

La question de l'Autre en temps d'hégémonie

Nelson Vallejo-Gomez

*Au lieu donc de l'effacer, la démocratie dévoile
la dimension de l'Autre dans l'expérience de la vie.*

CLAUDE LEFORT

Le bon sens pratique devrait toujours prévaloir dès que l'on pose la question de l'Autre. Car à l'évidence, il y a interdépendance les uns aux autres. Il n'est guère nécessaire de présupposer dans ce questionnement un lien naturel de sociabilité préexistant ou une certitude subjective absolue, sauf à passer en revue des paradoxes et des jeux dialectiques. Dès lors, l'expérience de l'Autre est là, au jour le jour, et pour ainsi dire "sous la main". C'est une donnée de fait qu'un être raisonnable, poli et discret saisit d'emblée. Il l'intègre comme une chose immédiate, inexplicable et inintelligible, qu'il s'agisse de ses proches dans l'ordre des sentiments ou du prochain dans l'ordre du droit, de la morale et de l'éthique. Le passage de l'Un à l'Autre n'est pas naturel. Mais le pivotement de la double identité ou unité complexe du moi comme pouvant être simultanément, par la faculté de l'imagination, identique et différent, un et multiple, ne l'est pas davantage. Nous ne manquerons pas de le souligner tout

au long de ces aperçus pour retenir la leçon d'un lien juridique naturel dans le rapport à l'Autre et rappeler l'humanisme juridique dans l'héritage de la Latinité.

Il n'en reste pas moins que nous ne sommes pas toujours des êtres raisonnables, polis et discrets. Loin s'en faut. La difficulté est alors de revisiter, en temps d'hégémonie, les conditions de possibilité de l'expérience de l'Autre, et derechef du Moi. Notre objectif est de pointer l'urgence, pour la géopolitique, d'intégrer ce questionnement comme une donnée essentielle de dignité dans les relations internationales et dans la recherche des solutions justes pour les guerres en cours. Les questions posées par les grands philosophes demeurent en filigrane: comment, dans tel objet à posséder et consommer, déceler avant toute pulsion autophage de la *subjectivité absente*? Comment percevoir dans tel corps sous la mire d'une mitraillette la présence d'une conscience, d'un *alter ego*, d'un Autre que moi, en tant que tel et non pas seulement relatif à moi et à ma volonté de puissance déchaînée? Qu'en est-il de l'évidente étrangeté de l'Autre dans les rapports de force qui n'ont rien à voir avec un "job" de mercenaire? Comment résoudre le solipsisme théorique ou métaphysique — qui affirme une solitude irréductible de ma conscience — et comment tenir compte du solipsisme pratique nécessaire à l'identification de toute prise de conscience?

Les différentes formulations de la question de l'Autre nourrissent en Occident un corpus de Platon à Levinas, en passant par Descartes, Kant, Hegel, Fichte, Husserl, Heidegger et j'en passe, poètes et visionnaires. La question dessine aussitôt sur la scène du discours qui nous occupe une

triade fondamentale qu'il convient toujours de repenser dans les relations intersubjectives et, surtout, dans les relations internationales: la triade Droit/Liberté/Autruï. Elle met aussi en jeu le statut de la conscience, la subjectivité et la relation à l'Autre, le passage de l'intersubjectivité passionnelle à la relation morale et la porte étroite qui mène du proche au prochain, et qui fait comprendre pourquoi il sera toujours très difficile de renier les siens proches pour aimer son prochain, c'est-à-dire son lointain. Il nous faudra être également attentifs à l'apparition en nous-mêmes d'une sorte d'illumination, qui nous donne à saisir une conscience en kaléidoscope et dans laquelle tenir le cap entre deux précipices — l'objectivation réifiant et la subjectivité folle — est toujours un pari risqué, une question de prudence, de sérénité et de dignité.

Si, en temps d'hégémonie, la question de l'Autre mérite d'être reposée, c'est qu'à travers ce questionnement émerge la problématique de la liberté, tant du point de vue transcendantal que du point de vue concret, pratique et derechef, juridique. C'est aussi qu'à la réponse donnée l'on saura évaluer la place réservée au dialogue émulateur avec celui qui n'est pas moi, mesurer l'ouverture de la conscience ou le pivotement de mentalité dont on est capable pour aborder la différence culturelle, identifier le rôle de la *finalité* comme marque indéniable de rationalité ou *critère d'humanité* dans le rapport à Autruï. Car, ce qui relie les personnes, en tant que fondement, ne relève pas de réseaux pipelines, de flux financiers ou d'Internet. Et faire l'expérience d'Autruï, en avoir le sentiment, met en évidence que l'Autre autant que moi existe *comme fin en soi* et non seulement *comme moyen*.

