

Cours de philo 2 2018 – 2019

Qui est l'autre ?

	Pages
Plan du cours	1
Echauffement Quel est le rôle du philosophe ?	2
1. Platon, <i>La République</i>	
2. Nietzsche, <i>Par-delà le bien et le mal</i>	
Première partie L'altérité et la solitude	4
Ch. 1. La violence	
I Hobbes et la guerre de tous contre tous	4
II Hegel et la lutte pour la reconnaissance	6
III Marx et les classes sociales	9
IV Sartre et le voleur de monde	12
Ch. 2. Autrui comme objet de désir	15
I Sartre : capter la liberté de l'autre	
II Freud : l'autre comme objet pulsionnel	18
III. Lacan : le moi et l'autre comme fiction	19
Ch. 3. La séparation ontologique	23
I Kierkegaard : la quête de l'amour absolu	
II Heidegger : la dictature du "on"	25
III L'altérité comme hétérogénéité	27
Conclusion de la 1 ^{ère} partie	
Deuxième partie Coexister et aimer	28
Ch. 1 L'apparition de l'autre	
I Deleuze : autrui structure mon monde en profondeur	
II Levinas : l'épiphanie du visage.	30
III Henry : l'oubli de la subjectivité	32
Ch. 2 Entrer en relation	34
I Buber : les différentes formes de dialogue	
II Une éthique de la discussion : Jaspers et Habermas	36
Karl Jaspers	
Jürgen Habermas	38
Ch.3 L'amour	40
I Peut-on parler rationnellement d'amour ?	
II L'amour nécessite une ouverture à l'autre (R. Misrahi, <i>Qui est l'autre ?</i>) .	41
III Une conversion à la joie (R. Misrahi)	43

Lecture : Clément Rosset

TEXTES

0	Platon, <i>La République</i> , IV ^e S BC
00	Nietzsche, <i>Par-delà le bien et le mal</i> , 1886
1	Th. Hobbes, <i>Léviathan</i> , 1651
2a	Hegel, <i>Phénoménologie de l'Esprit</i> , 1807
b	Alexandre Kojève, <i>Introduction à la lecture de Hegel</i> , 1947
3	K. Marx, <i>Sur la Question juive</i> , 1843
4a	J.-P. Sartre, <i>L'être et le néant</i> , 1943
b	Le problème Le regard
5a	J.-P. Sartre, <i>Huis clos</i> , 1943
b	<i>Commentaire sur Huis clos</i> , 1964
6	J.-P. Sartre, <i>L'être et le néant</i> , 1943
7a	J. Lacan, <i>Le stade du miroir comme formateur....</i> 1949
b	<i>Discours de Rome : fonction et champ de la parole...</i> 1953
8	S. Kierkegaard, extraits
9	M. Heidegger, <i>Être et temps</i> , 1927
10a	G. Deleuze, <i>Logique du sens</i> , 1969
b	M. Tournier, <i>Vendredi ou les limbes du Pacifique</i> , 1967
11	E. Levinas, <i>Ethique et infini Dialogue avec Philippe Nemo</i> , 1982
12a	M. Henry, <i>Phénoménologie matérielle</i> , 1990
b	<i>Entretiens</i> , 2005
13	M. Buber, <i>Je et tu</i> , 1923
14	R. Misrahi, <i>Qui est l'autre ?</i> , 1999

Echauffement : Quel est le rôle du Φ ?

Première partie : L'altérité et la solitude

Chapitre 1 : La violence

1. Hobbes et la guerre de tous contre tous
2. Hegel et la lutte pour la reconnaissance
3. Marx et les classes sociales
4. Sartre et le voleur de monde

Chapitre 2 : Autrui comme objet de désir

1. Sartre : capter la liberté de l'autre
2. Freud : l'autre comme objet pulsionnel
3. Lacan : le moi et l'autre comme fiction

Chapitre 3 : La séparation ontologique

1. Kierkegaard : la quête de l'amour absolu
 2. Heidegger : la dictature du "on"
 3. L'altérité comme hétérogénéité
- Conclusion de la première partie

Deuxième partie : Coexister et aimer

Chapitre 1 : L'apparition de l'autre

1. Deleuze : autrui structure mon monde en profondeur
2. Levinas : l'épiphanie du visage
3. Henry : l'oubli de la subjectivité

Chapitre 2 : Entrer en relation

1. Buber : les différentes formes de dialogue
2. Une éthique de la discussion : Jaspers et Habermas

Chapitre 3 : L'amour

1. Peut-on parler rationnellement d'amour ?
2. L'amour nécessite une ouverture à l'autre (R. Misrahi)
3. Une conversion à la joie (R. Misrahi)

Lecture : Clément Rosset

◇ Aller par-delà le bien et le mal


les antinomies
la notion même de vérité

Pour penser la morale, il faut dépasser cette dichotomie artificielle (bien/mal)

Nietzsche met en cause ici¹ Descartes qui, dans les *Méditations métaphysiques*, prétend vouloir douter de tout ; mais il ne doute pas de la vérité elle-même, ce qui est le plus important ; il ne doute pas de son propre désir : pourquoi vouloir chercher une vérité indubitable ? qu'est-ce que ça changerait s'il n'y avait pas de vérité ?

Nietzsche se moque (les antinomies relèvent du jugement populaire, c'est une vision de grenouille)

Freud, influencé par Nietzsche, souligne qu'il y a toujours de l'égoïsme dans l'altruisme < on part toujours de soi, de l'ego.

Et pourquoi vouloir évacuer l'égoïsme ? C'est une volonté (<chrétienne !) de pureté du don, or il n'y a pas de don gratuit ; Nietzsche veut une morale qui ne soit pas angélique mais réaliste et matérielle (rejet du "sacrifice de soi", source de rancœur et de frustration).

Pourquoi l'acte moral devrait-il aller à l'encontre des passions ?

Pour Nietzsche, nous sommes dans un monde complexe, fait de mélange et non d'opposition

◇ De nouveaux philosophes tentateurs : tentative + tentation²



les valeurs comme des nuances de couleurs

Nietzsche annonce ici la mort de Dieu, la fin des idoles distinctes de notre monde, il condamne l'idéalisme (arrière-mondes).

On accorde, selon lui (voir aussi M. Onfray), trop d'importance aux déclarations épurées plutôt qu'au concret, aux actes. Pour Nietzsche, il n'y a que des apparences.

Il faut dégager l'horizon et estimer la vie à partir d'elle-même, en fonction des actes et non d'un point de vue supérieur \implies condamnation de l'intention "pure".

La morale se joue dans les apparences.

La morale est multiple : degrés, nuances entre les forces actives et réactives ; l'objectif est le plus-être (cf. Spinoza, persévérer dans son être), le surhumain.

Le ϕ ne doit plus être un métaphysicien, mais un tentateur.

Nietzsche annonce ici la phénoménologie (il n'y a que des apparences)

 philosophie de l'appétit, de la création

¹ voir en annexe, texte 00, § 3

² voir en annexe, texte 00, § 4 et 5

Qui est l'autre ?

- ◇ Le rapport avec l'autre est nécessaire et problématique
- ◇ Séparation fondamentale ou amour possible ?

Pour Aristote, l'homme est un animal social ; pour Epicure, l'amitié est un pas vers la sagesse ; pour Socrate et Platon, le dialogue est l'outil de la $\phi \iff$ l'autre est indispensable
Mais obstacle : qui est l'autre ? D'abord, il n'est pas moi... Peut-on le connaître, ou bien l'échec est-il indépassable ?

Première partie : L'altérité et la solitude

↳ La relation à l'autre est tragique, décevante, triste

Chapitre 1 La violence

↳ L'autre comme rival, prédateur, danger

I. Hobbes et la guerre de tous contre tous¹

1. L'homme est naturellement violent

- ◇ Selon Aristote, la cité est un fait de nature (homme = animal social)

Les hommes (comme les animaux) ont des sensations, des sentiments et communiquent entre eux, par nature (ex.: ils se rassemblent pour échapper à la douleur)

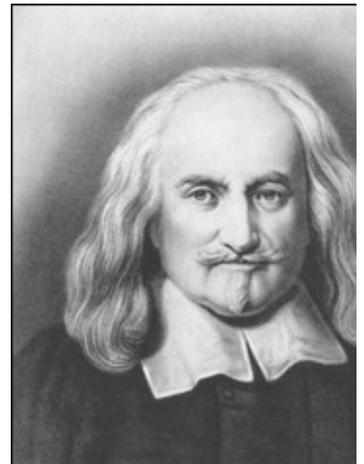
L'homme, grâce au logos, opère une démarche rationnelle à cette fin \iff il partage ses opinions. Pour Aristote, la nature ne fait rien en vain \iff le langage est par nature politique²

L'homme seul est incomplet \implies pas de rupture radicale entre la société humaine et la meute

ARISTOTE : Sans famille, sans loi, sans foyer, [...] on peut le comparer à une pièce isolée au jeu de trictrac.
(*La Politique*, I, 2)

- ◇ Selon Hobbes, l'homme est constitué pour la lutte ?

Par nature, l'homme est méfiant et constitué pour la lutte. C'est par la loi (le contrat social) qu'une construction sociale apaisée est possible³. La société va donc à l'encontre de l'état de nature (*contra* Aristote)



¹ voir en annexe, texte 1 : Thomas Hobbes, *Léviathan*, 1851

Thomas Hobbes, 1588 - 1679, ϕ anglais, penseur du droit naturel et du contrat social

² *contra* : Freud le surmoi construit \iff le ça, la civilisation est construite \iff la nature

³ *contra* : Rousseau, le bon sauvage, l'homme est bon par nature

- ◇ Violence naturelle¹ :
 - * compétition pour les biens (yc les femmes)
 - * suspicion car insécurité (peur de l'autre >> attaque préventive >> guerre inévitable)
 - * rivalité pour la réputation (pour conserver ou accroître son honneur)

Les deux premiers éléments sont communs aux hommes et aux animaux, le goût de la gloire ne repose pas sur l'instinct. De plus, ce désir de réputation implique que l'autre doit survivre pour me reconnaître comme supérieur \implies nécessité d'une place pour l'autre.

Solution ? une puissance commune doit en imposer par la crainte.

L'expérience confirme la théorie : nous sommes toujours dans la méfiance².

Ici encore, Hobbes s'oppose à Aristote: c'est la violence qui est naturelle, pas la socialité.

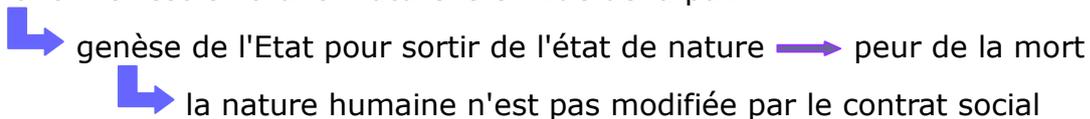
- ◇ **Conception mécanique du corps** = machine de guerre

Pour Hobbes, les pensées sont produites par le corps \implies pas d'empathie ni de conscience morale par nature.

Hobbes et Descartes ont une conception mécanique du corps, mais pour Hobbes, la pensée aussi est mécanique (vision matérialiste, >< le dualisme cartésien)

2. Le contrat social

- ◇ La loi civile restreint la loi naturelle en vue de la paix



On peut construire la paix sur les bases de la peur de l'autre \implies la construction de la société civile, de l'Etat, se fonde sur la peur.

Hobbes ne se place pas d'un point de vue moral, il fait de la ϕ politique³ : il ne s'agit pas de juger (condamner) la nature humaine (*contra* Platon ou le christianisme), mais d'élaborer des lois pour canaliser les passions. Pas de lois \implies pas de transgression \implies pas de faute.

La loi civile va à l'encontre de la loi naturelle tout en étant dans son prolongement⁴ :

la peur de l'autre permet d'accepter les contraintes de la loi civile (pour garantir ma paix et ma sécurité, j'accepte les restrictions de ma liberté.

Mais cette paix civile permet d'être unis pour lutter contre un ennemi extérieur \implies on est toujours en état de guerre. Solution : un Etat mondial, disposant d'un pouvoir de contrainte réel (cf. Hegel, et aujourd'hui Fukuyama)

- ◇ Remarque : quelle est la justification de la loi civile ?

- ◆ l'exigence morale (principes, idéaux...; Kant, Platon...)
- ◆ l'imposition d'autorité (loi divine, tradition, roi, marques...; Saint Augustin, théocraties..)
- ◆ l'intérêt (calcul, ϕ de l'immanence ; utilitaristes [Bentham], pragmatistes)
- ◆ l'ordre naturel (nature humaine [Hobbes], raison naturelle [Locke], écologie)

Mais pour quelles raisons "naturelles" recherchons-nous les honneurs (regard de l'autre) ?

Dans ce cas, nous dépassons notre état de nature animale, nous nous dénaturons.

¹ voir en annexe, texte 1, § 2

² voir en annexe, texte 1, § 3

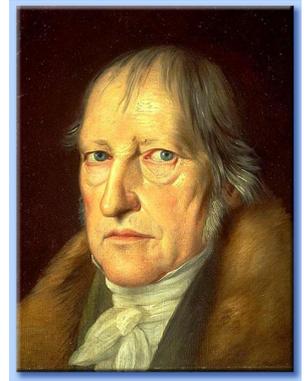
disposition avérée à se battre, désir de guerre : voir Freud (excitation à la vue de la violence) et Schopenhauer (la nature est un grand carnage, < volonté de sur/vivre)

³ voir en annexe, texte 1, § 4

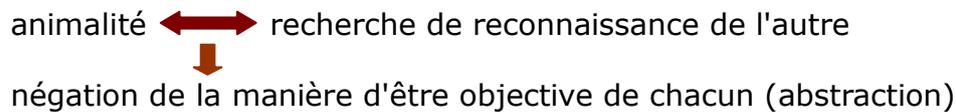
⁴ voir en annexe, texte 1, § 5

II. Hegel et la lutte pour la reconnaissance

1. Nier notre manière d'être objective



◇ A l'origine, l'homme est enfoncé dans son être biologique



Pour Hegel (\neq Hobbes), l'instinct de survie ne suffit pas pour expliquer la violence des relations humaines : nous acceptons de mourir pour des besoins non biologiques. Hegel part de l'état de nature¹ pour montrer comment nous en sortons.

C'est un processus dialectique² : je me dédouble pour essayer de me voir comme l'autre me voit (mon moi physique // mon moi abstrait qui m'observe, même en l'absence de l'autre)

Ce mouvement dialectique entraîne une rencontre de l'altérité : l'autre est une conscience comme moi \iff l'autre me voit \iff je recherche sa reconnaissance

\implies l'un et l'autre (= chacun) se modifient³

◇ Le mouvement dialectique l'extirpe de l'animalité \implies **il se dénature**

\implies risquer sa vie pour la reconnaissance \implies conquérir son identité de sujet, sa subjectivité⁴

Pour Hegel (\neq Hobbes), la lutte pour la reconnaissance est une disposition non naturelle, non animale : l'être humain sort de sa nature, se dénature et même parfois risque sa vie pour la reconnaissance (\neq Hobbes : la nature humaine veut avant tout survivre) ; de plus, le désir de reconnaissance implique que l'autre survive (pour me reconnaître)

HEGEL : La guerre préserve la santé morale des peuples.
(*Principes de la philosophie du droit*, 1821)

La guerre ne préserve pas la santé physique (< morts), mais développe qqch de symbolique : l'honneur, le courage ; en période de guerre, il y a moins de suicides, moins de dépressions. Rentrer dans un conflit pour la domination donne un sens à l'existence et même à tout un peuple (idem pour la compétition sportive)

Le mouvement dialectique va de la pure animalité⁵ vers la pure abstraction (la conscience) : il s'agit alors de risquer sa vie biologique (ou *a minima* son confort) au nom d'une pure idée (l'identité de sujet, la dignité humaine)

Il s'agit bien de se dénaturer : accorder plus de prix à un symbole⁶ qu'à sa vie

\implies sortir de l'animalité pour accéder à la pure dignité humaine
ce qui nous distingue de l'animal, c'est l'abstraction (< désir de reconnaissance)

HEGEL : Ce qui élève l'homme par rapport à l'animal, c'est la conscience qu'il a d'être un animal. Du fait qu'il sait qu'il est un animal, il cesse de l'être.
(*Esthétique ou philosophie de l'art* ??)

L'animal ne sait pas qu'il est un animal \neq l'homme se regarde comme un autre le regarde

¹ voir en annexe, texte 2a, §1

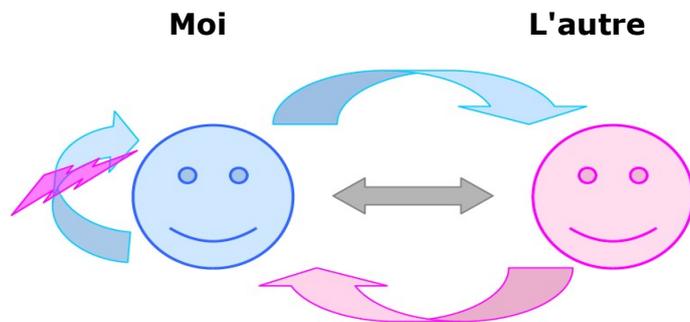
² affirmation – négation – négation de la négation

³ \bullet antithèse \neq contraire de la thèse

⁴ voir en annexe, texte 2a, §2 et 3

⁵ état fictif de nature

⁶ Ex. : la victoire guerrière, la célébrité, la beauté



Mouvements qui partent de moi (sortie de l'animalité) :

- ♦ la reconnaissance de l'autre
- ♦ le jugement que je porte sur moi (médiatisé par le regard de l'autre)

Mouvements qui arrivent sur moi :

- ♦ l'autre me change
- ♦ je change moi-même

Il s'agit d'une lutte où chacun risque sa vie pour montrer à l'autre et à soi-même qu'il est le plus fort. Elle n'a rien à voir avec l'instinct (de survie)

Ex. : être heureux de la jalousie qu'on suscite ≠ entreprise de séduction en vue d'une reproduction de l'espèce

Hegel cherche ici à comprendre l'histoire des peuples d'Occident



2. L'interprétation de Kojève¹

◇ Lecture marxiste et existentialiste de la dialectique du maître et de l'esclave

◇ L'esclave travaille la nature → maîtrise → se libère

↳ domination du monde par la technique = le monde lui appartient

A l'origine, il n'y a ni maître ni esclave, mais ensuite la lutte fera du gagnant un maître

Celui qui devient esclave est celui qui privilégie son instinct de survie (< peur de la mort)

⇒ celui qui est le plus proche de l'animalité perd dans la lutte

Ex. : l'ouvrier perd < il a peur du chômage

⇒ celui qui se soumet à sa propre nature se soumet aussi à un maître

le maître est celui qui dépasse sa nature (prend des risques)

Mais ça ne s'arrête pas là !

Le maître donne à l'esclave les tâches les plus basses ⇒ l'esclave apprend à domestiquer la nature, puis à maîtriser sa propre nature ⇒ il s'émancipe (<il sait faire ce que le maître ne sait pas faire)

→ l'esclave est le moteur de l'Histoire

◇ Le maître dépend de la reconnaissance de l'esclave + passivité = impasse

La base du processus dialectique maître/esclave était purement biologique (instinct de survie).

¹ voir en annexe, texte 2b, §1

Alexandre Kojève, 1902 – 1968, φ français d'origine russe, neveu de Kandinsky, spécialiste de Hegel. Par ses conférences sur la *Phénoménologie de l'Esprit* (de 1933 à 1939), il exerce une grande influence sur l'intelligentsia française. Il jouera également un rôle diplomatique et politique important.

Il apporte une lumière nouvelle sur Hegel, soulignant combien, à ses yeux, il annonce le marxisme

Mais le travail dénature l'esclave, il le sort de son statut animal¹. Or, le maître, ne travaillant pas, ne peut faire avancer le processus < il reste dans la conservation : il cherche à conserver ses privilèges.

Le maître a besoin de l'esclave, mais l'esclave n'a pas besoin du maître

Le dominant dépend du regard du dominé (et pas l'inverse) \implies dynamique

Au départ, le progrès vient du maître < il prend des risques (l'élan qui fait avancer l'Histoire)

Mais ensuite, le maître reste inerte et c'est l'esclave qui relance le processus dialectique/historique

La dépendance du maître est symbolique: le maître a besoin (= dépend) de l'esclave

Cf. Derrida : dans une course, le premier dépend de ceux qui sont derrière lui : ce n'est pas le temps réalisé qui fait la victoire mais le fait de faire mieux \implies le prestige est donné par les inférieurs.



◇ Le travail comme éducation à soi-même

Le travail rend le travailleur (l'esclave) libre parce qu'il le révèle à lui-même : il se prouve à lui-même qu'il domine la nature = premier pas de la reconnaissance de soi

3. L'autre comme rival nécessaire²

◇ Grâce à l'autre \implies sortie de l'animalité (entrée dans l'abstrait) constitution d'une identité – subjectivité

Chez Hegel, on est dans une logique binaire maître/esclave ; mais on peut imaginer un autre Autre (bouc émissaire, migrant, juif,...) dans une stratégie d'évitement de la lutte. De même, il ne prend pas en compte d'autres paramètres (psychologiques e.a.): attrait de l'autoritarisme, admiration du père, peur de la liberté (cf. l'existentialisme), peur de la solitude (propre au maître), confort du rôle de dominé,...

Pour Hobbes, l'autre est gênant (voisinage, menace,...) ; pour Hegel, c'est plus complexe : l'autre est gênant mais nécessaire < j'ai besoin de sa reconnaissance.

Le §4 donne ici la clé du processus historique. Mais un jour, il n'y aura plus de maître ni d'esclave, plus de lutte des classes : ce sera la fin de l'Histoire, la reconnaissance de tous par tous, comme égaux

La violence est nécessaire, mais ne dure qu'un temps

HEGEL : Ecouter la forêt qui pousse plutôt que l'arbre qui tombe

◇ Les oppositions entre les humains permettent les changements et le dépassement de soi

¹ 🐼 le travail, aujourd'hui, n'est plus un travail sur la nature >> les travailleurs actuels ne se rendent pas compte qu'ils sont dominés >> la révolution (marxiste) est impossible

² voir en annexe, texte 2b, §4

III. Marx et la lutte des classes

1. L'autre est une autre classe sociale

◇ L'opposition symbolique maître – esclave = lutte réelle

↓
la lutte des classes

Pour Marx, l'autre n'est pas un être humain, mais une classe sociale: les travailleurs (camarades) ↔ les patrons
= idée d'appartenance à un groupe

◇ Aliénation par le travail pour le prolétaire

C'est une aliénation récente, due au capitalisme
(≠ travail libérateur de l'artisanat) ; Marx ne condamne pas la recherche du profit, mais le système capitaliste

Dès la fin du XVIII^e siècle a lieu la rupture artisanat/capitalisme : l'artisan est remplacé par un ouvrier/prolétaire qui n'est plus propriétaire des fruits de son travail, remplacés par un salaire
⇒ il devient une machine vivante (force de travail) ⇒ dépossession de soi = aliénation : cadences abrutissantes, travail à la chaîne, recherche exclusive d'une rentabilité croissante

◇ Le fouet commence à se croire génial¹ → incompréhension totale entre les classes

L'aliénation vient du mépris pour l'humain au nom de la rentabilité ⇒ altérité radicale²

2. La lutte des classes est-elle dépassée ?

◇ Raymond Aron³:
♦ atténuation de la lutte
♦ conflit pacifique sur la répartition des richesses

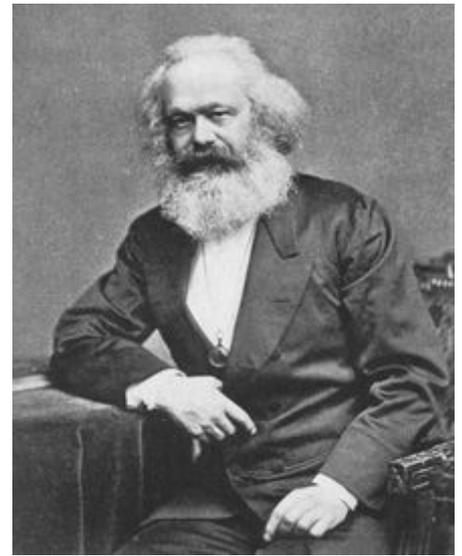
Dans *La lutte des classes*, 1964, Aron souligne la progression des droits au XX^e siècle (e.a. salaire minimum) ⇒ revenu global, émergence d'une classe moyenne (embourgeoisement de la classe ouvrière)

⇒ violence sociale

⇒ "satisfaction querelleuse" entre les classes (≠ incompréhension totale, révolution armée)

Aron ne croit pas à la fin de l'Histoire : les inégalités se maintiendront, mais il y a une atténuation des injustices ⇒ on ne réclame plus le changement révolutionnaire

Aron met en cause la violence "au nom de la révolution"



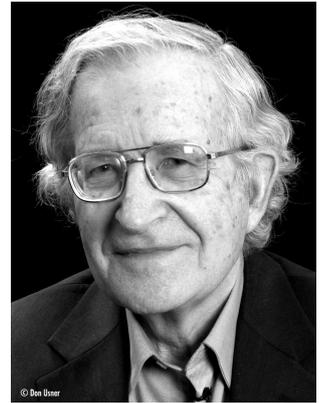
¹ Marx : Ce qui distingue principalement l'ère nouvelle de l'ère ancienne, c'est que le fouet commence à se croire génial.

² Ex. : on constate une plus grande différence de QI entre classes sociales qu'entre hommes et femmes

³ Raymond Aron : 1905 – 1983, philosophe et sociologue français, d'abord ami de Sartre ; dénonce les totalitarismes et l'aveuglement des intellectuels ; convictions libérales et atlantistes

Vidéo <https://www.youtube.com/watch?v=v5eYNpeVbng> : Aron prône les sociétés du dialogue (fin des années 70)

- ◇ Noam Chomsky¹:
 - ◆ concentration des richesses et du pouvoir
 - ◆ stratagèmes pour rendre les privilèges acceptables
 - ◆ lutte mondialisée et camouflée



Chomsky décrit un monde dual : d'une part des centres de pouvoir (étatiques et/ou privés) concentrés et imbriqués les uns dans les autres et de l'autre côté la population mondiale.

