

Altérité.

L'autre homme : un semblable, et un être différent.

Un semblable : comme moi il lutte pour vivre, pour son honneur, sa dignité, il fuit la guerre, il désire la paix, et recherche les conditions paisibles d'une vie où il peut réaliser ses potentialités, ses rêves aussi. Le syrien migrant est un homme comme moi.

Un être différent : un être dont je ne comprends pas nécessairement, non seulement la langue, mais les codes, les coutumes, les mœurs, les réactions, le mode de pensée, la sensibilité.

L'autre : un ami ou un ennemi possible, ou les deux en même temps. L'autre qui fascine, l'autre qu'on craint, l'autre qui attire, l'autre qui repousse...

Notre question : qu'est-ce qui chez l'autre – que ce soit l'étranger, ou bien un proche, car le proche peut me rester étranger – résiste à ma compréhension, résiste à ma capacité d'accueil... ? L'autre n'est pas tout à fait un autre moi-même. Se dressent des différences sur fond d'une condition humaine commune. Ces différences peuvent être source de conflits, de posture de méfiance, de rejet, source de xénophobie, de racisme. Elles sont aussi source de découvertes, d'élargissement de notre horizon, et comme telle, source de liberté.

Mais je voudrais d'abord prendre les choses par le mauvais côté, me demander avec vous ce qui peut bien faire obstacle chez l'autre à la paix, à l'amitié, à l'accueil... et s'il est possible de surmonter cet obstacle et comment. Non, pour désespérer, loin de là. Mais si la foi et l'espérance ont un sens c'est justement, aujourd'hui en particulier, sur fond d'une actualité désespérante.

Deux temps dans notre réflexion : le premier pour tenter de montrer comment dans la tradition philosophique l'autre a été pensé sur le registre de la « mêmété » et non de l'altérité ; et le second pour laisser apercevoir, dans une tradition récente, une approche possible de l'autre dans son altérité.

Bien sûr, je m'appuierai sur quelques auteurs emblématiques seulement, et il n'est pas question de survoler toute la tradition philosophique à propos de l'altérité.

1. L'autre comme obstacle à ma liberté.

1.1. L'autre comme obstacle à la poursuite de mes intérêts et à l'affirmation de moi-même.

Nous avons tendance à penser spontanément que ma liberté s'arrête là où commence celle des autres. Une telle vision banale des choses fait de chacun de nous des êtres dont la liberté serait fermée par celle d'autrui. Chacun poursuivrait dans un univers fermé des désirs, des rêves. Mais mes désirs rencontrent ceux d'autrui ; si deux êtres désirent le même terrain, la même place, la même femme..., il y a conflit. Le conflit que je peux avoir avec l'autre ne peut alors être résolu que grâce à l'intervention d'un tiers : un tiers impartial (l'État et sa loi). C'est ce qu'illustre parfaitement la philosophie politique de Hobbes.

1.1.1 Hobbes : l'autre comme rival.

Hobbes (qui a connu les soubresauts de la révolution anglaise) imagine un état de nature, qui est un état de guerre ; il s'agit d'un état de nature fictif, certes, mais dont l'hypothèse permet de justifier l'idée d'un État autoritaire.

Regardons comment dans le *Léviathan* Hobbes présente cet état de guerre et en décrit les causes.

(...) *Nous pouvons trouver dans la nature humaine trois causes principales de querelle : premièrement, la rivalité ; deuxièmement, la méfiance ; troisièmement, la fierté (glory).*

La première de ces choses fait prendre l'offensive aux hommes en vue de leur profit. La seconde, en vue de leur sécurité. La troisième, en vue de leur réputation. Dans le premier cas, ils usent de violence pour se rendre maîtres de la personne d'autres hommes, de leurs femmes, de leurs enfants, de leurs biens. Dans le second cas, pour défendre ces choses. Dans le troisième cas, pour des bagatelles, par exemple, pour un mot, un sourire, une opinion qui diffère de la leur, ou quelque autre signe de mésestime, que celle-ci porte directement sur eux-mêmes, ou qu'elle rejaille sur eux, étant adressée à leur parenté, à leurs amis, à leur nation, à leur profession, à leur nom. (chapitre XIII)

L'état de guerre résulte d'abord de ce qu'on pourrait appeler des conflits d'intérêts : la poursuite de ses désirs se heurte à la poursuite des désirs des autres, et crée ainsi de la *rivalité*, dès lors qu'on n'est pas dans un état d'abondance : rivalité, par exemple, autour d'un point d'eau, d'un endroit fertile, d'une mine d'or, ou d'un puits de pétrole (imaginons-nous dans la conquête du Far West). Cette rivalité est source de conflits inévitables, et plus exactement d'une situation d'insécurité : tout le monde est en permanence sur le qui-vive, et de ce fait la méfiance généralisée fait qu'on s'arme, se protège pour se défendre des agressions possibles, pour être en *sécurité*. Songeons à la façon dont les gens se verrouillent, mettent des alarmes, voire s'arment comme aux États-Unis... Voilà pourquoi on prend l'offensive (on attaque un point d'eau pour se l'accaparer, par exemple), et pourquoi on est en même temps sur le qui-vive (une fois qu'on tient ce point d'eau).

Mais nous remarquerons dans ce texte qu'il n'est pas question seulement d'intérêt matériel, ou de question de survie. Il est question en troisième lieu « de glory », de fierté, de réputation. L'autre est mon ennemi potentiel, non seulement parce que ses intérêts sont susceptibles de se heurter à mes intérêts, mais encore parce qu'il est susceptible de m'offenser, de porter atteinte à l'image avantageuse que je cherche à donner de moi-même, de blesser mon amour propre.

Lisons encore ce passage du même chapitre :

« Car chacun attend que son compagnon l'estime aussi haut qu'il s'apprécie lui-même, et à chaque signe de dédain, ou de mésestime il s'efforce naturellement, dans toute la mesure où il l'ose (...), d'arracher la reconnaissance d'une valeur plus haute : à ceux qui le méprisent, en lui nuisant ; aux autres, par de tels exemples. » (chap. XIII)

Il s'agit d'être reconnu par l'autre comme lui étant supérieur, de marquer sa domination. Car l'homme ne se contente pas de conquérir une place que l'autre convoite, mais une fois qu'il la possède, il veut encore affirmer son avantage. D'où cette remarque de Hobbes

« L'homme est le plus enclin à créer du désordre lorsqu'il jouit de ses aises » (chap. XVI)

Alors qu'un lion repu n'est pas dangereux, l'homme n'est jamais aussi dangereux que « lorsqu'il jouit de ses aises » et qu'il a réussi à s'imposer et à se faire craindre de tout son environnement. Car il continuera alors à chercher à assurer sa domination, à entretenir l'image de sa domination.

Cependant l'état de guerre en quoi consiste l'état de nature - où règne plus une insécurité permanente que des combats effectifs quotidiens - n'en est pas moins fragile ; il s'agit d'un état d'égalité, car même le plus puissant reste aussi, malgré tout, en état d'insécurité : le plus fort n'est jamais à l'abri de la ruse du plus faible.

La seule façon de sortir de l'état de nature, selon Hobbes, c'est que tous se mettent d'accord pour se soumettre ensemble à l'autorité d'un tiers, d'un « souverain » qui disposera alors de toute l'autorité et de la force commune pour empêcher les individus de se faire la guerre. Sous la pression d'un désir de paix, de sécurité, d'ordre, par intérêt et par intérêt seulement, les hommes préfèrent, pour vivre en paix et pouvoir construire durablement une existence, s'en remettre inconditionnellement à une autorité commune. Plutôt la sécurité qu'une liberté suicidaire. La soumission à une autorité incontestée est le prix de cette sécurité.

Hobbes est un de ces auteurs modernes qui pensent l'État comme un moyen qui est au service de l'intérêt des individus, en l'occurrence un moyen de faire vivre ensemble des individus qui sont potentiellement ennemis. Car sans un État fort, il n'y a même pas de société ni de communauté possible.