L'apport décisif de la théorie kantienne, formulée en 1785, reprenant une tradition latine et humaniste forgée depuis l'Antiquité sur la voie greco-romaine et judéo-chrétienne, c'est l'idée que la moralité ne peut se fonder sur un sentiment (égoïste ou altruiste) mais sur la forme même de la loi pratique, à savoir: "*Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen.*"¹ Le fondement ou le présupposé transcendantal de cette loi pratique (impératif catégorique possible ou impératif catégorique pratique): c'est que l'on se suppose soi-même une nature raisonnable qui possède une valeur comme fin en soi et que l'on est capable de faire également la différence qualitative entre les êtres naturels et les êtres raisonnables. Les premiers sont des choses dépourvues de raison et n'ayant qu'une valeur relative en tant que moyens; les deuxièmes sont des personnes qui ont un caractère dont la valeur est de se donner à soi-même une valeur supérieure à soi-même, c'est-à-dire pourvue d'une volonté capable de légiférer de manière universelle, c'est-à-dire, comme étant en même temps législatrice et au demeurant comme soumise à la loi précisément parce que pouvant légiférer. Dans cette *relation juridique*, où la volonté est à la fois agent et patient (déterminante et déterminée par rapport à la loi) émerge la dyade altérité/identité qui fait du moi une *Personne*. Autant dire que cette loi pratique subit des interprétations assez curieuses, y compris au sein même des gouvernements qui se réclament de la démocratie et des droits de l'homme, et qui corrompent la puissance d'une administration en légiférant sur la base

d'une jurisprudence partisane pétrolière, cocaïnière et capitaliste. L'idée de *Personne* — ce qui est au sens latin à la fois quelqu'un et l'absence de quelqu'un — montre bien l'ambiguïté du *Je moral* ou l'Unité complexe de cette dyade: identité dans la loi universelle (aucun n'est personne) et altérité par l'auto-nomie à laquelle répond cette loi (chacun est une personne). La loi morale en moi me constitue comme personne ou sujet de la moralité en tant qu'elle ne m'est pas imposée de l'extérieur, mais précisément en tant que je suis capable de me la donner à moi-même, ce qui s'appelle justement l'auto (soi-même) — nomie (nomos, la loi) de la personne.

L'humanisme juridique ou les héritages de la latinité

De même que la morale ne peut se fonder sur un sentiment, une affection ou un intérêt partisan, les tenants d'une géopolitique multipolaire, fidèles à cet héritage de la Latinité, s'invitent mutuellement à faire de la loi une force et à résister à la tentation de la volonté de puissance qui voudrait faire de la force le fondement de la loi. Cette volonté corrompue ouvre la boîte de Pandore, au profit des marchands de la mort et des seigneurs de la guerre. Une loi, dont le fondement est l'épée et non pas la balance, est un trou noir, parce qu'elle est en réalité une surenchère insatiable de puissance et source constante de conflits et de vengeance. Une force néo-colonialiste, alliant chars et missiles et érigée en législateur tout puissant, tantôt provoque, en retour, une révolution avec déclaration universelle sur les grandes valeurs, tantôt nourrit une guérilla larvée négociant à l'usure le

chaos pour satisfaire de micro-pouvoirs, jouant sur tous les tableaux et minant les fondements de tous les signes et symboles.