L'aliéné est toujours là : on le trouve chez les chômeurs ou "ailleurs" (Asie, Afrique) \implies le problème s'est déplacé
la lutte des classes est toujours pertinente

Chomsky constate que les salaires stagnent, que le chômage \nearrow (à la différence d'Aron, dans les années '60), que les richesses sont concentrées par absorption de la concurrence \implies Marx avait raison : dans le système capitaliste, il faut croître ou mourir.

Il y a des "maîtres de l'univers" dans une connivence de classe (actionnaires – patrons – hommes politiques) face à une opposition (altermondialiste) peu efficace, d'autant que le modèle est aujourd'hui mondial = stratagème pernicieux.

Rappel : infrastructure/superstructure

Marx veut "remettre la dialectique hégélienne sur ses pieds" : pour Hegel, la superstructure est première : la Raison mène le monde (idéalisme) ; pour Marx (matérialisme), c'est l'infrastructure (forces de production, moyens de production, rapports de production) qui conditionne le monde et génère la superstructure (religion/ ϕ /morale/politique/... dominantes).

Les dominants inventent une idéologie pour conserver leurs privilèges² \implies la superstructure n'est qu'un reflet de l'infrastructure : les ϕ ne font qu'expliquer, sans rien changer

\implies pour changer qqch, il faut changer les conditions matérielles de vie

Pour Chomsky, la classe dominante s'arrange pour faire accepter les inégalités et met en place de nouveaux stratagèmes³ : puisque le droit de vote est accordé à tous, il faut convaincre les dominés de consentir à leur domination

Ex. : ◆ la peur du chômage

- ◆ aux USA, le coût des études supérieures génère un endettement des étudiants et leur soumission (choix d'études rentables, acceptation de n'importe quel job)
- ◆ aux USA, production d'une superstructure qui enferme : rêve américain + égalité des chances (> self-made man) + liberté d'entreprendre + peur du socialisme + création d'un ennemi commun (terrorisme) \implies acceptation d'une violence d'Etat (critiquer son pays = antipatriotisme)
- ◆ l'idéal de la consommation, nouvel opium du peuple (rituel du salon de l'auto, des soldes)

Le stratagème joue sur nos désirs, nous rendant complices = fabrication du consentement

\rightarrow la lutte des classes n'est pas dépassée, elle est plus sournoise

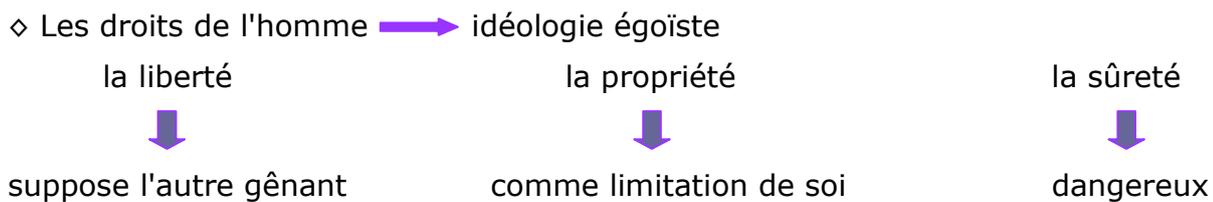
¹ Noam Chomsky, né en 1928, USA, ϕ , linguiste; intellectuel engagé, très critique à l'égard des médias et de la politique étrangère des USA

Vidéo : l'interview qui dénonce l'Occident, 2015 ; <https://www.dailymotion.com/video/x2n0v8j>

² Ex. : accords patrons/Eglise fondés sur la peur de l'enfer, en fait pour calmer les ardeurs révolutionnaires

³ N. Chomsky, *La fabrication du consentement*, 1988

3. L'autre dans l'idéologie bourgeoise¹



La morale des droits de l'homme (DDH) n'a pas une valeur absolue mais historique : c'est une idéologie de la classe dominante, une idéologie de l'égoïsme.

Marx dénonce dans la DDH la façon de voir l'homme naturellement séparé des autres ; c'est une vision pernicieuse, individualiste, qui présente l'autre comme un danger.

L'Art. 2 de la DDH énonce les droits naturels : égalité, liberté, sûreté, propriété. Ce sont des valeurs bourgeoises et égoïstes (si l'autre n'était pas là, je serais libre)

Cette liberté-là suppose sa limitation par autrui, c.à.d. qu'elle est vue comme une propriété : le devoir de ne pas gêner autrui, le droit de n'être pas gêné par lui.

Cette propriété-là est individuelle : mes actions sont à moi (≠ collectives)
droit de jouir de mes biens

- ◇ L'idéologie bourgeoise présente l'homme centré sur son intérêt personnel, séparé des autres et limité par eux

↳ Abolition des classes → l'autre cesserait d'être une menace

Qui est l'autre dans la morale bourgeoise ? Une gêne ! Une limitation de soi plutôt qu'une réalisation de soi. L'homme est pensé sans lien avec l'humanité.

Qui est l'autre pour Marx ? Il est autre quand il est d'une autre classe sociale. Si/quand il y a/aura abolition des classes, il n'y a/aura plus de rival.

= optimisme : le processus historique va dans le sens d'une suppression de la violence

¹ Voir en annexe, texte 3

IV. Sartre et le voleur de monde

Chez Hobbes, nous avons une perspective naturaliste, chez Hegel une perspective sociale (par la reconnaissance), chez Marx une perspective socio-économique ; avec Sartre nous avons une perspective phénoménologique.

Pour Sartre, il y a une violence primitive, non historique, constitutive des relations humaines (\neq Hobbes, Hegel, Marx : la violence est voulue, historique)

Rappel : phénoménologie

Depuis Kant, *Critique de la raison pure*, on distingue le phénomène (la chose telle que je la perçois) et le noumène (la chose en soi, telle qu'elle serait si elle n'était pas perçue). Cette réalité absolue est inaccessible.

Pour Husserl, il faut donc construire une nouvelle méthodologie : suspendre le jugement métaphysique (ἐποχή, épochè) et se centrer sur une science des phénomènes, c.à.d. sur les choses telles qu'elles apparaissent à la conscience. C'est la phénoménologie.

Sartre, dans *L'être et le néant*, propose une phénoménologie de l'autre : comment l'autre m'apparaît-il, que se passe-t-il quand l'autre surgit dans mon champ de conscience ?

1. L'apparition de l'autre¹

- ◇ L'autre m'apparaît comme un objet extérieur indépendant de moi

L'autre est d'abord, pour moi, un objet du réel, une objectité, un "dehors" : spontanément, je le perçois de l'extérieur.

Moi-même, je ne me perçois jamais comme objectité : je me perçois de l'intérieur (mes désirs, mes sentiments,...) comme une subjectivité.



- ◇ Ensuite, je me rends compte qu'il est un "pour-soi"

il organise le monde d'un autre point de vue

les choses m'échappent → voleur

L'autre, à la différence des objets inertes, me juge ; et même avant qu'il me voie, il me vole mon monde.

Si l'autre était un simple objet, on pourrait le supprimer sans conséquences² < l'objet est indifférent à l'espace-temps (il ne le modifie pas)

Le surgissement de l'homme crée une nouvelle relation avec les objets³ : il crée un point de vue différent du mien sur les objets : l'autre transforme mon monde en son monde = violence à l'égard de mon propre point de vue.

L'autre juge le monde \iff il m'oblige à relativiser mon propre jugement⁴

¹ Voir en annexe, texte 4 : *L'être et le néant*, 1943

² Voir en annexe, texte 4b (IV Le regard), §a

³ Voir en annexe, texte 4b (IV Le regard), §b

⁴ Voir en annexe, texte 4b (IV Le regard), §d

voir [read:http://bigbrowser.blog.lemonde.fr/2015/02/27/quelle-est-la-couleur-de-cette-robe-cette-question-divise-le-monde/](http://bigbrowser.blog.lemonde.fr/2015/02/27/quelle-est-la-couleur-de-cette-robe-cette-question-divise-le-monde/)

3. L'enfer, c'est les autres

◇ Je suis un être pour autrui → je ne peux pas faire abstraction d'autrui

Seul le bébé serait un pour-soi, mais il est très rapidement dans le pour-autrui (<éducation)

◇ Souci perpétuel de son jugement → enfer

Je me définis dans le souci du regard de l'autre ⇒ je suis libre mais sous le regard/jugement de l'autre ⇒ on n'est jamais "vraiment soi"¹

⇒ "l'existence précède l'essence" est tout de suite remis en cause par le pour-autrui.

L'autre trouble ma conscience qui se déploie spontanément (moi = sujet) ⇒ je vais essayer de me justifier

Dans la pièce de théâtre *Huis Clos*², 3 personnages, morts, sont rassemblés et confrontés à la dynamique du regard/juge

Dans le *Commentaire sur Huis Clos*, Sartre souligne le rôle d'autrui ("tout m'est donné par autrui": le langage, ce que je pense de moi, ...) ⇒ je suis toujours dans le pour-autrui (Sartre parle d'"hémorragie interne")

Il y a une dynamique de l'enfer si je suis trop dépendant du jugement d'autrui

On ne choisit pas d'être sous le regard d'autrui, mais bien de sortir du souci

¹ Voir le "garçon de café"

² Voir en annexe, texte 5

Voir la vidéo : Sartre - L'enfer c'est les autres, explications, <https://www.youtube.com/watch?v=Q6-RWlmtqkY>

Chapitre 2 Autrui comme objet de désir

I. Sartre : capter la liberté de l'autre

Le rapport avec autrui se définit comme un conflit des libertés

↳ asservir l'autre + se libérer de son emprise

Je vais donc essayer de modifier le regard de l'autre pour qu'il corresponde au regard que je porte sur moi (je suis cultivé, amusant,...) Si cette stratégie échoue, je vais réduire l'autre à l'état d'objet.

1. Séduire, convaincre, manipuler

◇ Autrui me fige dans son jugement

↳ projet de récupération de mon être

La relation avec autrui est conflictuelle d'origine : liberté \iff asservissement¹

J'ai la responsabilité de mon être pour-autrui : il est contingent (autrui pourrait me voir autrement), mais j'en suis néanmoins responsable sous son regard \implies je vais essayer de reprendre possession de ce qu'il m'a "volé"²

\implies captation : essayer de faire passer *mon* pour-soi pour *son* pour-soi, voire pour un en-soi

◇ Amour fusionnel ♦ tentative pour unir l'autre et moi

- ♦ identification de soi à l'objet que nous sommes pour l'autre
- ♦ maîtrise du pour-soi de l'autre = fantasme



Je veux capter l'autre : je veux qu'il me voie de l'extérieur comme je me vois de l'intérieur

= j'aime le jugement qu'il a sur moi

= il a compris qui je suis vraiment (c.à.d. qui je sens que je suis, comme je me vois et veux être vu) \implies mon pour-soi est vrai³

= je l'aime pour ce/parce qu'il aime chez moi

= vouloir que l'autre légitime/fonde mon pour-soi

Cet amour fusionnel est un fantasme

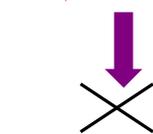
\implies échec : l'autre reste autre/libre

SARTRE : Le fonds de la joie d'amour, c'est la justification d'exister

En soi
Être
Extériorité



Autre



synthèse impossible

Pour soi
Néant
Intériorité
Subjectivité
Moi



¹ voir en annexe, texte 6 : JPS, EN, §1

² Ex. : je suis vu comme superficiel \iff je vais manipuler pour être vu selon mon point de vue

³ ● ne pas confondre avec le regard d'un médecin, qui me voit comme un en-soi

Rappel : L'Être et le Néant

Tant qu'il n'y a pas de conscience (pour-soi), il n'y a pas de subjectivité : les choses sont ce qu'elles sont, il n'y a que de l'être, tout reste en l'état.

La conscience met en forme l'être par sa capacité de néantiser, c.à.d. de refuser ce qui est, d'imaginer le monde tel qu'il pourrait être (= projet) \implies elle vient perturber l'être.

SARTRE : L'être humain est l'être par qui le néant vient au monde.

Pour Sartre, la synthèse est impossible¹ < conflit des libertés

\implies je suis toujours soumis au pour-soi de l'autre, je suis toujours jugé par lui
je deviens un objet du monde sous le regard de l'autre

= captation de ma liberté²

◇ Stratagèmes pour capter la liberté d'autrui³

C'est la liberté (le pour-soi) d'autrui que je veux capter : je veux qu'il pense comme moi sur moi, mais je ne veux pas qu'il ne soit qu'un objet, je veux qu'il reste libre = en fait je voudrais que l'autre ne soit plus autre ! C'est impossible !

SARTRE : L'homme est une passion inutile.

Pourquoi agir ainsi, néanmoins ? Pour Sartre, exister, c'est être là, et dans un univers absurde et contingent : rien ne justifie la présence de l'homme sur terre \implies je dois me donner à moi-même un sens \implies inconfort \implies je cherche en l'autre la confirmation de mon existence⁴.

Dans le fond, je sais que c'est faux mais j'ai la joie de le croire.

\implies L'autre est l'instrument de mon narcissisme

J'utilise l'autre comme justification extérieure de mon pour-soi⁵

◇ Paradoxe de l'amour⁶

- ◆ l'autre doit être fasciné mais refus d'un asservissement aveugle
- ◆ l'autre doit rester libre et rationnel mais désir de soumission à la passion
- ◆ posséder une liberté qui joue au déterminisme

Il y a un "jeu" de l'amour, entre raison et passion : l'autre doit vouloir ce que je veux qu'il soit. Je ne veux pas être aimé par un robot ou un esclave, ou aimé par instinct, et en même temps je veux être aimé par passion (l'autre doit être fasciné)

= je veux posséder une liberté comme liberté \implies impossible \implies échec

La fidélité (à l'autre, mais d'abord en fait à soi-même) n'est pas suffisante : je veux que l'autre ait envie d'être amoureux, il doit librement vouloir être captif (>< déterminisme passionnel) et mimer la passion (= jeu)

= je souhaite que l'autre soit pris à son propre piège.

La relation sadomasochiste est aussi un échec < on ne peut cesser d'être un pour-soi, renoncer à la conscience, être "vraiment" un objet : vouloir se soumettre, c'est encore vouloir !

SARTRE : Nous sommes condamnés à être libres.

¹ Sartre cesse ici d'être hégélien

² Voir l'annexe 1, JPS, Qui est l'autre ? § 3

³ voir en annexe, texte 6 : JPS, EN, §2

⁴ voir § précédent : fonds de l'amour "je n'étais rien sans toi"

⁵ Voir l'annexe 1, JPS, Qui est l'autre ? § 4 et 5

⁶ voir en annexe, texte 6, 2 derniers §

2. Utiliser l'autre comme un objet

◇ Nier la liberté d'autrui en le réduisant à un objet par 3 attitudes :

- ◆ **L'indifférence** : échec car l'autre reste un pour-soi + solitude

Ex. : le "garçon de café" : rapport inauthentique à autrui (cécité), on s'adresse à lui comme si c'était un objet, on le réduit à sa fonction (cf. automatisme administratif)
= moyen de pacifier le conflit des libertés
Mais solitude < les autres sont des objets, réduits à une fonction

- ◆ **Le désir sexuel** : échec car l'autre reste libre + abandon de notre liberté dans le plaisir charnel

Réduire le pour-soi à un corps, mais échec (#metoo, "femme-objet", "jeu" de la prostitution...)
Sartre s'essaie à une phénoménologie de l'orgasme : il n'y a pas une fusion, mais un abandon (glissement) de la liberté dans la réduction à la chair (~ objet) \implies on devient soi-même objet ; consentement passif au désir, complicité d'une "petite mort", c.à.d. une dépossession de soi : tous les deux chutent dans la seule chair, dans le seul corps contingent.
L'acte sexuel mène au plaisir, mais jamais à la possession de l'autre \implies plaisir subjectif et perte de contact avec autrui.

SARTRE : Ce que le pour-soi demande dans le plaisir, c'est de sentir son propre corps s'épanouir en lui-même, jusqu'à la nausée.

- ◆ **Le désir de mort** : échec car il reste libre de me juger et sa mort ne permet pas de capter sa liberté + solitude

Même le meurtre est un échec : si l'autre meurt, je ne peux plus capter sa liberté, j'ai seulement éliminé une conscience

↳ dans tous les cas, l'autre m'échappe

Pour Sartre, l'autre est l'objet de toute mon attention, mais c'est voué à l'échec : il est impossible de résorber l'altérité ; l'homme est bien une passion inutile¹.

¹ Voir l'annexe 1, JPS, Qui est l'autre ? 2 derniers §
Cf. Sisyphé

II. Freud¹ : l'autre comme objet pulsionnel

1. L'attraction

- ◇ Passage continu (cycle) du vivant à l'inerte

Dans toute activité humaine (y compris dans le désir sexuel), la mort est la fin : retour à l'inerte originel

- ◇ Les activités humaines sont le fruit du combat entre éros et thanatos

Éros inclut toutes les forces d'union, de lien, de désir d'accroissement
En complément/combat, thanatos est la division, le repos, la détente
Ainsi, aimer implique ne pas aimer, rejeter².

Ces deux pulsions, de l'ordre du biologique, se retrouvent en tout être humain ; le rapport à autrui est toujours pris entre éros et thanatos. De plus, il y a non-synchronisation des désirs
⇒ tension avec l'autre et conflit

Comme chez Sartre, il y a qqch d'indépassable, il n'y a pas de solution

FREUD : Le besoin sexuel, loin d'unir les hommes, les divise.

- ◇ Nécessité de restreindre les pulsions pour vivre avec les autres

C'est le projet de toute société : encadrer les pulsions (éros/thanatos)
Si on laissait faire le Ça, tout individu serait dans la jouissance narcissique (je te veux, je te prends) ⇒ il faut passer du principe de plaisir au principe de réalité (= civilisation)

⇒ tension entre restreindre et laisser s'exprimer les pulsions.

Pour Freud, le rapport à l'autre n'est pas d'abord rationnel mais pulsionnel

2. La répulsion

- ◇ La culture impose le renoncement pulsionnel (refoulement)

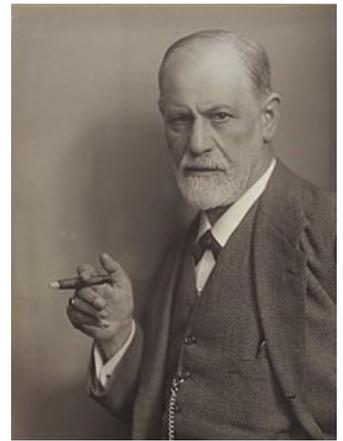
La canalisation des pulsions, source de frustration, nous amène à prendre l'autre en compte

- ◇ L'autre est un objet interdit (rôle du surmoi)

↳ **angoisse et ambivalence dans la réalité**

Malgré l'intériorisation de l'interdit³, désir de transgresser et de s'abandonner aux pulsions, y compris au plaisir de la culpabilité ⇒ l'angoisse est toujours présente dans mon rapport à autrui (⇒ névroses) + ambivalence de sentiments et ressentis contraires en même temps

FREUD : Nous ne sommes jamais aussi mal protégés contre la souffrance que lorsque nous aimons.



- C'est comme s'il y avait plusieurs personnes à l'intérieur de moi...

¹ Voir Freud, *Malaise dans la civilisation*, 1930

Freud est dans la ligne de Darwin, axé sur la biologie : tout s'inscrit dans le corps.

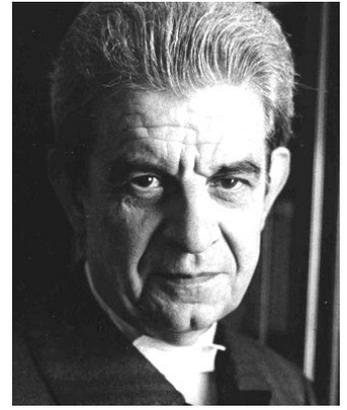
Ex. : la peur de l'abandon, enracinée en nous (< naissance), est source de l'angoisse

² Ex. : ♦ le coup de foudre est une union à deux, et un isolement par rapport au reste des familiers ⇒ fusion // repli sur soi-même et division d'avec les autres
♦ le mariage // séparation d'avec l'ancienne famille de chacun des conjoints
♦ la naissance d'un enfant // disparition de l'ancien "duo"

³ Ou à cause de lui ? Roméo et Juliette seraient-ils amoureux si leur amour n'était pas interdit ?



III. Lacan¹ : le moi et l'autre comme fiction



1. Le parlêtre

- ◇ Nous sommes des êtres de langage → soumission
↳ frustration car inadéquation et absence de maîtrise du sens

Pour Freud, le psychisme est le fruit de l'évolution (le Ça est naturel).

Lacan transgresse Freud qu'il juge être "dans le romantisme de la science".

Lacan réintroduit la ϕ dans la psychanalyse (Hegel et Kojève en particulier : dialectique du maître/esclave).

Il souligne la présence de l'autre en nous < lutte pour la reconnaissance : toujours dans le souci de l'autre, nous sommes habités par l'autre ; mais l'un et l'autre sont des fictions construites par le langage.

D'abord, la langue que nous parlons est celle des autres, notre identité est définie par un mot (notre nom), nous sommes soumis à un langage qui ne nous appartient pas.

Le propre du langage est d'être partagé \iff le langage n'est jamais adéquat²

Moi et *Autre* sont des concepts, des fictions qui ne correspondent pas à une réalité.

Pour dire "moi" je dois le construire au travers de "toi" \iff ma subjectivité n'est pas biologique (*contra* Freud) \iff le moi est imaginaire, l'intériorité est une illusion.

LACAN : Le parlêtre est un être charnel³ ravagé par le verbe.

- ◇ La cure psychanalytique joue sur la parole pour faire **apparaître les fictions** pour permettre une restructuration
et **pas pour chercher le moi profond** → fantasme

Nous sommes soumis au langage, donc à l'autre ; à cause du langage, nous avons une vision erronée de nous-mêmes ; c'est le rôle de la cure psychanalytique de démasquer les illusions/fictions par un questionnement sur le langage.

Le moi profond est donc une fiction à déconstruire : il n'y a pas d'authentique "moi-même" à débusquer, il n'y a pas de vérité cachée. Mais pourquoi veut-on y croire ?

Pour Lacan, c'est par narcissisme ("je suis très différent des autres") : c'est ce qui me donne une signification.

\iff la cure psychanalytique⁴ est une blessure narcissique, la perte des illusions : en fait nous ne sommes QUE des êtres de langage, nous sommes un montage fait de mots

- ◇ Le fond de l'homme est délire → désir de toute puissance, paranoïa,...

Lacan met en cause Descartes⁵ : c'est un délire de dire "je suis" parce que je pense à l'intérieur de moi. En effet, "je suis", "je pense" sont des énoncés abstraits, indéfinissables, des mots à la fois vides de sens et excessivement remplis \iff le *cogito* est une illusion pour Lacan, alors qu'il est la base de toute connaissance pour Descartes

¹ Jacques Lacan, 1901 – 1981, psychiatre et psychanalyste français, fonde sa réflexion ea sur la linguistique
Ecouter Lacan : conférence de Louvain, 1972, https://www.youtube.com/watch?v=-HBnLAK4_Cc
<https://culturepsyp7.wordpress.com/2016/11/21/jacques-lacan-la-psychanalyse-reinventee/> : Roudinesco compare Freud à la peinture classique (le moi est perception et conscience) et Lacan à Picasso (le moi est une construction dialectique au travers de l'autre) ; voir aussi dans le même document (min. 2,40) l'analyse de Christian Jambet
Voir en annexe, texte 7

² Ex. : "je suis triste" est incompréhensible < mon sentiment est unique, alors que je le formule dans une parole partagée
 \iff l'autre est dans ma parole ! \iff inadéquation

³ Pour Lacan, l'homme est d'abord un animal

⁴ La cure lacanienne est plutôt une démarche, un chemin, et pas une "guérison", une solution

⁵ voir en annexe, texte 7a, §1

◇ L'autre est un objet imaginaire → permet de se réinterpréter

C'est l'autre qui est premier : dans le miroir, l'enfant reconnaît sa mère, et pas lui-même.

Et quand l'enfant se reconnaîtra dans le miroir, il y verra une image de lui et non pas lui-même

⇒ pour Lacan, nous n'avons accès à "l'intériorité" que par une brèche opérée par l'autre (c.à.d. par le langage) ⇒ nous sommes d'abord un manque.

Si Descartes peut dire "Je pense", c'est parce que d'autres lui ont appris ces mots et suscité une brèche débouchant sur l'intériorité (qui en est donc conséquence, et non origine).

Le psychanalyste incarne cet "autre" en général (= présence vide), qui permet de révéler qu'il y a de l'autre en moi ; il n'y a rien de caché à découvrir, sauf que je me construis via l'autre.



2. Le stade du miroir¹

◇ Dynamique² de l'identification (tout au long de l'existence)

Avant le JE, il y a le TU

L'enfant, à partir de ~ 18 mois, se reconnaît dans le miroir, mais c'est après qu'il ait reconnu dans le miroir l'image de sa mère (entre 6 et 18 mois) ⇒ l'autre est antérieur à moi.

La dynamique (complexe) de l'identification commence par autrui :

d'abord l'enfant reconnaît sa mère ; ensuite celle-ci dit à l'enfant : "c'est TOI dans le miroir", et l'enfant doit comprendre : "ce TOI, c'est moi" ; de plus, ce toi/moi n'est qu'une image...

⇒ une brèche s'opère par le langage: "tu es une image, et un mot inadéquat" ⇒ je suis une construction ambiguë et inadéquate...



Ex. : l'album photo réalisé par "les autres" : "ça c'est toi, quand tu étais petit" = rappel que le moi est une image, constitué par autrui
notre prénom nous est donné par autrui

= violence faite à mon narcissisme : je ne m'appartiens pas ! je suis l'image que les autres ont de moi ! j'accède à moi-même par une image

⇒ c'est le moi spéculaire³ (produit par l'image dans le miroir) : ma personne est imaginaire
Il n'y a donc pas d'unité du moi, le moi est une construction/fiction.