La société est possible parce que les hommes partagent la même condition : la peur de la mort, la peur de l'insécurité. Une similitude de condition, un intérêt commun, les rendent disposés à se donner les moyens de vivre ensemble, non que chacun se fie soudain à la bonté de l'autre, mais chacun se met d'accord avec chacun pour se soumettre ensemble à une même autorité. Le contrat social ne provient pas de ce que soudain les hommes décident désormais de se faire mutuellement confiance. Non, le contrat passé entre les individus (de chaque individu avec chaque individu !) consiste à s'en remettre tous, sans condition, à une autorité qui les forcera à respecter leurs engagements, car on ne peut même pas se fier aux promesses de l'autre.

L'altérité est ainsi pensée sur le seul mode de l'adversité : l'autre n'est certes pas d'emblée mon ennemi, mais il l'est potentiellement, non seulement parce qu'il est susceptible de me nuire, mais aussi parce qu'il est susceptible de m'offenser.

1.1.2. Rousseau : l'amour propre.

Nous voudrions mettre l'accent sur cette troisième source de conflit avec autrui repérée par Hobbes : le souci de la « gloire », de la réputation.

Rousseau insiste également sur cette source essentielle de conflits entre les hommes, et lui donne un nom précis « l'amour propre ». Il distingue en effet l'amour de soi, à savoir le soin qu'on attache à son être, à la conservation de soi, et l'amour propre, à savoir le soin qu'on attache à son paraître, à l'image qu'on donne de soi aux autres. L'homme sauvage, celui qui est proche d'un état de nature originel, où les passions, provoquées entre autres par les inégalités qui aggravent les rivalités, sont encore peu présentes, ne connaîtrait que l'amour de soi, et pas encore l'amour propre. Rousseau avance même que l'émergence de l'amour propre dans le développement progressif de l'humanité, qu'il décrit dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, est quasiment la cause de tous les malheurs de l'humanité. Lisons ce passage qui se situe à la toute fin du *Discours* :

« Le sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait que vivre dans l'opinion des autres, et c'est pour ainsi dire de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence. Il n'est pas de mon sujet de montrer comment d'une telle disposition naît tant d'indifférence pour le bien et le mal, avec de si beaux discours de morale ; comment, tout se réduisant aux apparences, tout devient factice et joué, honneur, amitié, vertu, et souvent jusqu'aux vices mêmes, dont on trouve enfin le secret de se glorifier ; comment en un mot, demandant toujours aux autres ce que nous sommes, et n'osant jamais nous interroger là-dessus nous-mêmes, au milieu de tant de philosophie, d'humanité, de politesse et de maximes sublimes, nous n'avons qu'un extérieur trompeur et frivole, de l'honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur. »

Le souci du paraître, et non de l'être, voilà ce qui falsifierait les rapports humains.

Mais Rousseau a tort de penser que l'homme sauvage ignore l'amour propre ; d'ailleurs il est d'autres passages du même *Discours sur l'origine de l'inégalité* où Rousseau le confesse lui-même : le sauvage est déjà sorti de l'état de nature originel, où l'homme était semblable à un animal, état dont on n'a pas à avoir la nostalgie. Rousseau se contredit souvent, mais ses contradictions ne retirent rien à la portée considérable de sa pensée, au contraire.

En réalité, dès lors que l'homme sort de l'animalité, le paraître devient essentiel : faire admettre sa valeur par autrui, soigner son image, tenir son rang, séduire aussi dans les rapports amoureux... L'animal coïncide avec lui-même ; l'homme est sans cesse à l'extérieur de lui-même. Chaque homme existe par le regard de l'autre. Chacun d'entre nous est animé par un désir de reconnaissance – nous y reviendrons.

Or l'autre peut justement ébranler soudain l'image que j'ai construite de moi, ou que nous avons construite de nous

(parce que l'image peut être aussi collective, le français a une image de lui-même...). Le rejet de l'autre (sous la forme de l'exclusion, du racisme, etc.) ne vient pas seulement de ce que l'étranger vient manger notre pain, et de ce que sa venue fragilise notre confort matériel ou notre situation économique. Il vient aussi - et surtout - de ce qu'il met en cause l'image que j'ai de moi-même, ou que nous avons de nous-même, de cet extérieur qu'on a construit, individuellement et collectivement. Les mœurs de l'autre tendent à me faire douter de la légitimité des mes propres mœurs. L'étrangeté de l'autre contribue à ce que je devienne étrange (étranger) à moi-même.

À partir de là, je doute qu'on puisse penser le vivre ensemble à partir de l'idée que nous avons en commun des intérêts qui transcendent nos différences. L'autre c'est aussi celui qui fragilise mon identité.

L'autre n'est donc pas seulement un concurrent sur le marché, pour parler dans les termes du libéralisme économique, c'est aussi un rival dans la lutte pour la reconnaissance.

1.2. L'altérité impensée par l'utilitarisme et par son plus farouche adversaire : Nietzsche

1.2.1. L'utilitarisme. Agir ensemble en vue de l'utile.

Peut-on encore fonder le vivre ensemble sur une communauté d'intérêts, si nous cherchons non pas tant à défendre nos intérêts (économiques, par exemple) qu'à défendre une image de soi et qu'à préserver notre amour propre, qu'à lutter pour la reconnaissance ?

Il me semble – à monothéiste humble avis – que les postulats de la doctrine libérale, tant politique qu'économique, sont foncièrement erronés. De même qu'on ne peut penser l'économie à partir d'individus rationnels qui calculent au mieux leurs intérêts, en croyant que le libre jeu de la concurrence et la loi du marché contribueront au final à la prospérité générale, de même on ne peut penser la société à partir d'individus qui cherchent raisonnablement à faire coexister leurs intérêts avec ceux d'autrui, en s'en remettant à l'autorité d'un tiers impartial. La société n'est pas une somme d'individus dont les intérêts convergents l'emporteraient sur des intérêts divergents.

La pensée libérale est moins inspirée de Hobbes et de Rousseau qu'elle n'a des présupposés utilitaristes. Du moins la doctrine utilitariste est apparue sensiblement à la même époque que la doctrine libérale économique. L'utilitarisme consiste à penser le bien en termes rationnels d'utilité ou d'avantage et le mal en termes de nuisance ou de désavantage, et non en termes de quête de gloire, de réputation ou de reconnaissance, et encore moins en termes moraux d'inspiration religieuse : la valeur d'une action ne se juge pas à son caractère désintéressé, gratuit, mais seulement à son utilité, non seulement pour soi, bien entendu, mais aussi pour la société et l'humanité. Et je ne peux opposer ce qui est utile au groupe à ce qui m'est utile, sauf si je considère les choses à court terme, mais si je regarde raisonnablement au-delà de mon intérêt à court terme, alors ce qui est utile au groupe m'est en réalité nécessairement utile.

Le fondateur de la pensée utilitariste est le britannique Jeremy Bentham (1748 – 1832), un quasi contemporain d'Adam Smith (1727-1790).

Lisons ce que dit Bentham, dans l'ouvrage intitulé *Introduction aux principes de morale et de législation* (paru en 1789) :

« L'intérêt de la communauté est l'une des expressions les plus générales qu'on puisse rencontrer dans la phraséologie morale ; il n'est pas étonnant que le sens en soit souvent perdu. Quand cette expression a un sens, c'est le suivant : la communauté est un corps fictif, composé de personnes individuelles dont on considère qu'elles en constituent en quelque sorte les membres. Qu'est-ce donc que l'intérêt de la communauté ? La somme des intérêts des divers membres qui la composent. Il est vain de parler de l'intérêt de la communauté sans comprendre ce qu'est l'intérêt de l'individu. On dit qu'une chose promeut l'intérêt d'un individu, ou est dans son intérêt, quand elle tend à augmenter la somme totale de ses plaisirs ou, ce qui revient au même, à diminuer la somme totale de ses douleurs. »

Bentham s'en prend au mythe d'un intérêt général qui transcenderait les intérêts particuliers, sur lequel le repose le principe du contrat social de Rousseau en particulier : contrat social que le peuple passe avec lui-même pour que chaque citoyen consente désormais à obéir à la loi, en tant qu'elle est l'expression de la volonté générale – ce qui suppose que les citoyens qui font la loi (la démocratie ne peut être que directe) soient capables de faire passer la volonté générale avant leurs volontés particulières, et pour la penser et pour s'y soumettre. Bentham vise au-delà de Rousseau, Kant et toute vision idéalisée et non réaliste, à ses yeux, de la politique et de l'éthique.

