t-il pas fini en chef disqualifié de la collaboration ?

3- L'intrusion d'autrui. Le **pour soi** devient un **pour autrui** par la seule présence du regard de l'autre. Autrui a ce pouvoir de me figer dans une identité, dans une essence qui peut être valorisante, mais aussi réductrice et péjorative. Comme je n'ai pas d'essence *a priori*, le regard de l'autre a sur moi puissance d'aliénation : il me dépossède de moi-même, nie ma liberté. Il est « comme une arme braquée sur moi ». Il peut sélectionner une de mes défaillances pour en faire la révélation de ma « mauvaise nature ». Il peut me voir lâche ou égoïste comme il me voit grand et brun. Donc ce regard me « **chosifie** » : il occulte ma transcendance et me réduit à ma facticité. Tel fait dont il a été le témoin lui permet de me juger et me jauger : « tu n'es que cela »… Par exemple moi, l'illustre héros médaillé de la guerre, je retrouve à une réunion d'anciens combattants, tel compagnon d'armes qui m'avait vu me liquéfier de peur panique. Sa seule présence m'indispose, suffit à sous-entendre : « les autres ne voient que le masque, mais moi je sais ce qu'il y a derrière le masque… » Ainsi le **pour autrui** se fissure, la belle admiration unanime dont on me gratifiait se lézarde, laissant percer dans la pénombre un autre regard, goguenard… **C'est ainsi que Sartre interprète les relations humaines comme un « conflit de regards »**. Nous avons dans ce conflit des stratégies.

4- La mauvaise foi. Elle tente de m'immuniser à un double niveau : contre l'angoisse de la liberté en moi, contre la peur du regard de l'autre à l'extérieur : par la mauvaise foi, j'essaie de me penser sur le mode d'un **en soi** gratifiant. Je veux refouler « l'impalpable fissure » par un mensonge à moi-même sur ma « belle nature ». Moi aussi je me « chosifie », mais en chose-héros. Je suis un héros par nature, l'incarnation de l'héroïsme ! Je vais chercher à imposer à autrui cette image valorisante de moi par laquelle je me constitue une identité supérieure. Je suis un existant qui joue la comédie de l'être, tentant de subjuguer, capturer le regard de l'autre. Nous avons en permanence cette tentation de la mauvaise foi. C'est **l'attitude « essentialiste »** :

- en revendiquant pour moi-même une essence permanente, comme si je pouvais m'identifier pour toujours à une nature donnée (statut social, professionnel, réputation héroïque *etc*.) ;
- en enfermant l'autre dans une essence péjorative ou réductrice qui me confirme par contraste ma supériorité. Celui qui joue systématiquement sur les deux tableaux pour figer un rapport de force qui lui serait définitivement favorable est le **salaud.** Le salaud cherche à légitimer l'inégalité dominant-dominé

en réduisant l'autre à son essence subalterne. C'est le phallocrate face à la femme objet, le cadre supérieur face à l'ouvrier, le raciste face à l'étranger, le colon face au colonisé *etc.* Cette stratégie d'aliénation n'est même plus perçue comme telle par celui qui l'utilise. Pour le phallocrate, la femme est le sexe faible comme cette pierre est une pierre : un **en soi** dont elle ne peut s'échapper, un état d'immanence, « l'éternel féminin ». Elle est enfermée dans sa nature de femme, chair faible prête à la consommation et à la protection viriles… « Tu n'es qu'une femme, ma chérie : appuie toi sur ma solide épaule… ». Tout Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir s'insurge contre cet essentialisme. Car s'il est vrai qu'on naît femelle, « on ne naît pas femme, on le devient. »

5- Les exemples de Sartre + Le voyeur pris en flagrant délit. Il ne s'identifiait pas à son acte. Mais voilà que « par l'apparition d'autrui, je suis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet… J'ai honte de moi tel que j'apparais à autrui ». Autrement dit je me reconnais dans le regard de l'autre comme voyeur, alors que moi et mon acte, hors de tout regard, ne s'étaient pas superposés. La honte est catalysée par cette présence. « Autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même. » Me voilà objectivé, réifié dans un acte honteux, punaisé comme l'est l'insecte dans la collection de l'entomologiste, avec la petite étiquette qui signale l'espèce de l'individu… On comprend, à lire Sartre, l'efficacité des insultes. Alors que j'expérimente de l'intérieur une liberté transcendante (**pour soi)**, l'insulteur est celui qui me fige dans l'**en soi** d'une défaillance, qui me déprécie en suggérant : quoique tu fasses pour te corriger, tu seras toujours l'homme indigne qui a commis cela : c'est ta signature…

+ La femme séduite. Elle jouit au cours d'un premier rendez-vous de « l'harmonie trouble et instable qui fait le charme de l'heure ». Le processus de séduction reste imprécis et peut se comprendre autant comme une admiration respectueuse de sa personnalité que comme un désir brut pour ses appâts. Mais voilà que son compagnon d'un soir lui prend la main, ponctuant par ce geste une confidence plus chaleureusement émouvante que les précédentes. Moment périlleux, car elle est impliquée physiquement par le désir de son vis-à-vis. Choix : si elle retire brutalement sa main, voilà l'harmonie rompue, elle « casse l'ambiance »; si elle la lui laisse, priorité désormais au magnétisme charnel : c'est son corps comme objet de plaisir qui est concerné, en attente, pas trop longue, de l'exquise étreinte… Or ce qu'elle appréciait, c'est justement l'ambiguïté de cette soirée, qui la valorisait sur tous les plans sans la réduire à la facticité d'un corps désirable. Alors elle décide, avec une charmante mauvaise foi, de faire de sa main une chose inerte entre les mains chaudes de son partenaire - comme si elle ne s'était pas rendue compte du geste et de ses implications. Justement elle évoquait à ce moment ses inquiétudes, ses projets, tous les frémissements intimes de sa belle âme, si sensible. Voilà son compagnon réduit au rôle d'adorateur attentif, figé dans son statut de confident, tenant vainement entre ses mains celle de sa belle amie, tiède et molle, comme séparée de son corps… On comprend, à lire cette page extraordinaire, que l'existentialisme sartrien pouvait susciter de remarquables créations littéraires, dont il a donné des exemples dans ses romans et son théâtre. Prenons sa pièce la plus célèbre (1943) :

+ **Huis clos**. Trois damnés se retrouvent en enfer. Ils sont surpris : il fait chaud, mais ce salon de style Second Empire, même s'il n'y a ni fenêtre ni miroir, est passablement confortable avec ses canapés. Ce n'est donc que cela, l'enfer ? Oui ! Car étant morts, les voilà pétrifiés dans l'**en soi** de leurs actes passés. Garcin est mort comme un lâche ; la belle Estelle est une infanticide ; Inès est méchante (« j'ai besoin de la souffrance des autres pour exister »). Il n'y a pas de bourreau parce que chacun sera le bourreau des deux autres. Garcin par exemple est définitivement un lâche torturé par le regard des deux femmes, qui lui serviront, pour une éternité de damnation, de miroir moral : « Tous ces regards qui me mangent… », gémit-il avant de s'exclamer : « L'enfer, c'est les autres ». Leur enchaînement est révélé par l'onomastique : « Chaque nom est en effet relié à l'autre par ses dernières ou ses premières lettres : GarcIN n'existe pas sans INès, et InES forme avec ESstelle un autre maillon de la chaîne », remarque la critique littéraire Camille Laurens (« Quarantaine », dans « Le Monde » du 17/04/20), qui poursuit : « S'ils n'étaient que deux, sans doute pourraient-ils maintenir l'illusion grâce à la séduction, faire couple dans la mauvaise foi. Mais l'existence d'un tiers vient, de façon tournante, casser la dualité, révéler le mensonge que chacun se fait à soi-même. Le huis clos devient tribunal... »

La pièce, dit Sartre, aurait pu s'appeler « Les jeux sont faits ». Sartre répète souvent un mot de Malraux : « La mort, c'est ce qui transforme la vie en destin. » Même sur terre, ou contrairement aux enfers, les jeux ne sont pas faits tant qu'on est vivants, autrui a ce pouvoir de me cloîtrer dans un **en soi** dépréciateur. Nous pouvons tenter de fuir ou de manœuvrer l'autre par la dynamique du **pour soi.** Mais dans cette philosophie le conflit, ouvert ou voilé, est constitutif de toute relation humaine. Dans la dialectique des regards, il n'y a pas de synthèse heureuse.

B- L'ÉCHANGE DES REGARDS

1- La sympathie selon Max Scheler (dans Nature et formes de la sympathie, 1913).

- Max Scheler distingue la sympathie de **la contagion mimétique**, qui n'est qu'un entraînement mécanique et souvent inconscient provoqué par le groupe. Je peux la vivre dans un lieu public, une foule dans laquelle je me laisse aller à la griserie ambiante. « C'est ainsi que la gaieté qui règne dans une brasserie ou dans une fête se transmet instantanément à toute personne venant du dehors ; même si cette personne a été quelques instants auparavant, envahie par la tristesse, elle est pour ainsi dire entraînée par la gaieté générale ». Nous retrouvons ici la primauté du **nous.** La rencontre sympathisante du **toi** sera toute différente. Mais la prédisposition à l'imprégnation mimétique est très présente chez l'enfant, chez le primitif, et même chez l'animal. On trouve une réactivité spontanée aux expressions des congénères bien développée chez les mammifères supérieurs. Cette réactivité passe la barrière des espèces. Un éthologue feint brutalement la panique dans une cage. Tous les chimpanzés se réfugient dans le coin de la cage où se recroqueville le simulateur. La sensibilité aux expressions est telle qu'elle réagit même spontanément à des phénomènes inexpressifs : d'où un animisme spontané. L'âtre d'une cheminée, surmonté de deux niches dans le mur, fait pleurer une enfant qui y voit la grimace d'un monstre prêt à la dévorer. Nous baignons dans une subjectivité première, projective, et c'est lentement que nous nous initions à l'objectivité du monde. L'enfant est « fétichiste », dote l'objet d'une personnalité vivante ; la découverte de l'inertie de l'objet est tardive. « L'expression est la première chose que l'homme perçoive de ce qui existe en dehors de lui » : par exemple chez un bébé le sourire de sa mère avant même le visage de sa mère….

- La sympathie est très différente du mimétisme et de la contagion affective. Elle est une participation consciente aux sentiments d'autrui, que ceux-ci soient de joie ou de peine. Quand je sympathise avec autrui, je garde le sentiment de son altérité, mais je m'ouvre à une compréhension intime de sa joie ou de sa souffrance, avec laquelle je communie (sans bien-sûr la reproduire à l'identique, ce qui serait plutôt la prétention fusionnelle de l'empathie). Scheler utilise deux termes allemands pour souligner les deux pôles de la sympathie : vers la souffrance ***Mitleid,*** c'est la pitié ou la compassion ; vers la joie ***Mitfreude ,*** mot intraduisible (quelque chose comme « co-joie »). Cette aptitude à la sympathie est selon lui une tendance innée, qui contrebalance et concurrence une autre tendance naturelle : l'égocentrisme. En neutralisant celui-ci, la sympathie me révèle « l'égalité de valeur » entre moi et l'autre. « *Dès que cette égalité de valeur nous est révélée, l'autre « devient » pour nous aussi réel que notre propre moi, perd son existence d'ombre, cesse de n'exister que par rapport à nous.* » L'égoïsme ne peut pas être combattu par une simple objection morale. Il faut le secours d'une tendance naturelle qui contrecarre celle de l'égocentrisme, toujours susceptible de se vicier en égoïsme.

- Scheler va plus loin. Il fait de la sympathie un mode de connaissance. Avec elle se révèle une « **intuition d'autrui** » qui passe aussi par l'expression, mais cette fois de manière consciente et compréhensive. Scheler parle de « l'évidence du toi », aussi forte que celle de soi-même. « *C'est l'unité expressive du regard qui m'apprend que tel ou tel individu est disposé à mon égard amicalement ou inamicalement ; et je le sais avant même d'avoir aperçu la couleur de ses cheveux ou de sa peau, la forme de ses yeux etc.* ».

- Il y a une erreur de fond des théories qui prétendent que la connaissance d'autrui se fonde sur l'analogie avec la connaissance de soi. Cette erreur « *consiste à sous-estimer les difficultés de la perception interne de soi et à exagérer celles de la perception d'autrui* ». Or, continue Scheler, « *La connaissance de soi-même a été de tout temps considérée comme la plus difficile, et* ***Nietzsche*** *a eu ce mot profond : '* ***Chacun est à soi-même l'être le plus distant****' (j'ajouterai : au point de vue de la connaissance, et cela justement parce qu'au point de vue pratique il est pour lui-même l'être 'l'être le plus proche)* ». En fait, je ne connais bien mes propres contenus de pensée que lorsqu'ils se déchargent en expressions ou en activités motrices, par le biais de mon corps. Le courant psychique ne se vivifie qu'en s'extériorisant par l'expression et l'action. Ainsi croire qu'on puisse se connaître soi-même par la seule introspection mentale est illusoire. « *Une auto-perception purement interne et psychique est une simple fiction.* » Ainsi, « *La joie ou l'amour dont on réprime l'expression cessent d'être joie ou amour pour la perception interne, mais s'évaporent pour ainsi dire.* » Donc « *il n'existe pas de différence de principe entre la perception de soi-même et la perception d'autrui* », puisque dans les deux cas j'utilise les mêmes moyens, le discernement des tendances motrices et expressives.

Précisons : ces tendances peuvent n'être qu'esquissées, par exemple si je suis seul je n'ai pas besoin de me parler à moi-même pour me comprendre ; mais il y a dans la pensée une ébauche de motricité verbale dont l'absence condamnerait cette pensée à l'opacité. On comprend alors pourquoi « un homme dont la langue est paralysée comprend moins bien ce qu'il lit dans son journal qu'un homme sain. » De même « l'évidence du toi » peut me faire deviner chez l'autre l'amorce quasi subliminale d'une crispation ou d'une désapprobation restée informulée.