¹ voir la vidéo <https://www.youtube.com/watch?v=RzuueHMn43k> : différents animaux face au miroir ; n'accédant pas au "stade du miroir", ils n'ont pas accès au JE/conscience de soi ⇒ ils voient une image, qu'ils prennent pour un autre animal

vidéo <https://www.youtube.com/watch?v=fWEK6dZnm0A> : le singe identifie la tache sur qu'il voit dans le miroir comme étant sur son front = forme de conscience de soi

² dynamique ~ dialectique

³ voir en annexe, texte 7a, §2

3. L'imaginaire

◇ L'unité du moi est une construction imaginaire

L'Autre est ce qui nous échappe, c'est l'objet de l'exploration de la psychanalyse : le désir, le manque, le vide ; quand je parle de "moi", je parle de l'Autre. La "cure psychanalytique lacanienne" consiste à accepter cette désillusion.

La frustration¹ en psychanalyse ne naît pas du silence de l'analyste, mais du discours du sujet : il se rend compte petit à petit que son discours sonne creux, malgré tous ses efforts ; le sujet échoue à vouloir refonder son être, et même le discours le dépossède de son être \implies il doit reconnaître son aliénation (= accueillir la présence de l'Autre)

◇ **Autre** \neq **autre**
↓ ↓
vide central autrui
(Autre en moi)

LACAN : L'Autre est le support des attentes et des questions.

Sans l'Autre en moi, pas de quête de sens ; il n'y a pas de 'vrai moi' à découvrir, mais bien ce vide de l'Autre (< travail de la psychanalyse, qui restructure)

Je désire l'autre parce qu'il est constitutif de moi (brèche en moi) = désir² de l'autre pour combler l'Autre. Mais ça échoue, bien entendu < inadéquation \implies relance du désir.

Ce vide central, pour les existentialistes, c'est l'angoisse existentielle

◇ Lacan distingue 3 registres (fonctions) qui structurent le sujet³ :

- ◆ **Le réel** : manque ressenti du fait d'être là \implies inaccessible
+ génère les deux autres

Le réel, c'est l'être-là (cf. Heidegger, Sartre) : c'est la contingence, sentir qu'on est là, jeté dans le monde, non justifié, de manière arbitraire \implies absurde, déréliction, manque de sens.

Le réel, c'est la chose en soi pour le sujet, inaccessible (cf. Kant) : le réel nous échappe

LACAN : Le réel, c'est l'impossible, c'est le vide ressenti, (...)

Le réel est premier, il génère les 2 autres registres, c'est le lieu des pulsions, de l'illimité (ça)

- ◆ **Le symbolique** : capacité de représentation, structures socioculturelles

Le symbolique, c'est la capacité de représentation du réel, les structures, la culture, le langage, les valeurs morales (cf. Freud; surmoi), l'art.

C'est une brèche entre la chose elle-même et le langage qui la dit

LACAN : La fonction symbolique représente le meurtre de la chose.

- ◆ **L'imaginaire** : lieu des illusions et des fictions

L'imaginaire, c'est le lieu des fictions, qui font croire à l'individu qu'il a du sens, qu'il est unifié ; c'est le lieu des illusions du moi, des fantasmes (cf. mécanismes de défense)

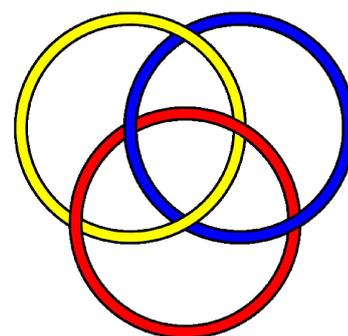
¹ voir en annexe, texte 7b

² voir en annexe, texte 7a, §3 : (...) identifications secondaires (...) normalisation libidinale

³ voir la vidéo <https://culturepsyp7.wordpress.com/2016/11/21/jacques-lacan-la-psychanalyse-reinventee/> (min 35,54) Roudinesco et Jambet

Lacan donne l'exemple de la table : l'imaginaire, c'est ce que j'imagine qu'elle est, ses fonctions ; le symbolique, c'est le mot "table" (ex. : l'expression "à table", la table des matières) ; le réel, c'est le reste, ce qu'on ne connaît pas, c'est la chose en soi, il nous échappe.

= 3 dimensions inséparables, comme les anneaux borroméens : si on coupe un des 3 anneaux (réel, symbolique, imaginaire), tout s'effondre, les 2 autres anneaux se séparent, rien ne tient tout seul ! \implies on ne peut pas mettre un registre de côté
 Ex. : la mort : symbolique (rituels) + imaginaire (fantasmes sur "moi mort") + réel (ce qui reste, l'indicible "les mots me manquent")



◇ Notre existence et le monde nous échappent

Notre existence est "opaque" : le monde continue de nous échapper ; plus on parle, plus on découvre nos limites

◇ Rien n'est caché au-delà de la parole \implies quête illusoire de la vérité sur soi et les autres

◇ L'amour¹ est parole et symbole \implies serait-il une illusion ?

Qu'en est-il de l'amour (de l'autre) puisque l'autre est aussi fictif que moi ?

Peut-on aimer sans le langage ?

L'amour est aussi une construction imaginaire : il est impossible de détenir la vérité de l'autre < il n'est pas un être unifié, pas plus que moi \implies l'amour ne peut-il être qu'une illusion ?

L'amour est une construction de symbolique (mots, contrat, St.-Valentin, ...), d'imaginaire (fiction de l'union de deux êtres authentiques) et de réel (manque de l'autre) **indicible**²

¹ voir en annexe, texte 7b, dernier §

² dès que l'on est dans la parole, on passe dans le symbolique

Chapitre 3 La séparation ontologique

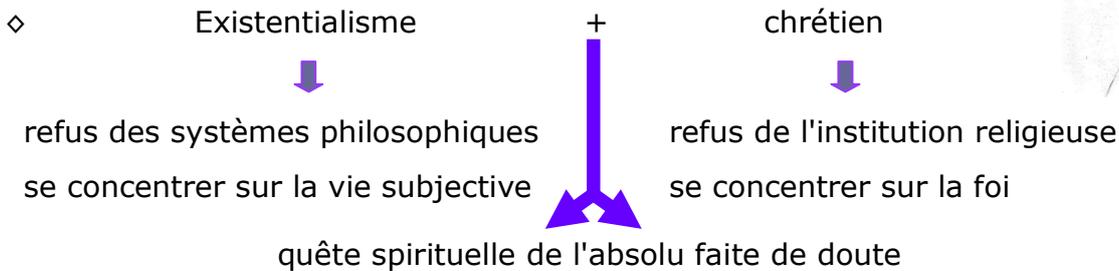
↳ sentiment profond de séparation¹ → quête de l'absolu

Si l'amour de l'autre est toujours déçu, ne vaut-il pas mieux choisir un autre Autre \iff amour spirituel dépassant la séparation



I. Kierkegaard² : la quête de l'Amour absolu

1. "La subjectivité est vérité"



Kierkegaard refuse les systèmes ϕ théoriques, rationalistes, séparés du ressenti: pour lui, la subjectivité est centrale, la vérité profonde est dans le ressenti.

Il s'oppose aussi à la métaphysique : la quête spirituelle est un cheminement individuel, un apprentissage intérieur personnel (cf. Montaigne) \iff il n'y a pas de vérité immuable

La foi est un ressenti, avant d'être une croyance (Kierkegaard est un ϕ de la foi plutôt qu'un théoricien du divin) \iff le "culte" est une hypocrisie, nuisible à la foi : les dogmes sont en contradiction avec la foi, caractérisée par le doute et l'incertitude ; le culte est une entrave à la quête de l'absolu.

Kierkegaard reproche aussi à l'institution religieuse d'être politique, un lieu de pouvoir, réprimant l'individualité (cf. Nietzsche, "pensée" de troupeau)

Le doute est fondamental : comment concilier subjectivité et quête de l'absolu ?

Pour Kierkegaard, sans la foi, on est dans le désespoir, mais avec la foi aussi (comment un être fini pourrait-il atteindre l'infini ?) \iff l'impossible est central...

Si Dieu était atteignable, il ne serait pas Dieu \iff séparation ontologique

2. Trois modalités existentielles

- ◇ **Stade esthétique³** ◇ orienté vers les sens
 - ◇ souffrance de l'éphémère et du superficiel
 - ◇ vertige de la liberté → angoisse⁴

C'est le stade épicurien, hédoniste, léger et agréable : l'individu est centré sur son ressenti (plein de grâce), mais avec des crises : l'éphémère⁵ et le superficiel manquent de sens ; \iff souffrance existentielle.

Autrui est vu comme un objet, source de jouissance, mais aussi de déception

Pour Kierkegaard, le jouisseur attribue son malheur aux circonstances (manque d'argent, maladie, météo...) au lieu de se remettre en question (superficialité de sa quête, existence sans signification). A cela s'ajoute le vertige de la liberté : qu'est-ce que je veux/vais faire de ma vie, quel est son sens ? Que choisir entre tous les possibles ?

La jouissance génère la lassitude : usure hédonique

¹ séparation d'avec autrui

² Søren Kierkegaard, 1813 – 1855, ϕ danois, précurseur de l'existentialisme, croyant, mais très critique à l'égard de l'institution religieuse, ϕ du divin

³ voir en annexe, texte 8a, §1 ; le stade esthétique est associé à la jeunesse (>< maturité)

⁴ voir en annexe, texte 8b

⁵ La jouissance des objets du monde est éphémère : "les belles lettres et le beau sexe"

- ◇ **Stade éthique**¹ ♦ adulte rationnel qui cherche des vérités
 - ♦ ennui et lourdeur de l'existence → il manque quelque chose

L'individu désespère de lui-même ⇒ il refuse les plaisirs éphémères pour chercher autre chose au nom de qqch de plus grand (cf. Freud, passage du principe de plaisir au principe de réalité)

Il devient sérieux : il lit de la ϕ , cherche à faire le bien, à être un bon citoyen, il s'engage... : quel ennui !

C'est la perte de la légèreté et de la joie : on est passé de l'absence de sens (stade esthétique) à l'ennui du bien (stade éthique) ; à quoi s'ajoute la perte de la liberté (< devoir).

A ce stade, autrui est pris en compte d'un point de vue moral (je m'engage à son égard), mais une obligation n'est pas de l'amour...

Je ne savais pas quoi faire de ma liberté (stade esthétique), j'en ai la nostalgie (stade éthique)²
Ce qui manque, c'est ce que l'autre m'empêche d'être (l'autre devient un obstacle)

- ◇ **Stade religieux**³ ♦ cherche le lien entre l'individu et l'absolu
 - ♦ accepte le paradoxe insurmontable

Il s'agit de se centrer sur la subjectivité, sur sa finitude et de comprendre que la vie n'est vivable que dans une quête de sens

⇒ chercher le bien, non avec l'autre, mais avec l'Autre

= accepter le paradoxe insurmontable entre la finitude et la quête impossible de l'infini (Dieu), de l'absolu ⇒ absurde / angoisse

= adhérer à une ϕ tragique : douloureuse séparation inéluctable d'avec l'autre et l'Autre
pas de réconciliation, ni avec autrui, ni avec Dieu

3. Une séparation vécue dans l'angoisse

- ◇ Une philosophie pour justifier les choix privés de Kierkegaard ?

On peut se demander s'il ne fait pas tout pour être malheureux... Il reçoit une éducation chrétienne très austère, marquée par la culpabilité ; il voit mourir sa mère, ses trois sœurs et deux de ses frères, tous avant l'âge de 33 ans ; en 1837, il tombe amoureux de Régine Olsen, il la demande en mariage en 1840, et rompt ses fiançailles l'année suivante, "par vocation de l'absolu", pour mener une vie de solitude.

Kierkegaard choisit le stade religieux : il cherche l'absolu (Dieu)
parce qu'il est inaccessible, inexplicable, irrationnel.



- ◇ L'autre m'empêche de me réaliser = obstacle à la quête de l'absolu
 - ↳ mais l'absolu ne se révèle pas à un sujet fini → désespoir⁴

L'absolu ne se donne pas : fini et infini ne se réconcilient pas

- ◇ La conscience est séparée de l'objet de son amour⁵
Pour Kierkegaard, l'autre, c'est un impossible

¹ voir en annexe, texte 8a, §2 et 3 (> Je meurs de mort) ; le stade esthétique est associé à la maturité

² cf. M. Kundera, *L'insoutenable légèreté de l'être*

³ voir en annexe, texte 8a, §3, fin ; religieux : ici au sens de spirituel, mystique

⁴ voir en annexe, texte 8b

⁵ voir en annexe, texte 8c (texte métaphorique et poétique) : la grâce est difficile ⇒ les gens préfèrent les joies mondaines (stade esthétique) ; il compare la quête spirituelle (difficile mais nécessaire) à la danse >< "rester assis contre le mur" : romantisme torturé.

II. Heidegger : la dictature du "on"



- ◇ L'expérience de l'angoisse est révélatrice de la condition humaine
Heidegger rejoint Kierkegaard sur plusieurs points, e.a. sur l'expérience de l'angoisse, mais il la laïcise : il n'est pas dans une quête de Dieu, mais de l'absolu (l'Être)
- ◇ L'absolu = l'Être (≠ les étants)¹

HEIDEGGER : L'homme est le berger de l'Être²

1. Un sentiment de dérégulation

- ◇ L'être-là (Dasein)³ est jeté dans le monde → sentiment d'être perdu
Qu'est-ce que ça veut dire "exister" ? Pour Heidegger, c'est lié au fait "d'être-là", jeté dans le monde et dans le temps ⇔ sentiment d'être abandonné ; là est la source de l'angoisse (≠ angoisse < vertige de la liberté chez Kierkegaard)
- ◇ Vie au quotidien inauthentique → oubli de l'Être
Nous sommes entourés d'étants, que nous prenons pour le vrai monde ; mais derrière, il y a l'Être, condition de possibilité des étants. La plupart des individus ne se soucient pas de l'Être (= déni de la condition humaine) ⇔ vie mondaine inauthentique ⇔ oubli de l'Être
Vie authentique : revenir sans cesse à la question fondamentale (pourquoi y a-t-il qqch plutôt que rien ?) sans déni ni recherche d'une réponse définitive.
Dans ce contexte, autrui est vu comme un objet du monde, un étant parmi les autres étants, or autrui est aussi un Dasein...⁴

2. Le rapport à l'autre est inauthentique⁵

- ◇ Mauvaise éducation à soi et aux autres → être-en-commun

↓
"on"
↓

homme à la dérive, désincarné – souci de la distance

Le questionnement existentiel (e.a. sur la mort) est tout-à-fait spontané, mais il met les adultes en difficulté : "on ne parle pas de ces choses-là" = comportement inauthentique.

Absorption de la singularité dans l'être-en-commun : "je vais mourir" devient "on va tous mourir" = on s'exprime comme si on n'existait plus comme individu
⇔ nous sommes sous l'emprise des autres, sans pouvoir nommer qui sont les autres, dont nous faisons partie ;
⇔ "on"⁶ se préoccupe du qu'en-dira-t'on.

¹ Les étants sont toutes les choses qui sont (dans l'espace et le temps)

² Il faut un être pensant pour que l'Être soit (pensé)

³ L'être-là n'est pas l'humain biologique, mais l'humain conscient, qui fait l'expérience de la subjectivité

⁴ voir ci-dessous, II 2

⁵ voir en annexe, texte 9, §1

⁶ "on" (man) a la même origine que "homme" (Mann)

Paul Morand : On, c'est un homme chauve, gonflé, émasculé, myope, plein de vent, (...) rempli de prétention et d'anonymat

◇ Monde déchu aux relations fausses

Oubli de l'Être dans le bavardage (ex. : - Il neige... - Ah oui, il neige...)

Le monde de la technique accentue encore l'inauthenticité (ex. : "disparition" de la mort visible et proche ; "disparition" du Je/Tu dans les communications téléphoniques : je suis avec les autres, mais seul).

◇ Les autres me déchargent de ma singularité¹

"On" est une dilution du "je" dans l'être-en-commun (ex. : "on ne peut pas faire ça" au lieu de "je ne veux pas que tu fasses cela")

3. Indifférence – indistinction – déresponsabilisation²

◇ L'être-en-commun dissout l'être-là

pression contre le particulier

ex.: on pense, on meurt

refus d'affronter notre condition

Pour l'être-en-commun, l'humain se définit par ce qu'il fait \implies il cherche à se différencier des autres : soit les dominer, soit les rattraper.

L'être-l'un-avec-l'autre se caractérise par le distancement (inauthentique) : l'autre m'éloigne de mon être.

Dans les relations fausses, je suis poussé à être déresponsabilisé ("tout le monde fait ça") = dissolution de la singularité et de la dignité, effet de groupe, dérive morale, oubli de l'être-là

De plus, je suis aussi "les autres" \implies je soumetts l'autre au diktat de l'être-en-commun

◇ Diffusion de la responsabilité³ \implies relations stéréotypées + absence de communication existentielle

solitude – pas de soutien dans l'angoisse

Le recours au "on", quand ça nous arrange, nous décharge de toute responsabilité.

Le "on" se mêle de tout, mais se dérobe face à l'action : ex. : "on devrait faire qqch contre le réchauffement climatique".

L'anonymat du "on" aggrave les actes a(nti)sociaux : on n'engage/ne s'engage pas

◇ Tyrannie sans tyran

Qui est l'autre pour Heidegger?

D'abord un Dasein, comme moi, dans l'angoisse de l'Être, mais "on" n'en parle pas

\implies solitude, sans vraie communication
rencontre ratée

= séparation ontologique

¹ Cf. Kierkegaard : les autres m'éloignent de ma quête spirituelle

Rousseau : les autres m'éloignent de la vérité

la ϕ morale et la ψ : si on n'est que deux, on se sent responsable de l'autre, pas si on est en groupe

² voir en annexe, texte 9, §2

³ voir en annexe, texte 9, §4

III. L'altérité comme hétérogénéité

- ◇ L'autre est-il suffisamment semblable pour être accessible ?
- ◇ Constatation du cloisonnement des subjectivités
- ◇ Vladimir Jankélévitch¹ :
 - ◆ incommunicabilité de nos actions et valeurs → histoire unique
 - ◆ hapax² existentiel

Toute vie est unique \iff incommunicable

Chaque moment de notre existence est unique, sans répétition

\iff incompréhensible

\iff comprendre est une illusion

L'individu lui-même éprouve des difficultés de comprendre ce qu'il a fait/a été/a vécu, *a fortiori* de savoir ce qu'il fera/sera/vivra

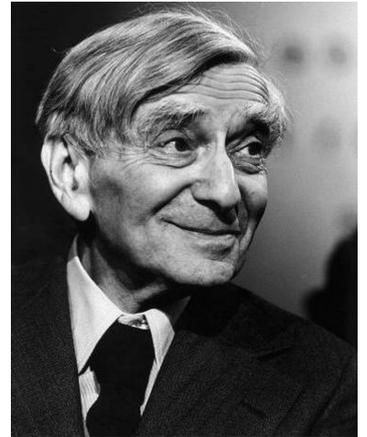
\iff difficulté plus grande encore de comprendre l'autre

- ◆ chaque vie est un cheminement original impossible à expliquer

↳ l'autre est distant

Ex. : le retour d'Ulysse à Ithaque : tout a changé, mais lui aussi est devenu un autre
 \iff déception et nostalgie

Je deviens moi-même un étranger à moi-même



Conclusion de la 1^{ère} partie

- ◇ Nous désirons l'autre (reconnaissance, amour, sexualité, ...)
 - ↳ mais violence³ – déception – l'autre nous échappe
- ◇ - Angoisse⁴ car solitude, incompréhension, impossibilité d'être soi-même avec l'autre
 - ↳ Est-il possible de proposer une philosophie de la coexistence ? De l'amour ?

¹ Vladimir Jankélévitch : ϕ français (1903 – 1985)

² hapax (terme emprunté à la linguistique) : ensemble unique, présent dans une seule source >> intraduisible

³ Hobbes, Sartre

⁴ Kierkegaard, Heidegger

Deuxième partie : Coexister et aimer

Chapitre 1 L'apparition de l'autre¹

I. Gilles Deleuze² : autrui structure mon monde en profondeur

1. L'absence de l'autre

- ◇ Les philosophes³ réduisent l'autre à un objet dans le champ de perception ou à un sujet qui perçoit⁴

Deleuze s'oppose ici à Sartre, qui réduit l'autre (donc moi) à un objet ; pour Deleuze, je perçois l'autre directement comme un sujet \implies c'est une richesse et pas un vol/une violence

- ◇ Quels sont les effets de son absence ?

- ◆ Robinson Crusoé



- ◆ rétrécissement de la réalité à ma seule perception

autrui relativise ce qui est perçu

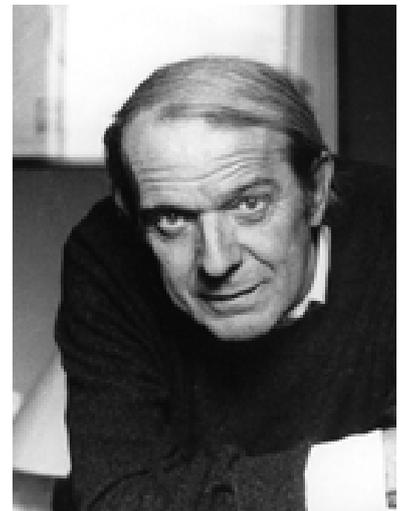
est une structure du champ perceptif

Quand il n'y a pas d'autre, il n'y a pas de communication, pas de partage. Mais surtout, l'absence de l'autre change ma manière de voir le monde.

Deleuze s'inspire ici de Michel Tournier⁵ : autrui me lie au reste du monde \implies la solitude me dégrade : je ne perçois pas ce que je ne vois pas (ce qui est derrière moi, par exemple) et *personne ne le voit* \implies mon champ perceptif est réduit à ce que je vois...

"Autrui, pièce maîtresse de mon univers" (Tournier) \implies quand je suis seul, mon point de vue est dépourvu de virtualité, je n'ai plus accès qu'à un seul profil des choses⁶, le monde m'échappe/s'échappe dans une nuit insondable. "Mon" monde est minuscule. Les autres m'amènent à "aller voir" ; sans eux, le monde se rétrécit à ma seule perception.

Sur le plan moral, autrui relativise ce que je perçois⁷, même s'il m'est indifférent \implies je peux/dois me remettre en question



¹ approche phénoménologique

² voir en annexe, textes 10

Gilles Deleuze, 1925 - 1995, ϕ français ; a écrit sur la ϕ , la littérature, la politique, la ψ analyse, le cinéma, ... Ami de (e.a.) Foucault, Tournier, ...

³ en particulier, ici, Sartre

⁴ voir en annexe, texte 10a, §1

⁵ voir en annexe, texte 10b

⁶ cf. Kant

⁷ approche phénoménologique : chacun voit le monde de son point de vue >> intersubjectivité indispensable

1.L'autre est une invitation à explorer le monde

◇ Ouverture à de nouvelles potentialités grâce au langage

- ♦ Autrui¹ est et crée en moi une place vide qui organise mon monde

Ex. : on peut aller seul au cinéma, bien sûr, mais avec qui en parler ensuite ?

⇒ cela vaut-il la peine d'aller au cinéma dans ces conditions ?

Voir Delruelle, la part de l'autre (cours 2017–2018, page 62)

Voir *supra*, Kierkegaard : Dieu, l'Autre // place vide de l'autre

- ♦ Autrui exprime un possible qui existe réellement, mais que j'ignorais² : l'expression effrayée d'autrui me révèle un danger que je ne perçois/percevais pas
- ♦ Autrui regorge de mondes possibles que le langage actualise

Ex. : la rencontre amoureuse, la naissance d'un enfant,... sont des possibles qui peuvent s'actualiser

◇ L'autre assure les liaisons, la cohérence et la transformation de mon monde

Si je suis seul, je ne peux rien vérifier ⇒ le monde devient incohérent

L'autre installe une dynamique, il ouvre de nouvelles perspectives (ex. : l'influence d'un nouveau compagnon)

◇ En amour, l'autre est un monde inconnu à découvrir

 aimer, c'est se déplacer vers une autre structure perceptive³

Pour Proust⁴, en amour, c'est un monde en entier (Albertine) qui s'ouvre;

contra : Robinson, seul, n'est encouragé à rien, il est dans l'actuellement perçu, dans un monde qu'il ne comprend pas

Rappel : phénoménologie⁵,

La phénoménologie est un discours ordonné sur les phénomènes, c.à.d. sur ce qui apparaît à la conscience.

Depuis Kant, *Critique de la raison pure*, on distingue le phénomène (la chose pour moi) et le noumène (la chose en soi) ; c'est une subjectivité qui met en forme le monde et le rend accessible.

Je partage le même monde que la chauve-souris, mais je n'ai aucun accès à sa façon de le percevoir ; il faut donc renoncer à questionner ce qu'est le monde, suspendre le jugement métaphysique (ἐποχή, epochè) et s'en tenir aux phénomènes.

L'être humain peut (et doit : je ne peux percevoir mon visage que par l'intermédiaire d'autrui) partager sa subjectivité avec les autres humains (intersubjectivité) et s'interroger : comment chaque humain fait l'expérience de l'apparition de l'autre ?