Bentham pense partir d'un postulat on ne peut plus concret : chacun cherche son plaisir et fuit la souffrance. Il convient à travers la législation, et en particulier le principe pénal de la sanction, de garantir dans la société le maximum de plaisirs pour le maximum d'individus et le minimum de souffrances pour le minimum d'individus. La sanction fait souffrir mais permet justement d'empêcher que le délinquant et le criminel ne fassent souffrir davantage autrui et ne se fassent souffrir eux-mêmes inutilement. Car la souffrance infligée à autrui n'est jamais à terme utile à soi-même. D'où d'ailleurs une vision moderne de la sanction pénale dont la finalité n'est pas l'humiliation gratuite mais le bien du délinquant ou du criminel comme le bien commun, puisque le bien commun est la résultante du bien de chacun.

On voit clairement ici que la société est pensée comme une somme d'individus aux intérêts susceptibles d'être pensés comme convergents ; et qu'elle est pensée en outre à partir de l'idée que le plaisir m'est avantageux et la souffrance désavantageuse. Or je ne suis pas sûr *et* que la société puisse être pensée comme somme d'individus – Rousseau l'avait bien vu, la volonté générale n'est pas la somme des volontés particulières – *et* qu'on puisse mettre sur le même plan l'agréable et l'utile, le désagréable et le nuisible.

Sur le premier point, l'attachement à sa communauté d'origine, à sa culture, à sa nation montre dans les faits le

caractère totalement abstrait de la pensée utilitariste : car ce que dit Bentham des principes de la législation d'une société, fondée sur un calcul optimal des plaisirs et minimal des peines pour l'ensemble des individus composant cette société, fait totalement abstraction de la singularité de cette société elle-même, sur le plan des coutumes, des mœurs, de son identité culturelle. Or on sait qu'on peut sacrifier ce qui nous est individuellement utile pour défendre – de façon même totalement irrationnelle – notre communauté, notre patrie. Ce caractère abstrait de l'utilitarisme, on le retrouve dans la pensée libérale qui part des individus pour penser la société, et qui, comme telle, est incapable de penser les concepts comme ceux de nation, de patrie... de ce que Hegel appelait « l'esprit d'un peuple ».

Sur le second point qui a trait à la notion de plaisir et de souffrance et de son rapport à l'utile ou au nuisible, je vais laisser la parole à Nietzsche.

1.2.2. Nietzsche: l'autre par et pour ma volonté de puissance

Écoutons directement ce que dit Nietzsche (dans un de ces textes censés appartenir à un ouvrage qui devait s'appeler *Volonté de Puissance*) :

« L'homme ne recherche pas le plaisir et n'évite pas le déplaisir : on comprend à quel célèbre préjugé je veux contredire ici. Le plaisir et le déplaisir sont de simples conséquences, de simples phénomènes secondaires. Ce que veut l'homme, ce que veut la plus petite parcelle du vivant, c'est une augmentation de puissance. Dans l'aspiration vers ce but il y a plaisir tout autant que déplaisir ; dans chacune de ses volontés l'homme cherche la résistance, il a besoin de quelque chose qui s'oppose à lui... le déplaisir entrave à la volonté de puissance, est donc un facteur normal, l'ingrédient normal de tout phénomène organique ; l'homme ne l'évite pas, il en a au contraire besoin sans cesse : toute victoire, tout sentiment de plaisir, tout événement présuppose une résistance surmontée. »

(...) « L'homme aspire au bonheur » - qu'est-ce qui est vrai là-dedans ? Pour comprendre ce que c'est que la vie, quelle sorte d'aspiration et de tension exige la vie, la formule doit s'appliquer aussi bien à l'arbre et à la plante qu'à l'animal. « A quoi aspire la plante ? » (...) Pourquoi les arbres d'une forêt luttent-ils entre eux ? Pour le « bonheur ? » ? - Pour la puissance !...

L'homme devenu maître des forces de la nature – l'homme comparé à un pré-homme - représente une énorme quantité de puissance – et non pas une augmentation de bonheur ! Comment peut-on prétendre qu'il aspire au bonheur ?

(La volonté de Puissance, trad. Henri Albert § 303, § 305)

Remarquons la terrible actualité de la dernière formule.

Nietzsche s'en prend ici « ce célèbre préjugé » sur lequel est fondé précisément la pensée utilitariste : l'homme cherche le plaisir ; il évite la souffrance. Penser le plaisir comme évitement de la souffrance, c'est avoir une vision bien petite du plaisir. Non, la souffrance est recherchée dès lors que le plaisir est grandi par le fait d'obtenir une victoire sur la souffrance. Cela explique que l'homme, loin de chercher seulement ce qui lui paraît utile, soit capable d'efforts et de dépenses (tant au sens psychologique qu'au sens économique) inconsidérées et parfaitement inutiles, en sport, au jeu, dans des festivités de toute sorte, au combat, tant l'intensité du sentiment de vie ainsi procurée est accrue ; et ce n'est pas tant l'effet, à savoir le plaisir effectivement obtenu, qui est recherché que cette intensité de vie elle-même. Le plaisir ne se confond en rien avec l'utile.

Ce que veut mettre en évidence Nietzsche ici c'est que ce que cherche tout homme, ce n'est pas tant l'objet de ses désirs, que le dynamisme qui est à l'œuvre dans ses désirs. Certes Nietzsche n'emploie pas le terme désir, mais celui de « volonté de puissance »

Que faut-il entendre par « volonté de puissance » ? Nietzsche est influencé par Schopenhauer qui parle d'un « vouloir-vivre universel ». Mais si volonté du vivant il y a, elle ne veut pas la vie, elle veut la puissance à l'œuvre dans le vivant. C'est pourquoi Nietzsche lui préfère le terme de volonté de puissance. La volonté de puissance qui meut le monde vivant depuis le plus petit organisme jusqu'à l'homme, n'a pas pour objet la puissance, comme si un individu (un organisme) cherchait à *posséder* la puissance, comme si on disait que ce que veut la volonté serait un objet extérieur à elle-même qui serait la puissance ; non, la volonté de puissance ne veut pas *avoir* la puissance, elle veut sa propre puissance, la puissance de son *être*, la puissance de son propre dynamisme.

L'homme cherche nécessairement à affirmer sa puissance, comme un arbre cherche à affirmer sa puissance, au détriment d'autres êtres vivants. Cette quête de puissance est généreuse, gaspilleuse, dépensière, comme gratuite. Songeons ici à l'exemple de l'accouplement sexuel ; chacun cherche, non pas nécessairement un pouvoir sur l'autre, mais la puissance du dynamisme à l'œuvre dans l'accouplement. Le plaisir ainsi n'est pas tant la fin cherchée que l'effet d'une augmentation de la puissance. La volonté de puissance est à elle-même sa propre fin. Le bonheur n'est donc pas la fin de nos existences, et ne saurait être l'objet calculé de nos désirs.

Qu'en est-il alors du rapport à l'autre, dans une telle perspective ?

L'autre n'est pas tant un obstacle à ma volonté de puissance qu'un instrument possible de ma volonté de puissance. Ma puissance s'affirme justement dans la victoire que je suis susceptible de remporter sur l'autre, s'il se présente comme un obstacle à ma volonté de puissance. C'est pourquoi je ne fuis pas nécessairement le combat mais je le cherche. L'autre est l'occasion d'affirmer ma puissance. Une occasion qui présente des risques, puisque l'autre peut aussi m'humilier, ou me rabaisser.