C'est aussi ce même héritage de Latinité qui avait inspiré Henri Dunant, touché en son humanité par l'horreur dantesque de l'agonie des milliers de blessés de la bataille de Solferino, à susciter en 1864 la création d'un emblème qui garantirait l'accès aux blessés de guerre, sans distinction d'uniforme ni bannière. Cet élan humaniste donna naissance à la Croix-Rouge. L'impératif catégorique pratique ou loi morale pratique de la Convention de 1864, après l'indicible des atrocités nazies durant la seconde guerre mondiale, se retrouve dans les Conventions de Genève adoptées en août 1949 par 64 pays et complétées en 1977 par deux protocoles relatifs au renforcement de la protection des victimes des conflits internationaux et à la définition de "*conflits armés non internationaux*". Bien que reposant, à l'origine, sur le principe de l'adhésion volontaire des Etats, ces quatre Conventions ont été reconnues par l'ONU depuis 1980 comme faisant partie du Droit International Coutumier. C'est aujourd'hui l'élément clef du Droit International Humanitaire (DIH). La torture, à laquelle on a récemment ajouté de la pornographie et de l'Internet — photos numériques et vidéo, qui témoigne chez les tortionnaires de bêtise et de frivolité, c'est-à-dire, d'absence de pensée et de vie spirituelle, est la pierre angulaire où émerge à nouveau la loi morale pratique de l'humanisme latin. Ces Conventions la prohibent absolument. Cette interdiction figure dans la Déclaration universelle des droits de l'homme adoptée par l'ONU en 1948, reprenant l'esprit de celle adoptée en 1789 à Paris

par la Convention révolutionnaire. De plus “*Aucune circonstance exceptionnelle ne peut être invoquée comme justification de la torture*”, précise de surcroît une convention internationale de 1984 (ratifiée par une centaine d’Etats). Quitte à se répéter, tellement l’homme est un animal oublieux, cette interdiction a également fait l’objet de conventions régionales et figure dans les législations internes, y compris celles des Etats-Unis d’Amérique. Les infractions graves aux Conventions de Genève sont des crimes de guerre qui restent souvent, hélas, impunis, parce que soumis à des “raisons d’Etat”. L’horreur nazie donnera lieu à la définition de deux autres catégories de crimes, tellement l’assassin peut s’avérer aussi un être plein d’imagination. Celle des crimes contre l’humanité figure dans le statut du tribunal de Nuremberg du 8 août 1945, reconnue l’année suivante par l’ONU comme un élément de Droit International. Le crime de génocide est défini dans une convention de décembre 1948, qui appelle à la création d’une instance internationale pour le réprimer. Il faudra attendre exactement un demi-siècle, la fin de la guerre froide, pour qu’une telle instance soit créée par le traité de Rome de 1998: la Cour Pénale Internationale (CPI). Bien évidemment, il reste encore quelques grands pays qui trouvent leur intérêt à ne pas y adhérer!

La question kaléidoscope et la phénoménologie de la domination

Pour un esprit nourri à la dialectique classique et aux sources des *Lumières*, il va presque sans dire que le droit est

injuste sans liberté, et qu'il est vide ou simple *habeas corpus* en l'absence d'Autrui. Cependant, ces concepts doivent être réfléchis à la lumière et dans le fracas du contemporain, car ils ne se voient ni ne s'entendent de la même façon qu'au temps jadis. Par exemple, la pétro-guerre entreprise çà et là par l'empire mou nécessite, en vue d'une honnête compréhension ou d'un équilibre différentiel des concepts, une critique de la raison pure, une théorie du droit et une théorie de la morale. Car l'on y galvaude les concepts de "justice", "liberté", "émancipation" et j'en passe. Les pétro et narco-guerres sont bien là: comme pour rappeler l'urgence de repenser la question de l'Autre à l'aune de la morale et du droit, voire du *droit moral* ou du *droit humanitaire*. Aussi, y a-t-il une belle leçon à tirer du contemporain géopolitique pour tous ceux qui sont ou non directement branchés sur les pipelines ou sur le profit des seringues. Ils ont l'obligation morale de dire *j'accuse* et de répondre à la question qui nous occupe par la dignité simple en tout un chacun et par la conviction saine que, par-delà les croyances et convictions des uns et des autres, une *conscience universelle* sur l'essentielle humanité se fait vraiment jour. C'est l'espérance de voir s'accroître un processus juridique comparatif entre les peuples, les nations et surtout entre les Etats, qui donne vie et sens à l'altérité et à la diversité et que l'on retrouverait sur une *Charte universelle du droit humanitaire*. Une Charte d'un genre nouveau, qui ne soit pas érigée pour le temps de guerre ou pour le temps de paix qui prépare la guerre, mais pour civiliser la planète et pour sortir l'humanité de son âge de fer planétaire, comme dirait Edgar Morin.²