Donc deux thèses se dégagent ici fortement : 1- on ne peut jamais couper la vie intérieure de son incarnation physique, aussi subtiles et impondérables que soient parfois les modes d'expression corporelle de cette vie intérieure ; 2- « Chacun de nous est capable de connaître la vie psychique d'autrui aussi directement que les siennes propres », par la même médiation du corps expressif. La psychologie contemporaine nous initie d'ailleurs à une part de ce vocabulaire des expressions du corps. Ces analyses nous permettent de dépasser :

- la simple contagion mimétique du **nous,** aveugle aux différences individuelles ;
- la connaissance conjecturale d'autrui par la seule médiation du raisonnement par analogie, laborieuse, égocentrique et souvent inefficace, telle que la mentionne Malebranche ;
- le conflit des regards sartrien, qui méconnaît la force de la sympathie.

En effet les regards, avant de se défier, s'échangent. C'est même l'échange originel, trame sur laquelle nous tissons notre humanité.

Une réserve pourtant, au sujet de « l'évidence du toi » : la formule est ambiguë, si l'on prend « évidence » au sens cartésien de certitude. Cela signifierait alors que la sympathie est un mode infaillible de connaissance d'autrui. On peut si l'on veut parler d'une « évidence existentielle » saisie par la rencontre sympathisante, évidence d'une présence singulière, réductible à nulle autre ; certainement pas d'une connaissance exacte et complète. Mais Scheler nous a convaincu que le corps n'a pas cette opacité qui m'empêcherait de connaître l'âme. Il est au contraire le medium d'une transparence relative ; transparence qui aurait moins la limpidité invisible d'une vitre que celle d'un **verre dépoli**, à travers lequel on devine les clartés et les ombres d'une personnalité.

2 - Le visage. Il n'est donc pas un objet comme un autre. Certes, mon approche peut être morphologique, ou morphopsychologique, c'est-à-dire à prétention objective, ce qui nous éloigne de la démarche sympathisante. Mais le visage est d'abord le lieu privilégié de l'expression, d'une présence qui, par son humanité, interpelle la mienne.

Un contemporain, Emmanuel **Levinas**, propose une véritable métaphysique du visage. Le vis-à-vis d'un visage me confronte à la présence d'une transcendance infinie ; celle-ci m'impose une obligation de respect et d'attention. Il y a un contraste - qui peut être bouleversant - entre la fragilité physique d'un visage et ce dont il est le dépositaire et l'expression. Alors qu'on pourrait pensait que la relation sujet-sujet se fonde sur l'égalité et la réciprocité, Levinas insiste sur une dissymétrie, ou une asymétrie **je-tu.** Autrui, par sa présence, m'oblige à une responsabilité infinie. « L'accès au visage est d'emblée éthique ».

Qu'est-ce que cela signifie ? Reprenons. Nous voyons d'abord ici le refus de rabattre la relation sujet-sujet sur le rapport sujet-objet, c'est-à-dire d'objectiver l'autre, ne serait-ce qu'en objet de connaissance. La science, quand elle analyse un objet inconnu (un nouvel insecte, une nouvelle planète *etc*.) est suppression de son altérité : l'objet n'est que cela. Je le range dans une catégorie, je le mesure, je le décompose en ses éléments simples et déjà connus. **La connaissance est abolition de l'altérité par l'objectivation**. C'est pourquoi selon Lévinas on ne sort jamais de soi par la connaissance qui est une assimilation à soi. J'enregistre l'objet dans mes catégories préétablies, je le pense éventuellement en termes utilitaires… La seule manière de sortir de soi est la rencontre d'autrui. Pour que cette rencontre soit authentique, il faut éviter la tentation d'intercaler entre moi et toi le filtre de l'objectivité. Il ne s'agit pas d'avoir du visage une perception psychologique, policière, ni même esthétique (du type : il a l'air introverti, il a l'air suspect, Mon Dieu qu'il est laid *etc*.). Lévinas écrit dans Ethique et Infini : « C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, et 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 pas même remarquer la couleur de ses yeux. »… « L'autre n'est pas un objet qui devient nôtre ou qui devient nous, il se retire au contraire dans son mystère ».

Quel est ce mystère ? C'est celui de l'unicité et de la singularité d'une personne à nulle autre pareille, rendues visible comme visage, que Lévinas préfère au seul regard, parce que le regard est encore connaissance et perception. **Il ne s'agit pas de connaître l'autre mais de le reconnaître.** La

reconnaissance est la révélation d'une altérité irréductible (dans le sens où on ne peut la réduire à une catégorie psychologique sans la mutiler). Alors que pour Sartre, je me défie du regard aliénant d'autrui, pour Lévinas, je suis arrêté, interpellé par la nudité sans défense d'un visage. Ce dernier révèle une présence unique mais vulnérable, qui éveille mon scrupule moral. Alain Finkielkraut, qui fait une belle évocation de la philosophie de Lévinas dans La sagesse de l'amour, écrit : « Ce qui soudain m'empourpre et m'embarrasse, ce n'est pas l'aliénation de ma liberté, c'est ma liberté même », parce que, même bien intentionnée vis-à-vis d'autrui, elle peut être malfaisante et maladroite. Je sais que je peux lui faire du mal. Or un visage est nu et fragile même quand il prend le masque d'une fonction sociale, se maquille, ou se crispe dans un rictus d'agressivité. L'important n'est pas d'interpréter les attitudes, dans un froid discernement psychologique. Ce que la présence d'autrui m'impose ce n'est pas un savoir mais une morale. Celle-ci commence « dans l'immémoriale expérience de la rencontre de l'autre homme » (Finkielkraut). Il m'invite à la responsabilité, non au conflit. Il me décentre, installe une relation inégalitaire. C'est bien ici que la subjectivité se découvre moins **pour soi** que **pour autrui.** Je suis dessaisi de moi-même par la fragilité de l'autre, qui me dégrise de mon égocentrisme vital.

Mais autrui n'est-il pas aussi responsable à mon égard ? « Peut-être, répond Lévinas, mais ceci est son affaire. En ce sens je suis responsable d'autrui sans attendre la réciproque, dût-il m'en coûter la vie. La réciproque, c'est son affaire ». La morale en effet n'est pas pour les autres : elle est pour moi. L'argument de cour de récréation : « Si Toto l'a fait, moi aussi j'ai le droit de le faire ! » ne vaut rien en morale. L'injonction morale n'est pas conditionnée par un intérêt ou une réciprocité. C'est en cela que la relation sujet-sujet est dissymétrique, comme le rapport sujet-objet, mais pour la raison inverse : dans le premier cas parce qu'autrui a une dignité prioritaire, dans le second parce que l'objet n'en a pas du tout (il a tout au plus un prix). Etre sujet implique donc une *sujétion* à autrui. Lévinas va jusqu'à utiliser le terme *otage*. Et « c'est parce que je ne suis pas l'égal du prochain mais son élu, son otage, son débiteur, que me submergent parfois les pulsions agressives », écrit Finkielkraut. La violence s'interprète alors comme un refus passionné de cette déférence à l'autre qui est notre vocation morale.

Il suffit de lire les textes racistes et xénophobes, ou les témoignages de ceux qui en sont les victimes, pour constater que le déni d'humanité commence par le refus du visage de l'autre. C'est une gueule d'animal parasite – rat, vipère, insectes grouillant…- qu'il faut exterminer. La violence de l'expression « casser la gueule » s'explique mieux. Est-ce un hasard aussi si, dans l'imagerie de maintes sociétés guerrières, la décapitation de l'ennemi et sa tête exhibée comme trophée sont omniprésentes (dans l'Amérique précolombienne par ex) ? Tactiques de déshumanisation. Finkielkraut cite le commandant nazi du camp de Treblinka : « Voyez-vous, je les ai rarement perçus comme des individus. C'était toujours d'énormes masses. Quelquefois, j'étais debout sur le mur et je les voyais dans le couloir (*qui conduit aux chambres à gaz*). Mais comment expliquer - ils étaient nus, un flot énorme qui courait à coups de fouets, comme… ». Comme ? Le monde concentrationnaire du crime de masse est un monde sans visage, ou l'on conduit les victimes bestialisées à l'abattoir.
Cette barbarie totalitaire fait songer au mot de Georges Orwell dans **1984** : « **L'image de l'avenir : une botte piétinant un visage humain, éternellement…** »

C- LA PROMOTION PHILOSOPHIQUE DE LA NOTION DE PERSONNE : DU « *PERSONA* » ANTIQUE A LA PHILOSOPHIE PERSONNALISTE DU XXe SIÈCLE

1- ***PERSONA*** est un mot grec désignant le masque du théâtre antique. Il y en avait 76, qui correspondaient à des caractères déterminés et des comportements prévisibles, immédiatement identifiables par les spectateurs. Le ***persona*** est donc une expression figée qui marque la nature et l'unité d'un rôle dans une pièce. La personne est dans sa plus lointaine étymologie le personnage qu'on joue pour autrui. Le vrai visage est escamoté. Le rôle peut ne pas correspondre à l'intériorité de celui qui le joue. Le comédien sous le masque s'appelle «l'***hupocritès »,*** qui a donné hypocrite. La dérive sémantique est ici significative. Car chacun se perd plus ou moins dans le personnage que « la comédie humaine » lui impose. Il y a inadéquation entre ce que nous sommes et ce que nous paraissons être. Nous vivons sur le mode de la tension le rapport entre l'être et l'apparaître. Rousseau, apôtre de la sincérité, s'est lamenté de l'universelle dissimulation : « L'homme est tout entier dans son masque » (Emile) ; « J'ai vu beaucoup de masques, quand verrai-je des visages d'hommes ? » (La Nouvelle Héloïse).

Sartre a aussi décrit la manière dont nous nous oublions dans notre rôle social : le garçon de café qui **joue** à être garçon de café, se diluant dans l'**en soi** de sa fonction ; la sentinelle au garde-à-vous qui devient « chose-soldat » *etc*.
Le risque de la vie sociale est que, sous le personnage, il n'y ait « personne » ; que sous le masque il n'y ait plus de visage. Seul le rôle que nous jouons nous donnerait unité et cohérence. On voit ainsi des retraités rapidement s'effondrer dès que l'identité professionnelle qui structurait leur vie laisse place à un temps vacant, à un abîme vertigineux de disponibilité à eux-mêmes dont ils ne savent que faire.
Cette primauté de l'extériorité confirme pour Sartre son diagnostic métaphysique : l'homme est un néant d'être, tout entier livré au regard chosifiant d'autrui. Rousseau au contraire cherche la nature humaine sous les masques, fidèle à la sagesse antique invitant à cultiver l'intériorité : « Connais toi toi-même ».

2- LA DISTINCTION INDIVIDU / PERSONNE. – « Individu » signifie au sens fort indivisibilité : c'est un composé unifié d'organes et de comportements centrés sur la survie. Un chat est un individu, et comme tel un échantillon de son espèce. L'individualité est une donnée biologique, qui fait de chaque vivant un être auto-centré, ego-centré. D'où chez l'homme, le risque d'une dérive morale déjà analysée par Tocqueville : l'individualisme. C'est une idéologie du « chacun chez soi, chacun pour soi » qui brise les liens communautaires, en encourageant à s'accomplir indépendamment des autres ou à leur détriment. Le personnaliste Emmanuel Mounier dénonce cette dérive comme l'idéologie dominante des sociétés occidentales modernes. La déclaration des droits de l'Homme elle-même, en privilégiant « un homme abstrait, sans attaches ni communautés naturelles », aurait encouragé cette idéologie.
- La personne. Le mot a d'abord un sens juridique : C'est une entité physique ou morale (une société commerciale est une « personne morale »), entité détentrice de droits protégés par l'Etat. Le droit romain a distingué la personne humaine de **la chose**, la chose ayant un prix et pouvant être achetée, possédée et vendue. L'esclave avait le statut juridique de meuble, de même que les animaux. Progressivement, le concept de personne a désigné une dignité spirituelle et morale, en trois étapes :
- Le christianisme. Aux yeux de Dieu, Lui-même la Personne hyperbolique, chaque homme est une personne digne d'amour. La relation Dieu-croyant est une relation interpersonnelle d'amour réciproque.
- Kant. En tant qu'être de raison, l'homme ne peut se réduire au statut de chose ou de moyen. Il est capable, contrairement aux choses de la nature, de se donner à lui-même sa propre loi. Cette autonomie fait sa dignité absolue, qui exige le respect, en ma personne et en celle de tous les autres. Cette position ferme des Lumières domine toujours aujourd'hui les débats sur la bioéthique.

- Le personnalisme au XXe siècle (Mounier, Jean Lacroix, Jean-Paul II lui-même…) Cette philosophie voit se succéder trois types de société, de manière dialectique :

1- La société **holiste** (du grec ***holos***, entier) impose le primat absolu du groupe sur les individus : ce sont les sociétés primitives et traditionnelles, ou règne un **nous** à tendance fusionnelle.

2- La société individualiste est celle où triomphe l'égoïsme bourgeois.

3- La société personnaliste de demain restaurera une communauté authentique tout en préservant l'épanouissement personnel. Le personnalisme se présente donc comme une alternative axiologique aux ravages de l'individualisme. Alors que l'individu est centré sur soi, la personne est ouverture à autrui. On **naît,** on **est** individu ; on **doit devenir** une personne. L'individu est un être ; la personne est un **devoir être.** C'est donc une catégorie morale. Il s'agit de se purifier de son égocentrisme spontané par la disponibilité à l'autre. On se construit comme personne dans la relation en essayant de transcender le règne égoïste du **moi**. Le personnalisme ne nous invite pas ainsi à régresser au niveau de la société holiste, mais à progresser vers un idéal de reconnaissance et de respect mutuels. L'individu n'est pas à **supprimer**, ce qui serait absurde : c'est le fondement de notre présence au monde, il est à **purifier** pour accomplir la personne en moi.

