



PEUT-ON JAMAIS COMPRENDRE AUTRUI ?

1. Les deux sens de la notion de compréhension : E. Morin

- compréhension objective) Tome V de la Méthode : l'Éthique – E. Morin
- compréhension subjective) (lire p.)

2. Autrui comme « non-moi » - Autrui comme « semblable »

Autrui, défini en premier lieu dans une relation d'exclusion / moi : autrui, c'est le non moi, ce qui n'est pas moi.

Autrui est défini aussitôt après comme « semblable », autre moi-même, c'est-à-dire dans une relation d'inclusion / moi. Autrui désigne l'appartenance à une humanité commune.

Dans les deux cas, il n'y a pas véritablement « expérience d'Autrui », prise en compte d'autrui en tant qu'autrui : autrui abstrait défini par rapport au sujet que je suis. Deux exemples :

- Sentiment de pitié (on dirait aujourd'hui de compassion) caractérisé par Jean-Jacques Rousseau comme étant à la base de toute socialité (ce qui dans la nature préfigure en quelque sorte la culture...) = capacité à s'identifier à la souffrance de l'autre, au sens où c'est un peu moi (par identification) qui souffre. Il s'agit bien là d'un autrui comme « autre moi-même ».
- L'impératif catégorique (Kant) qui prescrit un rapport moral à l'autre visant à considérer la personne ou l'humanité comme fin en soi et non pas comme moyen, et qui se traduit par ce sentiment particulier qu'est le respect. Ici, le « sujet transcendantal », dans sa position de surplomb ou de survol ne se pose pas vraiment la question d'autrui. Dans l'éthique du respect, nous trouvons une conception abstraite de l'humanité commune à toutes les personnes mais pas de réflexion sur l'altérité d'autrui dans sa singularité absolue.

3. La question philosophique d'autrui, posée comme centrale, c'est avec la phénoménologie et en particulier Husserl, qu'elle apparaît.

La problématique de la constitution d'autrui (« l'expérience constitutive d'autrui » – Ve Méditations Cartésiennes) : l'existence d'autrui, une énigme « philosophique ». Comment le sujet transcendantal, ou encore la « conscience constituante » (au sens de la phénoménologie : tout objet est objet par et pour une conscience. L'objet est « phénomène » en tant qu'il apparaît pour une conscience. Et qu'il est le produit des différentes synthèses constitutives de la conscience dans son rapport avec ce qui n'est pas elle), peut appréhender, dans sa sphère d'appartenance, cet objet particulier qui n'en est pas vraiment un puisqu'il renvoie à un autre sujet pour lequel je suis moi-même objet, c'est-à-dire qui est lui-même la source d'un système d'expériences subjectives dont l'accès m'est interdit.

Comment est-il possible que je puisse rencontrer –ou mieux constituer autrui (puisque je suis conscience constituante)- dans mon propre champ d'expérience, et le constituer « en chair et en os », « en personne », alors qu'il est lui-même sujet constitutif ? C'est-à-dire qu'il renvoie à l'altérité radicale d'un autre sujet ?

Cette expérience étrange est très significative du solipsisme de la philosophie de la conscience ou du cogito, même si c'est précisément en « récupérant autrui », et par là même l'intersubjectivité, que Husserl se propose de dépasser le « solipsisme du cogito cartésien ».

[Solipsisme : enfermement dans une monade fermée ou un sujet pur, à partir duquel l'ensemble des objets du monde sont reconstruits et refondés. Risque majeur de « solitude égologique » empêchant l'accès à une véritable objectivité (chez Descartes, l'objectivité est conquise par la médiation de Dieu. Chez Husserl, c'est autrui et l'intersubjectivité qui jouent ce rôle]

En effet, dans une telle démarche, on en vient à « constituer l'existence d'autrui », alors que le réel a depuis longtemps résolu le problème : autrui existe de facto ! Il faut avoir préalablement opté pour l'enfermement au sein du cogito pour être ensuite contraint et dans l'urgence d'en sortir pour fonder autrui et le monde ! (là encore : autrui est construit à partir de la négation, et ne peut qu'être absence).

3. Comment donc rendre compte du surgissement d'Autrui dans mon expérience ? Et éviter l'écueil du solipsisme ? Comme le dit Sartre, « on rencontre autrui, on ne le constitue pas ». Autrui est en fait irréductible, et il est par principe hors de mon expérience ; il ne peut donc être l'objet d'aucune reconstruction à partir de moi. Je n'ai pas à prouver son existence !

Le problème de la compréhension d'Autrui est celui de son intériorité. Ce n'est pas l'existence d'autres egos empiriques qui pose problème, mais bien la connaissance d'autrui dans son intériorité, car cette intériorité ne peut être connue que par soi. Il ne peut y avoir de connaissance de l'intériorité qu'en intériorité.