À la manière d'un kaléidoscope, la question de l'Autre en temps d'hégémonie fait aussi émerger la problématique

de l'hégémonisme totalitaire comme une sorte de nouvelle conséquence nécessaire du déploiement de la technique, à l'ère d'Internet et du terrorisme mondialisé. Nul doute qu'il conviendrait de se livrer à une sorte de phénoménologie de la domination, voire du néo-colonialisme pétrolier pour comprendre comment l'hégémonie totalitaire est au déploiement du terrorisme contemporain ce que l'Etat totalitaire est au déploiement de la technique dans la critique que l'on faisait autrefois de la modernité. La question du statut de la conscience s'y trouve en filigrane, notamment dans la formulation cartésienne d'un sujet qui, fort de sa propre certitude, réifie la nature pour la coloniser, en devenant *comme maître et possesseur*. Cette volonté du sujet absolu et colonisateur de la nature en sa totalité s'accompagne inévitablement de violence et de terreur. Autant dire que lorsque l'on retrouve un tel paradigme mental dans les décisions prises par ceux qui ont en charge les affaires du monde, guerre et paix n'ont plus de sens, et toute indignation morale est ici soupçonnée de trahison ou de faiblesse. En réalité, *the time is money*. Les affaires se suivent et se ressemblent. Les Seigneurs de la guerre qui s'accaparent les pouvoirs de domination sont les sinistres personnages toujours présents, quoique plus au moins dissimulés, d'une époque où il s'agit avant tout d'organiser l'exploitation technique de sources énergétiques, pétrole et nucléaire en particulier; car lorsque la volonté d'exploitation et de maîtrise de ces sources devient le principe de la politique internationale, quand tout doit être subordonné aux efforts pour garantir l'omnipotence de l'argent et la sûreté des coffres forts dans les paradis fiscaux, il faut mettre en place et équiper des hommes

affectés au travail de guerre, des hommes qui ont pouvoir de décision et qui surveillent tous les secteurs où la consommation épuisante est à assurer et à pourvoir, des hommes pris dans l’engrenage de la terreur et de l’horreur, des hommes pour l’usure et la mort des hommes eux-mêmes. Le terrorisme est la nouvelle “guerre mondiale” et son aspect totalitaire est la conséquence de l’abandon où se trouvent les questions de l’Autre, du droit et de la liberté. L’époque du capitalisme internetisé et des flux financiers répudie les questions essentielles. Certes, des considérations inactuelles montreraient que nous-autres contemporains, nous n’avons pas le monopole de la frivolité, mais nul n’est sensé ignorer l’inédit d’une époque caractérisée par une appropriation instantanée de la multiplicité des temporalités, qui mine les saisons et qui mène à la mort du temps. Il est urgent de réfléchir sur le processus d’autophagie conduit par un capitalisme internetisé qui s’insinue dans toutes les modalités de l’être, vidant celui-ci de sa substance et grossissant toujours à la manière de la grenouille qui se voulait plus grosse que le bœuf. Le monde appelle d’urgence des mécanismes de régulation basés sur les questions essentielles et guidés par une morale pratique possible. Au lieu de quoi, on s’ingénue à poursuivre la complication des mécanismes technocratiques et bureaucratiques, où Monsieur l’Expert règne en maître et valet du Capitalisme autophage.

Le double solipsisme et la conscience kaléidoscope

Les philosophes emploient une double approche dans le traitement de la question de l’Autre. D’un côté, l’approche

dite théorique de la démarche cartésienne, dans laquelle l'accès à l'Autre — à une autre conscience — s'opère à travers la certitude de ma propre existence comme chose pensante, comme intériorité validée in extremis grâce aux chiquenaudes instantanées d'un *deus ex machina* qui m'assure une création continue. Dès lors, sûr de moi et bien au chaud dans cette forteresse intérieure, j'aborde sans inquiétude métaphysique majeure la question de savoir si ces "chapeaux" qui passent sous ma fenêtre sont bel et bien les signes distinctifs de quelque sujet ou humanité, ayant en définitive le même destin ultime de créature divine que moi. L'Autre m'apparaît alors comme extériorité et comme incertitude. Cependant, faire de l'intériorité le point de départ de la question de l'Autre rend inconcevable une autre conscience que la sienne, et toute conception de soi, de la personnalité et du sujet s'avère *solipsiste*, autrement dit, il n'y aurait pour seul réalité que le sujet pensant, au sens où il y aurait impossibilité de rendre compte rationnellement de l'expérience d'un Autre que moi.