Il y a donc trois niveaux de la réalité humaine :

- L'individu, entité biologique naturelle, infra-humaine ; tout vivant est un individu.

- La personne comme statut juridique, reconnaissance formelle et sociale de mes droits et devoirs ;

- La personne comme dignité morale : idéal humaniste et humanisant nous exhortant à nous accomplir avec et pour autrui.

Signalons alors dans la longue genèse de la notion de personne un **renversement** et une **continuité** :

Le renversement : la personne, qui est à l'origine ce qu'il y a de plus extérieur : le masque, le statut juridique…, se retourne en ce qu'il y a de plus intérieur : la dignité spirituelle, aimée de Dieu et respectée par autrui. **La continuité**, c'est que du ***persona*** au **toi** personnaliste, la personne existe toujours en relation avec autrui : le spectateur du théâtre antique, Dieu, le prochain, le concitoyen, l'ami… **La personne est d'essence relationnelle.**

CONCLUSION

1- Deux rencontres, dans L'humanité perdue, d'Alain Finkielkraut (1996)

Primo Levi raconte, dans Si c'est un homme, son face à face avec un ingénieur chimiste nazi du camp d'Auschwitz. De cette rencontre dépend sa survie. Si sa compétence est utilisable, son appartenance aux laboratoires du camp le sauvera provisoirement. Or Primo Levi a le sentiment d'être regardé « comme à travers les vitres d'un aquarium ». Il n'est, dans l'œil du nazi, qu'un sous-homme éventuellement utile ; un matricule sans visage, qu'on a nettoyé de son humanité, privé de sa dignité de personne, en sursis, rouage jetable dans la grande machine de mort.

Finkielkraut confronte cette expérience à celle d'un officier italien, Emilio Lussu, face à l'ennemi autrichien pendant la première guerre mondiale. Il est volontaire pour une mission d'observation nocturne des tranchées ennemies. A l'aube, une proie inespérée s'offre au bout de son fusil : un officier qui visite ses troupes. Mais la proximité de la cible, son « geste anodin d'allumer une cigarette », « dépouillent l'officier ennemi de ses deux qualités d'officier et d'ennemi ». Soudain, Lussu reconnaît

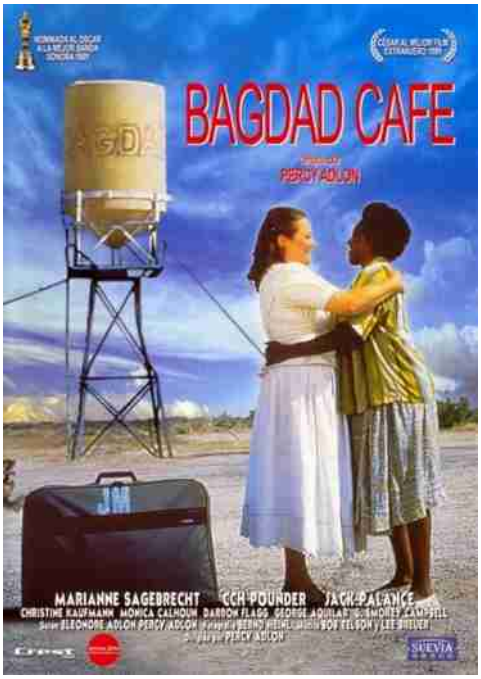
devant lui un homme comme lui, qu'il est incapable de tirer comme un lapin. Ce militaire, écrasé par une imprévisible « objection de conscience », renonce à l'abattre. « Si c'est un homme »…

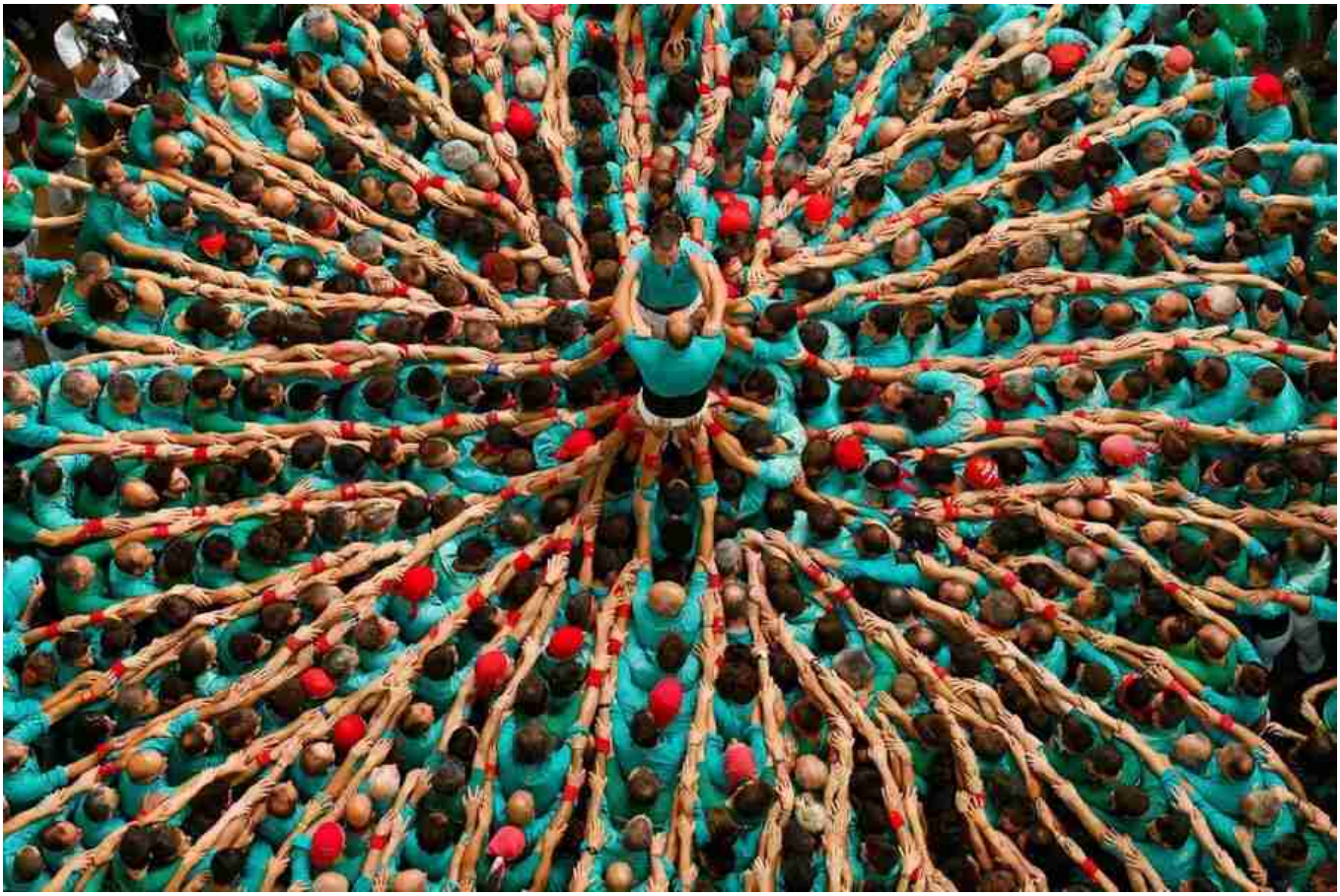
2- « L'hétérophobie », selon Albert Memmi (Ce que je crois, 1985). *(voir texte joint dans annexes)*

Ce concept a un champ d'application plus vaste que ceux de xénophobie et de racisme. Il veut qualifier une tendance humaine qui conditionne ceux-ci en amont. C'est un sentiment de malaise et de peur, une attitude spontanée de défense ou d'agressivité, à l'égard de **ceux** qui diffèrent de moi* (par le sexe, l'âge, la nationalité, la « race », l'opinion politique, l'engagement religieux…). * *et de **ce** qui diffère de moi, ce qu'on appelle **l'altérité.*** Le préfixe d'origine grecque ***heteros*** - l'autre, ce qui est autre - est à prendre ici au sens large. L'hétérophobie coexiste heureusement avec la tendance contraire à la sympathie, la curiosité, la complémentarité. Mais elle peut aussi s'hypertrophier et devenir exclusive. Rien n'est pire que cette tendance quand elle est légitimée et rationalisée : le délire raciste du troisième Reich, par ex. Le racisme est une théorie ; l'hétérophobie est une tendance spontanée. Le problème se pose dans le texte de savoir si elle est naturelle – un réflexe **inné** -, ou **conditionné** par des siècles d'histoire et de culture. Bien qu'il lui prête une **fonction vitale,** Memmi semble opter pour un conditionnement historique. En tout cas, dans la préhistoire et l'histoire, elle amenait à privilégier, au détriment des autres, mon groupe d'appartenance. Elle constitue ce que Bergson appelle les « sociétés closes », en guerre les unes contre les autres. Or dans l'ère mondialisée dans laquelle nous entrons, cette tendance ne disparaît pas ; elle pourrait même, paradoxalement, s'exaspérer à mesure que les modes de vie, les échanges socio-économiques se multiplient. Dans un monde qui s'uniformise, l'attachement à ce qui nous distingue risque de prendre un aspect passionnel. L'ouverture économique peut parfaitement s'accompagner d'une atomisation des peuples et de replis identitaires. Consommer du « *Made in China* » ne garantit en rien le dialogue interculturel ; au contraire, à mesure que la dépendance économique s'amplifie, la défiance risque de croître en proportion à l'égard de ces fournisseurs « qui ne sont pas comme nous ».

Par ailleurs, Freud a souligné le « **narcissisme des petites différences »** entre des peuples qui, justement, se ressemblent beaucoup (Portugais et Espagnol, Anglais et Écossais…). Ce narcissisme est particulièrement virulent quand de subtiles différences viennent mettre en cause les fondements de l'identité (c'est flagrant, au début de notre ère, dans la façon dont le christianisme s'est dissocié du judaïsme, en surlignant les oppositions). Que l'autre soit proche ou lointain, seule une vigilance éthique est apte à canaliser et sublimer l'hétérophobie, dont on voit les ravages qu'elle peut causer, dans les domaines religieux et politique surtout. Mieux vaut d'ailleurs **sublimer** que **refouler** cette tendance spontanée (on connaît, en psychanalyse, la violence du « retour du refoulé »). C'est le rôle contemporain du sport international - on pense bien-sûr aux Jeux Olympiques - que d'exprimer pacifiquement et de laisser jouer en roue libre la compétition des peuples. Les adversaires n'y sont plus des ennemis, mais des partenaires et des égaux, avant que « le meilleur gagne » ! L'hétérophobie est neutralisée dans une fête de la jeunesse mondiale (si les Jeux ne sont pas tragiquement instrumentalisés par une puissance politique, comme les Jeux de Berlin dans les années 30, qui voulaient privilégier les « dieux du stade » de « race aryenne »). Rien n'est plus beau que cette étincelle de sympathie à l'égard du « tout autre » dont d'abord on se méfiait. ***L'ego alter*** (le moi autre) devient ***alter ego*** (autre moi). La reconnaissance d'autrui ne saurait se réduire au constat d'une identité de nature. Elle oblige à admettre aussi l'altérité de l'autre, en quoi il diffère de moi, par l'origine, par la situation *etc*.

Ainsi, l'instant de grâce dont témoigne Emilio Lussu n'enlève pas à l'officier dans sa ligne de mire son caractère d'ennemi autrichien. Mais il la dépasse dans l'intime conviction d'une commune humanité. Plus largement, toute reconnaissance est la prise de conscience simultanée de l'identique et du différent. C'est justement cette synthèse renouvelée à chaque rencontre qui donne à celle-ci son intérêt, et sa magie quelquefois. Voyez par ex, l'histoire d'amitié entre Jasmin et Brenda, hautement improbable, et d'autant plus émouvante, dans le splendide film Bagdad café (par Percy Adlon, 1988)…





Pyramides humaines à Tarragone, dans la tradition catalane des « castells »

Annexes

« L'hétérophobie », selon Albert Memmi, (Ce que je crois, 1985)

« Il nous faut admettre, *en même temps*, ces deux constats : le racisme est insoutenable, par n'importe quel esprit, même médiocrement doué, mais il y a en nous quelque chose qui, presque malgré nous, nous pousse, sous une forme ou sous une autre, à le soutenir. C'est contradictoire, embarrassant et assez terrible. Ce moteur inlassable, inusable, jusqu'ici en tout cas, j'ai proposé de l'appeler, d'un terme qu'il m'a fallu forger : *L'hétérophobie,* ou la peur agressive d'autrui.

Ce malaise diffus devant les autres, il est aussi difficile d'en rendre compte que de l'amour d'autrui, avec lequel, heureusement, il coexiste. C'est un fait aussi dense, aussi inesquivable, complémentaire, comme s'il n'y avait guère de zone neutre. Une jeune femme essaye de me l'expliquer : « Tout ho me semble toujours prêt à porter atteinte à ma liberté, à mon intégrité…sauf l'ho que j'aime, mais alors il ne me semble plus exactement un homme.» En somme il cesse d'être un inconnu différent et dangereux. Pourtant cette force, cette inclination à accuser autrui, à l'agresser, sous divers prétextes, nous le connaissons bien : nous en avons une très fréquente expérience, même si son contenu est confus, plus émotionnel que raisonnable. En gros, chaque fois que nous nous trouvons devant un individu ou un groupe différent ou mal connu, nous en ressentons quelque malaise. Dans une entreprise comme dans une armée ; même au sein d'un clergé ; ne parlons pas des artistes menés par leur excessive sensibilité. Notre inquiétude peut nous pousser à adopter des attitudes de méfiance et même de refus hostile. Lesquelles n'excluent pas, du reste, des sentiments ambivalents d'attente et d'espoir : on le voit chez l'enfant, toujours prêt, à la fois, à prendre peur et à sourire (question classique : l'enfant est-il raciste ? Évidemment non, il n'en possède pas l'argumentation, mais il est *candidat à l'hétérophobie*). On le voit dans le tourisme, où l'inconnu nous fascine et nous inquiète. C'est pourquoi certains philosophes *(Hobbes)* ont pu affirmer que l'homme est un loup pour l'homme, et d'autres que l'homme est plein d'amour pour l'homme : chaque partie a exprimé la moitié de la vérité.