¹ est-ce nécessairement un humain ? Un livre, un chien,... offrent une forme d'altérité, mais appauvrie < pas de dialogue

² voir en annexe, texte 10a, §2

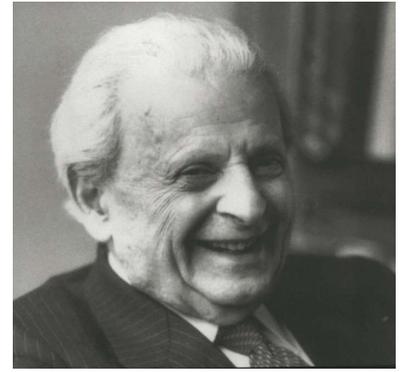
³ voir en annexe, texte 10a, §3

⁴ voir en annexe, texte 10a, §4

⁵ voir *supra*, p. 12

II. Emmanuel Levinas¹ : l'épiphanie du visage

Epiphanie : manifestation soudaine, "illumination", "moment magique" de compréhension ; on est ici dans l'ordre du mystique, de l'accès à la transcendance



1. L'éthique est la philosophie première

- ◇ Renoncer à une philosophie de l'être pour une philosophie de l'autre

Levinas s'oppose lui aussi à Sartre pour qui le regard est d'abord violence : pour Levinas, le regard est l'éveil à la morale

- ◇ L'apparition du visage nous inscrit dans une relation éthique²

ne se réduit pas à ses détails physiques
lieu de toutes les significations
fait sens à lui seul
acte permanent offert à autrui → exposition

Levinas ne veut pas d'une phénoménologie du visage :
décrire, c'est réduire à un objet
⇒ ne pas "dévisager"

Le visage nous parle, nous questionne, il nous sort de
l'animalité = éveil à l'éthique

contra : le masque (si on ne voit pas mon visage, "ce n'est pas moi", je ne suis plus responsable)

le voile intégral me coupe de la relation éthique à autrui

le maquillage ou la chirurgie esthétique sont une façon de refuser l'exposition (fragilité, nudité, vulnérabilité)

Le visage n'est pas un objet neutre, il me questionne, il m'élève à la condition de sujet moral.

L'exposition est une invitation à la violence, et en même temps nous interdit de tuer

- ◇ Le visage est le lien entre l'intérieur et l'extérieur³

Par le visage de l'autre, j'ai accès à son intériorité : il est l'expression extérieure d'un vécu intérieur⁴ (ex. : qqun qui rougit).

Pour moi-même, je ne vois pas mon propre visage, je n'y ai accès que quand l'autre me regarde

Le visage de l'autre me complète, il fait de moi un sujet

⇒ l'existence de l'autre m'est nécessaire



¹ Emmanuel Levinas : 1905 – 1995, φ français d'origine lituanienne (empire russe); il est né dans une famille juive traditionnelle qui doit fuir en Ukraine (1914) ; il vient en France en 1923 pour y étudier la φ, puis en Allemagne où il est l'élève de Husserl puis de Heidegger. Il s'établit à Paris en 1930. Sa famille est décimée par les nazis, et lui-même vit la captivité pendant 5 ans ; marqué par le mépris et l'humiliation, il développe une φ de l'autre, soucieuse d'une morale humaniste. Pour Levinas, l'antisémitisme représente la haine de l'autre en soi.

² voir en annexe, texte 11, §1

³ >> insuffisance et impuissance de la "communication" téléphonique

⁴ in Levinas, *Totalité et infini*, 1961

2. Le visage est une ouverture à l'infini

◇ Porte vers une transcendance¹

Le visage n'est pas un objet de savoir, il excède la pensée, il ne peut être connu (~ mystique)

◇ Appel au respect → éveil à la responsabilité²

On ne peut pas posséder l'autre, ni par la force, ni par la torture (Levinas rejoint ici JPS) : il faut accepter que l'autre est et reste un mystère (et un infini), qu'il nous échappe ; et même il faut chérir cette non-connaissance

◇ Ne pas attendre de la réciprocité → la responsabilité vient du Je

La morale, c'est mon affaire (*contra* Onfray, il n'y a pas de morale sans réciprocité)

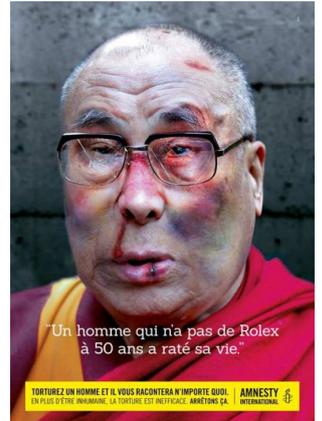
C'est ce que dit Dostoïevski³ : tout JE est coupable < responsable de tout et de tous

Cf. nos devoirs à l'égard des enfants ou des animaux, qui n'attendent pas de réciprocité

Cela interroge notre responsabilité à l'égard des animaux : l'animal qui a un visage (le chimpanzé, par exemple) interpelle davantage que celui qui n'en a pas (le ver de terre, par exemple)...

Gratuité du geste moral, comme la grâce
contra M. Mauss, don/contre-don

~ relation paranoïaque inversée



¹ voir en annexe, texte 11, §4

² voir en annexe, texte 11, §5

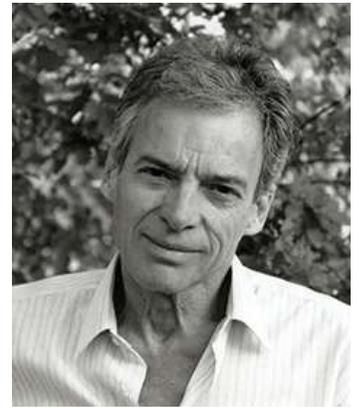
³ voir en annexe, texte 11, §6

III. Michel Henry¹ : l'oubli de la subjectivité

1. L'évidence de la vie

- ◇ Description du ressenti le plus primitif et évident : **la vie**

↓
révélation invisible originaire
pure épreuve de soi-même
2 tonalités affectives fondamentales : joie – souffrance



Il s'agit de décrire le corps vivant : ressentir de la douleur physique n'est pas visible (ce que ça fait de souffrir), or la douleur ressentie est plus importante que la maladie "objective"²

Ce qui apparaît à la conscience en premier lieu, c'est le sentiment de la vie (je me sens vivant), et c'est sur cette base commune, toujours présente, que les hommes peuvent se rencontrer.

Contra : Husserl, Heidegger, Sartre, pour qui toute conscience est conscience de qqch (d'autre).

Pour Henry, on est là à un stade second < il y a d'abord la conscience de soi

Notre société est pervertie par le scientisme : nous sommes réduits à un corps-matière

↔ corps ressenti, corps vivant.

Henry en fait une lecture politique : il dénonce la barbarie de notre société qui occulte la vie

- ◇ **Auto-affection** : s'éprouver soi-même → immanence radicale

↳ révélation de l'absolu

Il s'agit d'un ressenti, pas d'un raisonnement ; cela a un caractère sacré, de l'ordre de la révélation : le plus certain est l'invisible, ce qu'on ne peut mesurer (" je me sens bien/mal/joyeux/..." est indubitable)

Il n'y a pas de distance possible entre être et ressentir (= immanence radicale) : on est ici dans un ϕ de la subjectivité, qui met en évidence un pur ressenti de l'intériorité.

HENRY : Naître, ce n'est pas venir dans le monde. Naître, c'est venir dans la vie.

- ◇ Deux modes de manifestation des phénomènes: ♦ l'extériorité visible
♦ l'intériorité **invisible**

Notre culture réduit la réalité/vérité à la seule apparence visible. Henry dénonce ce monisme ontologique, où seul le visible compte, où seul le discours scientifique est valide (scientisme), où les activités liées à l'intériorité sont négligées.

Mais il critique aussi l'idéalisme : ce n'est pas le transcendant qui compte, mais l'expérience de "se sentir soi", inscrite dans le corps et liée aux circonstances ↔ rejet de la métaphysique : l'absolu réside dans l'expérience du "se sentir soi".

Pour Henry, l'homme est d'abord un être d'affects, d'impressions, il n'est pas d'abord fait de matière ou de pensée ↔ il dépasse le clivage matérialisme – idéalisme par l'auto-affection : nous sommes des expériences invisibles, dans un corps vivant.

Comment exprimer (ou accéder à) cette révélation de l'absolu (que la société cherche à occulter)?

Toutes sortes de pratiques sont possibles : méditation, yoga, massage, mais surtout l'art.

¹ Michel Henry: 1922 – 2002, ϕ français né en Indochine, *L'essence de la manifestation*, 1963 ; phénoménologue, mais hors des courants dominants ; pour lui, ce qui importe, c'est la vie ; il dénonce l'oubli de la subjectivité.

² Voir en annexe, texte 12 b



Devant un tableau de Kandinsky¹, il ne faut pas chercher "ce que ça représente", mais "voir l'invisible", c.à.d. l'intériorité : on ne peut pas saisir ce que Kandinsky pensait quand il peignait, mais on peut s'attacher à ce que nous éprouvons en le voyant "ça parle à notre intériorité".
Nous sommes ici dans un subjectivisme assez radical.

HENRY : Kandinsky exprime l'extase de se sentir vivant.
L'art est la résurrection de la vie éternelle.
Kandinsky exprime les sonorités intérieures

L'art ne reproduit pas le monde.

2. Nous buvons la même eau à la source de la vie

◇ Expérience partagée

Qui est l'autre, dans cette perspective ?

Par le partage d'une expérience commune, primitive (se sentir vivant), j'accède à l'autre : il est un autre ressenti que moi, mais il est un ressenti comme moi.

◇ S'éprouver soi et l'autre en même temps

◇ Le rapport à l'autre est spirituel².

↳ Dieu est jaillissement pur de vie

Dans le rapport à l'autre, la société nous encourage à le voir comme une "ressource humaine", alors que nous sommes d'abord dans un rapport spirituel : l'expérience primitive partagée échappe à la pensée : nous partageons une image affective souterraine (le Fond de la vie).

HENRY : J'entends à jamais le bruit de ma naissance.

3. La barbarie

◇ Profanation de la vie → transformation de l'autre en chose

La société nous dit que l'invisible n'existe pas, que nous sommes réduits à du quantifiable : n° de téléphone, de carte d'identité, revenus, emploi ⇒ le moi et l'autre sont réduits à une chose. Il s'agit d'une dégradation du spirituel et de la culture : les relations deviennent impersonnelles, utiles, abstraites (cf. Heidegger) ⇒ destruction du sacré, perte du sens moral (cf. Descartes, l'animal-machine).

La technique s'oppose ainsi à l'éthique, surtout quand la technique crée elle-même d'autres techniques (I.A., drones, automatismes, humains réduits à des statistiques, à des structures).

◇ L'oubli de la vie (réduction à l'apparence visible) mène à la barbarie.

¹ Michel Henry, *Voir l'invisible Sur Kandinsky*, 1988
Kandinsky, *Du spirituel dans l'art*, 1911

Vassili Kandinsky, 1866 – 1944, né à Moscou, peintre, théoricien de l'art, poète, dramaturge

² Voir la vidéo : en 1987, Bernard Pivot reçoit (ea) Bruno Lussato, pour *Bouillon de culture* et Michel Henry pour *La Barbarie*
<https://www.youtube.com/watch?v=S79CyvxdUw8> (< min.4:10) Voir également en annexe, texte 12 a

Chapitre 2 Entrer en relation

I. Martin Buber¹ : les différentes formes du dialogue

- ◇ Opposition entre faux dialogues et dialogue authentique

JE – CELA

JE – TU

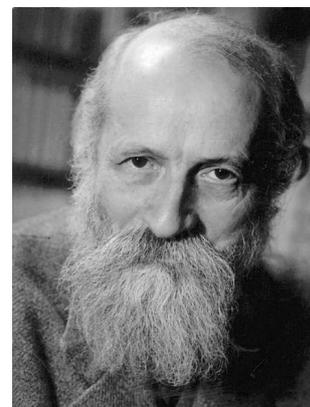
L'homme est avant tout un *homo dialogus* : il dialogue avec les autres êtres humains.

Buber dénonce les faux dialogues : les démarches inauthentiques où l'autre est "chosifié" ; la plupart de nos "dialogues" sont des replis sur soi, où chacun cherche d'abord à impressionner l'autre.

L'homme a des rapports avec les objets (CELA), mais rate l'humanité s'il réifie l'autre (= mépris), s'il ne reconnaît pas en l'autre un TU (ex. : "et ça se croit intelligent !").

A l'inverse, un dialogue JE – TU est une communication existentielle, réciproque, générant une responsabilité morale : l'autre est reconnu comme un être singulier.

La relation JE – CELA ne correspond pas au "ON" dénoncé par Heidegger², où il n'y a plus de JE : ici, il y a un JE, mais pas de TU.



BUBER : Au commencement est la relation.
Toute vie véritable est rencontre.

1. Trois faux dialogues³

- ◇ Le monologue parallèle

On s'écoute parler, l'autre n'est pas pris en considération ; la parole est stérile, il n'y a pas de progression ; l'autre doit m'écouter

Ex. : les "débats" TV, l'objectif est d'aller au clash, pas de faire avancer la réflexion.

- ◇ Le dialogue technique

Fréquent dans les sciences, le commerce, la politique,...; c'est une parole abstraite, technique ; une transmission d'information, impersonnelle, qui n'attend pas de réponse : il n'y a pas d'interlocuteurs.

Ex. : les consignes de sécurité dans un avion

Il y a un écart, une distance, entre la personne et ce qu'elle dit, le JE ne s'implique pas ; en fait, c'est "dialogue CELA – CELA"

H. ARENDT : C'est dans le vide de la pensée que s'inscrit le mal

- ◇ Le vol de pensée

L'attaque agressive pour humilier : le JE écoute dans le but d'utiliser la parole de l'autre pour l'attaquer, se venger, humilier, mettre mal à l'aise. Ecouter consiste ici à mettre en place des stratagèmes pour détruire l'autre (ex. : sortir un mot de son contexte et en détourner le sens).

Ici, l'autre est pris en compte, mais pas dans le but d'enrichir la relation ou la dialogue

Ex. : le harcèlement moral

¹ Martin Buber: 1873 – 1965, φ autrichien. Juif, il est interdit de cours < 1933; il s'installe à Jérusalem en 1938 ; depuis 1925, il milite pour la création d'un Etat binational, juif/arabe, en Palestine. *Je et Tu*, 1923

² Voir *supra*, p. 25

³ Voir en annexe, texte 13

2. Le dialogue authentique

Le dialogue authentique fait peur, c'est une prise de risque : l'autre va peut-être être dans une forme de dialogue inauthentique (s'il me regarde comme un CELA) ; je suis exposé, je risque le rejet, le refus, le mépris, l'agression, la manipulation.

Au commencement est la relation \iff la distance est seconde.

Ainsi, le bébé est en relation fusionnelle avec sa mère : la relation est innée, instinctive.

Avant la distinction du JE, il y a la relation : le JE/TU est antérieur au JE¹.

Buber reprend ici Kant : l'a priori de la relation (innée) permettant le rapport au monde.



◇ Rencontre entre deux consciences sans but extérieur

Dans ce type de relation, on est dans un "plus-être", on se sent grandi : JE et TU sont gagnants.

Buber veut dépasser à la fois l'individualisme (toute vie réelle est une rencontre, ϕ de l'autre) et le holisme/collectivisme (ce qui donne sens, c'est la relation à qqun d'autre, pas l'appartenance à un groupe).

Le Je n'existe pas sans le Tu, et réciproquement

◇ Disposition essentielle d'accueil de l'autre

Le vrai dialogue est une attitude d'ouverture, avec réciprocité, sans écart, notamment technique (téléphone, SMS, ...), vécu avec intensité ; c'est un **acte**, une action volontaire ; la présence de l'autre est valorisée, reconnue dans son intériorité, en sujet conscient².

◇ Valoriser la parole vivante


perçue comme une libre tentative de donner du sens
 nécessite une conversion du regard

◇ Risque permanent de chute du JE – TU au JE – CELA

Il faut toujours être attentif pour ne pas chosifier l'autre (et donc soi !)

Le JE est différent dans la relation JE - CELA et JE -TU : en chosifiant l'autre, je me chosifie moi-même \iff JE n'existe que par TU.

Contra: les théories de la communication, créant un dialogue inauthentique, un discours distant (feedback, 👍, 😊 ...)



Le behaviorisme aussi déshumanise la relation : on passe à côté du vécu intérieur, réduction à des chaînes causales (le système...)

M. BUBER : Commencer par soi, mais non finir par soi. Se prendre pour point de départ, mais non pour but. Se connaître, mais non se préoccuper de soi.

¹ Voir en annexe, texte 13, §3, ainsi que la note en bas de page
Cf. Levinas (et Deleuze, sur le plan de la perception)

² Pour des raisons pratiques, l'échange se limite à peu de personnes

Le ψ analyste/ ψ logue n'est pas dans le dialogue authentique : il accueille et écoute, mais il n'y a pas de réciprocité

II. Jaspers et Habermas : une éthique de la discussion

1. Karl Jaspers¹ : la communication véritable donne de la substance

- ◇ Concept d'*Existenz* : ♦ expérience intime indescriptible d'être vivant
- ♦ ressentir les possibles et les limites devant soi

Selon Karl Jaspers, l'humain – être pluriel – doit être abordé par des approches différentes (sciences et ϕ) ; l'humain n'est pas seulement une entité biologique : qu'est ce que ça fait d'être vivant ? Quel est le sens ?

K. JASPERS : La connaissance scientifique n'est pas en mesure de fixer des buts à la vie.

Pour Jaspers, *Philosophie*, 1932, la ϕ permet de décrire des expériences inaccessibles au discours scientifique.

Existenz² ? Expérience de soi, des possibles et des limites (Cf. Kierkegaard, vertige devant la liberté).

On la découvre dans des situations limites³ : la perspective de la mort, la souffrance, la folie,... : c'est l'expérience de la finitude.

K. JASPERS : L'homme ne prend conscience de son être que dans les situations limites

- ◇ Par le dialogue, l'autre contribue à me donner du sens



si la communication est véritable



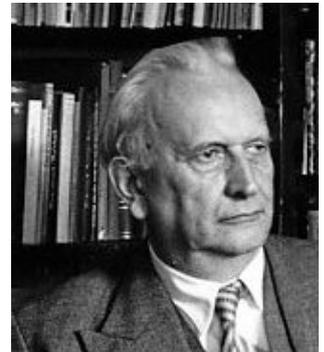
développe le lien existentiel (sortie de l'absurde⁴)
apporte joie de vivre
sentiment de se déployer soi-même dans le temps

La place de l'autre est fondamentale < le dialogue.

Le sens n'est pas le même pour tous, mais le cheminement vers le sens est commun.

Contrairement à d'autres savoirs (sciences, e.a.), l'Existenz ne se transmet pas, ne s'enseigne pas⁵, mais on peut la faire apparaître, la faire vivre, en éveillant au questionnement :

⇒ la communication (le dialogue) est fondamentale : l'autre ne dit pas le sens, mais le dialogue véritable le fait émerger⁶



¹ Karl Jaspers, 1883-1969, ϕ allemand. D'abord psychiatre, il se tourne vers la ϕ et se développe une forme d'existentialisme inspiré de Kierkegaard (chrétien, mystique) ; ami d'Hannah Arendt, il s'opposera à Heidegger (< collusion avec le nazisme)

² Ne pas traduire par "vie", trop biologique

³ Jaspers s'oppose ici au Dasein de Heidegger (être-là dans le monde) : pour Jaspers, le sentiment d'absurdité ne se manifeste pas tout le temps.

⁴ Il en est de même pour l'amour : il ne peut pas non plus être compris par les sciences : qu'est-ce que ça fait d'aimer, d'être aimé ? Quel en est le sens ? Hors dialogue véritable, cela reste insaisissable.

⁵ *contra*: Sartre, Camus, Heidegger : pas d'issue à l'absurde

⁶ Ex. : les enfants questionnent sur les limites (la mort, e.a.)
un livre peut amener ce questionnement (JPS, *La Nausée*, par exemple)

K. JASPERS : On se révèle à soi-même dans la communication véritable.
Nous cessons d'être des monades éphémères flottantes.
La vérité commence à deux.

Le dialogue donne de la substance (Existenz). Je me rapproche d'autrui parce que nous avons le même questionnement.

A deux, nous communiquons dans une totalité ouverte (\neq pluralité), évitant le dogmatisme et le relativisme \iff sortie de l'absurde, joie d'un sens trouvé à deux

dogmatisme : c'est l'autre qui me donne le sens de la vie (les parents, la religion,...), à contempler de l'extérieur

relativisme, scepticisme (ex.: le scepticisme antique, Montaigne, ϕ de l'absurde) : il n'y a pas de vérité, toute morale doit être mise en doute \iff risque de nihilisme = impasse

Pour Jaspers, le sens n'est pas donné, il n'y a pas de recettes ($><$ dogmatisme), mais il y a des repères : le sens apparaît dans le dialogue, quand des existences différentes communiquent ($><$ relativisme). Il n'y a pas de "savoir" qui puisse accéder au sens de l'Existenz, pas de transmission : le sens est construit/éveillé par le dialogue.

La communication véritable nous transforme jusque dans la perception de nous-mêmes : par le sentiment du lien avec l'autre (connivence), je me sens prendre de la consistance, de la signification \iff je me sens justifié d'exister (= sortie de l'absurde et de l'isolement)
 \iff sentiment de plénitude et de permanence (= se déployer dans le temps).

Dans la communication véritable, le temps change. D'habitude, le temps est une succession d'instantanés pour le moi empirique (cf. agenda). Ici, j'ai le sentiment de me déployer pour adhérer à ma propre existence.

2. Jürgen Habermas¹ : l'agir communicationnel

- ◇ Tout discours prétend être valide dans 3 domaines :
 - ◆ objectif
 - ◆ social
 - ◆ subjectif



Selon J. Habermas, tout discours cherche à être valide dans un des 3 domaines :

objectif : les faits, la réalité; prétention à l'exactitude

social : la justesse des valeurs selon la norme, la culture ;
le désir d'être en accord avec "ce qui se fait"

subjectif : "c'est moi qui parle", prétention à la sincérité

Il peut avoir des désaccords, mais jamais dans les 3 domaines en même temps \implies il y a toujours une possibilité d'accord dans un des domaines

\implies base de la démocratie : il est possible de s'entendre < il y a toujours "un monde commun"
la discussion est toujours possible
il y a toujours un avenir à construire

Habermas illustre ces 3 domaines par l'exemple suivant :

un vieux maçon demande à son apprenti d'aller lui chercher une bière à la pause

aspect objectif : est-ce possible ?, y a-t-il un magasin à proximité ? a-t-il l'argent nécessaire ?

aspect social : un patron peut-il demander cela à son apprenti ? une bière au travail, est-ce convenable ?

aspect subjectif : c'est peut-être une blague ? il est peut-être alcoolique ?

Les désaccords peuvent se poser dans un domaine mais pas dans les 3 en même temps :

réponse dans l'ordre subjectif : " je n'ai pas envie" ; mais le possible et le convenable ne sont pas invoqués

réponse dans l'ordre objectif : "c'est trop loin" ; mais les 2 autres domaines ne sont pas contestés

\implies implicitement, il y a validation des deux domaines dont on ne parle pas.

Toute demande attend une acceptation, mais une protestation est tout autant possible.

- ◇ L'acceptation renouvelle la tradition²

 sentiment de partager un monde commun

- ◇ Si protestation  négociation dans un des trois domaines

 le monde vécu n'est jamais remis en question totalement

 une communication est toujours possible

¹ Jürgen Habermas, né en 1929, ϕ allemand, théoricien en sciences sociales; membre des jeunesses hitlériennes (il avait 15 ans en 44 !), il fera dès 53 une sévère critique du nazisme et de Heidegger. En 1956, il devient assistant de Horkheimer et d'Adorno à l'école de Francfort (Institut de Recherche sociale), où il rencontre Marcuse ; il associe la pensée de Marx (matérialisme historique), le pragmatisme USA, la psychanalyse de Freud et la psychologie du développement.

Penseur de la démocratie européenne, il lutte contre les extrémismes, non par la défense des droits individuels, mais en favorisant la communication, pour dépasser les désaccords

² Tradition : ici, les références communes

S'il y a désaccord, il y a discussion : le dialogue se poursuit pour clarifier l'incompréhension

⇒ toute acceptation implique la reconnaissance du partage d'un monde commun

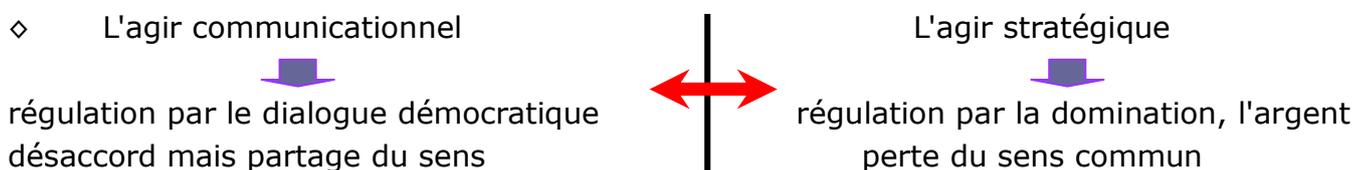
Habermas ne nie pas les désaccords, mais il souligne qu'ils sont limités à des domaines particuliers ⇒ quand il y a conflit, il faut clarifier le domaine qui fait problème¹

Habermas se positionne contre une philosophie de la conscience souveraine (Descartes, Kant) : c'est la communication qui est centrale.

A la vérité (rationalité scientifique, certitude personnelle, trouvée par/dans le sujet qui donne sens au monde qu'il perçoit), Habermas préfère la validité: se décentrer pour chercher la validation (ou non) par l'autre < il existe plusieurs formes de discours rationnels.

en validant à deux, on marque son accord, plutôt qu'attendre des faits la vérité.

Ex. : dans une dispute de couple, vouloir avoir raison (recherche d'une "vérité") n'aide en rien ; mieux vaut rechercher la validité, valider ensemble un discours : " on n'est pas d'accord sur quoi ?"



L'agir stratégique a pour but de dominer ⇒ recours à la violence et à la rationalité instrumentale : il s'agit d'obliger l'autre à accepter sans validation ⇒ pas de partage d'un monde commun, sentiment de fracture, priorité aux buts individuels

(⇒ / des fantasmes, puisque l'autre ne peut dire son désaccord, totalitarisme)

L'agir communicationnel recherche la validité par la négociation ⇒ possibilité de parler avec des personnes dont on ne partage pas du tout les idées (y c. des intégristes...) = dialogue sans intimidation ; on reste dans une forme de rationalité

On peut très bien être surpris par les arguments des autres (+)

J. HABERMAS : Au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit une loi universelle, je dois soumettre ma maxime à tous les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité. Ainsi s'opère un glissement : le centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun souhaite faire valoir sans être contredit, comme étant une loi universelle, mais dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une norme universelle.

Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle, 1983

Habermas s'oppose ici à l'impératif catégorique de Kant (*Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle*) pour qui le bien se définit par son universalité (ex. : le mensonge est universellement mauvais).

Pour Habermas, je ne peux trouver dans ma seule raison ce qu'est le bien (ou le mal)
La morale émane de la communication.

¹ Attention néanmoins au risque de manipulation : faire glisser un dialogue sur le subjectif pcq on est à court d'arguments sur l'objectif...

Chapitre 3 Robert Misrahi : l'amour

I. Peut-on parler rationnellement d'amour ?

◇ L'amour n'est pas un objet observable que la science pourrait décrire extérieurement

Est-ce un sujet rationnel ou faut-il le laisser aux poètes ?

On peut certes le traiter sur le plan scientifique (hormones, ...) mais on rate sa signification. Les sciences humaines (études sociologiques, ...) y parviennent-elles mieux ? Mais comment quantifier l'amitié ? Cela échappe, c'est d'un autre ordre

L. TOLSTOÏ : Tout raisonnement sur l'amour le détruit.

◇ Wittgenstein : le langage est adapté pour exprimer des faits du monde

inadapté pour le sens mystique, esthétique, éthique
amour

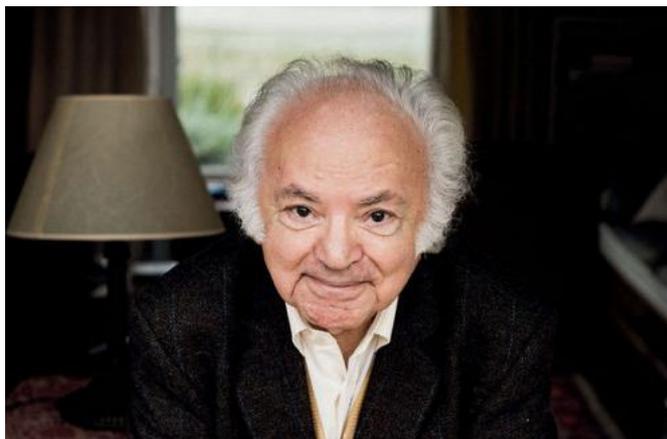
Les faits du monde sont reliés par des liens logiques (donc faciles à traduire !) ; mais comment parler de ce qui relève du domaine mystique (Dieu, l'âme, la mort,...), esthétique ("c'est beau"), éthique (le bien/mal, le sens de l'existence, le bonheur,...)

L'amour relève des 3 domaines (ressenti, sens, importance, ...) \iff recours à d'autres formes d'expression : art, poésie, musique, danse,...

L. WITTGENSTEIN : Ce dont on ne peut parler, il faut le taire.

◇ Misrahi¹ : la philosophie doit parler d'amour car

- ◆ donne sens à l'existence
- ◆ expérience interne intense
- ◆ nécessaire au bonheur



¹ Robert Misrahi: né à Paris en 1926 dans une famille turque; jeunesse difficile (pauvreté, persécutions antisémites, mère internée quand il a 8 ans...). Aidé par J.-P. Sartre (ils travailleront ensemble jusqu'à sa mort). Spécialiste de Spinoza, à qui il reprend l'analyse des désirs, mais refuse la critique du libre arbitre (perspective sartrienne de la liberté). Pour lui, Spinoza développe une ϕ du bonheur. Dans *Qui est l'autre ?*, 1999, il explique (e.a.) ce que l'amour n'est pas : drague, captation de l'autre, couple fusionnel (>> dénonce la jalousie). Voir aussi *La joie d'amour, pour une érotique du bonheur*, 2014. Voir la vidéo, où il présente ce dernier ouvrage: <https://www.youtube.com/watch?v=msqhmO1kN58>

II. L'amour nécessite une ouverture à l'autre

1. La disponibilité existentielle

◇ Mouvement général de la conscience qui sort de l'égoïsme¹ vers les possibles

↳ actif, intentionnel et à conserver

La liberté et la responsabilité sont fondées sur une connaissance des affects

⇒ travail sur soi pour sortir de l'ignorance (< Spinoza)

= on n'est pas spontanément dans un amour qualitatif : il y a d'abord la volonté de capter la volonté d'autrui

⇒ l'amour n'est pas d'emblée tourné vers la joie, le bonheur

l'amour n'est pas naturel

◇ Attendre sans savoir – être prêt à accroître la relation – être prêt à se changer soi²

Le désir d'aimer (ouverture) est antérieur à (= précède, est nécessaire à) l'amour

= liberté du sujet

L'amour doit être désintéressé et vouloir la liberté de l'autre

contra : l'amour narcissique, toxique, qui génère des passions tristes

Ma liberté + la liberté de l'autre + une dose de hasard = qqch que je ne peux prévoir

⇒ disponibilité nécessaire

contra : clubs de rencontre sur mesure, ami "carnet d'adresses", attente du "prince charmant", aimer qqun pour sortir de la solitude (but extérieur)

Il s'agit d'être prêt à (se) changer < je ne sais pas quel autre l'autre – libre lui aussi – sera

⇒ être prêt à construire qqch* avec qqun* (* que je ne connais pas), en tenant compte des éléments contingents (que je ne connais pas non plus!)³

C'est une illusion de vouloir "rester soi-même" < l'autre me change puisqu'il m'affecte

= illusion de l'individualisme

Misrahi valorise le changement de soi : j'aime ce que tu as changé en moi, ce que notre relation a changé en moi. S'il n'y a pas qqch de neuf, c'est que ce n'est pas important

⇒ la disponibilité consiste à accepter d'être affecté = entrer en relation

↳ cette acceptation est préalable

2. La reconnaissance de la liberté de l'autre

◇ Refus des relations captatives et narcissiques

Une relation authentique est une relation à un "autre-libre", et pas une relation à soi-même par l'intermédiaire de l'autre⁴

L'autre est en même temps identité et permanence (être) et changement ⇒ nécessite une disponibilité existentielle : l'autre est singulier et non assimilable

⇒ cette ouverture à l'autre n'est jamais terminée

¹ égoïsme : vouloir posséder (la volonté d') autrui

² Voir en annexe, texte 14, §1

³ Voir en annexe, texte 14, §4

⁴ Voir en annexe, texte 14, §5

◇ Concevoir l'autre comme un sujet libre – imprévisible – identité propre

↓
génère des émotions, des motifs et des valeurs (cohérence de sa personne)

Il est essentiel de comprendre la cohérence de l'autre, sinon il n'y a pas d'amour possible. Comment faire ? Misrahi prône une démarche philosophique, appuyée sur la psychologie, l'existentialisme et la phénoménologie.

Il affirme la liberté de l'autre \implies ne pas rechercher la causalité

contra : Freud, le déterminisme, l'approche cognitivo-comportementale (conditionnement par la culture), la biologie humaine (les hormones...)

le "choix" est le résultat de chaînes causales

Au contraire, il faut se tourner vers la recherche des motifs : quel est le motif de mon action, en quoi cela a-t-il du sens ? \implies il s'agit de faire sens, pour l'autre et pour moi.

Autrement dit, renoncer à expliquer, s'attacher à comprendre : saisir le sens ET prendre avec soi, intégrer que l'autre est une autre cohérence (= saisir que ce que l'autre fait est bon pour lui)

\implies rejeter les idées simplistes¹ sur le "caractère" qui résumerait (déterminerait) la personne

Ex. : l'astrologie, mais aussi les sciences humaines qui catégorisent les humains, qui les figent et les privent de la possibilité du sens : étiquettes, pseudo-connaissances²

Pour Misrahi, essayer de comprendre l'autre n'est pas une vague tolérance : il s'agit de voir le sens de son action : aimer pq on a compris. Misrahi fait référence ici à Spinoza (3^{ème} genre de connaissance, la compréhension purement rationnelle)

Cf. Spinoza, *Ethique* : connaissance du premier genre : empirique

second genre : empirique et rationnelle

troisième genre : purement rationnelle

◇ La contingence de la rencontre est source de joie³

On aurait pu ne pas se connaître, ne pas se rencontrer \implies joie de la surprise, de l'opportunité saisie, gratitude < la présence de l'autre

La joie est une conversion nécessaire, née dans la souffrance (cf. Hegel) ; il y a deux directions possibles : l'abandon (suicide, dépression) ou une conversion (je recommence une nouvelle vie, je prends un nouveau départ), accompagnée d'une réflexion.

Cette bifurcation découle de la prise de conscience de l'injustice de la souffrance éprouvée; elle débouche sur la découverte que nous sommes créateurs (= liberté)

Je reconnais que l'autre est libre comme moi (affirmation du même), mais aussi j'adhère à la spécificité unique de l'autre, qui n'est pas (comme) moi (affirmation de la différence)⁴

Il s'agit d'une triple reconnaissance : reconnaissance du même, de la différence et du don⁵

Misrahi s'oppose ici à Schopenhauer et aux stoïciens, pour qui l'attachement est source de souffrance (séparation, mort, deuil) et qui préfèrent l'ataraxie.

Il s'oppose aussi aux philosophes de l'absurde : on peut sortir de l'absurde par la rencontre⁶

¹ Voir en annexe, texte 14, §7

² Ex. : en ψ , les "big five", ou modèle OCEAN : Ouverture, Conscienciosité, Extraversion (énergie), Agréabilité (amabilité), Neuroticisme (névrosisme) : 5 dimensions pour décrire, à l'aide de tests et questionnaires, le caractère d'une personne dans son entier

³ Voir la vidéo *Le vieil âge et le rire - Construire son bonheur : les étapes*, où Misrahi s'entretient avec le cinéaste Fernand Dansereau : <https://www.youtube.com/watch?v=oSEGJeX8e80>

⁴ Voir en annexe, texte 14, §10

⁵ Voir en annexe, texte 14, §11 ; ce § est en fait le résumé du texte...

⁶ Voir en annexe, texte 14, §9

III. Une conversion à la joie

- ◇ Passer d'une passivité intellectuelle et existentielle à une affirmation de la joie



transformation du regard

comprendre que c'est le sujet qui donne le sens et les valeurs aux choses
se convertir à l'amour

L'amour développe le pouvoir de connaître, il offre un autre type de connaissance¹

- ◇ Le bonheur est un choix



rechercher ce qui donne du sens et du sentiment d'être

se rendre disponible à la joie pour la rendre possible

Misrahi souligne le rôle fondamental du sujet qui peut choisir d'être heureux ; souvent on se convainc de l'inverse : le malheur serait la "norme" \implies la peur nous pousserait à ne pas rentrer dans des relations qualitatives² (< sens d'un tragique indispensable, souffrance et échec inévitables)

Deux possibilités : on se résout à la passivité, voire au cynisme (= prophétie autoréalisatrice : la peur de l'échec provoque l'échec). Mais cette peur est une croyance... Misrahi choisit une autre croyance, une autre possibilité, il privilégie une autre attitude : "je veux croire au bonheur"

Privilégier la joie plutôt que l'absurde

Distinguer l'essentiel (= qui a une portée ontologique, qui donne du sens, du bonheur)...

/...de l'accessoire (= qui a une portée empirique [pouvoir sur l'autre, valorisation de l'image de soi], qui est fragile et insatisfaisant)³

Conclusion : le bonheur est action⁴

¹ Voir en annexe, texte 14, §12

² Voir en annexe, texte 14, §13

³ Voir en annexe, texte 14, §14

⁴ Voir la vidéo *Le vieil âge et le rire - Construire son bonheur : les étapes*, où Misrahi s'entretient avec le cinéaste Fernand Dansereau : <https://www.youtube.com/watch?v=oSEGJeX8e80>, < min 7,55

Annexe 1 Jean-Paul Sartre : Qui est l'autre ?

Selon Sartre, tout d'abord, l'autre est un **voleur**. Lorsqu'un autre homme apparaît dans mon champs de vision, tout à coup, je ne suis plus le centre unique qui donnait un sens au monde, je ne suis plus le seul point de vue sur les choses. L'émergence de cette autre subjectivité, de cet autre « pour-soi » m'oblige à accepter que quelqu'un d'autre regarde le monde et l'organise selon son propre point de vue. Les choses m'échappent, elles ne m'appartiennent plus, le monde m'a été volé.

Ensuite, cette autre conscience se retourne vers moi et me regarde. La violence du **regard** de l'autre prend ici une dimension nouvelle bien plus dramatique, puisque ce regard va me figer, me fixer comme un objet et me **juger**. Il fait de moi un **corps-objet**, une vulgaire chose appartenant au monde. Ce regard de l'autre m'oblige à me regarder du dehors. Que pense-t-il de moi ? J'étais « tranquillement » un pour-soi, voilà que j'essaye de m'imaginer à quoi je ressemble d'un point de vue extérieur, voilà que j'essaye de sortir de mon point de vue, de mon intériorité, de mon pour-soi (expérience de la honte).



Ce regard de l'autre me rabaisse, il m'oblige à me décentrer, il est véritablement **aliénant**, il me force à devenir autre chose que ce que je suis, il me dépossède de moi-même. Je perds mon être-pour-moi pour devenir un **être pour-autrui**. On peut donc en conclure que l'autre, par son regard tente de m'asservir, de me dominer en me rabaisant au statut d'objet. Face à cet esclavage du regard de l'autre, je dois réagir.

Plusieurs possibilités s'offrent à moi. La première stratégie consiste à essayer de faire coïncider les deux pour-soi. Je cherche à convaincre ou à séduire l'autre pour qu'il ait le même point de vue sur le monde et moi-même que moi. Je tente ici de **capter sa liberté**, de m'immiscer dans sa propre subjectivité. Je cherche à ce que l'autre me voie de l'extérieur comme je me perçois de l'intérieur. Ce stratagème est en place, selon Sartre, dans la relation amoureuse.

Pourquoi essayer d'assimiler la liberté d'autrui ? Pourquoi est-ce que l'autre en tant que subjectivité me dérange-t-il à ce point ? Selon Sartre, c'est parce que nous avons beaucoup de mal à assumer notre contingence et **l'absurdité** de notre existence. Si Dieu n'existe pas, si aucun plan, aucune essence, aucun destin ne me préexiste, ma vie n'aura que le sens que je vais décider de lui donner, la définition de moi-même, ce qui me caractérise, je vais le construire seul. Et donc, je ne trouve aucun **fondement**, aucune **justification** à mon être. Comme je n'ai pas décidé de venir au monde et que je suis là sans raison, je me découvre de l'intérieur, comme un pour-soi qui n'a pas de sens, qui n'a pas d'importance, qui n'est pas indispensable. En essayant d'accorder le point de vue de l'autre et le mien, j'essaye de me justifier, de donner un sens à mon être qui lui soit extérieur. L'autre me sert donc de miroir, il est l'instrument de mon narcissisme. L'amour est donc d'abord amour de soi et pas des autres. Evidemment, cet amour narcissique mène au **conflit des libertés** car chacun essaye d'assimiler le pour-soi de l'autre, essaye de maîtriser la liberté de l'autre sans jamais y arriver.

Une autre attitude possible face au regard de l'autre est de le regarder à mon tour comme un objet, cela donne l'indifférence, le désir sexuel, le sadisme ou le désir de mort. Dans l'indifférence, je tente de nier la liberté d'autrui en le réduisant à sa fonction, à son utilité. L'autre m'échappe toujours car il reste libre et je me retrouve seul. Regarder l'autre comme un objet sexuel ne me permettra toujours pas de capter la liberté d'autrui. J'essaye de réduire l'autre à de la chair, à de la pure matière, ce faisant, je me découvre moi-même comme chair. Cependant, chacun garde sa conscience et sa liberté et l'autre devient l'instrument de mon plaisir égocentrique

On peut donc conclure que chez Sartre, l'autre peut prendre différents visages, mais qu'il est toujours ce regard violent qui m'agresse de différentes manières, ce regard que j'essayerai toute ma vie de maîtriser, de capter, d'assimiler ou d'anéantir, mais qui toujours m'échappe.

Texte 0, Platon, *La République*, Livre V, IVe S. BC

G¹. - Quels sont, selon toi, les vrais philosophes² ?

S. - Ceux qui aiment le spectacle de la vérité.

G. - Tu as certainement raison; mais qu'entends-tu par là ?

S. - Ce ne serait point facile à expliquer à un autre; mais je crois que tu m'accorderas ceci.

G. - Quoi ?

S. - Puisque le beau est l'opposé du laid, ce sont deux choses distinctes³

G. - Comment non ?

S. - Mais puisque ce sont deux choses distinctes, chacune d'elles est une ?

G. - Oui.

S. - Il en est de même du juste et de l'injuste, du bon et du mauvais et de toutes les autres Idées: chacune d'elles, prise en soi, est une; mais du fait qu'elles entrent en communauté avec des actions, des corps⁴, et entre elles, elles apparaissent partout, et chacune semble multiple.

G. - Tu as raison.

S. - C'est en ce sens que je distingue d'une part ceux qui aiment les spectacles, les arts, et sont des hommes pratiques, et d'autre part ceux dont il s'agit dans notre conversation, les seuls qu'on puisse à bon droit appeler philosophes.

G. - En quel sens ?

S. - Les premiers dont la curiosité est toute dans les yeux et dans les oreilles, aiment les belles voix, les belles couleurs, les belles figures et tous les ouvrages où il entre quelque chose de semblable, mais leur intelligence est incapable de voir et d'aimer la nature du beau lui-même.

G. - Oui, il en est ainsi.

S. - Mais ceux qui sont capables de s'élever jusqu'au beau lui-même, et de le voir dans son essence⁵, ne sont-ils pas rares ?

G. - Très rares⁶.

S. - Celui donc qui connaît les belles choses, mais ne connaît pas la beauté elle-même et ne pourrait pas suivre le guide qui le voudrait mener à cette connaissance, te semble-t-il vivre en rêve ou éveillé? Examine: rêver n'est-ce pas, qu'on dorme ou qu'on veille, prendre la ressemblance d'une chose non pour une ressemblance, mais pour la chose elle-même⁷ ?

G. - Assurément, c'est la rêver.

S. - Mais celui qui croit, au contraire, que le beau existe en soi, qui peut le contempler dans son essence et dans les objets qui y participent, qui ne prend jamais les choses belles pour le beau, ni le beau pour les choses belles, celui-là te semble-t-il vivre éveillé ou en rêve ?

G. - Éveillé, certes.

S. - Donc, ne dirions-nous pas avec raison que sa pensée est connaissance, puisqu'il connaît, tandis que celle de l'autre est opinion, puisque cet autre juge sur des apparences ?

G. - Sans doute.

¹ Glaucon, frère de Platon; ici l'interlocuteur de Socrate

² Platon oppose ici les "vrais φ" aux sophistes

³ opposer = clarifier (dialectique platonicienne)

⁴ actions, corps = monde sensible (dualisme platonicien)

⁵ essence : Idée du Beau ; le φ voit avec son intelligence (= contemplation/amour)

⁶ élitisme platonicien ; voir également la dernière intervention de Socrate : condamnation de la plèbe

⁷ curieuse définition du rêve (confondre illusion et réalité)

Texte 00 Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, 1886

La volonté du vrai, qui nous entraînera encore dans nombre d'entreprises périlleuses, cette célèbre véracité dont jusqu'ici tous les philosophes ont parlé avec vénération, que de problèmes nous a-t-elle déjà posés ! Quels étranges et graves problèmes, pleins d'équivoques ! Qu'est-ce qui proprement en nous aspire à la « vérité » ? C'est là, semble-t-il, un nœud de questions et de points d'interrogation. Et, le croira-t-on?, nous finissons par penser que le problème n'a jamais été posé jusqu'à présent, que nous sommes les premiers à le voir, à le tenir sous notre regard, à l'oser. Car il comporte un risque, et peut-être n'en est-il de plus grand.

¹ « Comment une chose pourrait-elle procéder de son contraire, par exemple la vérité de l'erreur ? Ou la volonté du vrai de la volonté de tromper ? Ou le désintéressement de l'égoïsme ? Ou la pure et radieuse contemplation du sage de la convoitise ? Une telle genèse est impossible ; qui fait ce rêve est un insensé, ou pis encore ; les choses de plus haute valeur ne peuvent qu'avoir une autre origine², un fondement *propre*. Elles ne sauraient dériver de ce monde éphémère, trompeur, illusoire et vil, de ce tourbillon de vanités et d'appétits. C'est bien plutôt au sein de l'être, dans l'impérissable, dans le secret de Dieu, dans « la chose en soi » que doit résider leur fondement, et nulle part ailleurs ». Ce genre de jugement constitue le préjugé typique auquel on reconnaît les métaphysiciens de tous les temps. Cette manière de poser les valeurs se dessine à l'arrière-plan de toutes les déductions de leur logique. Forts de cette « croyance », ils partent en quête de leur « savoir », de ce qu'ils baptiseront solennellement, en fin de compte, « la vérité ».

La croyance fondamentale des métaphysiciens c'est la croyance en l'*antinomie des valeurs*. Même les plus prudents, ceux³ qui s'étaient juré « de omnibus dubitandum » [qu'ils douteraient de tout], ne se sont pas avisés d'émettre un doute sur ce point, au seuil même de leur entreprise, alors que le doute était le plus nécessaire. Car on peut se demander, premièrement, s'il existe des antinomies, et deuxièmement, si ces appréciations populaires, ces antinomies de valeurs sur lesquelles les métaphysiciens ont imprimé leur sceau, ne sont peut-être pas de simples jugements superficiels, des perspectives provisoires, peut-être par surcroît prises sous un certain angle, de bas en haut, des « perspectives de grenouille » en quelque sorte, pour employer une expression familière aux peintres. Quelque valeur qu'il convienne d'attribuer à la vérité, à la véracité et au désintéressement, il se pourrait qu'on dût attacher à l'apparence, à la volonté de tromper, à l'égoïsme et aux appétits une valeur plus haute et plus fondamentale pour toute vie. Il se pourrait même que ce qui constitue la valeur de ces choses bonnes et vénérées tînt précisément au fait qu'elles s'apparentent, se mêlent et se confondent⁴ insidieusement avec des choses mauvaises et en apparence opposées, au fait que les unes et les autres sont peut-être de même nature. Peut-être... Mais qui se soucie de ces dangereux « peut-être » ? Pour cela il faudra attendre la venue d'une nouvelle race de philosophes, de philosophes dont les goûts et les penchants s'orienteront en sens inverse de ceux de leurs devanciers — philosophes du dangereux peut-être, dans tous les sens du mot. [...]

C'est par pur préjugé moral que nous accordons plus de valeur à la vérité qu'à l'apparence ; c'est même l'hypothèse la plus mal fondée qui soit. Reconnaissons-le : nulle vie ne peut subsister qu'à la faveur d'estimations et d'apparences inhérentes à sa perspective ; et si l'on voulait, avec un certain nombre de philosophes, à grand renfort d'exaltation vertueuse et de niaiserie, supprimer complètement le « monde apparent », si vous étiez capables d'une telle opération, il ne resterait rien non plus de votre « vérité »⁵. Car enfin, qu'est-ce qui nous force à admettre qu'il existe une antinomie radicale entre le « vrai » et le « faux » ? Ne suffit-il pas de distinguer des degrés dans l'apparence, en quelque sorte des couleurs et des nuances plus ou moins claires, plus ou moins sombres — des « valeurs » diverses, pour employer le langage des peintres ? Pourquoi le monde *qui nous concerne* ne serait-il pas une fiction ?

Une nouvelle race de philosophes montent à l'horizon : je me hasarde à les baptiser d'un nom qui ne va pas sans danger. Tels que je les pressens, tels qu'ils se laissent pressentir — car il appartient à leur nature de vouloir rester des énigmes sur quelques points — ces philosophes de l'avenir voudraient avoir le droit, peut être aussi le tort, d'être appelés des *tentateurs*. Ce terme même n'est en fin de compte qu'une tentative, ou, si l'on veut, une tentation.

¹ Tout ce § est ironique

² une autre origine = dénonciation des arrière-mondes

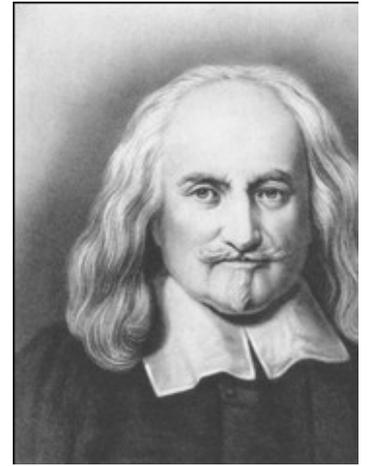
³ allusion à Descartes, *Méditations métaphysiques*

⁴ déconstruction du principe même de l'antinomie

⁵ refus de l'idéalisme, et partant, du dualisme

Texte 1 Thomas Hobbes, *Léviathan*, 1651

Nous trouvons dans la nature humaine trois principales causes de discorde : tout d'abord, la **compétition** ; en second lieu, la **défiance** ; et, en troisième lieu, la **gloire**. La première pousse les hommes à s'attaquer en vue du gain, la seconde en vue de la sécurité, et la troisième en vue de la réputation. La compétition fait employer la violence pour se rendre maître de la personne des autres, de leurs femmes, de leurs enfants, de leurs troupeaux ; la défiance la fait employer pour se défendre ; la gloire pour des riens : en un mot, un sourire, une différence d'opinion, un autre signe quelconque de dépréciation dirigée directement contre soi ou indirectement contre sa famille, ses amis, son pays, sa profession ou son nom.



Hors des États civils, il y a perpétuellement guerre de chacun contre chacun. Il est donc ainsi manifeste que, tant que les hommes vivent sans une **puissance commune** qui les maintienne tous en **crainte**, ils sont dans cette condition que l'on appelle guerre, et qui est la guerre de chacun contre chacun. La guerre ne consiste pas seulement en effet dans la bataille ou dans le fait d'en venir aux mains, mais elle existe tout le temps que la volonté de se battre est suffisamment avérée ; la notion de temps est donc à considérer dans la nature de la guerre, comme elle l'est dans la nature du beau et du mauvais temps. Car, de même que la nature du mauvais temps ne réside pas seulement dans une ou deux averses, mais dans une tendance à la pluie pendant plusieurs jours consécutifs, de même la nature de la guerre ne consiste pas seulement dans le fait actuel de se battre, mais dans une disposition reconnue à se battre pendant tout le temps qu'il n'y a pas assurance du contraire. [...]