Pour sortir de l'impasse confortable du solipsisme, il faut montrer que le sujet n'est pas réellement à lui-même son point de départ, autrement dit que le sujet ne se constitue que dans et par son rapport à l'Autre. La psychogénèse et la phénoménologie s'accordent pour souligner que l'égoïsme infantin et la corporéité pré-communicationnelle ne procèdent pas d'une saisie distincte du moi, mais de ce que, s'ignorant comme moi, le nourrisson ne perçoit que lui dans ce qui l'entoure. Il y a donc en chacun de nous un petit moi ou petit bébé qui est "*d'autant plus impérieux qu'il ignore ses propres limites*", comme dirait Merleau-Ponty.³ Hélas,

partout la présence insinuante de la diversité, de la multiplicité, du froid, de la soif, de l'indifférence, bref, de l'Autre, se charge de faire grandir ce petit bébé et de le mettre à sa place.

Une réfutation radicale du solipsisme théorique est d'inscrire, au cœur même de la subjectivité, l'altérité, au moyen d'une redéfinition de la conscience en soi ou dans un rapport au corps. Il convient alors de montrer que l'émergence de la conscience de soi est contemporaine de — et corrélée à — la reconnaissance de l'Autre. C'est le sens de l'entreprise fichtéenne que de déduire a priori la nécessité de l'existence d'autres consciences que la mienne, dès que la mienne se pose. Tirant toutes les conséquences de la leçon cartésienne, d'après laquelle l'expérimentation de l'Autre n'est jamais concluante, suffisante peut-être, nécessaire jamais, Fichte établit l'existence d'Autrui a priori, c'est-à-dire sans recourir à l'expérience que nous pouvons avoir des autres, mais en déduisant leur existence à titre de condition nécessaire de la conscience de soi. C'est la question de l'*intersubjectivité* qui se fait jour, à travers celle de mon auto-détermination, mais aussi avec celle très ancienne de ma finitude et celle plus récente de ma propre liberté. Le deuxième théorème du *Fondement du droit naturel*, selon Fichte, dit: "*L'être raisonnable, fini, ne peut pas s'attribuer à lui-même une causalité libre dans le monde sensible sans l'attribuer aussi à d'autres, par conséquent sans admettre aussi d'autres êtres raisonnables finis hors de lui.*"⁴ La réponse de Fichte à la question de l'Autre fait de moi et de l'Autre les deux caractères constitutifs de toute prise de conscience. Cette relation d'intersubjectivité est, pour

Fichte, un fondement du droit naturel: c'est une relation juridique pratique entre deux auto-nomies, entre deux moi ayant chacun une conscience de soi, entre deux finitudes et entre deux libertés. Y émerge aussitôt la problématique d'une liberté paradoxale. Comment limiter la liberté sans l'annuler? La solution est que la limitation elle-même ne soit pas comprise comme empêchement ou comme entrave à la libre causalité du moi, mais comme une *provocation* ou comme un *appel* à l'éveil et à l'action de cette libre causalité. Telle est la définition moderne de la liberté, que l'on peut rapprocher du troisième principe pratique de la volonté d'après Kant, à savoir: "*l'Idée de la volonté de tout être raisonnable comme volonté légiférant de manière universelle.*" Le propre de la législation universelle ou législation pratique de la volonté réside ici, toujours à la manière kantienne, dans le fait que la volonté n'est pas purement et simplement soumise à la loi, mais qu'elle lui "*est soumise de telle manière qu'il faut la considérer en même temps comme législatrice et au demeurant comme n'étant soumise à la loi (dont elle peut se tenir elle-même pour l'auteur) que précisément pour cette raison*".⁵ La synthèse de deux caractères (moi/liberté et Autre/limitation) ou l'illumination de ce que j'ai appelé plus haut une *conscience kaléidoscope* n'est possible que si l'Autre-objet est lui-même un appel à la liberté du sujet, une sorte d'autodétermination du sujet à l'autodétermination. Dans la grande tradition humaniste des *Lumières*, Fichte cisèle cette phrase riche de sens pour notre propos: "*L'Appel est la matière de l'action causale, et une causalité libre de l'être raisonnable, à quoi il invite, est son but final.*"⁶ Dès lors, l'on peut constater que l'objet de la li-