Plus grave : cette réaction, à base de peur et de concurrence, ne relève pas seulement du délire : elle a une *fonction* : elle fut, et en un sens, reste vitale pour l'espèce humaine. Pour survivre, l'homme a dû souvent défendre son intégrité et ses biens et, à l'occasion, s'approprier ceux d'autrui, biens mobiliers et immobiliers, aliments, matières premières, territoire, femmes, biens réels et imaginaires, religieux, culturels et symboliques. De sorte qu'il est *à la fois* agresseur et agressé, terrifiant et terrifié. Car, puisque chacun en fait autant, on ne sait plus où commence ce cercle infernal de la défense et de l'agression. Cela fait partie de notre histoire et de notre mémoire collective ; et avons-nous vraiment changé depuis ? »

Graffiti de Banksy

Schopenhauer : *« Keep your distance ! »*

« On peut envisager la sociabilité des hommes comme un moyen de se réchauffer réciproquement l'esprit, analogue à la manière dont ils se chauffent mutuellement le corps quand, par grand froid, ils s'entassent et se pressent les uns contre les autres. Mais qui possède en soi beaucoup de calorique intellectuel n'a pas besoin de tels entassements. On trouvera (*ci-dessous*) un apologue imaginé par moi à ce sujet. La conséquence de tout cela c'est que la sociabilité de chacun est à peu près en raison inverse de sa valeur intellectuelle. Dire de quelqu'un : 'Il est très insociable', signifie à peu de chose près : 'C'est un homme doué de hautes facultés' !

La solitude offre à l'homme intellectuellement haut placé un double avantage : le premier, d'être avec soi-même, et le second de ne pas être avec les autres. On appréciera hautement ce dernier si l'on réfléchit à tout ce que le commerce du monde apporte avec soi de contrainte, de peine et même de dangers. 'Tout notre mal vient de ne pouvoir être seuls', a dit La Bruyère. A ce point de vue, c'est un sentiment aristocratique qui nourrit le penchant à l'isolement et à la solitude. Tous les gueux sont d'un sociable à faire pitié. A l'inverse, on voit qu'un homme est de la plus haute qualité quand il ne trouve aucun agrément aux autres, quand il préfère de plus en plus la solitude à leur fréquentation et qu'il acquiert insensiblement, avec l'âge, la conviction qu'à de rares exceptions il n'y a de choix dans le monde qu'entre la solitude et la vulgarité. »

Voilà l'apologue mentionné ci-dessus :

« Par une froide journée d'hiver, un troupeau de porcs-épics s'était mis en groupe serré pour se garantir mutuellement contre la gelée par leur propre chaleur. Mais ils ressentirent aussitôt les atteintes de leurs piquants, ce qui les fit s'éloigner les uns des autres. Quand le besoin de se réchauffer les eut rapprochés de nouveau, le même inconvénient se renouvela, de façon qu'ils étaient ballottés deçà delà entre les deux souffrances, jusqu'à ce qu'ils eussent fini par trouver une distance moyenne qui leur rendît la situation supportable. Ainsi, le besoin de société, né du vide et de la monotonie de leur esprit, poussent les hommes les uns vers les autres ; mais leurs nombreux caractères repoussants et leurs insupportables défauts les dispersent à nouveau. La distance moyenne qu'ils finissent par adopter pour rendre possible la vie en commun, c'est la politesse et les bonnes manières. En Angleterre, on crie à celui qui ne se tient pas à cette distance : *Keep your distance !* Par ce moyen, le besoin de chauffage mutuel n'est, à la vérité, satisfait qu'à moitié, mais en revanche on ne ressent pas la blessure des piquants. – Celui pourtant qui possède beaucoup de calorique propre préfère rester en dehors de la société pour n'éprouver ni causer de peine. »

Schopenhauer, <u>Aphorismes sur la sagesse dans la vie</u>

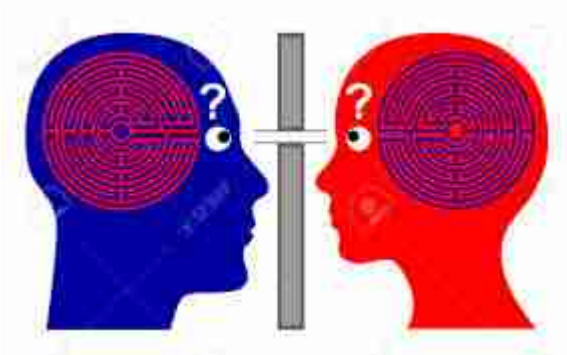
La connaissance d'autrui par conjecture *(hypothèse)*.

« Les âmes des autres hommes (…), il est manifeste que nous ne les connaissons que par conjecture. Nous ne les connaissons précisément 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 ; et même lorsque ces sentiments n'ont point de rapport au corps, nous sommes assurés que nous ne nous trompons point, parce que nous voyons en Dieu* certaines idées et certaines lois immuables selon lesquelles nous savons avec certitude que Dieu agit également dans tous les esprits.

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 toujours si je juge des autres par moi-même. Je sens de la chaleur, je vois une telle grandeur, une telle couleur : je goûte telle ou telle saveur… ; 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 telle ou telle chose, et je juge que les autres me ressemblent ; ma conjecture est souvent fausse. Ainsi la connaissance que nous avons des autres hommes est fort sujette à l'erreur si nous n'en jugeons que par les sentiments que nous avons de nous-mêmes. »

Malebranche, De la recherche de la vérité, 1674

**La vision en Dieu : Pour Malebranche les vérités mathématiques et morales sont universelles, fondées en Dieu qui les fait connaître directement à nos intelligences. Je sais donc, par la réfraction divine, que ces vérités rationnelles sont présentes en chaque homme. C'est tout différent des contenus de pensée affectés par le corps. Sur les sensations, sentiments, inclinations des uns et des autres, la séparation des consciences interdit toute certitude. Si je me prends comme référence pour comprendre autrui, dans des raisonnements par analogie, je risque de me tromper souvent.*



Isolement et solitude

« La solitude n'est pas l'isolement… Etre isolé, c'est être sans contacts, sans relations, sans amis, sans amours, et bien sûr c'est un malheur. Etre seul, c'est être soi, sans recours, et c'est la vérité de l'existence humaine. Comment serait-on quelqu'un d'autre ? Comment quelqu'un pourrait-il nous décharger de ce poids d'être soi ? 'L'homme naît seul, vit seul, meurt seul', disait le Bouddha. Cela ne veut pas dire qu'on naisse, vive et meure dans l'isolement ! La naissance, par définition, suppose une relation à l'autre : la société est toujours déjà là, l'intersubjectivité est toujours déjà là, et elles ne nous quitteront pas. Mais qu'est-ce que cela change à la solitude ? Dans les *Pensées*, de même, Pascal écrit : 'On mourra seul', cela ne veut pas dire qu'on mourra isolé. Au XVIIe siècle, ce n'était presque jamais le cas ; dans la pièce où l'on mourait, il y avait ordinairement un certain nombre de personnes : la famille, le prêtre, des amis… Mais on mourait seul, comme on meurt seul aujourd'hui, parce que personne ne peut mourir à notre place. C'est pourquoi aussi l'on vit seul : parce que personne ne peut le faire à notre place. L'isolement, dans une vie humaine, est l'exception. La solitude est la règle. Personne ne peut vivre à notre place, ni mourir à notre place, ni souffrir ou aimer à notre place. C'est ce que j'appelle la solitude : ce n'est qu'un autre nom pour l'effort d'exister. Personne ne viendra porter votre fardeau, personne. Si l'on peut parfois s'entraider (et bien sûr qu'on le peut !), cela suppose l'effort solitaire de chacun et ne saurait – sauf illusions – en tenir lieu.

La solitude n'est donc pas refus de l'autre, au contraire : accepter l'autre, c'est l'accepter *comme autre* (et non comme un appendice, un instrument ou un objet de soi !), et c'est en quoi l'amour, dans sa vérité, est solitude. Rilke a trouvé les mots qu'il fallait, pour dire cet amour dont nous avons besoin, et dont nous ne sommes que si rarement capables : 'deux solitudes se protégeant, se complétant, se limitant, et s'inclinant l'une devant l'autre'… Cette beauté sonne vrai. L'amour n'est pas le contraire de la solitude : c'est la solitude partagée, habitée, illuminée – et assombrie parfois – par la solitude de l'autre. L'amour est solitude, toujours, non que toute solitude soit aimante, tant s'en faut, mais parce que tout amour est solitaire. Personne ne peut aimer à notre place, ni en nous, ni comme nous…

Ce que vous vivez avec votre meilleur ami, vous le vivez seul : lui vit autre chose. Et deux orgasmes, même simultanés, n'en sont pas moins deux. Comment vivre ce que l'autre a vécu ? Comment sentir ce qu'il sent, éprouver ce qu'il éprouve ? Cela n'empêche pas de s'aimer, ni d'être ensemble, mais dissuade de rêver d'un amour qui mettrait fin (par quel miracle ?) à la séparation ou à la solitude. »

Comte-Sponville, L'amour la solitude, 2000

Isolement et solitude. Extrait de L'amour la solitude, 2000

Tout le texte est structuré par un **raisonnement par opposition** : « *La solitude n'est pas l'isolement* ». On peut définir l'isolement par une relégation physique ou mentale loin des autres, même si nous les côtoyons. On a assez dit que le pire isolement est celui qu'on peut connaître dans la foule indifférente de nos grandes villes. Cet isolement est présenté ici comme un recroquevillement douloureux sur soi, une souffrance morale **contingente** (qui pourrait ne pas être). A l'inverse, la solitude est une condition **nécessaire** (qui ne peut pas ne pas être), condition

inévitable de l'existence humaine. Croire la combler est une illusion que dénonce Comte-Sponville.

- Explication. 1 § : L'isolement est cerné par une série de « *SANS* » qui en précise le caractère négatif et péjoratif : « *sans contacts, sans relations, sans amis, sans amours* ». Cette énumération crescendo pointe à la fois un déficit de rapports sociaux (« *contacts* » et « *relations* ») et un déficit de relations intimes (« *amis* » et « *amours* »). Aristote a classiquement défini l'homme comme « *zoon politikon* », animal social. Cela signifie que la sociabilité nous est naturelle. C'est pourquoi l'isolement est un « *malheur* » contre nature ; il peut s'expliquer par un accident (Robinson Crusoé, Tom Hawks dans « Seul au monde »…), par un caractère asocial (le brigand dans les bois), par une société froide et individualiste, indifférente aux plus faibles (personnes âgées, malades, pauvres…). On est mis « hors circuit » du social. Ce malheur est une « *exception* » selon le texte, dans la mesure où notre nature nous porte vers autrui. C'est ce que Comte-Sponville appelle « ***l'intersubjectivité*** ». De même que notre corps a besoin d'oxygène, notre psychisme ne s'épanouit que par un riche réseau relationnel avec nos proches (1er cercle), nos camarades, voisins et collègues (2e cercle), et tous les hommes que nous pouvons croiser (3e cercle). Par contre, cette sociabilité spontanée n'empêche pas **la solitude** que tout le texte analyse comme IRRÉDUCTIBLE (on ne peut la « réduire »). Puisque nous sommes une unique et seule personne à être nous-mêmes, alors nous sommes seul. C'est, dit Comte-Sponville, la « *vérité* », la « *règle* », on pourrait même dire la **loi** de la condition humaine (puisqu'elle est pour l'auteur sans exception). Pourquoi cette solitude est-elle aussi « *sans recours* » ? Parce que le sujet est auto-centré, et que cet égocentrisme spontané implique une sphère protectrice exclusive. Je peux porter des masques, jouer des rôles, changer d'identité sociale, « moi » reste « moi ». Je peux délirer et entendre des voix, je suis seul confronté à cette hallucination, et la solitude se dégrade alors en un isolement qui fait le cauchemar de la folie. Sur le plan physique, chacun est « dans sa peau », et sur le plan psychologique, chacun est « dans son esprit », même quand cet esprit est ouvert aux autres. Si Georgette, très amoureuse, s'exclame : « J't'ai dans la peau, Bill ! », cela reste une métaphore ! Comte-Sponville parle du « *poids d'être soi* », et plus loin du « *fardeau* ». Cette pesanteur peut être celle d'un destin qu'il faut assumer jusqu'au bout, ou l'angoisse d'une liberté dont personne ne peut nous délester. Au fond, ce sont deux aspects de la vérité existentielle de l'homme : notre destin est d'être nous-mêmes « à notre place » (6 fois dans le texte !) ; mais notre responsabilité, c'est d'assumer la liberté rendue possible par l'exercice autonome de la raison. Oui, nous sommes seuls responsables de l'usage que nous faisons de notre vie, pour le meilleur et pour le pire. Liberté et réflexion ne sont possibles qu'à partir de cette solitude première.

La citation de Bouddha : « *L'homme naît seul, vit seul, meurt seul* » est soigneusement commentée par l'auteur. **1-** Naître seul, même si la relation mère-enfant est la condition de la naissance. « *La société est toujours déjà là* » : l'accoucheur, les parents, la famille… ; la société déborde l'individu de toute part - comme un fleuve emportant une branche brisée - et lui survivra. **2-** : D'où l'insistance aussi sur « *on meurt seul* », de Bouddha à Pascal. L'extinction des lumières de notre vie ne touche que notre vie. Le lit du mourant a beau être entouré de proches éplorés, c'est lui qui meurt, pas un autre. **3-** : De même on vit seul, et seul nous devons assumer « *l'effort d'exister* », « *effort solitaire* » insiste Comte-Sponville. Cette notion « d'*effort* » (2 fois) et le mot « *fardeau* » montrent que la solitude peut être difficile, voire douloureuse et tragique. Mais elle n'est pas en soi un malheur, comme l'isolement, parce que c'est notre nature d'être des individus séparés. La « *séparation* » (dernière ligne) des êtres doit dissiper tous les rêves de fusion, qu'elle soit amoureuse ou politique (la « masse » totalitaire). Cette

ivresse fusionnelle est justement une « *illusion* » (fin du 1er §) et un « *rêve* » (fin du 3e §). La fusion est ce fantasme du désir qui s'achève si souvent en désastre affectif ou politique… Cependant autrui reste essentiel. La fin du 1er § exprime la nécessité relationnelle (« *s'entre-aider* ») qui va caractériser le 2e §.