Il peut sembler étrange, à celui qui n'a pas bien pesé ces choses, que la nature puisse ainsi dissocier les hommes et les rendre enclins à s'attaquer et à se détruire les uns les autres : c'est pourquoi peut-être, incrédule à l'égard de cette inférence tirée des passions, cet homme désirera la voir confirmée par l'expérience. Aussi, faisant un retour sur lui-même, alors que partant en voyage, il s'arme et cherche à être bien accompagné, qu'allant se coucher, il verrouille ses portes ; que, dans sa maison même, il ferme ses coffres à clef ; et tout cela sachant qu'il existe des lois, et des fonctionnaires publics armés, pour venger tous les torts qui peuvent lui être faits : qu'il se demande quelle opinion il a de ses compatriotes, quand il voyage armé ; de ses concitoyens, quand il verrouille ses portes ; de ses enfants et de ses domestiques, quand il ferme ses coffres à clef. N'incrimine-t-il pas l'humanité par ses actes autant que je le fais par mes paroles ?

Mais ni lui ni moi n'incriminons la nature humaine en cela. Les désirs et les autres passions de l'homme ne sont pas en eux-mêmes des péchés. Pas davantage ne le sont les actions qui procèdent de ces passions, tant que les hommes ne connaissent pas de lois qui les interdisent ; et ils ne peuvent pas connaître de lois tant qu'il n'en a pas été fait ; or, aucune loi ne peut être faite tant que les hommes ne se sont pas entendus sur la personne qui doit les faire. [...]



Gustave Doré, *La destruction du Léviathan*, 1865

La loi civile et la loi naturelle ne sont donc pas des espèces de lois différentes, mais des parties différentes de la loi : une partie de celle-ci, écrite, est appelée loi civile ; l'autre, non écrite, est appelée loi naturelle. Mais le droit de nature c'est-à-dire la liberté naturelle de l'homme, peut être amoindri et restreint par la loi civile : et même, la fin de l'activité législative n'est autre que cette restriction, sans laquelle ne pourrait exister aucune espèce de paix. Et la loi n'a été mise au monde à aucune autre fin que celle de limiter la liberté naturelle des individus, de telle façon qu'ils puissent, au lieu de se nuire mutuellement, s'assister et s'unir contre les ennemis communs.

Texte 2a Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, 1807

D'abord¹ la conscience de soi est être-pour-soi simple égal à soi-même excluant de soi tout ce qui est autre (...) Mais l'autre est aussi une conscience de soi. Un individu surgit face à face avec un autre individu. Surgissant ainsi immédiatement, ils sont l'un pour l'autre à la manière des objets quelconques; ils sont des figures indépendantes et parce que l'objet s'est ici déterminé comme vie, ils sont des consciences enfoncées dans l'être de la vie, des consciences qui n'ont pas encore accompli l'une pour l'autre le mouvement de **l'abstraction absolue**, (c.à.d.) mouvement qui consiste à extirper hors de soi² tout être immédiat, et à être seulement le pur être négatif de la conscience égale-à-soi-même.

³ En d'autres termes, ces consciences ne se sont pas encore présentées réciproquement chacune comme pur être-pour-soi, c'est-à-dire comme conscience de soi. Chacune est bien certaine de soi-même, mais non de l'autre; et ainsi sa propre certitude de soi n'a encore aucune vérité; car sa vérité consisterait seulement en ce que son propre être-pour-soi se serait présenté à elle comme objet indépendant, ou ce qui est la même chose, en ce que l'objet se serait présenté comme cette pure certitude de soi-même.

Mais selon le concept de la reconnaissance, cela n'est possible que si l'autre objet accomplit en soi-même pour le premier, comme le premier pour l'autre, cette pure abstraction de l'être-pour-soi, chacun l'accomplissant par sa propre opération et à nouveau par l'opération de l'autre. Se présenter soi-même comme pure abstraction de la conscience de soi consiste à se montrer comme pure négation de sa manière d'être objective, ou consiste à montrer qu'on n'est attaché à aucun être-là déterminé, pas plus qu'à la singularité universelle de l'être-là en général, à montrer qu'on n'est pas attaché à la vie.

Cette présentation est la double opération : opération de l'autre et opération par soi-même. En tant qu'elle est opération de l'autre, chacun tend à la mort de l'autre. Mais en cela est aussi présente la seconde opération, l'opération en soi et par soi; car la première opération implique le risque de sa propre vie. Le comportement des deux consciences de soi est donc déterminé de telle sorte qu'elles se prouvent à elles-mêmes et l'une à l'autre au moyen de la lutte pour la vie et la mort.

Texte 2b Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, 1947

Le Maître force l'Esclave à travailler. Et en travaillant, l'Esclave devient maître de la Nature. Or, il n'est devenu l'Esclave du Maître que parce que – au prime abord – il était esclave de la Nature, en se solidarissant avec elle et en se subordonnant à ses lois par l'acceptation de l'instinct de conservation. En devenant par le travail maître de la Nature, l'Esclave se libère donc de sa propre nature, de son propre instinct qui le liait à la Nature et qui faisait de lui l'Esclave du Maître. En libérant l'Esclave de la Nature, le travail le libère donc aussi de lui-même, de sa nature d'Esclave : il le libère du Maître. Dans le Monde naturel, donné, brut, l'Esclave est esclave du Maître. Dans le Monde technique, transformé par son travail, il règne – ou, du moins, régnera un jour – en Maître absolu. Et cette Maîtrise qui naît du travail, de la transformation progressive du Monde donné et de l'homme donné dans ce Monde, sera tout autre chose que la Maîtrise « immédiate » du Maître.

L'avenir et l'Histoire appartiennent donc non pas au Maître guerrier, qui ou bien meurt ou bien se maintient indéfiniment dans l'identité avec soi-même, mais à l'Esclave travailleur. Celui-ci, en transformant le Monde donné par son travail, transcende le donné et ce qui est déterminé en lui-même par ce donné ; il se dépasse donc, en dépassant aussi le Maître qui est lié au donné qu'il laisse – ne travaillant pas – intact. Si l'angoisse de la mort incarnée pour l'Esclave dans la personne du Maître guerrier est la condition sine qua non du progrès historique, c'est uniquement le travail de l'Esclave qui le réalise et le parfait. [...]

Le travail (sur la Nature) transforme le Monde et civilise, éduque l'homme. L'homme qui veut - ou doit - travailler, doit refouler* son instinct* qui le pousse à « consommer » immédiatement l'objet « brut ». Et l'Esclave ne peut travailler pour le Maître, c'est-à-dire pour un autre que lui, qu'en refoulant ses propres désirs. Il se transcende donc en travaillant ; ou si l'on préfère, il s'éduque, il « cultive », il « sublime* » ses instincts en les refoulant*. [...]

Il transforme les choses et se transforme en même temps lui-même : il forme les choses et le Monde en se transformant, en s'éduquant soi-même ; et il s'éduque, il se forme, en transformant des choses et le Monde.

¹ D'abord : il s'agit de l'état de nature (fiction pour Hegel) : je suis ce que je suis, sans altérité

² extirper hors de soi : prendre en compte la conscience de l'autre, s'interroger sur ce que l'autre pense de moi

³ Ce § est redondant par rapport au §1; on n'est pas encore dans le processus dialectique ; quand je suis simple conscience de soi, je n'ai pas encore d'identité, qui sera donnée par la reconnaissance de l'autre

* lecture freudienne de Hegel

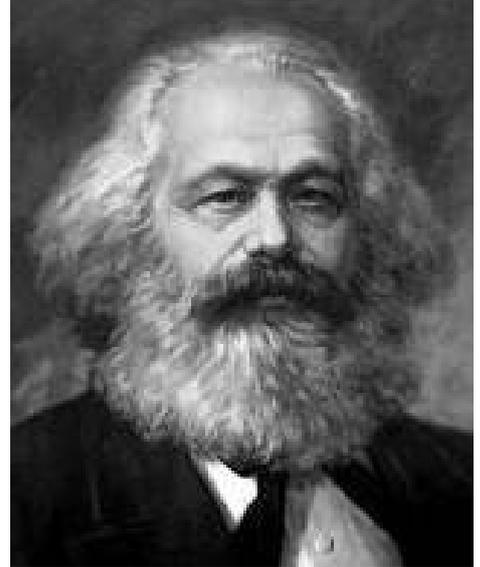
Texte 3 Karl Marx, *Sur la Question juive*, 1843¹

Constatons avant tout le fait que les «droits de l'homme», distincts des «droits du citoyen» ne sont rien d'autre que les droits du membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté. [...]

« Art. 2². Ces droits (les droits naturels et imprescriptibles) sont : l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété. » [...]

La liberté est donc le droit de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. Les limites dans lesquelles chacun peut se mouvoir *sans nuire* à autrui sont marquées par la loi, de même que la limite de deux champs est déterminée par un piquet³. Il s'agit de la liberté de l'homme considéré comme monade isolée, repliée sur elle-même. (...) Mais le droit de l'homme, la liberté, ne repose pas sur les relations de l'homme avec l'homme mais plutôt sur la séparation de l'homme d'avec l'homme. C'est le droit de cette séparation, le droit de l'individu limité à lui-même.

L'application pratique du droit de liberté, c'est le droit de propriété privée. Mais en quoi consiste ce dernier droit? «Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie.» (Constitution de 1793, art. 16.) Le droit de propriété est donc le droit de jouir de sa fortune et d'en disposer « à son gré », sans se soucier des autres hommes, indépendamment de la société ; c'est le droit de l'égoïsme. C'est cette liberté individuelle, avec son application, qui forme la base de la société bourgeoise. Elle fait voir à chaque homme, dans un autre homme, non pas la réalisation, mais plutôt la limitation de sa liberté. Elle proclame avant tout le droit « de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie». [...]



Et la sûreté ? La Constitution de 1793 dit : «Art. 8. La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés.» La sûreté est la notion sociale la plus haute de la société bourgeoise, la notion de la police : toute la société n'existe que pour garantir à chacun de ses membres la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés.

Aucun des prétendus droits de l'homme ne dépasse donc l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé. L'homme est loin d'y être considéré comme un être générique⁴ ; tout au contraire, la vie générique elle-même, la société, apparaît comme un cadre extérieur à l'individu, comme une limitation de son indépendance originelle. Le seul lien qui les unisse, c'est la nécessité naturelle, le besoin et l'intérêt privé, la conservation de leurs propriétés et de leur personne égoïste.

¹ Marx répond dans cet article à l'hégélien Bruno Bauer, pour qui la religion juive serait contraire à l'émancipation, à l'inverse de la morale des DDH ; pour Marx, le problème n'est pas la religion (juive) mais les inégalités de fait ; donc la morale des DDH ne changera rien

² Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 1793

³ Liberté décrite comme une propriété : c'est à moi >> c'est à toi

⁴ Être générique : concept emprunté à Feuerbach

Voici comment Marx définit l'être générique dans les *Manuscrits de 44* : « Dire que l'homme est un être générique, c'est donc dire que l'homme s'élève au-dessus de son individualité subjective, qu'il reconnaît en lui l'universel objectif et se dépasse ainsi en tant qu'être fini. Autrement dit, il est individuellement le représentant de l'Homme ».

Textes 4 Jean-Paul Sartre, *L'être et le Néant*, 1943
Troisième partie : Le pour-autrui
L'existence d'autrui

Texte 4a

I. Le problème

Nous avons décrit la réalité-humaine à partir des conduites négatives et du *cogito*. Nous avons découvert, en suivant ce fil conducteur, que la réalité-humaine était pour-soi. Est-ce là *tout* ce qu'elle est ? Sans sortir de notre attitude de description réflexive, nous pouvons rencontrer des modes de conscience qui semblent, tout en demeurant en eux-mêmes strictement pour-soi, indiquer un type de structure ontologique radicalement différent. Cette structure ontologique est *mienne*, c'est à *mon* sujet que je me soucie et pourtant ce souci "pour-moi" me découvre un être qui est *mon* être sans être-pour-moi.

Considérons, par exemple, la honte. Il s'agit d'un mode de conscience dont la structure est identique à toutes celles que nous avons précédemment décrites. Elle est conscience non positionnelle (de) soi comme honte et, comme telle, c'est un exemple de ce que les Allemands appellent "Erlebnis", elle est accessible à la réflexion. En outre sa structure est intentionnelle, elle est appréhension honteuse *de* quelque chose et ce quelque chose est *moi*. 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, je le réalise sur le mode du pour-soi. Mais voici tout à coup que je lève la tête : quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout à coup toute la vulgarité de mon geste et j'ai honte. Il est certain que ma honte n'est pas réflexive, car la présence d'autrui à ma conscience, fût-ce à la manière d'un catalyseur, est incompatible avec l'attitude réflexive : dans le champ de ma réflexion je ne puis jamais rencontrer que la conscience qui est mienne. Or autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même : j'ai honte de moi *tel que j'apparais à autrui*. Et, par l'apparition même d'autrui, je suis mis 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. Il ne s'agit cependant pas de la comparaison de ce que je suis pour moi à ce que je suis pour autrui, comme si je trouvais en moi, sur le mode d'être du pour-soi, un équivalent de ce que je suis pour autrui. D'abord cette comparaison ne se rencontre pas en nous, à titre d'opération psychique concrète : la honte est un frisson immédiat qui me parcourt de la tête aux pieds sans aucune préparation discursive. Ensuite, cette comparaison est impossible : je ne puis mettre en rapport ce que je suis dans l'intimité sans distance, sans recul, sans perspective du pour-soi avec cet être injustifiable et en-soi que je suis pour autrui. Il n'y a ici ni étalon, ni table de correspondance. La notion même de *vulgarité* implique d'ailleurs une relation intermonadique. On n'est pas vulgaire tout seul. Ainsi autrui ne m'a pas seulement révélé ce que j'étais : il m'a constitué sur un type d'être nouveau qui doit supporter des qualifications nouvelles. Cet être n'était pas en puissance en moi avant l'apparition d'autrui car il n'aurait su trouver de place dans le pour-soi ; et même si l'on se plaît à me doter d'un corps entièrement constitué *avant* que ce corps soit pour les autres, on ne saurait y loger en puissance ma vulgarité ou ma maladresse, car elles sont des significations et, comme telles, elles dépassent le corps et renvoient à la fois à un témoin susceptible de les comprendre et à la totalité de ma réalité-humaine. Mais cet être nouveau qui apparaît *pour* autrui ne réside pas *en* autrui ; 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* ; ces deux structures sont inséparables. Mais du même coup, j'ai besoin d'autrui pour saisir à plein toutes les structures de mon être, le pour-soi renvoie au pour-autrui.

Je suis dans un jardin public. Non loin de moi, voici une pelouse et, le long de cette pelouse, des chaises. Un homme passe près des chaises. Je vois cet homme, je le saisis comme un objet à la fois et comme un homme. Qu'est-ce que cela signifie ? Que veux-je dire lorsque j'affirme de cet objet qu'il est un homme ?

Si je devais penser qu'il n'est rien d'autre qu'une poupée, je lui appliquerais les catégories qui me servent ordinairement à grouper les "choses" temporo-spatiales. C'est-à-dire que je le saisis comme étant "à côté" des chaises, à 2,20m de la pelouse, comme exerçant une certaine pression sur le sol, etc. Son rapport avec les autres objets serait du type purement additif ; cela signifie que je pourrais le faire disparaître sans que les relations des autres objets entre eux en soient notablement modifiées. En un mot, aucune relation neuve n'apparaîtrait *par lui* entre ces choses de mon univers : groupées et synthétisées de *mon côté* en complexes instrumentaux, elles se désagrègeraient *du sien* en multiplicités de relations d'indifférence. Le percevoir comme homme, au contraire, c'est saisir une relation non additive de la chaise à lui, c'est enregistrer une organisation sans distance des choses de mon univers autour de cet objet privilégié. Certes, la pelouse demeure à 2,20m de lui ; mais elle est aussi liée à lui, *comme pelouse*, dans une relation qui transcende la distance et la contient à la fois. Au lieu que les deux termes de la distance soient indifférents, interchangeable et dans un rapport de réciprocité, la distance se déplie à partir de l'homme que je vois et jusqu'à la pelouse comme le surgissement synthétique d'une relation univoque. Il s'agit d'une relation *sans parties*, donnée d'un coup et à l'intérieur de laquelle se déplie une spatialité qui n'est pas *ma* spatialité, car, au lieu d'être un groupement *vers moi* des objets, il s'agit d'une orientation *qui me fuit*. Certes cette relation sans distance et sans parties n'est nullement la relation originelle d'autrui à moi-même que je cherche : d'abord elle concerne seulement l'homme et les choses du monde. Ensuite, elle est objet de connaissance encore ; je l'exprimerai, par exemple, en disant que cet homme voit la pelouse, ou qu'il se prépare, malgré l'écriteau qui le défend, à marcher sur le gazon, etc. Enfin, elle conserve un pur caractère de probabilité : d'abord, il est probable que cet objet soit un homme ; ensuite, fût-il certain qu'il en soit un, il reste seulement probable qu'il voie la pelouse au moment où je le perçois : il peut rêver à quelque entreprise sans prendre nettement conscience de ce qui l'environne, il peut être aveugle, etc. Pourtant, cette relation neuve de l'objet-homme à l'objet-pelouse a un caractère particulier : elle m'est à la fois donnée tout entière, puisqu'elle est là, dans le monde, comme un objet que je puis connaître (c'est bien, en effet, une relation objective que j'exprime en disant : Pierre a jeté un coup d'œil sur sa montre, Jeanne a regardé par la fenêtre, etc.) et, à la fois, elle m'échappe tout entière ; dans la mesure où l'homme-objet est le terme fondamental de cette relation, dans la mesure où elle *va vers lui*, elle m'échappe, je ne puis me mettre au centre : la distance qui se déplie entre la pelouse et l'homme, à travers le surgissement synthétique de cette relation première, est une négation de la distance que j'établis – comme pur terme de négation externe – entre ces deux objets. Elle apparaît comme une pure *désintégration* des relations que j'appréhende entre les objets de mon univers. Et cette désintégration, ce n'est pas moi qui la réalise ; elle m'apparaît comme une relation que je vise à vide à travers les distances que j'établis originellement entre les choses. C'est comme un arrière-fond des choses qui m'échappe par principe et qui leur est conféré du dehors. Ainsi l'apparition, parmi les objets de *mon* univers, d'un élément de désintégration de cet univers, c'est ce que j'appelle l'apparition d'un homme dans mon univers. Autrui, c'est d'abord la fuite permanente des choses vers un terme que je saisis à la fois comme objet à une certaine distance de moi, et qui m'échappe en tant qu'il déplie autour de lui ses propres distances. Mais cette désintégration gagne de proche en proche ; s'il existe entre la pelouse et autrui un rapport sans distance et créateur de distance, il en existe nécessairement un entre autrui et la statue qui est sur son socle au milieu de la pelouse, entre autrui et les grands marronniers qui bordent l'allée ; c'est un espace tout entier qui se groupe autour d'autrui et cet espace est fait avec mon espace ; c'est un regroupement auquel j'assiste et qui m'échappe, de tous les objets qui peuplent mon univers. Ce regroupement ne s'arrête pas là ; le gazon est chose qualifiée : c'est ce gazon vert qui existe pour autrui ; en ce sens la qualité même de l'objet, son vert profond et cru se trouve en relation directe avec cet homme ; ce vert tourne vers autrui une face qui m'échappe. Je saisis *la relation* du vert à autrui comme un rapport objectif, mais je ne puis saisir le vert *comme* il apparaît à autrui. Ainsi tout à coup un objet est apparu qui m'a volé le monde. Tout est en place, tout existe toujours pour moi, mais tout est parcouru par une fuite invisible et figée vers un objet nouveau. L'apparition d'autrui dans le monde correspond donc à un glissement figé de tout l'univers, à une décentration du monde qui mine par en dessous la centralisation que j'opère dans le même temps.

Mais *autrui* est encore un objet *pour moi*. Il appartient à *mes* distances : l'homme est là, à vingt pas de moi, il *me* tourne le dos. En tant que tel, il est de nouveau à deux mètres vingt de la pelouse, à six mètres de la statue ; par là la désintégration de mon univers est contenue dans les limites de cet univers même. Il ne s'agit pas d'une fuite du monde vers le néant ou hors de lui-même ; mais plutôt, il semble qu'il est percé d'un trou de vidange, au milieu de son être, et qu'il s'écoule perpétuellement par ce trou. L'univers, l'écoulement et le trou de vidange, derechef tout est récupéré, ressaisi et figé en objet : tout cela est *pour moi* comme une structure partielle du monde, bien qu'il s'agisse, en fait, de la désintégration totale de l'univers. Souvent, d'ailleurs, il m'est permis de contenir ces désintégrations dans des limites plus étroites : voici, par exemple, un homme qui lit, en se promenant. La désintégration de l'univers qu'il représente est purement virtuelle : il a des oreilles qui n'entendent point, des yeux qui ne voient rien que son livre. Entre son livre et lui, je saisis une relation indéniable et sans distance, du type de celle qui liait, tout à l'heure, le promeneur au gazon. Mais, cette fois, la forme s'est refermée sur soi-même : j'ai un objet plein à saisir. Au milieu du monde, je peux dire "homme-lisant" comme je dirais "pierre froide", "pluie fine" ; je saisis une "Gestalt" close dont la *lecture* forme la qualité essentielle et qui, pour le reste, aveugle et sourde, se laisse connaître et percevoir comme pure et simple chose temporo-spatiale et qui semble avec le reste du monde dans la pure relation d'extériorité indifférente. Simplement la qualité même "homme-lisant", comme rapport de l'homme au livre, est une petite lézarde particulière de mon univers ; au sein de cette forme solide et visible, il se fait un vidage particulier, elle n'est massive qu'en apparence, son sens propre est d'être, au milieu de mon univers, à dix pas de moi, au sein de cette massivité, une fuite rigoureusement colmatée et localisée.

Texte 5a Jean-Paul Sartre, *Huis Clos*, 1943

Inès

Je vois. Pour qui jouez-vous la comédie? Nous sommes entre nous.

Estelle, avec insolence

Entre nous?

Inès

Entre assassins. Nous sommes en enfer, ma petite, il n'y a jamais d'erreur et on ne damne jamais les gens pour rien.

Estelle

Taisez-vous.

Inès

En enfer! Damnés! Damnés!

Estelle

Taisez-vous. Voulez-vous vous taire? Je vous défends d'employer des mots grossiers.

Inès

Damnée, la petite sainte. Damné, le héros sans reproche. Nous avons eu notre heure de plaisir ; n'est-ce pas? Il y a des gens qui ont souffert pour nous jusqu'à la mort et cela nous amusait beaucoup. À présent, il faut payer.

Garcin, la main levée

Est-ce que vous vous taisez?

Inès, le regard sans peur, mais avec une immense surprise

Ha! (*Un temps.*) Attendez! J'ai compris, je sais pourquoi ils nous ont mis ensemble.

Garcin

Prenez garde à ce que vous allez dire.

Inès

Vous allez voir comme c'est bête. Bête comme chou! Il n'y a pas de torture physique n'est-ce pas? Et cependant, nous sommes en enfer. Et personne ne doit venir. Personne. Nous resterons jusqu'au bout seuls ensemble. C'est bien ça ? En somme, il y a quelqu'un qui manque ici: c'est le bourreau.

Garcin, à mi-voix

Je le sais bien.

Inès

Eh bien, ils ont réalisé une économie de personnel. Voilà tout. Ce sont les clients qui font le service eux-mêmes, comme dans les restaurants coopératifs.

Estelle

Qu'est-ce que vous voulez dire?

Inès

Le bourreau, c'est chacun de nous pour les deux autres.

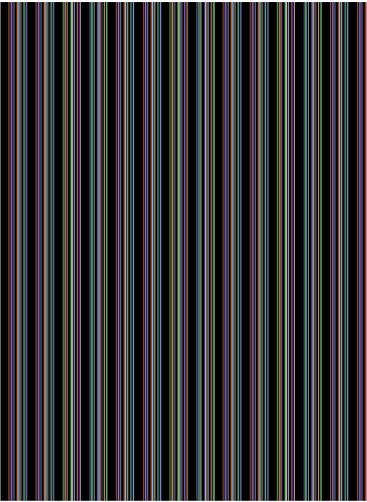


Texte 5b Jean-Paul Sartre, *Commentaire sur Huis Clos*, 1964

« L'enfer c'est les autres » a été toujours mal compris. On a cru que je voulais dire par là que nos rapports avec les autres étaient toujours empoisonnés, que c'était toujours des rapports infernaux. Or, c'est tout autre chose que je veux dire. Je veux dire que si les rapports avec autrui sont tordus, viciés, alors l'autre ne peut être que l'enfer. Pourquoi ? Parce que les autres sont, au fond, ce qu'il y a de plus important en nous-mêmes, pour notre propre connaissance de nous-mêmes. Quand nous pensons sur nous, quand nous essayons de nous connaître, au fond nous usons des connaissances que les autres ont déjà sur nous, nous nous jugeons avec les moyens que les autres ont, nous ont donnés, de nous juger. Quoi que je dise sur moi, toujours le jugement d'autrui entre dedans. Quoi que je sente de moi, le jugement d'autrui entre dedans. Ce qui veut dire que, si mes rapports sont mauvais, je me mets dans la totale dépendance d'autrui et alors, en effet, je suis en enfer. Et il existe une quantité de gens dans le monde qui sont en enfer parce qu'ils dépendent trop du jugement d'autrui. Mais cela ne veut nullement dire qu'on ne puisse avoir d'autres rapports avec les autres, ça marque simplement l'importance capitale de tous les autres pour chacun de nous. »

Texte 6 Jean-Paul Sartre, *L'être et le Néant*, 1943 (extraits)

Tout ce qui vaut pour moi vaut pour autrui. Pendant que je tente de me libérer de l'emprise d'autrui, autrui tente de se libérer de la mienne ; pendant que je cherche à asservir autrui, autrui cherche à m'asservir. Il ne s'agit nullement ici de relations unilatérales avec un objet-en-soi, mais de rapports réciproques et mouvants. Les descriptions qui vont suivre doivent donc être envisagées dans la perspective du *conflit*. Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui.