berté, l'Autre donc, n'est pas donné extérieurement ni présentement — puisque la spontanéité mienne est simultanément intérieure — mais comme à venir, ou comme destination. Réinscrivant l'être dans le temps, cela fera dire à Husserl, après Fichte, que notre esprit est doté d'une sorte d'*ouverture* de conscience, au sens matériel et temporel de toute ouverture, c'est-à-dire "*une aperception assimilante*" qui n'est pas un raisonnement par analogie, ni un acte de pensée immanent ou transcendantal, mais une certaine *réduction phénoménologique* datable ou repérable à chaque fois, puisque contenant une "*intentionnalité qui renvoie à une 'création première où l'objet d'un sens analogue s'est constitué pour la première fois*". En fin de compte, conclue Husserl, nous en arrivons à une "*distinction radicale*" entre aperceptions des objets et "*aperceptions qui apparaissent avec le sens d'alter-ego*".⁷ Bien évidemment, on subodore que cette sorte d'ouverture d'esprit fait apparaître une connivence intersubjective, étant donné que seul peut m'appeler ainsi à la liberté, ou seul peut m'interpeller en altérité un être qui me sait capable de répondre à son appel. Autrement dit, seul un sujet peut avoir ainsi le concept de l'altérité comme d'un Autre sujet. Kant aurait ajouté au sujet l'adjectif moderne et progressiste de *raisonnable*, Nietzsche ou Cioran auraient éclaté de rire devant tant de bonne volonté sous laquelle se masque souvent l'irraisonnable. Il n'en demeure pas moins que la subjectivité nécessite une reconnaissance réciproque des libertés, comme condition de possibilité de cette sorte de subjectivité. A la manière de l'humanisme latin, Fichte inscrit les formules célèbres selon lesquelles "*l'homme ne devient homme que*

parmi les hommes” et surtout celle-ci: “pas de Toi, pas de Moi, pas de Moi pas de Toi”. C’est aussi parmi les hommes, hélas, que l’on éprouve tout l’écœurement du soi et que l’on saisit tout embrouillement du Toi et Moi. Heureusement il y a partout et nulle part un bon dieu pour rachat de l’un et pour repos de l’Autre.

Le même souci fichtéen de la reconnaissance des consciences comme condition à l’expression de la subjectivité raisonnable et à la finalité d’être humain inspire Hegel à la même époque qui montre dans sa *Phénoménologie de l’esprit* que “la conscience de soi est en soi et pour soi en ce que, et par le fait qu’elle est en soi et pour soi pour un autre; c’est-à-dire qu’elle n’est qu’en tant que quelques chose de reconnu”.⁸

Reste que si le solipsisme théorique peut être ainsi réfuté, le solipsisme pratique demeure en ce que tout un chacun s’éprouve sujet unique dans l’expérience du doute, de la décision, du langage et de la peur, notamment devant le mourir. Merleau-Ponty disait que même si je suis dépassé de tous côtés par mes propres actes, noyé dans la généralité, “je suis cependant celui par qui ils sont vécus”.⁹ J’aime beaucoup rappeler dans ces jeux subjectifs la contre ruse cartésienne de la *Méditation seconde*, à caractère existentialiste avant-coureur, où figure déjà une prise de conscience de l’irréductibilité du moi-sujet. Descartes, à propos du “dieu trompeur” ou malin génie très rusé qui emploie toute son industrie à le tromper toujours et à argumenter l’inexistence du sujet, renverse l’argumentaire et trouve cette formule géniale: “Il n’y a donc point de doute que je suis, s’il me trompe; et qu’il me trompe tant qu’il voudra, il ne saurait jamais

faire que ne je sois rien, tant que je penserai être quelque chose.”¹⁰ Bien entendu, ce simple constat existentiel ne suffit pas à un grand esprit et quelques lignes plus loin, Descartes repose tout le programme du fondement cognitif: “*Mais je ne connais pas encore ce que je suis...*” On y est toujours, comme depuis la naissance de la nuit des temps.