2e § : Dès qu'on admet sa subjectivité comme distincte et séparée, on comprend que l'amour, ce n'est pas « fusionner » avec l'autre, ce qui consiste à fantasmer une identité de nature entre « toi » et « moi » ; l'amour exige plutôt la reconnaissance de **l'altérité** de l'autre (ce en quoi l'autre diffère de moi). La parenthèse au début du 2e § est décisive : refuser de regarder l'autre dans sa différence, c'est le nier dans sa singularité… sous prétexte d'amour ! C'est l'instrumentaliser, en faire un « *appendice* », un outil de vos besoins et désirs (« *objet de soi* »). Amour narcissique ! On comprend alors pourquoi il n'y a pas de virgule dans le titre de l'œuvre : L'amour la solitude, d'un seul tenant, parce qu'ils sont d'un seul tenant dans la vraie vie ! L'amour n'est pas l'abolition de la solitude dans un duo fusionnel. Il ne faut pas être dupe des métaphores : « faire un, une seule chair, une seule âme »… Dans tous les cas, on reste deux ! L'amour est la capacité d'aimer un autre que soi, donc différent de soi. Comte-Sponville cite le poète allemand Rilke pour dire la richesse relationnelle de deux solitudes magnétisées l'une par l'autre, capables d'une complémentarité heureuse. L'amour est « *solitude partagée* » et non coexistence fusionnelle. Aussi proches que soient deux cœurs, aussi serrée soit l'étreinte amoureuse, on reste distincts. C'est pourquoi le mythe d'Aristophane dans Le Banquet de Platon est le triomphe de narcissisme, non de l'amour : ce rêve d'une « moitié » grâce à laquelle je reconstituerais une unité perdue. C'est le fantasme du conjoint-miroir, qui aboutit à minorer la personnalité de l'autre. Amour de dévoration… bon pour la mante religieuse !!!

Le dernier § insiste sur la solitude même dans les relations les plus intimes, qu'elles soient charnelles (« *orgasmes* ») ou amicales (« *meilleurs ami* »). La dernière phrase fait écho à la mise en garde précédente contre « l'illusion » : il ne faut pas « *rêver* » d'un amour qui dissolverait cette solitude. Ce serait propice aux pires désillusions, rendant plus atroce encore le chagrin de la perte, chagrin d'amour ou du deuil…

- Commentaire. La thèse de C.S ne fonctionne qu'à une condition : qu'on écarte l'un des usages courants du mot isolement : acte de s'écarter, s'éloigner (pour faire le point, réfléchir). Dans ce sens, l'isolement est un moment de la solitude. Mais cette dernière a-t-elle vraiment le caractère cloisonné suggéré par l'auteur ? N'y a-t-il pas dans la sympathie et la compassion des capacités d'osmose avec autrui qui font fondre les limites de l'EGO ? N'a-t-on pas parfois dans l'amitié ou l'amour l'intuition de ce que ressent l'autre, alors même qu'il n'en dit rien ? Max Scheler (Nature et formes de la sympathie, 1913) parle de « l'évidence du toi », quand la sympathie est sensible aux moindres expressions corporelles de l'autre. Il estime même cette « évidence du toi » plus forte que celle du moi. Le moi est moins saisissable à cause de sa proximité. Nietzsche disait : « Chacun est à soi-même l'être le plus distant » !

Il y a dans l'âme, c'est vrai, des qualités de résonance à la présence à au ressenti de l'autre, une complicité parfois miraculeuse… Mais ces moments de grâce n'enlèvent rien à la pertinence du texte. Dans un orchestre, les instruments à vent et à cordes peuvent merveilleusement consonner et s'harmoniser, il n'empêche que les concertistes restent séparés. L'harmonie de l'ensemble suppose cette séparation première. *Idem* la convivialité la plus chaleureuse. On met en synergie les différences autant que les ressemblances, sans se confondre ni s'abolir comme individus.

Le texte défend la thèse d'une **solitude ontologique** de l'homme (du grec *ontos*, l'être). L'intersubjectivité n'est possible qu'à partir de sujets distincts qui sont, soit en consonance, soit en dissonance. C.S vise implicitement une illusion romanesque : celle de relations fusionnelles qui aboliraient la solitude. L'isolement est une souffrance évitable. Mais la solitude est notre condition existentielle, même dans l'affection la plus chaleureuse, la tendresse la plus complice, ou l'altruisme le plus désintéressé. Cette solitude, parfois éprouvante, est la condition de notre liberté.

Pourtant une relation, **une seule**, ferait peut-être exception à la thèse de Comte-Sponville : ce serait celle du croyant à son Dieu. Les mystiques de toutes les religions disent que l'union à Dieu consiste, dans la prière et l'oraison, à ressentir Dieu au plus intime de l'intimité, dans la poche la plus secrète de l'âme. Mais Comte-Sponville est athée. Pour lui, une telle union extatique du croyant à son Dieu serait un rêve (« *par quel miracle* »). Mais ce « miracle » existe bien pour le mystique qui dit en faire l'expérience, expérience de l'âme comme écrin du joyau divin, expérience bien sûr incommunicable. C'est pourquoi l'ermite, seul au désert, ne se dira ni isolé, ni même seul : il vit l'union intime à Dieu.

De la négation de la dignité de la personne humaine

Levinas raconte cette anecdote, alors qu'il appartenait à un commando forestier pour prisonniers de guerre israélites, dans l'Allemagne nazie :

« Nous n'étions qu'une quasi-humanité, une bande de singes… Et voici que, vers le milieu d'une longue captivité – pour quelques courtes semaines et avant que les sentinelles ne l'eussent chassé – un chien errant entra dans notre vie. Il vint un jour se joindre à la tourbe, alors que, sous bonne garde, elle rentrait du travail. Il vivotait dans quelque coin sauvage, aux alentours du camp. Mais nous l'appelions Bobby, d'un nom exotique, comme il convient à un chien chéri. Il apparaissait aux rassemblements matinaux et nous attendait au retour, sautillant et aboyant gaiement. Pour lui – c'était incontestable – nous fûmes des hommes. » **Levinas, Difficile liberté**

« J'entends par techniques d'avilissement l'ensemble des procédés délibérément mis en œuvre pour attaquer et détruire chez des individus appartenant à une catégorie déterminée le respect qu'ils peuvent avoir d'eux-mêmes, et pour les transformer peu à peu en un déchet qui s'appréhende lui-même comme tel, et ne peut en fin de compte que désespérer, non pas simplement intellectuellement mais vitalement de lui-même. »

Gabriel Marcel, Les hommes contre l'humain, 1951.

Il cite, sur Auschwitz ce témoignage :

« « Et ici j'ai compris ! J'ai compris qu'il ne s'agissait pas de désordre ni de manque d'organisation, mais que c'était au contraire une idée bien mûrie, consciente, qui avait présidé à l'installation du camp. On nous avait condamnés à périr dans notre propre saleté, à nous noyer dans la boue, dans nos excréments ; on avait voulu abaisser, humilier en nous la dignité humaine, effacer en nous toute trace d'humanité, nous ramener au niveau d'une bête fauve, nous inspirer l'horreur et le mépris de nous-mêmes et de notre entourage… Tomber équivalait à périr. Ce qui se relève n'est plus un être humain, mais un monstre ridicule, pétri de boue. »

Pelagia Lewinska, Vingt mois à Auschwitz

On interroge le commandant nazi du camp de Treblinka sur ses victimes ; il répond :

« C'était une cargaison… ça n'avait rien d'humain - ça ne pouvait pas l'être ; c'était une masse… Voyez-vous, je les ai rarement perçus comme des individus. C'était toujours d'énormes masses. Quelquefois, j'étais debout sur le mur et je les voyais dans le couloir (*qui conduit aux chambres à gaz*). Mais comment expliquer - ils étaient nus, un flot énorme qui courait à coups de fouets, comme… » **Rudolf Höss**

« L'image de l'avenir : une botte piétinant un visage humain, éternellement… »

Georges Orwell, 1984

Sommes-nous sûrs d'avoir compris autrui ?

Le sujet peut se lire de deux manières : soit il s'agit, de manière basique, de comprendre autrui sur tout sujet : « je ne suis pas sûr d'avoir compris son message au téléphone » ; soit il s'agit de comprendre la personnalité ou la motivation d'autrui. Le 1er sens implique les problèmes de la médiation du langage, souvent ambigu et toujours perfectible ; le 2d sens concerne **aussi** le problème de l'accès à l'intériorité de l'autre, qui ne va non plus jamais de soi, au point de rendre irrecevable la formule « être sûrs ». Mais la compréhension d'autrui - donc le 2d sens que nous allons privilégier ici - peut atteindre un haut degré de vraisemblance par l'effort d'attention de la **sympathie**.

I- Sûrs ? Jamais ! Autrui est un <u>sujet</u> dont l'intériorité est inaccessible directement, non un <u>objet</u> que je pourrais connaître <u>objectivement</u>.

A- Certes, il y a la science psychologique. Dans la caractérologie de Le Senne, par ex, il y a 8 caractères fondamentaux, qu'on peut encore affiner avec quelques attributs secondaires. Mais on ne peut prétendre épuiser la personnalité d'autrui avec un jeu aussi étroit de vignettes verbales ! La science, comme déjà le langage, procède par abstractions et généralités. Ce sont les « mots étiquettes » de Bergson, « l'identification du non identique » de Nietzsche. Or Aristote déjà nous avait prévenus d'avance : « **Il n'y a de science que du général, il n'y a d'existence que du particulier** ». Il subsiste toujours un hiatus irréductible (qu'on ne peut réduire) entre la singularité d'une existence et la généralité du concept qui la vise. « C'est un passionné », diagnostique le caractérologue… Mais il y a mille manières d'être un passionné !!! La psychologie n'offre que des approximations : les aspects tendanciels d'une personnalité (les tendances dominantes, avec une large marge d'erreur). Sa plus grande difficulté est de prétendre saisir une personnalité vivante, donc dynamique et changeante, avec des concepts statiques, toujours figés et réducteurs. Il y a incommensurabilité (non commune mesure) entre la fluidité de la vie mentale d'un côté, et les éprouvettes verbales qui tentent de l'isoler.

Mais un détail de l'intitulé attire notre attention. On ne nous demande pas : « sûrs de comprendre autrui », mais « sûrs <u>d'avoir compris</u> autrui ». C'est-à-dire qu'on propose un « arrêt sur image » dans le passé : dans telles circonstances, est-on sûr d'avoir saisi le sens d'un acte ou d'un discours, les vrais mobiles de *x* ? C'est la question qu'on pose à l'expert psychiatre par ex lors du procès d'Assises d'un crime. Pour qu'un tel arrêt sur image soit possible, il faut s'informer du passé de la personne, sa trajectoire de vie. Mais même avec toutes les garanties institutionnelles, l'interprétation reste aléatoire, comme l'attestent les contradictions entre les rapports d'experts psychiatres… Et puis le cliché descriptif à un instant **T** a l'inconvénient d'occulter l'essentiel : la dynamique imprévisible d'une personnalité dans la durée, la liberté ne s'accomplissant que dans le déroulé temporel. On ne peut chosifier définitivement quelqu'un, l'enfermer dans une essence figée, ce que Sartre appelle l'en soi. Les objets sont des « en soi » stables. Les sujets sont des « pour soi » qu'on ne peut « essentialiser » comme des figurines de porcelaine… **La psychologie n'est pas une science de la démonstration, mais une discipline de l'interprétation**. Celle-ci reste en pointillé : le temps de porter un diagnostic (« Qu'il est narcissique ! »), peut-être est-il déjà différent de ce à quoi je le réduis. L'énoncé d'une telle appréciation peut d'ailleurs contribuer à le changer, par la puissance de la prise de conscience. La plasticité relative de la vie mentale rend dérisoire toute tentative d'objectivation définitive. Ce serait d'ailleurs un contre sens. Un sujet n'est pas un objet.

B- Le raisonnement par analogie, me prenant comme étalon, comme critère de référence pour comprendre l'autre est tout aussi aléatoire, comme l'atteste Malebranche. Il précise que si je peux aisément supposer en l'autre la

présence des vérités universelles accessibles à toute raison (2 + 2 = 4 ; il est mal de tuer…), dès que la vie de l'âme est affectée par le corps et les sentiments (c'est-à-dire dans la plupart des situations de la vie courante), cette vie de l'âme se particularise à l'infini. La passion peut pousser autrui à défier la logique et la morale de manière imprévisible (Tuer ma belle-mère, ce monstre, est une bonne action !) L'élucidation des comportements de l'autre par comparaison avec les miens en devient très hypothétique.