Cela permet de comprendre aussi que dans la sexualité la recherche de la puissance pour la puissance puisse avoir aussi bien pour résultat la possession amoureuse de l'autre que la destruction de l'autre, puisque le but cherché est le sentiment d'un accroissement de puissance, dont le plaisir n'est alors que l'effet ou le symptôme. Songeons ici à Sade : à la jouissance d'être souverain dans le plaisir. Imaginons le plaisir ressenti par Néron en regardant l'incendie de

Rome qu'il aurait lui-même provoqué... Nous évoquons évidemment une sexualité dont l'amour est absent. Mais que faut-il entendre par « amour » ?

Nietzsche dit d'une autre façon que Freud, mais d'une façon qui préfigure ce que va dire Freud, l'affirmation de la puissance pour la puissance peut être du côté de la vie, de ce que Freud appelle la pulsion de vie (*Eros*) comme elle peut être du côté de la pulsion de mort (*Thanatos*). L'amour accroît ma puissance vitale et le pouvoir de la vie (puisque la reproduction est aussi une des finalités de la sexualité), mais la recherche de la puissance pour la puissance peut s'exprimer en même temps à travers des formes haineuses de destruction. Nietzsche dit que la volonté de puissance peut revêtir des formes actives et créatrices, et des formes réactives et auto-destructrices. Qu'est-ce qui permet alors de les démarquer l'une de l'autre ? Nous serions tentés de dire que les unes que les premières sont du côté de la vie et de l'amour et les autres du côté de la mort et de la haine. Mais Nietzsche ne formule pas les choses ainsi.

Il convient de remarquer que Nietzsche développe une éthique aristocratique, souligne les valeurs de magnanimité, et même du « grand amour ». Nietzsche est ambivalent par rapport au christianisme, car la puissance s'affirme aussi plus à travers la générosité qu'à travers une haine vengeresse et mesquine. Mais il dit lui-même que le grand amour ne va pas sans grand mépris. La puissance suppose aussi la mise à distance. « Qu'est-ce qu'être aristocrate ? Être toujours en représentation », dit Nietzsche. Je dois faire en sorte de pouvoir lire dans le regard de l'autre ma supériorité. Dès lors il n'y a nulle place dans cette éthique pour une reconnaissance réciproque

Freud ne dit pas que l'amour permet de distinguer un rapport pathologique à l'autre d'un rapport qu'on pourrait qualifier de normal ou de respectueux de l'autre ; il ne montre que les formes pathogènes de l'amour ; c'est son métier de médecin psychanalyste. Penser une relation normale ou respectueuse à l'autre, c'est sortir du champ médical ou thérapeutique, et rentrer dans le champ de l'éthique, de la philosophie, ou de la théologie. Et parler alors de l'autre autrement que comme un obstacle à mes intérêts, à mon honneur, à ma puissance, ma liberté. Et parler enfin de l'autre.

2. L'autre comme source de liberté.

2.1. La reconnaissance réciproque.

2.1.1. La lutte pour la reconnaissance.

Finalement nous n'avons pas vraiment abordé l'autre dans sa différence, mais nous avons plutôt présenté l'autre comme un autre moi-même, susceptible de nuire à mes intérêts comme je suis susceptible de nuire aux siens, susceptible d'écorner l'image que j'ai de moi-même, comme moi-même je suis susceptible d'écorner l'image qu'il tente de donner lui-même, susceptible de contrarier ma puissance comme il peut contrarier la mienne etc. Nous sommes les uns pour les autres semblables dans la façon de considérer l'autre comme un ennemi potentiel, un rival... D'une façon générale nous ressentirions l'autre comme un obstacle à notre liberté, la liberté entendue comme capacité de réaliser nos désirs et d'affirmer notre puissance. Ma liberté s'arrêterait là où commence celle de l'autre.

Renversons le propos : ma liberté commence là où commence celle de l'autre.

L'altérité est la porte de la liberté. L'accueil, l'acceptation de l'autre dans sa différence accroissent ma liberté plus qu'elles ne la diminuent. Mais ces termes d'accueil, d'acceptation, sont un peu éculés. Le terme qui convient est celui de reconnaissance.

Nous avons plusieurs fois évoqué cette notion de reconnaissance. Hegel parle même de lutte pour la reconnaissance d'une manière célèbre. Regardons rapidement ce qu'il en dit dans sa fameuse dialectique du maître et de l'esclave (dans la *Phénoménologie de l'Esprit*).

Chaque conscience, ou plus exactement chaque homme, en tant qu'il est conscience de soi, tente – nous dit Hegel – de s'affirmer dans son humanité, en montrant à une autre conscience (à un autre homme) qu'il est justement un homme, et pas un animal, et que ce qui le distingue de l'animal c'est sa capacité de mettre sa vie en jeu. Dès lors un combat, une lutte à mort s'engage entre ces deux consciences : je veux montrer à l'autre que je suis capable de mettre ma vie en péril, et l'autre de même. D'un tel combat sort un vainqueur et un vaincu. Le vaincu devient alors l'esclave de l'autre. Mais le maître va devenir dépendant du travail de l'esclave, et finalement le maître va finir par reconnaître la valeur de l'esclave, par reconnaître son humanité. Car l'humanité ne se définit pas seulement par la capacité de préférer la mort au déshonneur, elle se définit aussi par le travail, la capacité de transformer la nature par le travail.

Il y a beaucoup de profondeur dans ce récit métaphorique de la lutte pour la reconnaissance. Il est vrai qu'on se fait valoir par la bravoure à la guerre, mais aussi par le travail. Cela nous donne une petite idée de la destinée historique de l'homme : aux sociétés aristocratiques où l'on se fait reconnaître par des valeurs guerrières – et on voit que Nietzsche les remet à l'honneur – succèdent des sociétés bourgeoises où on se fait reconnaître par le travail. Marx a été sans doute sous l'influence d'une telle vision de l'histoire : car la bourgeoisie devient dépendante du prolétariat, et ainsi un rapport de force devrait se renverser en faveur du prolétariat.

Mais ce qui nous frappe, c'est que la réciprocité de la reconnaissance dans un rapport d'égalité n'est pas affirmée comme telle par Hegel. La lutte par la reconnaissance se fait toujours dans un rapport d'inégalité, d'abord entre le maître et l'esclave qui reconnaît la supériorité du maître, et ensuite entre l'esclave qui a réussi par son travail à rendre le maître dépendant de lui et le maître qui le reconnaît. Que ce soit en termes psychologiques, juridiques ou moraux : la reconnaissance ne peut être que réciproque, dans une égalité, non de fait, mais de valeur, dans une égalité de dignité.

Quand je remercie quelqu'un d'autre de son aide, d'un cadeau qu'il m'a fait, je lui suis reconnaissant. Partons de cette notion de reconnaissance : je sais ce que je lui dois, je mets fin à toute méfiance je lui accorde sa place d'être

humain, je lui *reconnais* son humanité. Je rends grâce à quelqu'un, dit-on aussi, pour témoigner ma gratitude (*grazie* en italien ou *gracias* en espagnol signifie merci). La grâce et la reconnaissance, cela va ensemble. L'autre remercié, reconnu, est une grâce qui met fin à l'idée même d'une *lutte* pour la reconnaissance. François Vouga traduit souvent le mot *agapè* (amour) dans le Nouveau Testament par reconnaissance.

2.1.2. Kant : de la dignité de l'autre et de soi-même.

Pour mieux comprendre cela, il nous faut revenir à la notion de dignité, et partant à Kant, et à la façon dont il met la notion de dignité de la personne humaine au cœur de la morale.

L'autre ne m'est pas simplement utile ou nuisible, il n'est pas seulement l'occasion d'affirmer ma puissance, ou du moins il n'est pas que cela – car on ne peut empêcher les hommes d'être dans des conflits d'intérêts et des conflits d'*ego* – il est l'autre à qui je reconnais sa dignité d'homme. Celle-ci ne peut différer selon sa classe sociale, son rang, sa place, son sexe, sa race, etc.