Seul autrui peut se connaître ainsi de l'intérieur.

[Cela suppose -cf. plus loin- que l'on puisse se connaître soi-même... On sait que Sartre a toujours refusé l'hypothèse de l'inconscient au profit du concept de « mauvaise foi » (traduction approximative : mensonge à soi-même... par principe, il peut donc être surmonté par la conscience). Quoiqu'il en soit, il est en effet impossible de vivre la vie d'autrui. Celle-ci n'est pas l'objet d'une expérience possible. Je ne peux que vivre ma vie.]

4. La vérité de la relation subjective est le conflit : la théorie du regard

La relation à autrui chez Sartre fait peu de place à la compréhension et situe Sartre dans l'héritage hégélien. L'autre se définit dans cette relation réciproque moi – autrui marquée du sceau de la double négation interne où chacun des deux termes se constitue en niant l'autre ; autrui, par son regard, fait de moi un objet, et je riposte en refusant de m'identifier à cet être objet et en me ressaisissant comme libre dans le mouvement même où je nie autrui à mon tour par mon regard.

Autrui, avant d'être un individu empirique singulier, est une structure qui définit « l'Être-pour-Autrui », opposé à l'Être pour Soi (synonyme de pure transcendance, c'est-à-dire de liberté = être ce que je ne suis pas, et ne pas être ce que je suis). Dans ces conditions, autrui est littéralement une malédiction, car son regard « m'objective », « me fige », « me solidifie », m'emprisonne dans un « dehors », une « nature ». Il détient dans son regard « le secret de ce que je suis » : « mon péché originel, c'est l'existence d'autrui ».

5. S'agit-il d'une véritable « expérience d'autrui ? »

Là encore, autrui est pensé sur le mode de la négation, et à partir d'une relation humaine sujet/objet. On ne peut exister comme sujet qu'en objectivant l'autre. La réalité de la vie, la relation des individus concrets, ne sont-elles pas remplacées par une figure abstraite de l'opposition des consciences, et par là même, de la figure d'autrui. La situation qu'il décrit, loin d'être originelle, semble naître d'une mutilation de la rencontre, au profit d'une vision quelque peu paranoïaque et/ou obsessionnelle focalisée sur le regard de l'autre.

Là encore, une telle théorie ne se soutient que du lien d'un sujet auto-centré (l'être-pour-soi), celui de la philosophie du cogito, que Sartre d'ailleurs assume complètement. Le sujet premier se dédouble en quelque sorte, l'opposition radicale de moi et autrui se présente comme lutte de deux absolus qui ne peuvent se répondre. La rencontre devient incompréhensive. Autrui est cette hantise anonyme, sans visage, l'autre en général.

6. Merleau-Ponty fera la critique d'une telle conception d'Autrui. Autrui est avant tout décentration par rapport à la mienne, et pour qu'il y ait décentration, opposition de sa propre concentration à la mienne, il faut que nos deux univers ne soient pas incomparables, mais qu'ils soient « deux entrées vers le même Être ». Dans une philosophie de la conscience ou du sujet, chaque ego se trouve isolé, coupé des autres, et la relation à autrui est alors insurmontable. Ce qui est premier selon lui est une « indivision première », le monde de la vie où « l'être en soi » (celui des choses) et « l'être pour soi » (celui des consciences) ne sont pas séparés mais constitue un « mixte », « un troisième genre d'être ». Il nomme cette parenté originelle des hommes et des choses « la chair commune » du monde. Par mon langage et par mon corps, qui est médiation entre moi et le monde, je suis une subjectivité ouverte, et qui contient même un germe de dépersonnalisation : elle a la capacité « de se laisser défaire et refaire par un autre actuel ». « Je suis accommodé à autrui ». Je ne suis pas une pure intériorité, mais un dépassement et une transcendance (au sens de sortir de moi-même).

7. Une question cependant apparaît aussitôt : qu'en est-il vraiment de l'altérité d'autrui ? Opposer à cette relation binaire sujet-objet proposée par Sartre, une sorte de dissolution de toute individualité dans la généralité de la « chair du monde », ne risque-t-il pas une fois de plus de conduire à l'échec l'expérience d'autrui dans sa véritable dimension d'altérité ? De perdre le sens de l'autre en tant qu'autre ?

C'est cette extériorité ou altérité absolue d'autrui, sous la forme du visage, qui va devenir centrale chez E. Levinas, et venir mettre en cause le moi dans sa liberté et son existence d'être pour soi. L'apparition ou l'évènement d'autrui va en quelque sorte faire effraction ou intrusion dans la suffisance et l'autarcie du moi et sa liberté.