II- Sûrs, jamais donc… mais je peux admettre une haute vraisemblance de ma compréhension par l'instrument de la sympathie. Max Scheler (Nature et formes de la sympathie) la distingue de la contagion mimétique, simple participation réflexe aux humeurs d'autrui ou à l'ambiance d'un lieu. La sympathie peut aussi se distinguer de la psychologie. Je renonce à objectiver et abstraire, je m'ouvre à la singularité de l'autre, là où la psychologie juxtapose et superpose des généralités. La sympathie est une capacité à entrer en résonance avec la subjectivité d'autrui. J'utilise la mienne comme chambre d'écho, comme surface sensible ; je me rends disponible à la présence de l'autre, je me fais le capteur de ses expressions, de ses défaillances, de ses réticences, de ses joies et de ses peines… Il ne s'agit pas de l'empathie, où l'identification à l'autre (impliquant un manque de distance) pourrait m'aveugler. La sympathie n'est ni fusionnelle ni intrusive, mais elle cherche à coïncider avec le vécu de mon vis-à-vis. Elle correspond à l'intuition selon Bergson : « coïncider avec ce qu'une chose à d'unique et d'inexprimable ». **Alors que la raison connaît par abstraction, l'intuition sympathisante comprend par attention au concret**. Et rien de plus concret qu'une personnalité unique sur laquelle focalise la sensibilité, ou plutôt l'intelligence du cœur. Oui, le cœur peut être, avec la pratique, un instrument de compréhension, et pas seulement un prétexte d'aveuglement ! Scheler en vient à parler de « **l'évidence du toi** », selon lui plus forte même que l'évidence du moi, tant le « Connais-toi toi-même » est difficile. « Chacun est à soi-même l'être le plus distant », disait Nietzsche, cité par Scheler.

Jamais sûr, non. Mais heureux parfois d'avoir cru deviner l'essentiel. L'amitié est le plus bel accomplissement de cette sympathie lucide décrite par Scheler. C'est pourquoi St Augustin a pu dire : « On ne connaît personne sinon par l'amitié ». Elle est enrichie par la confiance - *cum fides,* avec foi – et la réciprocité. Mon ami s'est confié parce qu'il se fie à moi. C'est la sympathie à son plus haut degré. Elle ne me rend pas seulement sensible à mon ami tel qu'il est, mais tel qu'il pourrait être. Elle me fait deviner la richesse de ses virtualités… Nous n'oserons cependant pas cautionner, même pour l'ami, la formule de Scheler : « l'évidence du toi ». Le mot « évidence » est trop marqué par l'usage cartésien, qui en fait le critère de la vérité, l'évidence ayant la limpidité d'une solution mathématique. La sympathie ressemble moins à une vitre transparente qu'à un verre dépoli. On entre-aperçoit les mouvements d'une âme, sans jamais les épuiser. Les arrêts sur image de la sympathie sont des photos « floutées ». Même mon ami garde sa part d'opacité, la dynamique d'une liberté dont lui même ne peut prévoir les jaillissements.

Sommes-nous sûrs d'avoir compris autrui ? *(Variante)*

Les gens se flattent souvent de leur discernement psychologique. Soit un coup d'œil suffit à leur intuition (« J'ai tout de suite compris à qui j'avais affaire ! »), soit la coexistence avec autrui est censée les doter d'une pénétration infaillible (« Je le connais pas cœur, c'est comme si je l'avais fait ! ») Nous allons défendre ici la thèse que cette prétention est une illusion. Surtout quand elle s'habille d'une invulnérabilité suspecte, comme le « mentalisme » ! Or la formule verbale « être sûr de », dans l'intitulé, introduit une idée de certitude hautement discutable. Il y a bien une « intuition d'autrui », mais qui n'offre qu'une compréhension à jamais approximative. Le psychisme de l'autre n'apparaît pas dans un bocal translucide ; il

ressemblerait davantage aux ombres chinoises à travers un verre dépoli… Mais il faut, pour soutenir cette thèse, circonscrire les difficultés de l'intitulé.

I- Les problèmes de l'intitulé. Celui-ci peut se réduire à questionner la **compréhension verbale** : « est-ce que tu m'as compris ? » Si nous partageons les mêmes codes de communication, verbaux et non verbaux, nous pouvons échanger informations et réflexions. Un bon niveau d'attention, de disponibilité et de culture commune suffit à s'entendre. C'est si vrai qu'un silence parfois (ou une intonation un peu accentuée) est signifiant à lui seul. Mais le sujet nous interroge plus largement sur la connaissance que j'ai des autres, par le biais du concept de compréhension (« avoir compris »). **Or on ne comprend pas un sujet comme on connaît un objet**. La science objective d'un objet quelconque est quantifiable, mesurable, exprimable dans une loi scientifique (poids, masse, composé atomique…) Ici il ne s'agit pas de « connaître » scientifiquement, mais de « comprendre ». Mon discernement est mobilisé pour saisir un « objet » que je ne peux pas observer directement : la personnalité de l'autre, son intériorité, ses intentions plus ou moins explicites. La seule vie mentale qui m'est accessible est la mienne. Or les difficultés de l'introspection devraient m'avertir : comment comprendre autrui si j'ai déjà tant de mal à savoir qui je suis ! Pourtant une science de l'homme, la **psychologie**, peut m'aider. Elle m'offre son vocabulaire technique et ses diagnostics : « Un tel est un introverti apathique, tel autre est un sentimental émotif *etc*. » Mais si ces étiquettes sont commodes, ce ne sont que des abstractions. Chaque personnalité est singulière : il y a mille manières d'être introverti et apathique. Il nous semble que l'intelligence abstraite sera toujours désarmée, avec ses belles collections d'étiquettes. Il faut admettre ici un type de connaissance différent et subjectif. Ce sera l**'intuition** selon Bergson. Nous la verrons s'épanouir dans la **sympathie** selon Max Scheler et **l'amitié** selon Jean Lacroix… Mais sans jamais la certitude qui nous garantirait de l'échec.

II- Les échecs de la compréhension. Même dans les relations d'amour, la connaissance de l'autre est mise à rude épreuve. J'échoue souvent à comprendre ceux que j'aime, alors comprendre telle collègue de travail, tel voisin, la mentalité de tel peuple ! Les concepts de Buber (dans Je et tu) peuvent nous aider. Je ne peux pas rabattre la relation JE-TU sur le rapport JE-CELA. Par exemple je dissèque l'organisme d'un mollusque en laboratoire. Je peux me faire de « cela » un savoir objectif et exhaustif. Mais TOI, TOI, TOI, je ne peux pas disséquer ou « vivisectionner » ton âme ! De l'intérieur, tu m'échapperas toujours, même dans l'intimité amoureuse. D'où les tourments du jaloux, qui suspecte les pensées secrètes de son amante de dériver vers tel rival, à qui elle a adressé un « Bonjour » plein de sous-entendus ! Ici c'est **l'interprétation** qui prévaut ; or si une interprétation est **vraisemblable** ou invraisemblable, il est abusif de dire qu'elle est « **vraie** ». Il y a une part irréductible d'opacité dans la compréhension d'autrui.

Bien sûr, tu es comme moi *Homo sapiens*, doté de la raison. Les Grecs l'appelaient *Logos*, ce qui signifie à la fois raison et parole. Donc le contenu rationnel de nos pensées peut se transmettre par la parole, avec une relative transparence. Mais l'homme est aussi un être de chair, de désir et de passion, doté d'une « affectivité intense et instable » (Edgar Morin). Entre la raison et les affects, il y a un abîme de contradictions qui fait de nous, le plus souvent, un oxymore incarné : *Homo duplex* (double), déchiré entre *sapiens* et *demens* !!! Nous allons, pour démêler ces difficultés, enquêter du côté de **Malebranche** (De la recherche de la vérité, 1674). Selon lui le contenu des âmes est double. Chacun a accès de l'intérieur aux vérités universelles des mathématiques et de la morale (par ex : Mieux vaut être juste que riche. Même le brigand le sait). Je suis sûr que les autres ont accès comme moi à ces connaissances, dès lors qu'ils sont attentifs. Malebranche parle de « vision en Dieu » des grandes vérités universelles. Mais

quand les pensées sont affectées par le corps, par les passions, par l'imagination qu'il appelle la « folle du logis », ces pensées se singularisent à l'infini, elles se diversifient à l'extrême. Je me prends alors comme référence pour comprendre l'autre, à l'aide d'un raisonnement par analogie. Mais MOI n'est pas TOI ! Pas étonnant que je me trompe si souvent ! Si bien que ma compréhension d'autrui est le plus souvent « conjecturale ».

Il y a une difficulté encore plus décisive. C'est que l'intériorité est un foyer de virtualités ou potentialités, souvent inconnues du sujet lui-même, révélées par les circonstances. Une âme, c'est un trésor de « possibles », presque en nombre infini, mais dont seuls quelques-uns, en l'espace d'une courte vie, vont s'accomplir, s'actualiser. Le réel d'une âme, c'est cette inouïe richesse de possibles. Aussi bienveillant, généreux sera mon regard, jamais je n'en aurai un aperçu global, ni en moi, ni chez un autre. Comme souvent, la maladie peut ici être un révélateur. Ainsi l'Américain Billy Milligan est victime du **syndrome de personnalité multiple** (24 !), dont la plupart s'ignore entre elles. A lire l'ouvrage que lui a consacré Daniel Keyes (Les mille et une vies de Billy Milligan), on a l'impression que sa vie est une pièce de théâtre anarchique où les différents acteurs se disputent le devant de la scène... où ils monologuent sans se voir ! Or - heureusement à un degré bien moindre -, nous sommes aussi pluriels ; chacun riches à foison de virtualités qui resteront en sommeil, mais qu'une rencontre parfois, un accident, une opportunité réveillent et stimulent. On comprend que le jeune Rimbaud se soit écrié : « Je est un autre ! »

III- Nous pouvons comprendre autrui par le sentiment : l'intuition, la sympathie, l'amitié.

- Cette thèse est paradoxale, puisque nous faisons du sentiment un instrument de connaissance. La raison connaît par abstractions et formules. Elle objective en généralisant. Le sentiment, lui, se focalise sur une réalité singulière qu'il privilégie. Je m'ouvre à l'autre dès lors que je suis sensibilisé à cette réalité concrète face à moi : toi. Bien sûr, le sentiment peut aveugler. C'est pourquoi nous n'avons pas mentionné ici l'amour, dont la puissance projective joue souvent comme une diapositive qui colore un écran. Mais le sentiment dépassionné peut être filtré, nuancé, précisé par l'intelligence.

- Bergson a approfondi la notion d'intuition. Il ne s'agit pas d'une lucidité surnaturelle. L'intuition est la faculté de « coïncider avec ce qu'une chose a d'unique et d'inexprimable ». Ce n'est pas une connaissance par concept. C'est une compréhension intersubjective. Je me sers de ma subjectivité pour en comprendre une autre. Non pas dans le raisonnement par analogie à la Malebranche, qui reste clos sur moi-même, autocentré . Mais comme une ouverture qui implique un léger oubli de soi, un décentrement. Je me sers de ma conscience comme instrument de résonance et d'écho, pour pressentir ce qui agit et pâtit en l'autre. Je me laisse doucement posséder par la présence d'autrui, pour saisir de l'intérieur la dynamique de sa vie. L'intuition s'intensifie alors en sympathie.

- Max Scheler en montre l'activité dans Nature et formes de la sympathie. Je suis capable, par imprégnation subjective, de saisir la souffrance ou la joie de l'autre (sans forcément la ressentir comme lui, ce qui serait l'empathie). Scheler soutient la thèse d'une perception subliminale d'expressions infimes et corporelles, qui crée, selon lui, une « **évidence du toi** ». Il serait même plus aisé de connaître l'autre que soi-même, Scheler donnant raison à Nietzsche : « Chacun est à soi-même l'être le plus distant ». Il serait plus facile de connaître l'autre par toute cette phénoménologie subtile qui me rend accessible ce « vibrato » unique, comme le bon violoniste, d'un seul coup d'archet, devine les potentialités ou faiblesses d'un nouvel instrument. Dans le meilleur des cas, la sympathie s'approfondit en amitié.

- Selon Jean Lacroix, dans <u>Le sens du dialogue</u>, le véritable ami ne me connaît pas seulement comme je suis, ici et maintenant, mais il devine ce que je pourrais être, dans l'avenir. Son regard bienveillant et généreux dynamise en moi des potentialités qui seraient restées, sans lui, anesthésiées. Notre ami nous aime au-delà de nous-mêmes : « l'amitié ne peut exister et subsister que dans une commune aspiration à ce qui nous dépasse et nous réalise l'un et l'autre. Ce que j'aime dans mon ami ce n'est jamais le *réalisé*, qui peut décevoir ou disparaître, mais toujours le *réalisant*. La véritable amitié est ainsi indestructible parce qu'elle fait toujours *confiance* à la vocation, c'est-à-dire à la réponse toujours possible à l'appel qui ne cesse de retentir : elle est liée à *l'espérance*. » Ce que jean Guéhenno dit autrement : « Un ami ouvre en nous des chambres fermées. Il nous aide à être nous-mêmes et nous nous enrichissons de tous les biens qu'il lui a plu de découvrir en nous » (<u>Journal d'un homme de quarante ans</u>).

Sommes-nous sûrs d'avoir compris autrui ? Non, car l'interprétation des paroles, expressions et comportements est toujours approximative et conjecturale. Nous avons pourtant donné crédit aux philosophes (Bergson, Max Scheler, Jean Lacroix) qui font du sentiment un instrument de compréhension, dès lors que cette disponibilité à l'autre est éclairée par la réflexion. D'ailleurs, « avoir compris » plutôt que « comprendre » dans l'intitulé introduit une réflexion d'après coup, le sillage d'une méditation, où la rencontre infuse en moi, par imprégnation. Or cette réflexion me confronte à une complexité. Il y a l'altérité de l'EGO ALTER, le moi autre, mais aussi une communauté de nature avec l'ALTER EGO, l'autre moi. Ce dosage instable de l'identique (comme moi) et du différent (de moi) ne cesse de se modifier à chaque rencontre (y compris avec la même personne !) On ne peut donc se reposer sur une illusoire « évidence du toi ». Mais on peut espérer, face au prochain, ce que le roi Salomon priait Dieu de lui accorder : un cœur intelligent !

Quelques exemples de rédaction d'une introduction et d'un plan argumenté sur des sujets sur autrui :

1- Peut-on se mettre à la place de l'autre ?