Rappelons une des formulations de l'impératif catégorique :

« *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, jamais simplement comme un moyen* »

J'ai besoin des services des autres, comme autrui a besoin de mes services ou de mes compétences. Nous nous utilisons les uns les autres, nous sommes chacun pour l'autre des moyens. Grâce au boulanger, j'ai le moyen d'avoir du pain, grâce au médecin j'ai le moyen de me soigner. Mais nous ne devons jamais traiter autrui seulement comme un moyen. Celui dont je me sers des services ou des compétences, je dois le traiter aussi et toujours comme un homme, c'est-à-dire en le respectant. Il n'est pas interdit d'employer un domestique, ou pour un patron d'employer des salariés. Mais je dois en même temps respecter le domestique que j'emploie, tout comme le patron doit respecter ses salariés : les traiter en égaux, du moins dans leur dignité d'être humains. Je ne dois pas non plus perdre ma dignité, en instrumentalisant l'autre pour mon plaisir (viol) ou pour mon avantage (dénoncer un innocent)... Garder sa dignité, respecter la dignité de l'autre... en toute circonstance. Le respect de l'humanité de l'autre n'a d'autre fin que ce respect lui-même.

(...) « *Dans le règne des fins tout a un prix ou une dignité. Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, ce qui par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité* » nous dit Kant

Kant n'énonce aucune morale, il n'y pas de morale de Kant ; il analyse ce qu'il y a au fond de nos jugements moraux, il explicite l'exigence morale de tout un chacun. L'exigence de respecter l'autre dans son humanité et sa dignité d'homme, et celle-ci est inconditionnelle. Prenons des exemples. Rien ne m'autorise à me servir de l'autre et seulement à me servir de l'autre, en attendant à sa et à ma dignité, pour mon avantage personnel : le forcer à dénoncer un innocent ou à mentir pour échapper moi-même à la justice ; je ne peux utiliser l'autre seulement comme un moyen de gagner de l'argent, et le jeter quand il me fait perdre de l'argent – c'est toute la question des contradictions éthiques auxquelles conduisent le système capitaliste, et auxquelles un patron peut être, humainement, confronté. Je ne peux pas utiliser l'autre comme un cobaye (par exemple pour une expérimentation médicale), du moins sans son accord, sous prétexte que cette utilisation est utile à l'humanité.

On voit parfaitement comment le respect de la dignité ne signifie pas nécessairement la poursuite de ce qui est nous utile ou avantageux. Non qu'ils rentrent nécessairement en contradiction – car le respect de la personne humaine peut converger avec la poursuite de l'intérêt commun - mais ils peuvent (comme dans le cas de l'expérimentation médicale sans le consentement de la personne humaine, utile au progrès de la médecine, ou dans le cas du licenciement de masse utile à la survie d'une entreprise). C'est pourquoi on fait un contresens quand on interprète l'autre formule de l'impératif catégorique : « *Agis de telle sorte que ériges la maxime de ta conduite en loi universelle de la conduite humaine* » de la manière suivante : « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse ». Non, l'impératif moral ne résulte pas d'un calcul d'intérêt, mais d'une règle morale inconditionnelle : le respect de chacun dans sa dignité d'homme.

Prenons un exemple : si je mens à l'autre en lui faisant une fausse promesse (dans l'espoir d'en tirer un avantage personnel, comme lorsque je lui promets de garder son argent pendant qu'il part en voyage et que je n'en fais rien), je me sers de sa confiance, et de son adhésion, comme de celle de tout homme, au principe selon lequel on ne doit jamais mentir à l'autre pour ses fins personnelles, ni ne jamais trahir personne. Le mal consiste précisément à faire pour soi une exception à une règle universelle.

2.1.3 Le respect de la dignité est l'expression de ma liberté.

Ce qui est en jeu ici c'est la liberté.

On comprend en effet que si on est capable de faire passer son devoir avant ses intérêts, c'est qu'on est capable de ne pas se laisser déterminer par ses intérêts, aussi difficile que cela paraisse. Celui qui résiste à la tentation de faire une exception à la règle universelle du respect de toute personne humaine manifeste une réelle liberté : celle de bien agir. Et cette règle, c'est moi-même, c'est ma raison, qui me l'impose. Je ne me soumetts pas à la loi par crainte de mes parents, de mes tuteurs, de mes chefs, par crainte de l'État, ou par crainte de Dieu – si non je m'y soumettrais par intérêt – je m'y soumetts parce que je pense en toute autonomie que je dois m'y soumettre.

Reconnaître la valeur de la personne, sans se laisser aveugler par la poursuite des ses intérêts, ou sans se laisser submerger par une lutte pour la reconnaissance sans fin, c'est manifester sa liberté – rare et coûteuse. Le mal est banal, le bien est exceptionnel, mais il est possible. Et le bien, c'est aussi la liberté offerte et gagnée. On sent ici l'influence de l'éducation chrétienne qu'a reçue Kant sur sa manière de penser les choses ; mais Kant donne une forme rationnelle,

laïque pourrait-on dire, à une exigence de moralité dont on peut percevoir l'origine chrétienne, ou monothéiste. Mais intéressons-nous à la formulation rationnelle qu'il donne ainsi de principes moraux, dont on aperçoit en effet le caractère inconditionnel et comme tel universel. Car la personne humaine ne se décline pas différemment selon les peuples, les coutumes, les cultures – comme le disait déjà Paul.

Respecter l'autre dans sa dignité c'est bel et bien considérer l'autre comme un homme comme moi-même, et non l'exclure de l'humanité, comme on a tendance à le faire spontanément dans toute société : l'humanité cesse souvent aux frontières de sa culture, de son peuple, de sa nation... C'est le rattacher à une même humanité. Celle-ci a en commun d'être raisonnable, dit Kant, et comme telle d'atteindre l'universalité, non seulement dans le domaine théorique (de la connaissance), mais aussi dans le domaine pratique (de la morale, du droit).

Kant évoque, dans la *Critique du Jugement*, la notion de sens commun, qui désigne l'usage raisonnable du jugement que peut (ou non) en faire tout homme. La liberté c'est déjà la liberté de jugement. Celui-ci doit être autonome - et ne pas se laisser déterminer par des tuteurs qui prétendent penser à notre place – et doit tenir compte de la pensée de l'autre. Lisons plutôt

« *Sous cette expression de sensus communis on doit comprendre l'idée d'un sens commun à tous, cette faculté de juger, qui dans sa réflexion tient compte en pensant du mode de représentation de tout autre homme, afin de rattacher pour ainsi dire son jugement à la raison humaine tout entière et échapper, ce faisant, à l'illusion résultant des conditions subjectives et particulières pouvant aisément être tenues pour objectives, qui exercerait une influence néfaste sur notre jugement. C'est là ce qui est obtenu en comparant son jugement aux jugements des autres (...) et en se mettant à la place de tout autre* ».

Les maximes du sens commun (sont) : 1. Penser par soi-même ; 2 Penser en se mettant à la place de tout autre ; 3. Toujours penser en accord avec soi-même. La première maxime est la maxime de la pensée sans préjugés, la seconde est celle de la pensée élargie, la troisième maxime est celle de la pensée conséquente ».

« Penser en se mettant à la place de tout autre », c'est penser tout court. Hannah Arendt cite Kant quand elle dit qu'Eichmann, en fonctionnaire zélé responsable de la mort de centaines de milliers de Juifs, était tout simplement incapable de penser. Ce précepte « Penser en se mettant à la place de tout autre » va de pair avec le premier « penser par soi-même ». Penser à la place de l'autre qui est d'une culture différente, par exemple, ce n'est pas penser comme le groupe auquel j'appartiens m'incite à penser, avec toute sorte de préjugés culturels, nationaux, racistes – c'est penser par soi-même. Et dès lors qu'on pense ainsi raisonnablement, on est alors conséquent avec soi-même. La reconnaissance de la pensée d'autrui m'aide à penser librement et rationnellement. Penser en se mettant à la place de tout autre, « c'est rattacher son jugement à la raison humaine tout entière », celui d'autrui comme le mien... et être capable ainsi d'atteindre une certaine objectivité.