L’altérité comme relation juridique pratique

Je garderai pour la question de l’Autre en temps d’hégémonie les leçons rappelée ici de Kant, de Fichte et de Hegel, relatives à la dynamique du rapport à l’Autre. Il s’agit d’une relation de pluralité que l’on pourrait contractualiser. Deux idées fondamentales supportent la solution de Fichte à la question de l’Autre: l’idée que l’intersubjectivité est une condition nécessaire et suffisante à la subjectivité et l’idée que l’intersubjectivité passe par l’établissement d’un *lien d’ordre pratique* et pas seulement d’ordre théorique avec l’Autre (même dispositif que pour la loi morale pratique chez Kant). C’est évidemment une pétition de principe ou une déduction a priori de la nécessité du rapport avec une autre conscience, à partir de la définition de l’expérience de soi comme “*libre causalité finie*”. La reprise en compte de la finitude humaine et de la limitation de ma liberté, la reconnaissance des consciences, la libre identification réciproque, cela représente une dimension pratique d’ordre de la régulation et une relation juridique naturelle nécessaire au questionnement de l’Autre. De là émerge le concept de droit naturel, compris dans sa dimension négative comme limitation de ma liberté par la liberté de l’Autre, comme une sorte

de signature propre à chacun de nous, comme une carte psychogénétique.

Au-delà de la relation juridique pratique au sein de l'altérité, demeure en suspens la question de savoir quelle serait, en temps d'hégémonie, l'articulation entre la libre causalité réciproque et les situations de domination ou d'assujettissement des consciences. L'on pourrait s'inspirer de deux postures pour l'esquisse d'une réponse: celle de l'inclusion de la conscience de l'Autre dans ma propre conscience à travers la célèbre dialectique hégélienne du désir de reconnaissance ou dialectique du maître et de l'esclave, et celle de l'ouverture de ma conscience à l'Autre à travers le questionnement éthique de ma propre conscience, dans un face-à-face où le *visage d'autrui* est un *appel à ma propre responsabilité* (l'image du *visage d'autrui* est d'Emmanuel Levinas¹¹).

Hegel explique l'inclusion des consciences à travers la *structure multiple* de la reconnaissance ou les *différentes formes* de conscience en tant que dialectique du désir. Tandis que la conscience est concentrée sur son objet, la conscience de soi se prend elle-même pour objet. Il s'y produit un double processus d'assimilation et de négation de l'objet. Le désir — en tant que conscience de soi — ne trouve satisfaction à nier l'objet que si celui-ci résiste. Or, résister de façon dynamique, ingénieuse et innovante est le propre d'un sujet raisonnable. Il apparaît en conséquence que la conscience de soi est la première figure de la reconnaissance en tant que lutte mutuelle d'auto-reconnaissance. De ce fait, ce n'est pas tant connaître l'Autre ou me connaître moi dont il s'agit, au sens cartésien, mais élucider la façon dont j'entre

dans un rapport de désir et de reconnaissance d'être même avec l'Autre. Avant d'être quelque chose, le désir doit être constitué comme tel. Il est d'abord "*désir du désir*" (l'image est d'Alexandre Kojève¹²), c'est-à-dire désir d'être reconnu comme tel et non pas comme quelque chose ou comme l'attribut de quelque chose. A l'évidence, dans le champ de l'extériorité et de la relation à l'Autre, nous désirons tous être reconnus d'abord comme une singularité. Le paradoxe est que ce désir veut être singulier dans et par le général. A l'évidence aussi, la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave développe du ressentiment et de la haine pour l'Autre, car la reconnaissance n'y est pas un don généreux ou le simple constat de la dignité propre à tout être humain, mais une lutte à mort. Régler le désir de soi et des Autres ou la dynamique de l'ouverture à l'Autre sur la reconnaissance ou l'attente d'une prime en retour mène à une surenchère capitaliste. En termes guerriers cela se traduit par: qui n'est pas avec moi est contre moi. Je plaide ici pour la simple reconnaissance de la dignité de l'Autre de façon généreuse et désintéressée. On peut aussitôt penser que toute "dignité" se mérite. Mais que suis-je et qui suis-je, moi, pour m'élever en juge de morale, refuser à l'Autre sa dignité propre et lui jeter la première pierre? Le rapport éthique à l'Autre n'est pas à l'évidence un rapport d'expertise.