Si nous partons de la révélation première d'autrui comme regard, nous devons reconnaître que nous éprouvons notre insaisissable être-pour-autrui sous la forme d'une *possession*. Je suis possédé par autrui ; le regard d'autrui façonne mon corps dans sa nudité, le fait naître, le sculpte, le produit comme il est, le voit comme je ne le verrai jamais. Autrui détient un secret : le secret de ce que je suis. Il me fait être et, par cela même, me possède, et cette possession n'est rien autre que la conscience de me posséder. Et moi, dans la reconnaissance de mon objectivité, j'éprouve qu'il a cette conscience. A titre de conscience, autrui est pour moi à la fois ce qui m'a volé mon être et ce qui fait « qu'il y a » un être qui est mon être. Ainsi ai-je la compréhension de cette structure ontologique ; je suis responsable de mon être-pour-autrui, mais je n'en suis pas le fondement ; il m'apparaît donc sous forme d'un donné contingent dont je suis pourtant responsable, et autrui fonde mon être en tant que cet être est sous la forme du « il y a » ; mais il n'en est pas responsable, quoiqu'il le fonde en toute liberté, dans et par sa libre transcendance.

Ainsi, dans la mesure où je me dévoile à moi-même comme responsable de mon être, *je revendique* cet être que je suis ; c'est-à-dire que je veux le récupérer ou, en termes plus exacts, je suis projet de récupération de *mon être*. Mais c'est ce qui n'est concevable que si je m'assimile la liberté d'autrui. Ainsi, mon projet de récupération de moi est fondamentalement projet de résorption de l'autre. Toutefois ce projet doit laisser intacte la nature de l'autre. C'est-à-dire que : **1°** Je ne cesse pas pour cela d'affirmer autrui, c'est-à-dire de nier de moi que je sois l'autre : l'autre étant fondement de mon être ne saurait se diluer en moi sans que mon être-pour-autrui s'évanouisse. Si donc je projette de réaliser l'unité avec autrui, cela signifie que je projette de m'assimiler l'altérité de l'autre en tant que telle, comme ma possibilité propre. Il s'agit, en effet, pour moi de me faire être en acquérant la possibilité de prendre sur moi le point de vue de l'autre.

2° L'autre que je veux assimiler n'est aucunement l'autre-objet. Ou, si l'on veut, mon projet d'incorporation de l'autre ne correspond nullement à un ressaisissement de mon pour-soi comme moi-même et à un dépassement de la transcendance de l'autre vers mes propres possibilités. L'unité avec autrui est donc, en fait, irréalisable. Elle l'est aussi *en droit*, car l'assimilation du pour-soi et d'autrui dans une même transcendance entraînerait nécessairement la disparition du caractère d'altérité d'autrui. [...]

Celui qui veut être aimé ne désire pas l'asservissement de l'être aimé. Il ne tient pas à devenir l'objet d'une passion débordante et mécanique. Il ne veut pas posséder un automatisme, et si on veut l'humilier, il suffit de lui représenter la passion de l'aimé comme le résultat d'un déterminisme psychologique : l'amant se sentira dévalorisé dans son amour et dans son être. Si Tristan et Iseut¹ sont affolés par un philtre, ils intéressent moins ; et il arrive qu'un asservissement total de l'être aimé tue l'amour de l'amant. Le but est dépassé, l'amant se retrouve seul si l'aimé s'est transformé en automate. Ainsi l'amant ne désire-t-il pas posséder l'aimé comme on possède une chose ; il réclame un type spécial d'appropriation. Il veut posséder une liberté comme liberté.

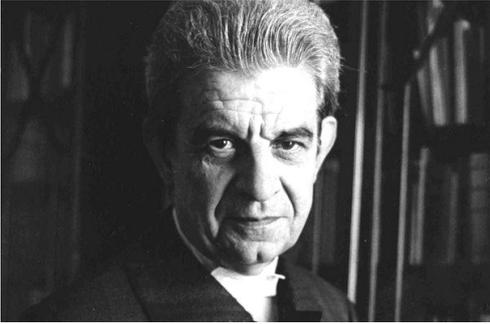
Mais, d'autre part, il ne saurait se satisfaire de cette forme éminente de la liberté qu'est l'engagement libre et volontaire. Qui se contenterait d'un amour qui se donnerait comme pure fidélité à la foi jurée ? Qui donc accepterait de s'entendre dire : « Je vous aime parce que je me suis librement engagé à vous aimer et que je ne veux pas me dédire ; je vous aime par fidélité à moi-même. » ? Ainsi l'amant demande le serment et s'irrite du serment. Il veut être aimé par une liberté et réclame que cette liberté comme liberté ne soit plus libre. Il veut à la fois que la liberté de l'autre se détermine elle-même à devenir amour - et cela, non point seulement au commencement de l'aventure mais à chaque instant - et, à la fois, que cette liberté soit captivée *par elle-même*, qu'elle se retourne sur elle-même, comme dans la folie, comme dans le rêve, pour vouloir sa captivité. Et cette captivité doit être démission libre et enchaînée à la fois entre nos mains. Ce n'est pas le déterminisme passionnel que nous désirons chez autrui, dans l'amour, ni une liberté hors d'atteinte mais c'est une liberté qui *joue* le déterminisme passionnel et qui se prend à son jeu.

¹ Si Tristan et Iseut "s'aiment" à cause d'un philtre, ils ne sont pas libres ≠ amour
Qui est l'autre ?- U3A - φ2 - V Delcambe - 2018 - 2019

Textes 7 Jacques Lacan

7a) Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique (extraits), 1949.

La conception du stade du miroir que j'ai introduite à notre dernier congrès, il y a treize ans, pour être depuis plus ou moins passée dans l'usage du groupe français, ne m'a pas paru indigne d'être rappelée à votre attention aujourd'hui spécialement quant aux lumières qu'elle apporte sur la fonction du je dans l'expérience que nous en donne la psychanalyse. Expérience dont il faut dire qu'elle nous oppose à toute philosophie issue directement du Cogito. Peut-être y en a-t-il parmi vous qui se souviennent de l'aspect de comportement dont nous partons, éclairé d'un fait de psychologie comparée : le petit d'homme à un âge où il est pour un temps court, mais encore pour un temps, dépassé en intelligence instrumentale par le chimpanzé, reconnaît pourtant déjà son **image dans le miroir** comme telle. [...]



L'assomption jubilatoire¹ de son image spéculaire par l'être encore plongé dans l'impuissance motrice² et la dépendance du nourrissage qu'est le petit homme à ce stade *infans*, nous paraîtra dès lors manifester en une situation exemplaire la matrice symbolique où le *je* se précipite en une forme primordiale, avant qu'il ne s'objective³ dans la dialectique de l'identification à l'autre et que le langage ne lui restitue dans l'universel sa fonction de sujet.

Cette forme serait plutôt au reste à désigner comme *je-idéal*, si nous voulions la faire rentrer dans un registre connu, en ce sens qu'elle sera aussi la souche des identifications secondaires, dont nous reconnaissons sous ce terme les fonctions de normalisation libidinale. Mais le point important est que cette forme situe l'instance du moi, dès avant sa détermination sociale, dans une ligne de fiction, à jamais irréductible pour le seul individu, - ou plutôt, qui ne rejoindra qu'asymptotiquement⁴ le devenir du sujet, quel que soit le succès des synthèses dialectiques par quoi il doit résoudre en tant que *je* sa discordance d'avec sa propre réalité.



7b) Discours de Rome : Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse (extraits), 1953.

Demandons-nous plutôt d'où vient cette **frustration** ? Est-ce du silence de l'analyste ? Une réponse, même et surtout approbatrice, à la parole vide montre souvent par ses effets qu'elle est bien plus frustrante que le silence. Ne s'agit-il pas plutôt d'une frustration qui serait inhérente au discours même du sujet ? Ce discours ne l'engage-t-il pas dans une dépossession toujours plus grande de cet être de lui-même, dont, à force de peintures sincères qui laissent se dissiper son image, d'efforts dénégateurs qui n'atteignent pas à dégager son essence, d'états et de défenses qui n'empêchent pas de vaciller sa statue, d'étreintes narcissiques qui s'épuisent à l'animer de son souffle, il finit par reconnaître que cet être n'a jamais été qu'une œuvre imaginaire et que cette œuvre déçoit en lui toute certitude. Car dans ce travail qu'il fait de la reconstruire pour un *autre*, il retrouve l'aliénation fondamentale qui la lui a fait construire *comme une autre*, et qui l'a toujours destinée à lui être dérobée par un *autre*.

Pour nous en tenir à une tradition plus claire, peut-être entendrons-nous la maxime célèbre où La Rochefoucauld nous dit qu'« il y a des gens qui n'auraient jamais été amoureux, s'ils n'avaient jamais entendu parler de l'amour », non pas dans le sens romantique d'une « réalisation » tout imaginaire de l'amour qui s'en ferait une objection amère, mais comme une reconnaissance authentique de ce que l'amour doit au symbole et de ce que la parole emporte d'amour.

¹ assomption : acception

² impuissance motrice : qui ne sait pas marcher

³ s'objective : quand je me vois dans un miroir, je me vois comme un objet du monde avant que le langage me constitue en sujet (moi/je)

⁴ asymptotiquement : qui tend vers ... sans jamais l'atteindre

Texte 8 Søren Kierkegaard (extraits)

8a) *Ou bien ... ou bien*, 1843

stade esthétique

Le premier stade est rivé au désir substantiel comme la vie de la plante au sol. La libido s'éveille, l'objet s'échappe et se révèle multiple, le désir s'arrache au sol et se met en route, la fleur prend des ailes et voltige ça et là, inconstante et sans se lasser. La libido, tournée vers son objet, se sent en même temps intérieurement émue ; le cœur bat plein de joie et de santé, les objets se succèdent, aussi vite effacés qu'apparus ; mais chaque disparition est précédée d'une jouissance éphémère, d'un instant de contact bref mais rempli de félicité, étincelant comme un ver luisant, inconstant et fugace comme l'effleurement du papillon, innocent comme lui : baisers innombrables, si vite goûtés que l'on dirait donné à un objet ce qui vient d'être pris à l'autre. [...]



stade éthique

On dit assurément que les époux ne font plus qu'un ; mais c'est une façon de parler fort obscure et mystérieuse. A plusieurs on perd sa liberté ; on ne peut plus prendre ses bottes de voyage à son gré ; impossible même de flâner à sa guise. [...] Le diable, c'est que les fiançailles impliquent toujours un engagement moral. L'éthique est aussi ennuyeuse dans la vie qu'en philosophie. Quelle différence : sous le ciel de l'esthétique, tout est léger, beau, fugace ; mais quand l'éthique intervient, tout se durcit, devient épineux et mortellement ennuyeux. [...]

stade religieux

Que l'ennui est cruel, cruellement ennuyeux, je ne sais pas de terme ni plus fort ni plus vrai ; car seul le semblable se reconnaît au semblable. S'il y avait un mot plus noble et plus expressif, il y aurait du moins encore un mouvement à faire. Mais je reste étendu, inactif ; la seule chose que je vois, c'est le vide, la seule dont je vis, c'est le vide ; le seul milieu où je me meus, c'est le vide. Je ne ressens même pas les souffrances. Le vautour piquait sans cesse son bec dans le foie de Prométhée ; le poison tombait goutte à goutte sur Loke¹ ; malgré la monotonie, il y avait pourtant là de l'interruption. Même la douleur a perdu pour moi sa vertu apaisante. Si l'on m'offrait toutes les splendeurs ou tous les tourments du monde, comme ces choses me sont également indifférentes, je ne me tournerais pas de l'autre côté, ni pour les atteindre, ni pour les fuir. Je meurs de mort. Quelle chose pourrait me distraire ? La fidélité, si je la voyais résister à toute épreuve, un enthousiasme qui soutiendrait tout, une foi qui transporterait les montagnes : une pensée enfin, si je la percevais, qui rejoindrait le fini et l'infini. Mais le doute empoisonné de mon âme dévore tout. Mon âme est comme la mer Morte que nul oiseau ne peut survoler ; à mi-chemin, il s'enfonce, épuisé, dans la ruine et la mort.

8b) *Traité du désespoir*, 1849

Comme le médecin doit dire que peut-être pas un seul homme ne vit en parfaite santé, de même, si nous connaissions bien notre nature, il faudrait dire que personne ne vit sans être un peu désespéré, sans receler tout au fond de son être une inquiétude, une discorde, une désharmonie, une **angoisse** à l'endroit d'une chose inconnue ou dont on n'ose prendre conscience, angoisse d'une possibilité de vie ou angoisse de soi-même ; si bien que, comme au dire du médecin, on porte une maladie physique, on porte une maladie de l'esprit qui révèle parfois sa présence interne par des éclairs, par un inexplicable sentiment d'angoisse. En tout cas, nul n'a vécu ni ne vit en dehors de la chrétienté sans être désespéré ; et nul dans la chrétienté, sauf le chrétien véritable ; et si on ne l'est pas entièrement, l'on est pourtant en quelque mesure désespéré.

8c) *Crainte et tremblement* (Le chevalier de la foi, danseur dans l'existence), 1843

J'imagine que la tâche la plus difficile pour un danseur est de sauter dans une posture particulière de manière qu'il n'y ait pas une seule seconde où il ne s'accroche à cette posture et qu'il semble comme attaché à celle-ci alors même qu'il saute. Peut-être qu'aucun danseur ne peut le faire – mais le chevalier, lui, y parvient. La plupart des gens vivent perdus dans les soucis et les joies mondaines, ce sont eux qui s'assoient le long du mur et ne participent point à la danse. Les chevaliers de l'infini sont des danseurs qui possèdent de l'élévation. Ils s'élèvent et retombent ; et ce n'est point là un passe-temps non plus qu'un spectacle sans grâce. Mais toutes les fois qu'ils retombent, ils ne peuvent sur l'heure prendre la pose, ils chancellent un instant et ce flageolement montre qu'ils sont des étrangers en ce monde. Cela est plus ou moins évident, selon l'habileté qu'ils possèdent, mais même les chevaliers les mieux dotés artistiquement ne peuvent le dissimuler. Il ne sert à rien de les voir en vol, il suffit, pour les reconnaître, de les voir au moment où ils touchent le sol, ou lorsqu'ils vont le toucher. Mais pouvoir retomber de telle manière qu'il semble qu'au même instant l'on soit debout ou en marche, transformer en une promenade le saut dans la vie, exprimer de façon absolue le sublime dans le terre-à-terre – ce que le chevalier de la foi seul sait faire –, c'est là la seule et unique merveille. [...]

¹ Loke, ou Loki : dieu de la discorde dans la mythologie nordique ; condamné à recevoir du poison goutte à goutte sur le visage

Texte 9 Martin Heidegger, *Être et Temps* (extraits) 1927

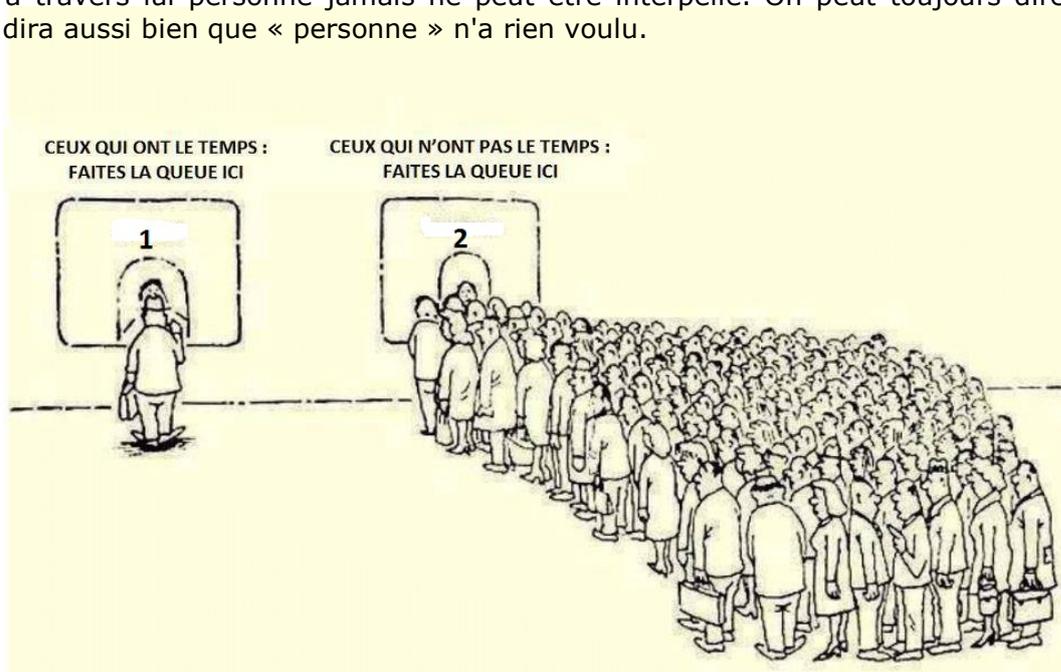
C'est dans la préoccupation du monde ambiant que les autres font encontre comme ce qu'ils sont ; ils sont ce qu'ils font. Dans la préoccupation pour ce qu'on a entrepris avec, pour et contre les autres, se manifeste constamment le souci d'une différence vis-à-vis des autres : soit qu'il s'agisse simplement d'aplanir cette différence même ; soit que le *Dasein* propre, restant en retrait par rapport aux autres, s'efforce dans leur rapport à eux de les rattraper ; soit que le *Dasein*, jouissant d'une primauté sur les autres, s'attache à les tenir au-dessous de lui. L'être-l'un-avec-l'autre, à son insu, est tourmenté par le souci de cette distance. Pour le dire existentiellement, il a le caractère du distancement. Moins ce mode d'être s'impose comme tel au *Dasein* quotidien lui-même, et plus tenacement et originairement il déploie son influence.

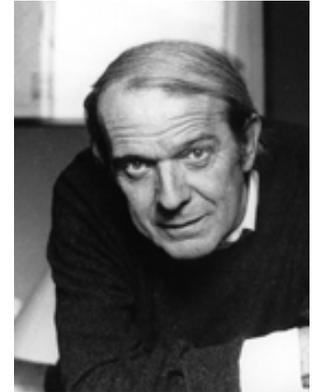
Le distancement caractéristique de l'être-avec-autrui implique que l'être-là se trouve dans son être-en-commun quotidien sous l'emprise d'autrui. Il n'est pas lui-même, les autres l'ont déchargé de son être. Les possibilités d'être quotidiennes de l'être-là sont à la discrétion d'autrui. Autrui, en ce cas, n'est pas quelqu'un de déterminé. N'importe qui, au contraire, peut le représenter. Seule importe cette domination subreptice d'autrui, à laquelle l'être-là, dans son être-avec-autrui, s'est déjà soumis. Soi-même, on appartient à autrui et l'on renforce son empire. « Les autres », que l'on nomme ainsi pour dissimuler le fait que l'on est essentiellement l'un d'eux, sont ceux qui, dans l'existence commune quotidienne, se trouvent « être là » de prime abord et le plus souvent.



En utilisant des transports en commun ou des services d'information (des journaux par exemple) chacun est semblable à tout autre. Cet être-en-commun dissout complètement l'être-là qui est mien dans le mode d'être d'« autrui », en telle sorte que les autres n'en disparaissent que davantage en ce qu'ils ont de distinct et d'expressément particulier. Cette situation d'indifférence et d'indistinction permet au « On » de développer sa dictature caractéristique. Nous nous amusons, nous nous distrayons, comme on s'amuse ; nous lisons, nous voyons, nous jugeons de la littérature et de l'art, comme on voit et comme on juge ; et même nous nous écartons des « grandes foules » comme on s'en écarte ; nous trouvons « scandaleux » ce que l'on trouve scandaleux. Le « On » qui n'est personne de déterminé et qui est tout le monde, bien qu'il ne soit pas la somme de tous, prescrit à la réalité quotidienne son mode d'être.

Le « On » se mêle de tout, mais en réussissant toujours à se dérober si l'être-là est acculé à quelque décision. Cependant, comme il suggère en toute occasion le jugement à énoncer et la décision à prendre, il retire à l'être-là toute responsabilité concrète. Le « On » ne court aucun risque à permettre qu'en toute circonstance on ait recours à lui. Il peut aisément porter n'importe quelle responsabilité, puisque à travers lui personne jamais ne peut être interpellé. On peut toujours dire : on l'a voulu, mais on dira aussi bien que « personne » n'a rien voulu.





10 a) Gilles Deleuze, *Logique du sens*, 1969.

En comparant les premiers effets de sa présence et ceux de son absence, nous pouvons dire ce qu'est autrui. Le tort des théories philosophiques, c'est de le réduire tantôt à un objet particulier, tantôt à un autre sujet (et même une conception comme celle de Sartre se contentait, dans *l'Être et le Néant*, de réunir les deux déterminations, faisant d'autrui un objet sous mon regard, quitte à ce qu'il me regarde à son tour et me transforme en objet). Mais autrui n'est ni un objet dans le champ de ma perception, ni un sujet qui me perçoit, c'est d'abord une structure du champ perceptif, sans laquelle ce champ dans son ensemble ne fonctionnerait pas comme il le fait. Que cette structure soit effectuée par des personnages réels, par des sujets variables, moi pour vous, et vous pour moi, n'empêche pas qu'elle préexiste, comme condition d'organisation en général, aux termes qui l'actualisent dans chaque champ perceptif organisé, le vôtre, le mien. Ainsi *Autrui-a-priori* comme structure absolue fonde la relativité des autrui comme termes effectuant la structure dans chaque champ.

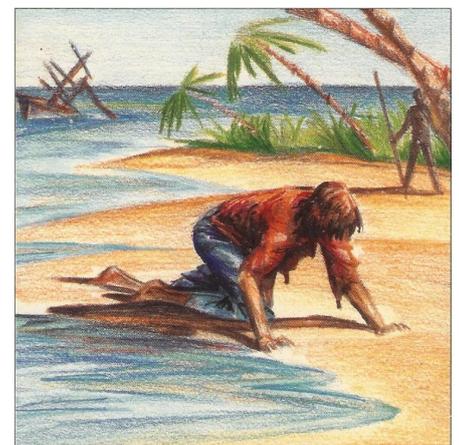
Mais quelle est cette structure ? C'est celle du possible. Un visage effrayé, c'est l'expression d'un monde possible effrayant, ou de quelque chose d'effrayant dans le monde, que je ne vois pas encore. Comprenons que le possible n'est pas ici une catégorie abstraite désignant quelque chose qui n'existe pas : le monde possible exprimé existe parfaitement, mais il n'existe pas (actuellement) hors de ce qui l'exprime. Le visage terrifié ne ressemble pas à la chose terrifiante, il l'implique, il l'enveloppe comme quelque chose d'autre, dans une sorte de torsion qui met l'exprimé dans l'exprimant. Quand je saisis à mon tour et pour mon compte la réalité de ce qu'autrui exprimait, je ne fais rien qu'expliquer autrui, développer et réaliser le monde possible correspondant. Il est vrai qu'autrui donne déjà une certaine réalité aux possibles qu'il enveloppe : en parlant, précisément. Autrui, c'est l'existence du possible enveloppé¹. Le langage, c'est la réalité du possible en tant que tel. Le moi, c'est le développement, l'explication des possibles, leur processus de réalisation dans l'actuel.

Quand on se plaint de la méchanceté d'autrui on oublie cette autre méchanceté plus redoutable encore, celle qu'auraient les choses s'il n'y avait pas autrui. Autrui assure les marges et les transitions dans le monde. Il règle les transformations de la forme et du fond, les variations de profondeur. Il empêche les assauts par derrière. Il peuple le monde d'une rumeur bienveillante. Il fait que les choses se penchent les unes vers les autres, et de l'une à l'autre trouvent des compléments naturels.

D'Albertine aperçue, Proust dit qu'elle enveloppe ou exprime la plage et le déferlement des flots : "*Si elle m'avait vu, qu'avais-je pu lui représenter ? Du sein de quel univers me distinguait-elle ?*" L'amour, la jalousie seront la tentative de développer, de déplier ce monde possible nommé Albertine. Bref, autrui comme structure, c'est *l'expression d'un monde possible*, c'est l'exprimé saisi comme n'existant pas encore hors de ce qui l'exprime.

10 b) Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, 1967.

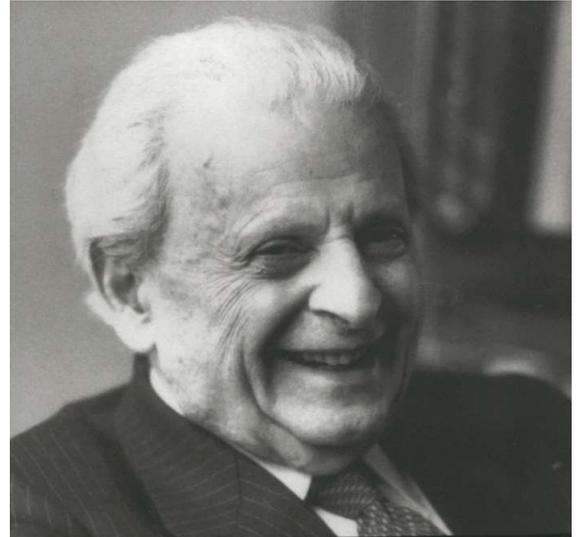
La solitude n'est pas une situation immuable où je me trouverais plongé depuis le naufrage de la Virginie. C'est un milieu corrosif qui agit sur moi lentement, mais sans relâche, et dans un sens purement destructif. [...] Je sais maintenant que chaque homme porte en lui – et comme au-dessus de lui – un fragile et complexe échafaudage d'habitudes, réponses, réflexes, mécanismes, préoccupations, rêves et implications qui s'est formé et continue à se transformer par les attouchements perpétuels de ses semblables. Privée de sève, cette délicate efflorescence s'étirole et se désagrège. Autrui, pièce maîtresse de mon univers. [...] A Speranza, il n'y a qu'un point de vue ; le mien, dépouillé de toute virtualité...Ma vision de l'île est réduite à elle-même. Ce que je n'en vois pas est un inconnu absolu. Partout où je ne suis pas actuellement règne une nuit insondable.