Le visage qui me parle, qui se présente dans toute sa fragilité et sa vulnérabilité, m'ouvre en même temps sur un rapport à la transcendance et à l'infini. Et cette ouverture est l'éthique. Car l'évènement d'autrui engage toute ma responsabilité : « face au

visage, je me reconnais comme être enjoint » (A. Finkielkraut – « Le souci de soi », Magazine littéraire juillet août 96). Il est à la fois celui dont je réponds et celui devant lequel je réponds.

Levinas renverse ainsi la perspective de ce qu'il appelle l'ontologie occidentale : celle-ci en effet s'attache à ramener l'autre au sein du même à la faveur de l'unité de l'être ; la raison est manifestation d'une liberté qui vise à neutraliser l'autre en l'englobant sous la généralité du concept. Elle est solipsiste et solitaire par nature, car dans l'exercice de la connaissance, elle ne peut rien trouver d'autre qu'elle-même dans le monde. La connaissance prive nécessairement l'être connu de son altérité, et dissout l'individualité singulière dans la généralité du concept. Il est donc par définition impossible de connaître l'autre en tant qu'autre. « Si on pouvait posséder, saisir, connaître l'autre, il ne serait pas l'autre ».

Or l'expérience du visage d'autrui est rapport à l'extériorité absolue. Il ne s'agit pas d'une altérité logique (le non-moi) ou relative (comme celle qui peut opposer des espèces différentes s'appelant cependant l'une l'autre comme faisant partie d'une unité de genre) mais d'une altérité radicale qui échappe à toute « prise », à tout pouvoir, à toute connaissance.

8. La compréhension d'autrui ne peut plus alors s'entendre comme connaissance, mais comme rencontre. L'homme est le seul être que je puisse rencontrer (précisément parce qu'il y a une séparation radicale entre les hommes ; c'est pour cette raison qu'une éthique est nécessaire et première). Cette rencontre se distingue de toute connaissance, défie toute tentative de conceptualisation. La rencontre est un événement à travers lequel on éprouve en même temps l'altérité absolue d'autrui et sa proximité (autrui comme « mon prochain »). Celle-ci est en elle-même un démenti porté à la suffisance d'une subjectivité repliée sur elle-même, puisqu'elle implique que je puisse entendre en tant que sujet une parole qui m'est étrangère et qui m'est adressée. Cette « capacité d'accueil » (Ricoeur) atteste que l'intériorité n'est pas seulement déterminée par la seule volonté de repli et de clôture.

9. Nous insistions précédemment (point 3) sur l'impossibilité d'entrer dans l'intériorité d'autrui, mais aussi sur la difficulté à connaître la nôtre propre... Ne sommes-nous pas en effet nous-mêmes habités de l'intérieur par la présence de l'Autre ?

C'est l'autre de mon corps que je suis, mais aussi que je vis comme objet faisant preuve d'une certaine opacité et « mystère » (« nul ne sait ce que peut un corps » - Spinoza). C'est l'autre de mon inconscient que je découvre à la faveur du sentiment d'une certaine « disparité interne » (ou le « cogito brisé » dont parle Ricoeur) ; mais c'est aussi l'autre de « l'être-en-dette » dont nous parlions avec Ricoeur la fois précédente (« Soi-même comme un autre »). Celui de « la voix » à la deuxième personne qui nous enjoint à répondre de ce que nous sommes devant autrui.

Cette proximité que nous pouvons avoir (il ne s'agit pas de connaissance mais bien plutôt d'une « fréquentation » ou d'un « apprivoisement »), avec ces Autres en nous (à la différence d'un comportement plus « clivé » reposant sur le déni de ces parties de nous) n'est-il pas de nature à faciliter en retour la reconnaissance de « je » dans l'Autre ? N'est-elle pas la condition d'une plus grande « proximité » et « compréhension » dans la rencontre ? Un accueil plus authentique de l'altérité d'Autrui dans l'unicité du sujet qu'il est.

10. Pour terminer, retour au regard d'autrui .

La question « pouvons-nous jamais comprendre autrui » peut s'inverser : « autrui peut-il être source de compréhension pour soi-même ? ».

Si le regard d'autrui a effectivement un caractère objectivant qui peut enfermer et figer (de ce point de vue, Sartre a sans doute raison), il est aussi source d'informations sur soi précieuse. Et la compréhension que nous avons de nous-mêmes (le regard que nous portons sur nous-même), et même au-delà la façon dont nous construisons ce que nous sommes, ne sont-elles pas en lien avec ces innombrables « regards », et en tout premier lieu les regards des figures parentales (et tout spécialement de la mère) de la première enfance ?

Et lorsque nous nous référons au « processus d'identification » (Freud) pour rendre compte de l'identité personnelle, ne reconnaissons-nous pas de facto la place d'autrui dans la constitution du sujet ?

Enfin, quel que soit le caractère parfois « prédateur » du regard d'autrui, n'est-il pas aussi indispensable pour nous aider à qualifier la réalité de nos actes ?