Pour expérimenter l'Autre dans une *ouverture des consciences* et sans autre-phagie ou inclusion de la conscience de l'Autre dans l'unicité de la mienne, le concept husserlien d'*intentionnalité* permet de comprendre de façon phénoménologique, c'est-à-dire corporelle, et non plus théorique ou métaphysique, que la conscience est avant tout ouverture au

monde, à la corporéité de soi-même et de l'Autre. Dès lors, la condition de possibilité de l'expérience de l'Autre et de sa conscience différente de la mienne, c'est que ma conscience ne soit pas définie comme pure identité à soi, mais d'ores et déjà comme ouverture au monde. Le présupposé central de la réponse husserlienne à la question de l'Autre est dans le fait d'un double déplacement par rapport à l'opposition cartésienne de l'âme et du corps, c'est-à-dire de moi et de l'Autre: d'une part, Husserl introduit une sorte de corrélation étroite entre la conscience et le monde, entre ce qui pense et ce qui est pensé — Bergson disait à la même époque qu'entre le monde et moi, il n'y a pas une différence de nature mais de degré — parce que d'un côté la conscience n'existe que comme *conscience de quelque chose* — dans l'intention d'une projection vers —, et de l'autre, l'objet n'est tel que dans cette corrélation constitutive par la conscience qui opère la signification ou l'objectivation. D'autre part, cette corrélation conscience/monde est située dans le champs d'une réduction phénoménologique — c'est la célèbre épokhé husserlienne — qui consiste à suspendre le jugement sur l'existence du monde en tant que tel lors de cette corrélation. L'objet devient alors transcendant à la conscience — puisqu'il n'est pas moi on y évite le solipsisme théorique —, mais cette transcendance peut être dite immanente, puisque le sens de l'objet est conscient — donné par la corrélation monde/conscience.

L'approche pratique de la question de l'autre présente l'intérêt d'éviter le point de départ cartésien de la conscience isolée ou du moi souverain, en posant d'emblée le moi moral comme pris dans la double dimension égoïsme/al-

truisme, altérité/identité. Le problème n'est plus dès lors l'accès à l'Autre comme alter ego, puisque l'autre est posé d'emblée comme existant, mais *la construction d'un rapport à l'autre* entre notre double dimension et notre humanité commune. Plus qu'une *construction* mentale, il en irait donc comme d'un *processus éducatif* pour comprendre que l'Autre n'est pas un objet dont on serait *maître et possesseur*.

Disons pour conclure que la réponse à la question de l'Autre en temps d'hégémonie, qu'elle s'appuie sur une expérience altruiste ou sur une relation morale entre l'humanité propre à chacun de nous, ne peut en aucun cas faire l'économie d'une orientation de l'action de tout être conscient en vue d'un intérêt qui se doit aussi d'intégrer l'intérêt général. Mais la question renvoie à celle de savoir ce qui donc au fond unit l'homme à l'homme.

Notes

1. Immanuel Kant (1724-1804). *Métaphysique des mœurs (1785)*, — *Deuxième section*. Trad. V. Delbos. Paris, Ed. Vrin, 1980, p. 105
2. cf. Edgar Morin. *Pour sortir du XX siècle*. Paris, Ed. du Seuil, 1984.
3. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). *Les relations avec autrui chez l'enfant*. Cours de Sorbonne, Paris, 1953, p. 26.
4. J.-G. Fichte (1762-1814). *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la sciences*. Trad. A. Renaut. Paris, PUF, Quadrige, 1998, p. 46-55.
5. Kant, *idem*.
6. Fichte, *idem*.
7. Edmond Husserl (1859-1938). *Méditations cartésiennes*. Trad. par Mlle. Peiffer et M. Levinas. Paris, Ed. J. Vrin, 1980, p. 93-5.

8. G.W.F. Hegel (1770-1831). *La phénoménologie de l'esprit*. Trad. J. Hyppolite. Paris, Ed. Aubier, 1977, t. 1, de la *Conscience de soi*, p. 145 ssq.
9. Maurice Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Tel Gallimard, 1992, chap. IV, p. 398 ssq.
10. René Descartes (1596-1650). *Oeuvres et lettres*. Ed. La Pléiade. Paris, 1953, p. 275
11. Cf. Emmanuel Levinas (1905-1997). *Le Temps et l'Autre*. Paris, Ed. PUF, Quadrige, 1998, et *Humanisme de l'autre homme*. Paris, Ed. Fata Morgana, 1972.
12. Cf. Alexandre Kojève. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Ed. Gallimard. 1947.