¹ enveloppé : voilé

Texte 11 Emmanuel Levinas, *Éthique et infini - Dialogue avec Philippe Nemo* (extraits), 1982.

Je ne sais si l'on peut parler de "phénoménologie" du visage, puisque la phénoménologie décrit ce qui apparaît. De même, je me demande si l'on peut parler d'un regard tourné vers le visage, car le regard est connaissance, perception. Je pense plutôt que l'accès au visage est d'emblée éthique. C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, 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 exposition 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 poses, 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.

Le visage est signification, et signification sans contexte. Je veux dire qu'autrui, dans la rectitude de son visage, n'est pas un personnage dans un contexte. D'ordinaire, on est un "personnage" : on est professeur à la Sorbonne, vice-président du Conseil d'État, fils d'untel, tout ce qui est dans le passeport, la manière de se vêtir, de se présenter. Et toute signification, au sens habituel du terme, est relative à un tel contexte : le sens de quelque chose tient dans sa relation à autre chose. Ici, au contraire, le visage est sens à lui seul. Toi, c'est toi.

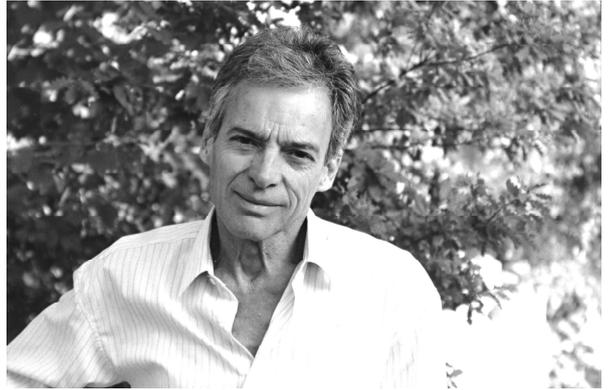
En ce sens, on peut dire que le visage n'est pas "vu". Il est ce qui ne peut devenir un contenu, que votre pensée embrasserait ; il est l'incontenable, il vous mène au-delà. C'est en cela que la signification du visage le fait sortir de l'être en tant que corrélatif d'un savoir. Au contraire, la vision est recherche d'une adéquation; elle est ce qui par excellence absorbe l'être. Mais la relation au visage est d'emblée éthique. Le visage est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins dont le *sens* consiste à dire : "tu ne tueras point". Le meurtre, il est vrai, est un fait banal : on peut tuer autrui ; l'exigence éthique n'est pas une nécessité ontologique. L'interdiction de tuer ne rend pas le meurtre impossible, même si l'autorité de l'interdit se maintient dans la mauvaise conscience du mal accompli.

Si on pouvait posséder, saisir et connaître l'autre, il ne serait pas l'autre. Posséder, connaître, saisir sont des synonymes du pouvoir.

La relation intersubjective est une relation non-symétrique. 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. C'est précisément dans la mesure où entre autrui et moi la relation n'est pas réciproque, que je suis sujétion à autrui ; et je suis "sujet" essentiellement en ce sens. Vous connaissez cette phrase de Dostoïevski : "Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres." (*Les Frères Karamazov*). Non pas à cause de telle ou telle culpabilité effectivement mienne, à cause des fautes que j'aurais commises ; mais parce que je suis responsable d'une responsabilité totale, qui répond de toutes les autres et de tout chez les autres, même de leur responsabilité. Le moi a toujours une responsabilité de plus que tous les autres.

Texte 12a Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, 1990

Comment, s'il faut dire ici un mot de l'expérience d'autrui, chacun des membres de la communauté se rapporte-t-il à l'autre dans la vie, avant que ce soit dans un monde ? En cette expérience primitive à peine pensable, parce qu'elle échappe à toute pensée, le vivant n'est pas pour lui-même non plus que pour l'autre, il n'est qu'une pure épreuve, sans sujet, sans horizon, sans signification, sans objet. Ce qu'il éprouve, c'est identiquement lui-même, le Fond de la vie, l'autre en tant qu'il est lui aussi ce Fond – il éprouve donc l'Autre dans le Fond et non en lui-même, en tant que la propre épreuve que l'autre fait du Fond.



Cette épreuve est l'autre qui a le Fond en lui comme le Moi a le Fond en lui. Mais cela ni le moi ni l'autre ne se le représentent. C'est pourquoi c'est le Même dans lequel ils sont abîmés l'un et l'autre. La communauté est une nappe affective souterraine et chacun y boit la même eau à cette source et à ce puits qu'il est lui-même – mais sans le savoir, sans se distinguer de lui-même, de l'autre ni du Fond.

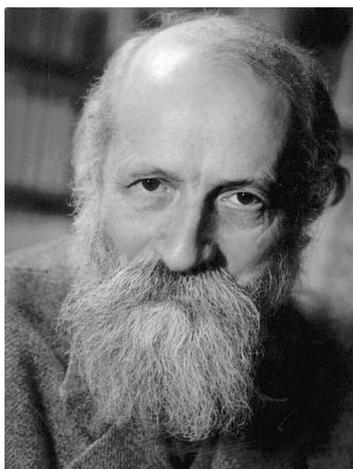
Texte 12b Michel Henry, *Entretiens*, 2005 (posthume)

Il y a une affectivité, un se-sentir originel qui est littéralement la chair de notre être. Donc tout sentir quelque chose présuppose le se-sentir soi-même¹ du sentir. C'est là que se situe notre vie. Et même le monde, en somme, n'est possible que si nous sommes d'abord dans la vie. Notre ouverture au monde est un fait de la vie, et elle doit arriver à un point où elle s'éprouve elle-même dans cette immédiation² où il n'y a pas de lumière. C'est un invisible qui est aussi le plus certain. Il ne faut pas prendre le mot invisible comme négatif au point de vue phénoménologique. L'invisible désigne en réalité la première forme de révélation, la plus radicale, secrète parce qu'on ne peut pas la voir, mais incontestable car ce qui s'éprouve, on ne peut dire qu'on ne l'éprouve pas. Et c'est à ce niveau-là que se produit la révélation de la vie, que j'ai traitée comme la révélation originelle.

¹ *contra* Husserl, toute conscience est conscience de quelque chose

² C'est tellement immédiat qu'il n'y a pas de "lumière" (ex. : pas de discours scientifique possible : il faut une autre approche)

Texte 13 Martin Buber, *Je et tu*, 1923



Le monde est double pour l'homme, car l'attitude de l'homme est double en vertu de la dualité des mots fondamentaux, des mots-principes qu'il est apte à prononcer. Les bases du langage ne sont pas des mots isolés, ce sont des couples de mots. L'une de ces bases du langage c'est le couple Je-Tu. L'autre est le couple Je-Cela, dans lequel on peut aussi remplacer Cela par Il ou Elle sans que le sens en soit modifié. Donc le Je de l'homme est double, lui aussi. Car le Je du couple verbal *Je-Tu* est autre que celui du couple verbal *Je-Cela*. L'homme ne peut vivre sans le Cela, mais s'il ne vit qu'avec le Cela, il n'est pas pleinement un homme.

Le règne absolu de la causalité dans l'empire du Cela, bien qu'il soit d'une importance fondamentale pour l'ordonnance scientifique de la nature, ne pèse pas à l'homme qui n'est pas limité au monde du Cela et peut toujours s'évader dans le monde de la relation. Là le Je et le Tu s'affrontent librement dans une réciprocité d'action qui n'est liée à aucune causalité et qui n'en a pas la moindre teinture ; là l'homme trouve la garantie de la liberté de son être et de la liberté de l'être en général. Celui-là seul qui connaît la relation et la présence du Tu est apte à prendre une décision. Je m'accomplis au contact du Tu, je deviens Je en disant Tu. Toute vie réelle est rencontre.

Il n'est pas vrai que l'enfant commence par percevoir l'objet avec lequel il se met en relation ; au contraire, c'est l'instinct de relation qui est primitif, c'est lui qui se creuse et se gonfle d'avance comme la main où vient se blottir le partenaire ; ensuite seulement s'établit la relation avec ce partenaire, sous une forme préliminaire et non encore verbale du Tu : mais la transformation en un objet est un résultat tardif, né de la dissociation des expériences primitives, de la séparation d'avec le partenaire – phénomène comparable à la naissance du Je.

Au commencement est la Relation qui est une catégorie¹ de l'être, une disposition d'accueil, un contenant, un moule psychique ; c'est l'a priori² de la relation, le Tu inné. Les relations réelles sont des incarnations du Tu inné dans le Tu rencontré ; ce Tu est conçu comme le partenaire unique, celui que l'on accueille exclusivement, auquel on peut enfin adresser le mot fondamental, tout cela étant fondé dans l'a priori de la relation.

^{1 2} Buber reprend ici la terminologie de Kant : les catégories mettent en forme les perceptions ; Buber reprend cela dans une perspective éthique : mise en forme psychique innée de la relation à l'autre. Les relations réelles (l'amitié, par exemple) sont une incarnation du Tu psychique.

§ 1 La première condition de la relation personnelle authentique est la *disponibilité*. Celle-ci n'est pas la possibilité matérielle permanente de donner à l'autre son temps et ses forces ; la disponibilité existentielle n'est pas la simple générosité empirique. Cette disponibilité est antérieure à toute générosité, à tout don, à toute aide qui se tourneront ensuite vers autrui : c'est qu'elle est d'abord ouverture.

§ 2 L'ouverture ou la disponibilité est précisément l'attitude qui dépasse les pseudo-données objectives¹ qui définiraient le moi, et c'est cette attitude qui, en posant la liberté du sujet et son mouvement vers l'autre sujet, rend possible une relation personnelle et profonde.

Cette ouverture n'est pas un "accueil" passif et condescendant mais un mouvement actif et intentionnel qui dépasse la "situation" empirique du "moi" pour poser un sujet existentiel et se relier à la personne de l'autre comme sujet, et cela sans se référer à aucune condition qui définirait l'autre. C'est donc par-delà les données et les différences que se situent la disponibilité en chacun, et son mouvement donateur vers l'autre.

§ 3 Située par-delà les "différences" empiriques, la disponibilité n'est cependant pas la facilité ou l'indétermination. L'attitude présente qui se rend capable d'entrer dans un nouvel avenir et dans une nouvelle rencontre doit préserver en même temps son exigence s'il s'agit pour elle d'entrer dans une relation authentique. Etre disponible n'est pas être prêt à tout avec n'importe qui, c'est être prêt à tout ce qui permettra l'accroissement réciproque des consciences qui se seront mutuellement choisies.

§ 4 C'est dire que chaque sujet intègre alors en lui-même la liberté de l'autre. Non qu'il la détermine ou qu'il en prévoit les décisions ; au contraire, parce que chacun pose réellement l'autre comme sujet et comme personne libre, ce qu'il intègre n'est pas le contenu des décisions de l'autre, mais le fait même que cet autre est une liberté et qu'il déploie lui-même des décisions qui peuvent être imprévisibles ou dont il peut n'avoir pas à rendre compte.

On appellera *respect* ou *discrétion* cette délicatesse dans la relation qui consiste à poser la liberté et l'intériorité de l'autre comme un élément fondamental de la relation. Celle-ci, quand elle est existentielle (attachée au sens de la vie) et authentique (véritable et ouverte), considère la liberté de l'autre (imprévisible et prévisible) comme étant un élément précieux et inaliénable. Cet accord avec la liberté de l'autre, ce respect et cette discrétion, contribuent à l'élaboration d'une relation *oblative* et généreuse et non pas captative et narcissiste. C'est bien à l'autre qu'on se relie alors et non pas à nous-même seulement par la médiation de l'autre.

§ 5 Etablir que l'autre est un sujet, reconnaître en lui une liberté qui ne nous nie pas mais au contraire nous affirme en même temps qu'elle l'affirme lui, ce n'est pas le réduire à l'incohérence ou à l'arbitraire. C'est au contraire parce que l'autre est un sujet, qu'on peut affirmer de lui, en même temps que sa liberté, son identité et sa permanence. En déployant sa liberté comme existence et comme vie, l'individu (en l'autre comme en nous-même) déploie une personnalité relativement cohérente et stable, et c'est cette personnalité individuelle avec ses aspects affectifs, intellectuels, esthétiques et sociaux qui constitue "l'identité" du sujet, c'est-à-dire son "être". C'est à ce titre, comme permanence et comme spécificité, que la personnalité de l'autre peut être "connue"

Certes, la personnalité peut évoluer dans le temps d'une vie, elle peut aussi s'imposer à elle-même ou "subir" des changements radicaux, mais évolutions et transformations sont eux aussi des événements qui définissent la personnalité concrète d'un sujet et, par conséquent, son identité.

La *responsabilité éthique* impliquée par la connaissance de l'autre est donc considérable puisque c'est elle qui rendra possible ou impossible une relation authentique, c'est-à-dire à la fois profonde, réciproque et vraie. C'est cependant sans tenir compte de cette responsabilité que la connaissance doit définir ses méthodes et conduire sa démarche : l'enrichissement éthique de la relation viendra par surcroît. C'est lui qui est recherché, mais cette motivation doit être mise entre parenthèses pour que puisse se définir objectivement la meilleure et la plus véridique des méthodes dans la connaissance de l'autre.

¹.ex. : analyse des personnalités, des hobbies

§ 6 Nous pouvons maintenant décrire cette méthode : elle sera *compréhensive*. Définie notamment par Jaspers dans son ouvrage *Psychologie générale*, elle inspirera toute la psychologie phénoménologique et toute la phénoménologie existentielle ultérieure. Elle consiste principalement à rendre compte de l'action humaine, et par conséquent de l'action d'autrui, non par des causes mais par des motifs. La différence est considérable.

Seule une phénoménologie intentionnelle peut, en effet, rendre compte du fait que l'individu humain est source d'*actions*, et non de *mouvements* musculaires ou de déplacements énergétiques. Agir, c'est en effet poursuivre intentionnellement un but auquel d'ailleurs on a soi-même conféré un sens et une valeur. Ainsi le sens et la valeur d'une fin "fonctionnent" comme les raisons d'être de l'action, c'est-à-dire comme ses motifs.

Sur cette base phénoménologique et intentionnelle, il est possible d'aborder la question principale, c'est-à-dire l'enjeu même de la connaissance d'autrui : quel est le sens général, la raison d'être globale de tous les motifs concrets qui inspirent l'action d'un sujet ? Pourquoi l'autre agit-il, pourquoi tel autre agit-il de telle façon ? Quel est l'axe, la flèche ou l'"orient" qui inspire et anime toute son existence ?

§ 7 Le sens commun n'est pas ici plus avancé. Croyant (sans se référer à la "caractérologie") expliquer l'action d'autrui par son caractère ("bon" ou "mauvais"), il se borne en fait à soumettre l'individu à un déterminisme psychologique. Croyant comprendre, il réduit l'action à n'être qu'un résultat nécessaire, et ce résultat est fort abstrait et simpliste puisque le sens commun ne dispose que d'un registre de causalités fort pauvre : l'autre est impulsif ou bienveillant, introverti ou extraverti, il est même parfois "caractériel" pour désigner la violence ou l'instabilité d'un "comportement".

Il est clair que, dans ces conditions, la connaissance de l'autre n'est qu'une pseudo-connaissance. L'autre, comme conscience, comme sujet et comme liberté, comme corps aussi et comme Désir, déborde de toutes parts les grilles explicatives qu'on voudrait appliquer à son "comportement" pour le comprendre et s'ouvrir mieux à la relation. En fait, l'anthropologie psychologique n'a le plus souvent qu'un effet pervers dans ce domaine de la communication dite "scientifique", elle produit en réalité le contraire de ce qu'elle poursuivait puisqu'elle ne parvient pas à expliquer comment les individus qui sont déterminés par des "pulsions" ou par des "traits", et qui sont des systèmes de chaînes causales et des "choses", pourraient donner un sens à l'idée de relation et construire ce sens autour de la réciprocité.

Comprendre l'autre, c'est d'abord le reconnaître comme sujet et comme sujet de Désir, c'est-à-dire comme la libre source de son mouvement existentiel, et c'est ensuite connaître le contenu et la qualité du terme ultime qu'il assigne à son Désir et par conséquent à son existence. Reconnaissance et connaissance compréhensive du libre Désir de l'autre sont donc le fait d'appréhender en l'autre ce qu'il tient pour sa joie extrême et ce qu'il considère comme l'existence intuitivement *préférable* à toute autre forme d'existence.

En termes métaphoriques, on pourrait dire que la compréhension de l'autre est la claire saisie du lien qui existe entre le Jardin intérieur qu'il poursuit et l'existence présente qu'il déploie. En termes plus abstraits, mais simplifiés, on pourrait dire que l'indispensable connaissance de l'autre, dans le déploiement d'une relation forte et affirmative, consiste dans la claire saisie du contenu qualitatif que l'autre souhaite, par le Désir, donner à sa liberté. Comprendre autrui, ce n'est pas seulement poser qu'il est une liberté et que son Désir est créateur, c'est aussi saisir clairement ce qu'il veut faire de sa liberté et quelle jouissance concrète il désire, par elle, être en mesure d'atteindre.

C'est toujours, évidemment, par rapport à un Désir spontané antérieur et déjà présent que se situe pour le sujet la rencontre de l'aimé. Le Désir comme mouvement général de la conscience n'est certes ni une pulsion aveugle ni un mécanisme prédéterminé ; il est le mouvement intégral du corps et de l'esprit poursuivant sa satisfaction et sa plénitude. Mais ce Désir se constitue comme un manque préalable et comme le vide qui appelle son complément. Et parce que ce manque est vécu par un Désir qui est une réflexivité et une conscience, ce complément devra être source et de sens et de joie. Il sera une conscience, un "autre", un être attendu et désiré.

§ 8 Les descriptions traditionnelles de **l'amour** laissent trop souvent croire qu'on est en présence d'une force impersonnelle (sinon même inconsciente) qui emporterait aveuglement les sujets et les porterait nécessairement l'un vers l'autre. On peut songer ici à la psychanalyse (qui évoque une mystérieuse rencontre des inconscients) ou à Schopenhauer (qui invoque le Vouloir-vivre cosmique et son souci exclusif de l'espèce et de la reproduction). En réalité, la rencontre est l'animation intentionnelle et la reconnaissance réciproque par une décision commune. Parce qu'ils se reconnaissent dans leur spécificité respective et dans leur subjectivité, et parce que cette reconnaissance dévoile un accord profond des perspectives existentielles, les sujets décident ensemble de donner à leur rencontre une signification extrême.

§ 9 En d'autres termes, c'est par le déploiement d'une décision libre (formulée instantanément ou mûrie par un certain laps de temps) que deux sujets décident que leur reconnaissance réciproque est un acte d'amour. C'est la décision commune et simultanée de poser l'autre comme pôle décisif de sa propre existence qui transmute la reconnaissance réciproque en démarche amoureuse et l'ouvre sur un avenir d'intimité. L'amour est toujours une conduite de la liberté. Le Désir y est l'acte d'une conscience qui pose à la fois le sens et la joie et qui décide librement, par son attitude et sa parole, de constituer l'autre comme le centre de son propre univers. Ce centre est d'ailleurs connu, reconnu en sa spécificité, et justifié ainsi dans son privilège.

La joie provient ici du caractère aléatoire et "chanceux" de la rencontre des vies, c'est-à-dire du paradoxe extrême qui unit un événement ne surgissant d'aucune nécessité, et une signification radicale et décisive donnée à cet événement qui aurait pu ne pas se produire. "Chance", "hasard", contingence, et donc improbabilité, nouveauté radicale et irrationalité caractérisent donc un événement qui va s'avérer comme étant déterminant et extrême. Le fantôme et l'ombre de l'improbable, l'incertitude contingente du temps enveloppent dès lors la rencontre pour la constituer comme l'événement quasi absolu qui, pourtant, *aurait pu ne pas se produire.*

§ 10 Mais la reconnaissance dont il s'agit ici n'est une reconnaissance amoureuse que parce que, affirmation du même par le même, elle est aussi affirmation heureuse de la différence. L'autre, ici, n'est aimé que parce qu'il est admiré et il ne peut être admiré que dans sa spécificité. La force et la prégnance du lien qui nous attache désormais à l'autre résultent de notre perception et de notre adhésion admirative à cela qui constitue la spécificité unique de l'être aimé, c'est-à-dire sa personnalité unique et incomparable.

§ 11 **Reconnaissance du même (l'aimé comme sujet), reconnaissance de la différence (l'aimé comme personnalité singulière) et reconnaissance du don (la richesse donatrice et gratuite de l'existence de l'aimé) sont donc les trois significations de l'acte de reconnaissance qui fonde la rencontre et sa décision, ainsi que l'amour et son déploiement.**

§ 12 Parfois, la connaissance opérée par l'amour "va plus loin", est plus perspicace, approfondie et véridique que la connaissance dite objective. Par exemple, les raisons et les motivations d'une "colère" ou d'une décision peu banale, surprenante ou subversive seront mieux "perçues" par un sujet aimant que par un observateur indifférent. "Perçues", c'est-à-dire à la fois saisies et comprises en leur intentionnalité profonde, et reconnues comme valables, pleinement admises et acceptées par le sujet qui aime. Comme autre exemple, nous pourrions évoquer tel ou tel don réel chez l'être aimé, don perçu seulement par l'être qui aime et ignoré par le spectateur indifférent ou l'autre en général.

Ainsi l'amour accroît le pouvoir de connaître, c'est-à-dire la capacité de percevoir et de comprendre des motivations et des actes inintelligibles pour l'observateur indifférent ou simplement amical.

La conversion (philosophique) est d'abord le retournement du sujet sur lui-même, en tant qu'il est connaissance. Il renverse la direction habituelle de son attention et de sa connaissance, il se détourne du monde pour se tourner vers soi. Mais il ne s'agit pas d'abandonner le monde, il s'agit de mieux évaluer les rapports du sujet et du monde : en se retournant réflexivement vers lui-même, le sujet se saisit comme la source et l'origine de toutes les significations du monde, qu'elles

soient cognitives ou affectives. Le sujet a renversé l'ordre des priorités, dans le rapport du sujet et de l'objet : ce n'est pas l'objet qui, par lui seul, impose son sens et son action au sujet, c'est le sujet qui, par son Désir et son activité cognitive, constitue l'objectivité, la valeur et le sens de l'"objet". Cette mise en évidence du rôle fondateur du sujet est certes facilitée par les doctrines phénoménologiques et existentielles, mais elle correspond à l'expérience que chacun peut faire de son rapport aux êtres et aux valeurs.

- § 13 Sur le plan empirique de cette existence, le sujet recherche certes spontanément le plaisir et la satisfaction. Mais le déploiement de la vie et des relations à l'autre rencontre tant de difficultés, doit surmonter tant d'obstacles et connaît de si nombreux échecs que l'individu se convainc souvent de l'impossibilité pour la condition humaine d'accéder par elle-même à l'accomplissement de son Désir. Face à l'existence empirique telle qu'elle est spontanément vécue, le sujet est tenté d'interpréter son action et sa vie à la lumière des idéologies les plus sombres. C'est cette affirmation du sens tragique de l'existence et du caractère indépassable de la souffrance et de l'échec qui enferme l'individu dans sa passivité. En même temps qu'une vision objectiviste du monde et de l'affectivité (la sienne et celle de l'autre), le sujet déploie une conception tragique du sens de la vie. La passivité existentielle et intellectuelle se double d'une sorte d'abandon devant le tragique, tenu pour objectif et indépassable.

La conscience qu'un but est désormais légitime et accessible ne signifie pas que ce but puisse être nécessairement atteint. Tout le travail de la réalisation du but reste à faire.

Au moins peut-il être entrepris. La conversion existentielle a pour effet de "dégager l'horizon" et d'ouvrir l'action à sa propre liberté et à son propre sens : le sujet sait désormais qu'il est le plus authentiquement lui-même s'il choisit de poursuivre et de réaliser sa joie et, notamment, la plénitude de sa relation positive à autrui, ou de son amour pour l'être qu'il aime. Il n'en conclut pas que tout est accompli par ce choix : il sait seulement que tout est possible et tout peut être accompli. Cela signifie que la relation peut être déployée d'une tout autre façon que la façon habituelle et passive, cela signifie qu'un travail de l'esprit peut être accompli qui rende possible la réussite d'une relation qui soit à la fois substantielle et vive.

- § 14 Ce travail de l'esprit consiste d'abord à privilégier la joie et non la souffrance, l'affirmation et non la destruction: cette démarche est rendue possible par l'affirmation de la liberté de second niveau, celle du sujet réfléchi.

Il consiste ensuite à distinguer, parmi les buts, les choix et les attitudes, c'est-à-dire parmi toutes les significations et les motivations possibles, ce qui est *essentiel* et ce qui est "secondaire", c'est-à-dire de peu d'importance. La conversion existentielle, comme choix de l'existence affirmative, opère désormais une distinction radicale entre les fins dont la signification est fondamentale, source de sens véritable, et les fins dont la signification est faible ou rapportée, illusoire ou inconsistante. Le sujet du bonheur, **le sujet choisissant le bonheur** et non la soumission au malheur est en mesure de distinguer en somme ce qui a une portée "ontologique" (le sujet accompli, le désir réciproque, la liberté créatrice) et ce qui n'a qu'une portée "empirique" (le pouvoir sur l'autre, la suprématie, l'image de soi, les avantages matériels). Est ontologique une motivation ou une valeur qui donne au sujet un sens qui soit aussi un sentiment d'être, est empirique une motivation ou une valeur qui ne confère qu'une signification apparente, fragile et évanescence. Distinguant ainsi l'essentiel et l'accessoire à la lumière de ce qui confère réellement l'être et la joie, le sujet peut conduire en effet son travail réflexif vers l'accomplissement de son plus authentique désir : le désir d'être.