La reconnaissance de l'autre dans sa dignité permet de m'élever à l'universalité, en considérant l'autre comme un être raisonnable, et le libre auteur d'une même loi morale.

2.2. La découverte de l'autre.

2.2.1. La morale inspirée par la sensibilité autant que par la raison.

Finalement Kant pense encore l'autre comme un autre moi-même, comme un être doué comme moi de raison, faculté de l'universel. Oui l'autre peut, comme moi, par sa raison découvrir des vérités universelles de nature scientifique, ou inventer des moyens techniques pour atteindre des fins utiles ; mieux, il peut se donner une règle morale dont la validité est universelle. Mais il n'est pas sûr que la morale soit parfaitement rationnelle et puisse même se traduire par la formulation d'une loi universelle objective. Il y a une raison à cela, c'est déjà que la notion de dignité, à notre sens, n'a rien de rationnel. On comprend qu'on puisse donner une forme intégralement rationnelle à une vision utilitariste de la morale et du droit, mais on le comprend moins pour une vision déontologique de la morale qui exige de respecter inconditionnellement la personne humaine. On a décelé l'inspiration chrétienne de cette dernière conception de la morale. Peut-on couper la morale de fondements extra-rationnels – que ceux-ci soient pensés en termes religieux, ou simplement en termes de sensibilité ?

Le terme d'humanité désigne, non seulement ce qu'il y a de commun aux hommes en tant qu'ils appartiennent à la même espèce animale, mais aussi une qualité morale : la sensibilité à la souffrance d'autrui. Avoir de l'humanité, traiter quelqu'un avec humanité, c'est mettre un peu de chaleur dans des rapports froids, inhumains justement – imposés par exemple par une administration ou par une situation de guerre, etc – d'où la prise en compte de l'autre est totalement absente. Qu'on songe à la façon dont on manifeste peu d'humanité à l'égard des réfugiés et des migrants venant du Moyen-Orient, par exemple. Humanité devient alors synonyme d'empathie, de sympathie, de pitié – dont Rousseau disait qu'elle était une donnée originelle de la sociabilité humaine. En tout cas, nous voilà plutôt du côté de l'*agapè* chrétienne, de l'amour au sens évangélique, que du côté de la raison, comme fondement d'une loi morale universelle.

Or quelle que soit la profondeur de la philosophie de Kant, celle-ci ne peut faire l'économie de la sensibilité humaine, comme elle tente de le faire sous prétexte que la sensibilité est de nature subjective, en voulant donner un fondement rationnel et seulement rationnel à la morale pour qu'elle puisse se présenter légitimement comme universelle. Mais comme chacun sait – ou ne sait pas – la philosophie morale de Kant donne de ce fait à la notion de devoir un caractère totalement formel. Au point d'aboutir à des contradictions - dont l'une est bien connue, depuis une objection faite par Benjamin Constant à Kant : si j'accueille un ami dans ma maison pour qu'il échappe à des hommes qui le poursuivent et veulent le tuer, et si ces hommes frappent à ma porte pour me demander s'il ne s'est pas caché chez moi, je ne vais pas leur dire la vérité : je vais donc mentir, et faire une exception à l'interdiction universelle et

inconditionnelle du mensonge, au devoir de ne pas mentir. Ici c'est ma sensibilité qui me guide.

Peut-être qu'en réalité, quand je m'impose comme règle de respecter la dignité de l'autre, à tout prix - puisque la dignité c'est ce qui n'a pas de prix - alors j'écoute ma sensibilité plus que ma raison. Ma sensibilité est subjective, soit. Mais qui nous dit que la sensibilité - qu'il ne faut pas confondre ici avec la connaissance venant des sens, mais qui aurait plus à avoir avec ce que Pascal appelait le « cœur » - peut ne pas avoir une valeur universelle. Kant parle d'un « sens commun », à l'occasion du jugement esthétique. Celui-ci fait appel, non seulement à la raison, mais à la sensibilité. Or le jugement esthétique est susceptible d'avoir une valeur universelle, même si cette universalité est subjective, dit Kant. Je pense que le jugement moral, comme le jugement esthétique, est de l'ordre d'une universalité subjective - et ne pourra jamais revêtir l'aspect d'une loi universelle objective.

Ce que je veux dire c'est que l'autre n'est pas tant celui qui souffre comme moi, au point que je puisse avoir de la pitié ou de l'empathie pour lui (comme le dirait Rousseau), que celui qui fait irruption, entre autres par ses souffrances, dans l'univers de mes représentations et de la poursuite de mes désirs et des mes intérêts, au point que ma raison découvre aussi ses limites. Il élargit l'horizon de ma pensée, il libère ma pensée des limites dans laquelle elle s'enfermait. Et c'est en ce sens qu'elle me libère, qu'elle est source de liberté. Mais pour ce faire, nous devons faire, au final, un détour par la phénoménologie.

2.2.2. L'apport de la phénoménologie. Merleau-Ponty contre Sartre.

L'autre fait irruption dans le confort de mes habitudes de pensée, il ébranle mes préjugés - Kant nous le suggérerait bien quand il disait que penser librement c'est penser en se mettant à la place de tout autre. Mais il y a plus, l'irruption de l'autre dans mon monde, comme on dit familièrement, et c'est aussi l'ouverture à un monde autre.

La notion de monde ici est une notion cardinale de la phénoménologie

Toute conscience est conscience d'un monde, dit Husserl. Un monde s'ouvre à une conscience, en même temps que toute conscience s'ouvre à un monde, ou ouvre un monde, si je puis dire. Le monde dont Descartes prétend douter pour mieux être assuré ensuite de l'existence de sa propre pensée - je pense alors même que je doute de l'existence du monde, donc je suis sûr d'exister, au moins comme pensée, tel est le sens de la formule célèbre « je pense donc je suis » - ce monde ne peut être en réalité mis en doute, puisqu'il est le corrélat nécessaire de la conscience. Je peux tout en plus en faire abstraction, nous dit Husserl, jamais en douter. De même comme autrui fait partie du monde, on ne peut douter de l'existence d'autrui (d'autant que j'existe pour et par autrui), on ne peut qu'en faire abstraction.

Comprenons bien les choses. C'est que le monde n'est pas un objet. Il est un horizon, une toile de fond. C'est sur fond de monde que j'isole des objets. Une science particulière se concentre sur un objet déterminé, qu'elle détache du reste du champ de l'expérience humaine.

Car les objets visés par la conscience le sont dans des visées intentionnelles de cette conscience. Il n'y a pas d'objet neutre face à un sujet indifférent : je vise un objet dans l'horizon de préoccupations déterminées. Mais on l'oublie aisément. On croit naïvement à une sorte d'existence des objets indépendante de la conscience. Alors que les objets ne se dressent que dans l'horizon de préoccupations humaines, individuelles ou collectives. Un objet n'est jamais isolé, il est toujours relié à d'autres objets réels ou possibles, ayant chacun une fonction déterminée à l'intérieur d'un ensemble lui-même finalisé. Un objet a toujours sa place : ici les murs, les fenêtres, la porte, les tables, les chaises, le tableau... Tous les objets (tables, chaises...) sont disposés d'une manière qui les relie en vue d'un usage déterminé à l'intérieur d'une pièce qui a une fonction déterminée, elle-même située dans un bâtiment qui a une fonction déterminée. Il peut se trouver ici un objet insolite, un objet qui n'y a pas sa place, par exemple un lit, un scooter... Imaginons un lion dans cette pièce, il n'aurait rien à faire ici. Cela fait rire. Les artistes d'ailleurs - en particulier surréalistes - jouent sur la rencontre improbable entre des objets qui n'ont rien à faire ensemble...