« Je me mets à ta place », dit-on parfois à une connaissance, pour exprimer une sensibilité à ses épreuves. Or la formule est ambiguë. Elle peut suggérer au 1er degré un simple remplacement, soit dans une optique de concurrence (« Pousse-toi de là que je m'y mette ! »), soit par nécessité socio-économique (congés, retraite, décès), soit par mimétisme. C'est évidemment toujours possible ! C'est bien plus problématique au 2d degré, quand on prétend avoir de la sympathie, voire de l'empathie au point de penser et ressentir **comme** autrui. Si dans **l'absolu** c'est impossible, Scheler nous apprend dans Nature et formes de la sympathie (1913) que c'est **relativement** possible, selon des modalités que nous allons examiner.

I- C'est ontologiquement impossible… - « Solitude ontologique » de l'homme selon Comte-Sponville…
- Malebranche : Il y a séparation des âmes en tant qu'elles sont affectées part le corps…
- Sartre : Chacun est seul à ressentir de l'intérieur une liberté transcendante (pour soi), alors qu'autrui me perçoit comme objet (en soi)…
- Scepticisme à propos de l'expérience d'empathie…

II-… mais c'est psychologiquement et intellectuellement possible :

a- Psychologiquement : Selon Scheler, il y a une tendance naturelle à la sympathie qui m'ouvre à l'altérité de l'autre, et qui peut neutraliser une autre tendance naturelle : l'égocentrisme…

b- Intellectuellement : - Je peux tenter de comprendre le point de vue de l'autre en me décentrant et en faisant abstraction du mien (un peu comme l'historien qui veut comprendre les motivations d'un grand personnage)…
- Selon Malebranche, toutes les âmes peuvent accéder de l'intérieur aux vérités universelles (mathématiques, morales) ; c'est ce qu'il appelle la « vision en Dieu »…

2- La présence d'autrui nous évite-t-elle la solitude ?

Etre seul peut désigner un état physique d'absence d'autrui ou un sentiment moral de déréliction. Ce dernier peut être ressenti dans une foule, une famille, un groupe quelconque. La proximité de celui-ci rend encore plus cruel le sentiment de distance, voire d'abandon à l'égard de ceux que, pourtant, l'on côtoie… C'est un fait. On nous demande ici de réfléchir sur ce fait, qui devient paradoxal si l'on admet, à la suite d'Aristote, qu'il y a en tout homme un sentiment spontané de sociabilité qu'il appelle « *philia* ». C'est que *philia* et solitude sont deux aspects complémentaires de notre bipolarité de nature.

I- Il y a une solitude ontologique irréductible : Comte-Sponville…
II- Cette solitude peut de dégrader en isolement, même dans le réseau serré des rapports sociaux…

- Rapports/ relations…
- Rousseau ne cesse de dénoncer les « masques » de l'hypocrisie sociale…
- Il y a une incommunicabilité paradoxale dans notre monde d'hyper communication. C'est qu'on ne peut communiquer que ce qui est commun…

III- On peut surmonter le sentiment d'isolement…
- Par la conscience de notre communauté de nature (Aristote)…
- Par la sympathie, qui se distingue du panurgisme de la « contagion mimétique » : c'est une véritable « évidence du toi » (Scheler), intuition de l'altérité de l'autre…

3- Faut-il craindre le regard d'autrui ?

Toute société sécrète son conformisme, supposant des jugements de valeur dépréciateurs à l'égard de ceux qui ne s'y soumettent pas. Mais il y a aussi un conformisme de la rébellion ou de la « vie de Bohème », qui méprise alors le « troupeau » des hommes ordinaires… Il y a ainsi réciprocité des dénigrements, un « conflit des regards » qui ne cesse jamais. Sartre l'a théorisé dans L'être et le Néant (1943), et mis en scène dans Huis clos (1944). Nous lui opposerons ce que Max Scheler estime un « fait de nature » : la spontanéité d'un regard sympathisant, qui suspend le jugement de valeur dans une disponibilité à l'autre.

I- On peut légitimement craindre le « conflit des regards » à la Sartre… De l'intérieur, je suis un « pour soi » sans essence fixe, j'expérimente une liberté transcendante. Mais le regard de l'autre a ce pouvoir de me réduire à un « en soi » dépréciateur, comme un entomologiste punaise un insecte dans sa collection. 2 ex de cette « chosification » par le regard : 1- le voyeur honteux d'être pris en flagrant délit ; 2- la morgue du « salaud » sexiste, raciste, élitiste…

II- … mais on y échappe par l'aptitude naturelle à la sympathie :
- La « *philia* » du « *zoon politikon* » selon Aristote…
- La sympathie comme bienveillance spontanée et compréhension sans jugement, selon Scheler…
- … et qui, pour le meilleur, s'épanouit en amitié. Celle-ci, selon Jean Lacroix, me stimule et m'encourage dans l'accomplissement de mon projet de vie…

4- Qu'est-ce qu'une relation authentique avec autrui ?

L'intitulé suggère qu'il y aurait des relations inauthentiques. C'est en explorant celles-ci que nous allons pouvoir, *a contrario*, préciser le concept difficile d'authenticité. D'emblée, on peut signaler qu'authentique se dit d'un tableau, d'une sculpture qu'un expert attribuera à la main du maître : « C'est un authentique Rubens ! » Cela signifie qu'on y reconnaît son style, l'expression de sa sensibilité… Nous appellerons alors authentiques les relations où s'exprime l'essentiel de ce que nous sommes, mais aussi peut-être de ce que nous aimerions devenir ; étant entendu que cette relation n'encourage pas l'illusion, mais de réelles prédispositions en l'autre ou en moi …

I- Les relations inauthentiques : - La masse instaurant la dictature sans visage du « on » selon Heidegger. Dans le « *mit dasein* » (être en commun) impersonnel du « on », se dissout le « *dasein* » (être-là)…
- Le port des masques sociaux, dénoncé par Rousseau…
- La mauvaise foi selon Sartre nie la transcendance de l'autre pour réduire sa liberté à sa facticité : je le vois lâche comme je le vois brun…
- L'individualisme défiant, vorace et calculateur : je ne perçois l'autre que par le prisme de mon intérêt ou de mon plaisir…

II- Donc, a contrario, les relations les plus (c'est une question de degré) authentiques sont les plus personnelles – Reconnaissance de l'autre dans son identité (il participe, comme moi, de la condition humaine), et dans sa différence (son altérité ethnique, culturelle, linguistique, religieuse…).
- Selon Levinas**,** le visage de l'autre m'impose le respect infini de sa transcendance…
- Le personnalisme nous dit que nous sommes plus que des individus concurrents et adversaires : nous devons être des personnes solidaires. Nous ne pouvons d'ailleurs accomplir notre humanité qu'en mutualisant nos efforts pour progresser en humanité...
- L'amitié selon Jean Lacroix comme encouragement réciproque à notre perfectionnement…

5- Le verbe connaître a-t-il le même sens quand il s'applique à des choses et à des personnes ?

La connaissance objective, c'est la science. Elle nous a initié à une approche quantifiée, distanciée, abstraite du monde physique (par ex les lois de la mécanique céleste de Newton). Les sciences de l'homme (psychologie, histoire, sociologie…) ont parfois ambitionné d'appliquer à l'homme les méthodes des

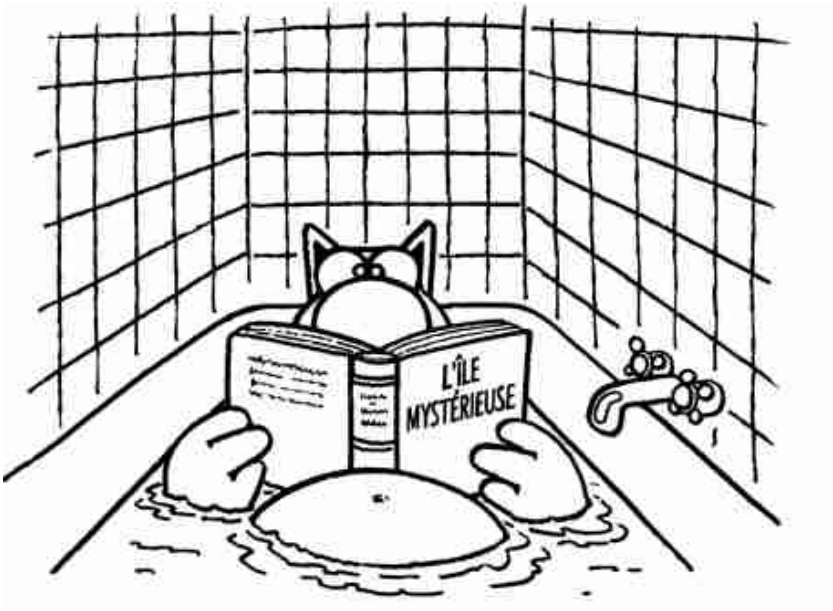
sciences exactes, qui leur avaient si bien réussies. Or il y a une spécificité de l'homme qui a rendu cette prétention illusoire : L'homme est un **sujet**, c'est-à-dire qu'il est doté d'une **subjectivité** consciente, largement inaccessible à une connaissance **objective**. Par exemple il n'y a pas de loi de l'attraction amoureuse, sur le modèle des lois de l'attraction céleste. Il n'y a pas de Newton de l'amour ! Si bien que le verbe « connaître » change ici de sens : d'abord il a celui d'une reconnaissance de cette subjectivité irréductible à un objet, ensuite il sera une démarche de compréhension, et non de mathématisation des comportements humains !

I- On ne peut pas « connaître » une personne comme on connaît une chose. Il y a une différence de nature. Le sujet échappe de l'intérieur à l'objectivation, par sa conscience et sa liberté imprévisible. La finalité de la science au contraire est de prévoir les phénomènes par la connaissance des lois physiques (par ex une éclipse de lune).

II- « Connaître » une personne implique : - un acte de reconnaissance de notre commune humanité. Il n'y a donc plus la mise à distance de l'objet : l'autre participe de la même humanité que moi, qui exige respect.

- un acte de sympathie ; la science ne connaît que par lois générales et abstractions. La sympathie est chez Scheler un mode original de connaissance par « intuition d'autrui ». C'est la sensibilité à une présence qui m'ouvre à l'altérité de l'autre, par une attention compréhensive.

- Les sciences de l'homme sont possibles, si on comprend qu'elles étudient non l'homme lui-même mais ce qui apparaît de lui, son sillage, sa trace. Elles sont toujours des disciplines de l'interprétation. Elles étudient des significations, alors qu'une éclipse de lune, ou l'ébullition du mercure ne « signifie » rien…



Le chat, de Geluck

Qu’est-ce qu’une relation authentique avec autrui ?

Le jugement d’authenticité peut concerner une **chose** ou une **personne.** Une chose : « Ce tableau est un Vermeer authentique » ; une personne : « Gédéon est un homme authentique »... Qu’entend-on par là ? Non seulement sa sincérité, son « parler-vrai », mais aussi la conformité de sa vie à ses valeurs, ou à un certain idéal d’humanité. Il n’y a pas chez lui duplicité ou hypocrisie : il montre de la droiture et de la loyauté vis-à-vis de lui-même et des autres. On voit donc que l’authenticité personnelle conditionne la **relation** : à soi-même d’abord, à autrui ensuite par rayonnement, en cercles concentriques. On supposera que deux personnes de ce profil auront réciproquement des **relations authentiques**. Mais elles sont rares et difficiles, tant l’**inauthenticité** s’insinue jusqu’au lien intime que chacun entretient avec lui-même. Le moraliste La Rochefoucauld mentionne qu’on se déguise tant aux autres qu’on finit par se déguiser à soi-même. Et Rousseau de se lamenter : « J’ai vu beaucoup de masques ; quand verrai-je des visages d’hommes ? » (La Nouvelle Héloïse). Car les masques finissent par adhérer aux visages ! C’est donc en enquêtant sur l’inauthenticité que par contraste et *a contrario*, nous pourrons isoler les fondements d’une relation authentique.

I- La relation authentique à autrui est difficile… parce qu’elle est beaucoup moins simple que le rapport aux choses. J’ai avec le mobilier, les outils, les objets quotidiens un rapport instrumental ou consumériste. Mais un **sujet** n’est pas un **objet**. Or l’extériorité des sujets les uns aux autres, par le biais des corps, fait que je ne perçois pas l’autre comme sujet d’abord, mais comme objet : ce corps devant moi. Je le chosifie. C’est aggravé par les fonctions sociales que nous assumons. Dans ce théâtre de masques, nous sommes souvent identifiés et réduits aux rôles que nous jouons. Deux philosophes du XXe siècle nous offrent des outils conceptuels pour comprendre l’inauthenticité :

A- Selon **Heidegger**, chaque existant (*Dasein*) ne se développe que dans la coexistence (*Mitdasein*). Or les sociétés de masse modernes produisent une dictature inédite, celle d’un « **on** » (*Man*) sans visage, une norme anonyme et uniformisante qui atrophie en chacun la relation à soi et aux autres. L’opinion publique, répercutée et amplifiée par le mégaphone des médias, s’insinue en chacun pour induire des pensées et des comportements. C’est le lien intime à notre propre existence qui est dévitalisé. Je vis, je travaille, je me fais des amis comme « on » vit, comme « on » travaille, comme « on » se fait des amis (des ouvrages de « développement personnel » se multiplient d’ailleurs, du type : Comment se faire des amis !) Les idées et les mots que j’utilise pour penser le réel sont les idées et les mots de tout le monde. Les rapports humains en deviennent stéréotypés et insignifiants. Internet et le web n’ont fait qu’aggraver, depuis, la toute-puissance du « **on** ». L’artifice de ma « *life* » numérisée, de mes « *friends* » cliquables et formatés est flagrante !