Or l'autre homme est toujours un être qui, à l'intérieur d'un complexe d'objets utiles où chaque chose a sa place, n'est jamais tout à fait à sa place. Par son regard, sa présence, il dérange un tant soit peu. Telle est la situation dans laquelle on se retrouve, par exemple, dans un espace clos et fermé, comme celui d'un ascenseur. La politesse est là pour tenter de cacher notre embarras. Supposons que cet autre, en plus, ait un accoutrement ou un posture qui soit quelque peu inhabituelle, que parmi nous - dans cette salle simplement - il y ait, par exemple, un individu avec un turban et la tenue d'un Touareg ; on serait non seulement étonné, mais mal à l'aise.

L'autre n'est jamais réductible à un objet qui a une place déterminée dans un contexte aux fonctionnalités en réalité bien préétablies - sauf justement dans un monde économique réifié (pour parler comme Marx) où l'homme est réduit au rôle de rapporter de l'argent, où, comme dirait Kant, où l'être n'a qu'un prix marchand. Mais c'est ce qui provoque notre indignation. L'autre n'est précisément pas réductible à un objet, et c'est en ce sens qu'il est liberté. La présence de l'autre est une ouverture à un monde, et comme telle source de liberté. Le propre d'un monde c'est de n'avoir aucune limite déterminée. Même celui qui m'est proche, et pas seulement l'étranger aux mœurs déstabilisatrices, ne peut être ramené à un objet d'un savoir fini ou clos, d'un savoir objectif.

Tentons de comprendre avec un texte de Merleau-Ponty cette irruption de l'autre comme monde autre.

« Autrui me transforme en objet et me nie, je transforme autrui en objet et le nie ; dit-on . En réalité le regard d'autrui ne me transforme en objet, et mon regard ne le transforme en objet, que si l'un et l'autre nous retirons dans le fond de notre nature pensante, si nous nous faisons l'un et l'autre regard inhumain, si chacun sent ses actions, non pas reprises et comprises, mais observées comme celles d'un insecte. C'est par exemple ce qui arrive quand je subis le regard d'un inconnu. Mais, même alors, l'objectivation de chacun par le regard de l'autre n'est ressentie comme pénible que parce qu'elle prend la place d'une communication possible (...). Si j'ai affaire à un inconnu qui n'a pas encore dit un seul mot, je peux croire qu'il vit dans un autre monde où mes actions et mes pensées ne sont pas dignes de

figurer. Mais qu'il dise un mot, ou seulement qu'il ait un geste d'impatience, et déjà il cesse de me transcender ; c'est donc là sa voix, ce sont là ses pensées, voilà donc le domaine que je croyais inaccessible...» (Phénoménologie de la Perception, p. 414, éd Gall.)

On peut se regarder comme des objets, chacun est un objet pour un autre, dans un horizon où chacun a sa place, suit sa route, où chacun fait abstraction du monde de l'autre. Chacun est dans son monde. Son monde m'est fermé, le mien lui est fermé. Mais il suffit d'une occasion – un accident, un événement inattendu – pour que les choses ne soient plus tout à fait à leur place, si je puis dire, pour qu'on s'ouvre l'un l'autre, pour qu'on se parle simplement... pour qu'on découvre son voisin de palier, par exemple, à l'occasion d'une inondation dans l'immeuble, etc. et que soudain un monde s'ouvre à moi. Songeons à la l'arrivée massive des migrants du Moyen Orient. Nous craignons qu'ils pénètrent notre monde, qu'ils dérangent son ordre fragile, surtout en ce moment de crise : les accueillir, c'est prendre le risque d'ouvrir un monde nouveau, d'ouvrir des perspectives nouvelles... La liberté se manifeste ici dans notre capacité de surmonter des résistances, des peurs.

L'ouverture à un monde accroît mes possibilités imaginatives, intellectuelles... Mais la découverte d'un monde qui me rappelle ma propre fragilité – on pense à la présence d'un SDF qu'on préférerait ignorer – peut aussi effrayer et provoquer chez moi une fermeture.

Il serait intéressant d'opposer ce bref texte de Merleau-Ponty à ceux de Sartre qui dit que le regard et le jugement de l'autre me chosifie, m'objective précisément, au point que la liberté d'autrui se heurte à la mienne, comme à un mur. On connaît la fameuse formule de Huis Clos « l'enfer est les autres ». L'enfer vient de ce que je deviens prisonnier de la façon dont l'autre m'essentialise par son regard et son jugement. D'où cette formule étonnante : « *C'est en face de l'autre que suis coupable. Coupable d'abord lorsque, sous son regard, j'éprouve mon aliénation et ma nudité comme une déchéance que je dois assumer* ». (L'Être et le Néant, p. 481).

Il n'est pas étonnant que Sartre ne parle jamais de l'amour ou seulement d'une façon négative comme si l'amour et la liberté étaient incompatibles, parce que dans l'amour chacun tenterait, à travers son désir, de posséder l'autre comme un objet, et ce en vain puisque chacun reste une liberté... « *Autrui est par principe insaisissable il me fuit quand je cherche et me possède quand je le suis...* ». Il est extraordinaire que Sartre ne parvienne pas à penser une relation intersubjective autrement que comme une relation d'objectivation mutuelle vouée à l'échec. Comme s'il passait à côté de la révolution de la phénoménologie, dont il s'inspire grandement part ailleurs.

Il y a un moment, justement, où l'autre se découvre à moi, et réciproquement, la façon dont l'autre se découvre à moi et où je me découvre à lui – partiellement bien sûr, puisque chacun laisse seulement entrevoir tout un monde possible - bien loin de m'aliéner ou de restreindre ma liberté, l'augmente, en élargit les possibilités.

2.2.3. Lévinas. La transcendance d'autrui.

Lévinas pense de manière totalement opposée à Sartre la façon dont je me présente nu et fragile - du moins le visage et le regard nus - devant l'autre. La présence de l'autre, me montrant son visage, loin de devoir être ramenée à une déchéance, est un appel vers l'infini, vers ce qui brise toute totalité finie - celle dans laquelle m'enferment mes préjugés, ou la défense frileuse de mes intérêts.

Lisons pour terminer justement ces lignes de Lévinas :

« Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs. Dans son épiphany, dans l'expression, le sensible, encore saisissable, se mue en résistance totale à la prise. » (Totalité et infini, livre de poche, biblio essai, p. 215)

Comprenons bien, le visage se refuse totalement à la prise qui puisse faire de l'autre - ou de moi - un objet connaissable, manipulable, ou désirable au point d'être possédé ou consommé. Lévinas parle du meurtre, face au visage, à l'injonction du visage qui me dit : « tu ne tueras point ». Mais déjà dans la vie quotidienne, le rapport de face face avec le visage de l'autre constitue un défi à relever : il est beaucoup plus facile de détruire psychologiquement quelqu'un derrière son dos, ou en lui adressant des écrits injurieux par internet, par exemple, que de l'injurier en le regardant en face. La présence de l'autre, rendue visible en particulier par son visage, par son regard disait Sartre, me déstabilise. Cette instabilité est présentée comme une menace pour notre liberté par Sartre, elle se présente comme une chance pour notre liberté, elle est une ouverture vers l'infini, vers un au-delà de l'essence – pour parler comme Lévinas. Il y a un monde qui sépare ainsi Lévinas de Sartre. La liberté ne peut-être pensée à partir comme niée par une autre liberté, elle doit être pensée bien au contraire comme une incitation à pouvoir transcender mes limitations.

« Le visage, encore chose parmi les choses, perce la forme qui cependant la délimite. Ce qui veut dire concrètement : le visage me parle et par là m'invite à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce, fût-il jouissance ou connaissance. » (Totalité et infini p. 215)

SI je ne peux m'empêcher de transformer l'autre en objet soit de possession, soit de connaissance, soit de jouissance – et il semble que pour Sartre il ne peut en être autrement – c'est bien par peur de la liberté, par dénégation de la liberté que signifie le visage d'autrui, en tant qu'il est un « non-objet », qu'il est un monde dépassant toute limitation objectivante, et toute possibilité de connaissance objectivante, toute réduction en objet manipulable ou consommable, sauf à nier sa dignité d'homme, sauf à tomber dans la banalité du mal, l'inhumanité, et à refuser le liberté du bien.