Le « nous » totalitaire a t-il été une alternative crédible au « on » cotonneux de la République de Weimar ? Contemporaine d’Heidegger, la flambée nazie a en effet exalté un « **nous** » racial et nationaliste. Le visage collectif est ici bien identifié : c’est celui du Führer, dont la volonté est le creuset où doit se fondre toutes les volontés individuelles des citoyens du Reich. L’hitlérien revendique une authenticité biologisante (la race) et politique (la nation), contre la perfidie de l’ennemi intérieur (le Juif) et extérieur… L’imposture consiste à déshumaniser l’ennemi et à prétendre

former, contre lui, une élite de surhommes. Dans ce tragique jeu de rôles entre l'infrahumain et le surhumain, l'idéologie nazie de l'authenticité disloque l'humanité et produit son contraire : une inauthenticité radicale, une aliénation à des images faussées. Je ne vois plus « l'autre » comme un homme, mais comme une bête malfaisante et parasitaire, à liquider. Le film « Le Vénérable W », de Barbet Schroeder (2017) montre la même logique en Birmanie : ce moine bouddhiste entretient une propagande haineuse et déshumanisante contre la minorité musulmane de son pays. On trouvera des délires comparables et mortifères en Egypte contre la minorité copte. *Etc etc*, hélas !

B- C'est encore l'aliénation que **Sartre** pointe dans l'Etre et le Néant. Ce que j'expérimente de l'intérieur, c'est une liberté transcendante, c'est-à-dire un néant d'être. On est aux antipodes du nazisme qui essentialise les hommes : tu n'es qu'un métis corrompu, tu n'es qu'une femme *etc*. Or je ne peux jamais durablement et sans mauvaise foi m'identifier à mon origine, mes masques, mes rôles, ma facticité (ensemble des conditions qui contextualisent ma vie). Cette prise de conscience est celle d'une « impalpable fissure » entre moi et moi-même, qui interdit le confort d'une essence fixe (je « suis » un héros, je « suis » un chic type…, or demain, je peux devenir le contraire !) Mais autrui est, chez Sartre, déstabilisant. Car dans l'angoisse d'une absence d'essence fixe, je découvre que le regard de l'autre a sur moi un pouvoir aliénant. Ce que je lis dans son regard, c'est qu'il me voit comme un « dégénéré », un « lâche » ou un « voyeur », comme il me voit brun aux yeux bleus. Il a ce pouvoir, par sa seule présence, de me réduire à ma facticité (mon âge, mon sexe, mon passé…) ; et d'isoler l'un de mes comportements comme le symptôme de ma mauvaise nature : « Tu n'es que cela ! » Sartre analyse ainsi l'origine de la honte. Le « salaud » est celui qui joue sur deux tableaux : le raciste ou le sexiste infériorise l'autre pour mieux se valoriser ; il est le sexe fort, un seigneur de la « race supérieure » ! **La mauvaise foi est la tentation permanente de la relation inauthentique** : me barricader dans une « essence » ou une nature valorisante, qui rejette l'autre dans une essence discréditée. Le « *winner* » regarde de haut le « *loser* », cette loque humaine incapable de gérer sa vie ! Et malheureusement le « *loser* » se voit souvent selon le stéréotype que lui renvoie le « *winner* », comme les esclaves, jadis, se voyaient animalisés dans le regard du maître…

II- Pourtant la relation authentique est possible. Il faut partir du concept de **reconnaissance**. Celle-ci est double. Je reconnais l'altérité de l'autre, mais sans le réduire à cette différence. Car je reconnais aussi notre commune appartenance à la condition humaine. Donc, au-delà de sa facticité, j'accepte la transcendance de l'autre, sa liberté de sujet. A partir du moment où cette reconnaissance est réciproque, nous avons affaire à une relation authentique. Elle implique que nous saisissons à la fois la **singularité** d'une personne à nulle autre pareille, et l'**universalité** de notre commune humanité. L'autre est mon prochain. Semblable et différent. Dans les liaisons affectives, il faut ajouter des critères d'authenticité supplémentaires.

- Par ex **l'amitié** suppose réciprocité de l'affection et de la confiance. Cette affection d'ailleurs ne vise pas seulement ce que vous êtes aujourd'hui, mais le meilleur de ce que vous pourriez être demain. L'ami vous aime assez pour avoir l'intuition des virtualités qui sommeillent en vous. Il est le stimulant qui vous fait progresser et accomplir sur la voie de votre destin. D'où ce mot sublime de Jean Guéhenno : « *Un ami ouvre en nous des chambres fermées.*

Il nous aide à être nous-même et nous nous enrichissons de tous les biens qu'il lui a plu de découvrir en nous. » (Journal d'un homme de quarante ans).

Une relation authentique entre deux hommes est une relation d'humanité, au sens où l'humanité est une valeur. Dans cette optique, vous pouvez adopter deux théories : un humanisme essentialiste (l'homme a une nature : il est par essence *zoon logikon*, d'après Aristote ; *Homo sapiens* selon Linné), ou l'option existentialiste (il n'y a pas de nature humaine). Mais finalement c'est secondaire : **dès lors qu'il y a reconnaissance et respect réciproques de la dignité de la personne, l'authenticité est là**. A noter que l'authenticité en soi n'exige pas l'amour, l'amitié, ni même la sympathie. On peut avoir des relations loyales et respectueuses avec un adversaire. Une relation conflictuelle peut être authentiquement humaine, si elle présuppose la dignité de chacun. C'est ainsi que Mandela, en Afrique du sud, était parvenu en prison à un « *deal* » avec l'adversaire *afrikaner*, aboutissant à terme à la suppression de l'*apartheid*.

A l'inverse, le philosophe Levinas raconte cette anecdote, alors qu'il appartenait à un commando forestier pour prisonniers de guerre israélites, dans l'Allemagne nazie : « *Nous n'étions qu'une quasi-humanité, une bande de singes... Et voici que, vers le milieu d'une longue captivité – pour quelques courtes semaines et avant que les sentinelles ne l'eussent chassé – un chien errant entra dans notre vie. Il vint un jour se joindre à la tourbe, alors que, sous bonne garde, elle rentrait du travail. Il vivotait dans quelque coin sauvage, aux alentours du camp. Mais nous l'appelions Bobby, d'un nom exotique, comme il convient à un chien chéri. Il apparaissait aux rassemblements matinaux et nous attendait au retour, sautillant et aboyant gaiement. Pour lui – c'était incontestable – nous fûmes des hommes*. » (Difficile liberté). Terrible époque, où la seule reconnaissance de leur humanité était celle… du chien Bobby !

La solitude de Mandela en prison : « *Invictus !* »

« Dans les ténèbres qui m'enserrent,
Noires comme un puits où l'on se noie,
Je rends grâce aux dieux quels qu'ils soient,
Pour mon âme invincible et fière,
Dans de cruelles circonstances,
Je n'ai ni gémi ni pleuré,
Meurtri par cette existence,
Je suis debout bien que blessé (…)
Je suis le maître de mon destin,
Je suis le capitaine de mon âme. »

William Ernest Henley, *Invictus*, 1875

Hospitalisé et amputé de sa jambe gauche, taraudé en permanence par la douleur, le poète anglais Henley écrit ce texte sur son lit d'hôpital pour se prouver qu'il peut surmonter la souffrance. Le siècle suivant, Nelson Mandela, emprisonné pendant 27 ans dans un bagne d'Afrique du sud, racontait qu'il se le récitait en boucle. « Invictus » veut dire à la fois invaincu et invincible.

Todorov étudie la mutation morale que connaît Mandela durant ses 27 ans de bagne dans l'Afrique du sud de l'apartheid : « Les groupes sont toujours plus radicaux que les individus, le regard des autres sur soi pousse à la surenchère. L'isolement libère Mandela de ce regard : sa première loyauté va à l'humanité, non au groupe auquel il appartient. Il doute que ses camarades le suivent immédiatement dans la voie des négociations, leurs déclarations sont aussi intransigeantes que celles du gouvernement sud-africain : jamais ils n'engageront des pourparlers avec cet Etat raciste ! » **Todorov, Insoumis, 2015**

Non seulement Mandela entame des négociations secrètes avec l'ennemi en prison, mais il apprend sa langue, l'afrikaans, et se documente sur l'histoire des Afrikaners - au moment même où l'on réprimait durement des manifestations des Noirs contre l'obligation d'étudier l'afrikaans à l'école, la langue des maîtres ! La vertu de magnanimité de leur leader sera finalement l'élément décisif d'une transition pacifique.

Le visage selon Lévinas

« Je pense que l'accès au visage est d'emblée éthique. C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton et 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 pas même 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.

Il y a d'abord la droiture même du visage, son expression droite, sans défense. La peau du visage est celle qui reste la plus nue, la plus dénuée. La plus nue, bien que d'une nudité décente. La plus dénuée aussi : il y a dans le visage une pauvreté essentielle. La preuve en est qu'on essaie de masquer cette pauvreté en se donnant des pauses, une contenance. Le visage est exposé, menacé, comme nous invitant à un acte de violence. En même temps le visage est ce qui nous interdit de tuer. »

Lévinas, Ethique et Infini (*entretiens*), 1982

le philosophe Levinas raconte cette anecdote, alors qu'il appartenait à un commando forestier pour prisonniers de guerre israélites, dans l'Allemagne nazie : « Nous n'étions qu'une quasi-humanité, une bande de singes… Et voici que, vers le milieu d'une longue captivité – pour quelques courtes semaines et avant que les sentinelles ne l'eussent chassé – un chien errant entra dans notre vie. Il vint un jour se joindre à la tourbe, alors que, sous bonne garde, elle rentrait du travail. Il vivotait dans quelque coin sauvage, aux alentours du camp. Mais nous l'appelions Bobby, d'un nom exotique, comme il convient à un chien chéri. Il apparaissait aux rassemblements matinaux et nous attendait au retour,

sautillant et aboyant gaiement. Pour lui – c'était incontestable – nous fûmes des hommes. » (Difficile liberté)

Terrible époque, où la seule reconnaissance de leur humanité était celle... du chien Bobby !

Autrui comme révélateur : l'exemple de la honte

« J'ai honte de ce que je *suis*. La honte réalise donc une relation intime de moi avec moi : j'ai découvert par la honte un aspect de *mon* être. Et pourtant, bien que certaines formes complexes et dérivées de la honte puissent apparaître sur le plan réflexif, la honte n'est pas originellement un phénomène de réflexion. En effet, quels que soient les résultats que l'on puisse obtenir dans la solitude par la *pratique* religieuse de la honte, la honte dans sa structure première est honte **devant quelqu'un**.

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 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, fût-ce à la manière d'un catalyseur, est incompatible avec l'attitude réflexive : dans le champ de ma réflexion je ne puis jamais rencontré que la conscience qui est mienne. Or **autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même** : j'ai honte de moi *tel que j'apparais* à autrui. Et, par l'apparition même d'autrui, je suis en mesure 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 en effet serait 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**.

La honte est un frisson immédiat qui me parcourt de la tête aux pieds sans aucune préparation…

Ma vulgarité ou ma maladresse sont des significations, elles dépassent le corps et renvoient à la fois à un témoin susceptible de les comprendre et à la totalité de ma réalité humaine. On n'est pas vulgaire tout seul. Mais j'en suis responsable, comme le montre bien ce système éducatif qui consiste à 'faire honte' aux enfants de ce qu'ils sont. Ainsi la honte est *honte de soi devant autrui.* »

Jean-Paul Sartre, L'être et le néant, 1943

Individu et personne, dans le personnalisme

« **L'individualisme** est un système de mœurs, de sentiments, d'idées et d'institutions qui organise l'individu sur des attitudes d'isolement et de défense. Il fut l'idéologie et la structure dominante de la société bourgeoise occidentale entre le XVIIIe siècle et le XIXe siècle. Un homme abstrait, sans attaches ni communauté naturelles, dieu souverain au cœur d'une liberté sans direction ni mesure, tournant d'abord vers autrui la méfiance, le calcul et la revendication ; des institutions réduites à assurer le non-empiètement de ces égoïsmes, ou leur meilleur rendement par l'association réduite au profit : tel est le régime de civilisation qui agonise sous nos yeux, un des plus pauvres que l'histoire ait connus.

On oppose parfois **personne** et **individu**. On risque ainsi de couper la personne de ses attaches concrètes. Le mouvement de repli qui constitue 'l'individu' contribue à assurer notre forme. Cependant, la personne ne croît qu'en se purifiant incessamment de l'individu qui est en elle. Elle n'y parvient pas à force d'attention à soi, mais au contraire en se faisant *disponible*, et par là plus transparente à elle-même et à autrui. Tout se passe alors comme si, n'étant plus 'occupée de soi', 'pleine de soi', elle devenait, et alors seulement, capable d'autrui.

Ainsi, le premier souci de l'individualisme est de centrer l'individu sur soi ; le premier souci du **personnalisme** est de le décentrer pour l'établir dans les perspectives ouvertes de la personne. Les autres personnes ne la limitent pas, elles la font être et croître. Elle n'existe que vers autrui, elle ne se connaît que par autrui, elle ne se trouve qu'en autrui. L'expérience primitive de la personne est l'expérience de la seconde personne. Le *tu*, et en lui le *nous*, précède le *je*, ou au moins l'accompagne. C'est dans la nature matérielle (et nous y sommes partiellement soumis), que règne l'exclusion, parce qu'un espace ne peut être deux fois occupé. Mais la personne, par le mouvement qui la fait être, *s'expose*. Ainsi est-elle par nature communicable, elle est même seule à l'être.

Lorsque la communication se relâche ou se corrompt, je me perds profondément moi-même : toutes les folies sont un échec du rapport à autrui, - *alter* devient *alienus*, je deviens, à mon tour, étranger à moi-même, aliéné. On pourrait presque dire que je n'existe que dans la mesure où j'existe pour autrui, et à la limite : être, c'est aimer. »

Emmanuel Mounier, Le personnalisme, 1949

Le ballon de volley « Wilson », dans Seul au monde de Robert Zemeckis (2000), avec Tom Hanks.