« Il serait inutile d'insister sur la banalité du meurtre qui révèle la résistance quasi nulle de l'obstacle... Mais autrui peut m'opposer l'imprévisibilité même de sa réaction » (ibidem, p. 217))

Souvenons-nous de ce que nous lisons de Merleau-Ponty plus haut et ce que nous disions d'apparemment très banal. Qu'autrui dise un mot, qu'il s'ouvre à moi, et déjà la relation d'ignorance mutuelle dans laquelle on s'enfermait l'un et l'autre se brise ; et cette réaction est imprévisible comme la mienne l'est, dès lors qu'elle est à la fois inattendue,

crainte ou espérée. Naturellement les conventions, les politesses mutuelles, le respect des codes sociaux sont là pour nous rassurer, et faire que tout est soit place, comme nous le disions plus haut.

La pensée de Lévinas se situe dans la lignée de la phénoménologie. Mais sa profondeur vient de ce qu'il apporte un éclairage théologique, ou du moins biblique. Levinas insiste sur le fait que l'altérité d'autrui transcende toute visée totalisante de la pensée, toute totalité finie grâce à laquelle la pensée tente de comprendre - d'embrasser - un ensemble d'objets. Le pensée relie le divers de l'expérience sous l'unité de concepts communs, et l'ensemble des concepts sous des théories unifiantes - non seulement dans le champ limité d'une science, mais dans le champ de la métaphysique. Autrui, par définition, n'est pas intégrable dans une totalité - comme moi-même et mon intériorité, au regard d'autrui, n'est pas intégrable dans une totalité - en dépit des efforts de la moralité sociale, ou des tentatives d'un l'État à unifier, à travers ses lois et ses directives, une société. C'est bien là que se situe la liberté, dans l'impossibilité d'être réduit à un élément d'un *même* tout. Lisons plutôt Lévinas :

« L'absolument autre, c'est autrui. Il ne fait pas nombre avec moi. La collectivité où je dis « tu » ou « nous » n'est pas un pluriel de « je ». Moi, toi, ce ne sont pas là individus d'un concept commun. Ni la possession, ni l'unité du nombre, ni l'unité du concept, ne me rattachent à autrui. Absence de patrie commune qui fait de l'autre - l'Étranger ; l'Étranger qui trouble le soi. Mais l'Étranger veut dire le libre aussi. Sur lui je ne peux rien. Il échappe à ma prise par un côté essentiel, même si je dispose de lui ». (Totalité et Infini, p.28)

Nous disposons des migrants, nous leur donnons arbitrairement, droit d'asile ou nous le leur refusons. Et ce qui nous reste à la bouche c'est le goût de la barbarie ; le sentiment de notre propre déchéance. Tel est aussi ce pouvoir dont parle Primo Lévi du Juif en camp de concentration : la préservation de sa dignité, y compris quand on en est réduit par la soif à lécher les murs ou à ramasser dans la boue des épluchures de pommes de terre : mais le morceau de pain que je partage, aussi ridicule soit-il, avec mon co-détenu me donne un pouvoir que mon ennemi ne pourra jamais anéantir alors même qu'il tente de me déshumaniser.

L'autre met à l'épreuve ma finitude, mes limites, il distille le doute en moi ; il m'aide à assumer ma finitude, à apercevoir un au-delà de mes limites ; il accroît ainsi ma liberté.

Conclusion.

Nous ne cessons de penser traditionnellement l'autre, comme un autre soi-même, comme un *alter ego*. Il faut bien, pour que les hommes vivent ensemble, que nous comprenions ce qui nous réunit. On est naturellement tenté de penser l'autre à partir de ce qu'il a de commun avec soi-même - au moins dans une tradition philosophique rationaliste.

Par exemple nous considérons que chacun poursuit semblablement ses intérêts. Il n'y a conflit d'intérêts que dans la mesure où les hommes s'intéressent aux *mêmes* choses, comme le montre Hobbes. C'est bien parce que les hommes ont des intérêts communs, qu'ils peuvent s'entendre pour se soumettre sans condition à une autorité souveraine.

De la même façon une morale utilitariste pense la société à partir d'une utilité commune, et de la « *mêmeté* » des conduites des individus recherchant ce qui leur est utile, ce qui les fera le moins souffrir...

On pourrait penser que justement, sous l'influence d'une morale évangélique qui invite à l'amour du prochain, et à la reconnaissance de l'autre comme un égal enfant de Dieu, la dignité de la personne humaine, dans sa différence, est prise en compte. Kant met bien au centre de la morale la dignité de la personne humaine, mais c'est pour la penser comme l'objet d'une loi rationnelle universelle, dont chaque homme, par sa raison, serait librement l'auteur.

Mais une morale rationnelle échoue à penser le respect de l'autre, car le respect est plus inspiré par un sentiment qu'il n'est produit par un concept de la raison. Ce que nous respectons chez l'autre, comme l'autre doit respecter en moi, c'est sa dignité d'homme, dit-on.

Or la notion de dignité est d'origine aristocratique : on désignait par « dignité » le rang. Elle a avoir avec ce que Hobbes met derrière la quête de *glory*, ou ce que Rousseau pense à travers la notion d'amour propre, voire avec ce que Nietzsche met derrière la notion de « puissance » (qu'il ne faut pas confondre avec celle de pouvoir), et enfin avec l'idée d'une lutte pour la reconnaissance. Ici il est certain que la pensée religieuse, chrétienne en particulier, ébranle nos catégories philosophiques, et nous aide à mettre le doigt sur ce qu'il y a de plus profond derrière la notion même de reconnaissance, de reconnaissance mutuelle des êtres, dans une égale dignité.

La dignité est une notion d'origine aristocratique qui est devenue démocratique et universelle, sans doute sous l'influence, entre autres, du christianisme (on peut évoquer aussi le stoïcisme). Il n'est donc pas étonnant que Lévinas dit explicitement que la Bible est une de ses principales sources d'inspiration, à propos de son approche de l'altérité et de la transcendance de l'autre.

La reconnaissance de la dignité ne peut donc être simplement formelle, comme elle semble l'être dans la philosophie de la morale et du droit de Kant, ou dans l'horizon rationaliste de la pensée kantienne ; elle exige qu'on sorte d'une relation objectivante, où chacun reste l'objet du regard de l'autre. L'autre n'est pas un élément d'un monde commun, il est à lui seul un monde qui est susceptible de s'ouvrir à moi, comme mon monde est susceptible de s'ouvrir à lui.

Cette ouverture fait fi des résistances, qui viennent de la peur que l'autre pénètre mon monde, qui viennent de la peur de la liberté. Et l'horreur du mal tient en un mot dans le refus de la liberté que le regard de l'autre, la présence de l'autre me fait apercevoir

L'autre résiste mais d'une manière qui n'est justement pas celle d'un objet. Mais d'une liberté qui ne ferme pas la mienne, mais qui l'ébranle... Tuer l'autre c'est refuser la liberté qu'il m'offre par son regard.

Bien sûr l'autre ce n'est pas seulement celui que je suis susceptible d'accueillir, au risque de déranger mon monde,

en laissant un monde s'ouvrir à moi, c'est aussi celui qui peut fermer toute ouverture, me rejeter, me tuer.

L'autre : c'est celui qui me met face au choix de la liberté ou du refus de la liberté, mais c'est aussi celui qui se place dans une position de liberté (d'ouverture) ou de refus de la liberté.

Le refus de la reconnaissance, de la grâce, de la liberté sont une même chose.

Bernard Piettre, à Chatenay-Malabry, le 23 octobre 2015.